

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه علمی تخصصی

مصباح المصباح

سال سوم، شماره ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: معاونت پژوهش حوزه علمیه خراسان

(با همکاری مدرسه عالی فقاقت مشهد)

مدیر مسئول: سید مصباح عاملی

سر دبیر: سید حمید علوی آریز

مدیر اجرایی: کاظم ابراهیم زاده بخت آباد

برگرداننده چکیده انگلیسی: محمدرضا انجم شعاع

ویراستار ادبی و 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 الفقه 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 عادل‌نی‌ا (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 پژوهش (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

- | | |
|-----|--|
| ۱ | رویکردی انتقادی به آیات ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ و ﴿الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾
در حجیت بخشی به قیاس
سید حسن مرتضوی، سید سعید مرتضوی، محمد مهدی یزدانی |
| ۲۳ | تحلیل زیاده و نقیصه روایات فقهی از منظر صاحب جواهر
سید علی دلبری، سید جعفر علوی، علی اکبر حبیبی مهر |
| ۵۳ | واکاوی لزوم یا جواز معاطات در صورت دین بودن یکی از عوضین
رضا حق پناه، آزاده قاسمی برزگر، صدیقه محمد حسنی |
| ۷۳ | تحلیل و بررسی تطبیقی حکم امامت فاسق نزد مذاهب اسلامی
محسن ملکی ابرده، محمد حسن ربانی بیرجندی، محمد رستمیان |
| ۱۰۵ | ضوابط الغای خصوصیت از منظر امام خمینی <small>رحمته الله</small>
سید موسی صدر، بلال شاکری، مرتضی ملک نژاد یزدی |
| ۱۳۱ | عقل و روش استنباط شریعت از آن
سید حسن تبادکانی، رضا گرمه گی بایگی، مصطفی پیوندی |
| ۱۵۹ | چکیده های انگلیسی |

رویکردی انتقادی به آیات «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» و «الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» در حجیت بخشی به قیاس

سید حسن مرتضوی^۱

سید سعید مرتضوی^۲

محمد مهدی یزدانی^۳

چکیده

برخلاف نظر فقهای امامیه و مذهب اهل بیت (علیهم السلام) که مخالف قیاس و حجیت آن هستند، دیدگاه مشهور بین اهل سنت این است که قیاس از «مصادر تشریع احکام شرعی» و حجت است. آنان برای اثبات حجیت قیاس در کتابهای خویش به ادله اربعه، از جمله آیات قرآن تمسک جسته‌اند. در این نوشتار، بعد از تعریف قیاس و تبیین محل نزاع، به بررسی دو آیه از آیاتی که برای حجیت قیاس به آن‌ها استناد شده، پرداخته می‌شود. اولین آیه، «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ» (حشر، ۲) و آیه دوم آیه «الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» (نساء، ۸۳) است. بعد از بیان استدلال موافقان و پاسخ‌های مخالفان و پاسخ‌های داده شده به این پاسخ‌ها، نگارندگان سعی کرده‌اند با بیان اشکالاتی نقدناپذیر، اثبات کنند که استدلال به این آیات ناتمام است و در نهایت به این نتیجه رسیده‌اند که هیچ‌یک از دو آیه یادشده، نمی‌تواند ادعای اهل سنت مبنی بر حجیت قیاس را اثبات کند. روش پژوهش در این مقاله، توصیفی تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها: حجیت، قیاس، قرآن، دلیل، منابع احکام، ظن.

۱. مدرس دروس خارج حوزه علمیه خراسان.

۲. دانش پژوه سطح چهار حوزه علمیه خراسان. (نویسنده مسئول) saeedmorty@gmail.com

۳. عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد. hs.seydhosini@gmail.com

مقدمه

از مسائلی که از گذشته مورد اختلاف شیعه و سنی بوده، اعتبار و حجیت قیاس است. شیعیان به پیروی از ائمه اطهار (علیهم السلام) مخالفت با قیاس را از شعارهای خود می دانسته اند. این مطلب، هم در کتب اهل سنت به شیعه نسبت داده شده (شیرازی، ۱۴۰۶ق: ۲۷۶؛ آمدی، ۱۴۳۰ق: ۵/۴؛ غزالی، ۱۴۳۶ق: ۲۸۳) و هم در منابع اصول شیعه بدان تصریح شده است. (طوسی (شیخ)، ۱۴۱۷ق: ۶۵۲/۲؛ حلی (محقق)، ۱۴۰۳ق: ۱۸۳؛ حلی (علامه)، ۱۴۰۴ق: ۲۱۹) مخالفت بزرگان و فقهای شیعه با کاربرد قیاس به قدری عمیق است که بی اعتباری آن از ضروریات و مسلمات فقه شیعه شمرده می شود. (حلی (علامه)، ۱۴۰۴ق: ۲۱۴؛ ابن شهید ثانی، بی تا: ۲۲۶؛ استرآبادی، ۱۴۲۴ق: ۲۶۹؛ عاملی (شیخ بهائی)، ۱۴۲۳ق: ۱۰۷)

بیشتر منابع اصولی و فقهی اهل سنت از حجیت قیاس خبر می دهند. به نظر آنان عمل به قیاس به عنوان منبع و مصدری مستقل برای استنباط احکام شرعی در کنار کتاب و سنت جایز است. برخی از آنان همانند ابوحنیفه و مالک، راه افراط را در پیش گرفته اند. ابوحنیفه در موارد «مسکوت عنه» به قیاس بیش از ادله دیگر عمل می کرد و در صورت نبود دسترسی به «نص»، متوسل به «رأی» می شد. مالک بن انس، «استحسان» را بر قیاس ترجیح می داد و از «مصلح مرسله» نیز کاملاً استفاده کرده و بدان استناد می کرد. گفته شده آنان حتی در مواردی، عمل به قیاس را بر عمل به سنت نبوی ترجیح داده اند. (زرکشی، ۱۴۲۱ق: ۳۴/۵) ابوفرج القاضی و ابوبکر الابهری که مالکی هستند گفته اند: «قیاس بر خبر واحد مسند و مرسل، ارجحیت دارد.» (زرکشی، ۱۴۲۱ق: ۳۱/۴) شافعی که قیاس را همان اجتهاد می داند در این حد از افراط نبود. او قیاس را بر استحسان برتری می داده و ابتدا به کتاب و سنت مراجعه می کرد، بعد اجماع را مدنظر قرار می داد، در مرتبه سوم قول صحابه را ملاحظه می کرد و بالاخره به قیاس رو می آورد. در هر صورت می توان گفت: در مجموع بیشتر اهل سنت قیاس را حجت دانسته و «تعبد» به آن را جایز می دانند و معتقدند که از نظر عقلی و شرعی، واقع نیز شده است؛ حتی بعضی از شافعیه آن را واجب دانسته اند. (ابن قدامه، ۱۴۱۶ق: ۲۷۶/۱)

پیشینه تاریخی این اصطلاح به عصر خلفای رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بازمی گردد؛ چون تاریخ نمایانگر

این واقعیت است که ابوبکر و عمر بن خطاب و عثمان بن عفان در مواردی که نص خاص پیدا نمی‌کردند، به مشورت می‌پرداختند و سپس برای شناخت حکم موضوع جدید، به «قیاس» روی می‌آوردند. (فخر رازی، ۱۴۱۲ق: ۲۴/۵) بدر الدین زرکشی می‌نویسد: «همه صحابه، تابعین، جمهور متکلمان و فقها اعتقاد دارند قیاس، اصلی از اصول شارع مقدس است که به کمک آن بر احکامی که منصوص نیست، استدلال می‌شود و احمد بن حنبل تأکید دارد که احدی از قیاس، بی‌نیاز نیست.» (زرکشی، ۱۴۲۱ق: ۱۵/۴)

برای حجیت قیاس به «ادله اربعه» استدلال شده است. در این پژوهش از میان ادله اربعه که شامل آیات، روایات، اجماع و عقل است به تحلیل و نقد دو آیه که محل اختلاف بین علما است، پرداخته و در آن از نظریات و نقدهای علمای شیعه و علمای اهل سنت استفاده می‌شود. درمورد موضوع این مقاله کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالاتی نوشته شده است. غیر از پژوهش‌های مستقل، در لابه‌لای کتب اصولی نیز همواره بحث قیاس به‌عنوان یکی از ادله‌ای که احتمال حجیت آن وجود داشته، مطرح بوده است. در آثار یادشده بیشتر، قیاس به‌عنوان منبع حکم شرعی به‌صورت کلی یا از جهت خاصی غیر از جهتی که منظور ماست، مطالعه و بررسی شده است. آنچه در این مقاله مطرح کرده‌ایم، فقط جهتی از ده‌ها جهت است که درمورد قیاس بحث می‌شود. در کارهای گذشته وقتی ادله حجیت و اعتبار قیاس بحث می‌شود، معمولاً ادله موافقان و مخالفان مطرح می‌شود و در آخر ممکن است به پاسخ‌هایی که به هر دلیل داده شده هم اشاره‌ای کرده باشند.

چند نمونه از کارهای گذشته درمورد قیاس عبارت است از: فقه و قیاس، اثر احمد میرخلیلی، عقل و استنباط فقهی، اثر حسین صابری، قیاس و سیر تکوین آن در حقوق اسلام، اثر سیدمحمد اصغری، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی و نیز جایگاه قیاس در منابع اجتهاد، اثر محمدابراهیم جناتی، رساله «گونه‌های کاربرد قیاس در فقه شیعه بر اساس کتاب جواهر الکلام» تألیف محمد مهدی یزدانی، مقاله «سیر تاریخی قیاس از قرن اول تا قرن سوم هجری» تألیف مهدی رهبر، مقاله «نگاهی به قیاس در فقه اهل سنت و فقه امامیه» نوشته ابوالفضل علیشاهی قلعه جوقی و مقاله «نقش و نقد قیاس در فقه اهل سنت» نوشته علیشه رضایی.

قیاس چهار رکن دارد: ۱. مقیس علیه: همان «مشبه به» بوده و به آن اصل هم می گویند: ۲. مقیس: همان «مشبه» است و به آن فرع هم می گویند: ۳. علت: ۴. حکم. (غزالی، ۱۴۳۶ق:

۳۲۳/۱) قیاس در اصطلاح منطق با قیاس در اصطلاح اصول، متفاوت است و آنچه در علم اصول قیاس نامیده می‌شود در علم منطق «تمثیل» نام دارد. اگر معلوم شود که وجه تشابه، علت تامه برای ثبوت حکم در اصل و مقیس علیه است و نیز وجود آن علت با همه خصایص و ویژگی‌هایش در فرع قطعی باشد، در این صورت اگرچه قیاس موجب علم می‌شود و می‌توان حکم را از اصل به فرع سرایت داد، ولی این قیاس، تشبیه و تمثیل محسوب نمی‌شود، بلکه برهانی منطقی است.

ولی باید توجه داشت که چنین چیزی از حد تئوری و فرض خارج نمی‌شود؛ چون در احکام شریعت، به‌دست آوردن یقین به اینکه وجه تشابه، علت تامه حکم است، کاری بسیار دشوار است. از راه عقل هم نمی‌توان این علم را تحصیل کرد؛ چون عقل ما از درک ملاک‌های احکام و موانع آن‌ها قاصر است؛ زیرا مصالح و مفاسد و ملاک‌های واقعی احکام خیلی پیچیده و اسرارآمیز است که عقول عادی بشر نمی‌تواند از آن‌ها اطلاع یابد.

بهترین دلیل بر این امر این است که موضوعات بسیاری در شرع ملاحظه می‌شود که به یکدیگر شباهت زیادی دارد، با اینکه حکم آن‌ها فرق دارد. این امر نشان می‌دهد که ملاک‌های واقعی آن‌ها متفاوت است و صرف تشابه، موجب وحدت ملاک و وحدت حکم آن‌ها نیست و ملاک‌های احکام و فلسفه آن‌ها برای ما واضح نیست. در نتیجه قیاس، مثل بقیه امارات ظنی از قبیل «خبر واحد»، «اجماع منقول» و «شهرت فتوایی»، به‌خودی‌خود معتبر نیست و حجیت آن نیاز به دلیل دارد. (حکیم، ۱۴۱۸ق: ۲۸۰)

۲- اقسام قیاس

اقسام زیادی برای قیاس نام برده‌اند که بعضی از معروف‌ترین و پرکاربردترین آن‌ها عبارت است از:

۲-۱- قیاس منصوص العله

به قیاسی می‌گویند که علت حکم «اصل» (موضوع اصلی) در حکم آن آمده است؛ برای مثال اگر در روایتی آمده باشد که «شراب انگور نخورید، چون مست‌کننده است»، معلوم می‌شود

که علت حرمت آن، مست کنندگی است. نتیجه اینکه هر چیز دیگری هم که مست کننده باشد، حرام است. به این قیاس، قیاس «جلی» یا «مُصَرَّح العله» هم می گویند. (حسینی، ۱۴۲۲ق: ۲۵۱-۲۵۲؛ غزالی، ۱۴۳۶ق: ۲۵۰؛ آمدی، ۱۴۳۰ق: ۱۴۰/۳) قیاس منصوص العله، محل بحث و نزاع ما نیست.

۲-۲- قیاس مُسْتَنْبَطُ الْعِلْه

در قیاس مستنبط العله، علت حکم، در «اصل» نیامده، اما فقیه علت آن را حدس زده است. نام دیگر این قیاس، قیاس خفی است. (ابن قدامه، ۱۳۹۹ق: ۲۴۵/۱) این نوع قیاس محل نزاع بین امامیه و اهل سنت قرار دارد.

۲-۳- قیاس اولویت

در این گونه از قیاس، علت حکم اصل، به صورت قوی تری در «فرع» وجود دارد؛ بنابراین اگر حکم اصل، حرمت باشد، به صورت قوی تری حکم «فرع»، حرمت است و اگر حکم اصل وجوب باشد، با قطعیت بیشتری حکم فرع را باید وجوب دانست؛ مثلاً در قرآن کریم آمده است که به پدر و مادر، «أَفٍّ» (واژه اهانت آمیز) نگویند. (اسراء، ۲۳) از حرام بودن حکم أَفَّ گفتن به پدر و مادر، با قطعیت بیشتری فهمیده می شود که زدن آن ها نیز حرام است؛ چرا که زدن پدر و مادر، بدتر از گفتن کلمه اهانت آمیز به آن ها است. (حسینی، ۱۴۲۲ق: ۲۵۱؛ بصری، ۱۴۰۳ق: ۱۲۳/۲؛ سبکی، ۱۴۰۴ق: ۲۱۳/۲) این نوع قیاس مورد قبول امامیه است و شیعه آن را حجت می داند.

به نظر نگارندگان، قیاس اولویت، خود دو صورت دارد؛ زیرا گاهی علتی که در فرع به صورت «اقوی» وجود دارد، یا «منصوص» است، یا نسبت به آن علم وجود دارد و چنین قیاسی حجت است و در اعتبار آن شکی نیست؛ اما گاهی این علت، با آنکه در فرع از وجود قوی تری برخوردار است، از راه استنباط کشف می شود، در این صورت، نمی توان حکم به حجیت آن نمود و از اقسام قیاس مستنبط العله محسوب شده و داخل در محل نزاع قرار می گیرد.

حجیت قیاس مستنبط العله و قیاس اولویتی که علت آن از راه استنباط کشف شده، محل نزاع و درگیری بین شیعه و سنی است.

۳- اقوال در «حجیت قیاس»

آرای زیادی درمورد حجیت و حجت نبودن قیاس وجود دارد که آن‌ها را در قالب چهار نظریه به شرح زیر بیان می‌کنیم:

الف- «تمسک» به قیاس، محال عقلی است: غزالی این دیدگاه را به شیعه و معتزله و برخی دیگر آن را به احمد بن حنبل نسبت داده‌اند و نسبت دادن این نظریه به شیعه صحیح نیست. (حکیم، ۱۴۱۸ق: ۲۵۰)

ب- تمسک به قیاس، واجب عقلی است: غزالی این نظریه را به گروهی از اهل سنت نسبت می‌دهد. (زحیلی، ۱۳۹۵ق: ۵۹)

ج- تمسک به قیاس، از نظر عقلی ممکن است: «ظاهریه» از اهل سنت، همانند ابن حزم و همه عالمان شیعی آن را عقلی می‌شمارند، اگرچه تعبد به آن را از نظر شرعی جایز نمی‌دانند. (ابن حزم اندلسی، ۱۴۳۶ق: ۵۱)

د- تمسک به قیاس از نظر عقلی، ممکن و از نظر شرعی واجب است: برخی از اهل سنت به وجوب شرعی آن معتقدند، (فخر رازی، ۱۴۱۲ق: ۳۵/۵) ولی بیشتر آن‌ها به جواز استفاده از قیاس در استنباط احکام شرعی اعتقاد دارند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲: ۵۲۰/۲)

میان اصولیان شیعه و اهل سنت درباره حجیت قیاس منصوص العلة و قیاس اولویت، اختلاف وجود ندارد، هرچند برخی همچون سید مرتضی با حجیت آن مخالفت کرده‌اند. (جناتی، ۱۳۷۷: ۲۶۸) همچنین قبلاً بیان کردیم که چنانچه علت در قیاس اولویت، «مستنبطه» باشد، داخل در محل نزاع است.

۴- ادله اعتبار قیاس

با نظر به اینکه قیاس، تشبیه و تمثیل، موجب یقین به حکم شرعی نیست و نهایتاً ظن آور است و ظن هم انسان را از «تحصیل علم و یقین به احکام شریعت» بی‌نیاز نمی‌کند، باید به مطالعه این جنبه پرداخت که آیا قیاس به‌عنوان دلیلی ظنی، دلیل خاصی بر اعتبار آن وجود دارد تا از ظنون خاصه (مانند ظواهر و خبر واحد) به شمار آید و از تحت عموماتی که پیروی از ظن را منع

می کند خارج شود، یا دارای دلیل خاصی نیست و همچنان مشمول آیه کریمه ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ است.

قائلان به حجیت قیاس برای حجیت و اعتبار آن به ادله اربعه یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل تمسک جسته اند که در اینجا فقط به دو آیه از آیات قرآن اشاره کرده و به نقد و تحلیل آن‌ها می پردازیم.

۴-۱- آیه ۲ سوره حشر

﴿وَقَدْ فِی قُلُوبِهِمُ الرُّعْبُ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾
(در دل‌هایشان بیم افکند [به طوری که] خود به دست خود و دست مؤمنان خانه‌های خود را خراب می کردند؛ پس ای دیده‌وران عبرت گیرید.)

«تقریب استدلال» به آیه این چنین است که کلمه «فاعتبروا» از باب افتعال، مصدرش «اعتبار»، از عبور گرفته شده و به معنای عبور کردن و مرور نمودن است؛ (السرخسی، ۱۴۱۴ق: ۱۲۵/۲؛ فخر رازی، ۱۴۱۲ق: ۵۱/۲) یعنی واجب است بر شما عبور و تجاوز کردن. واقعیت قیاس نیز نوعی عبور و تجاوز است؛ چون در عملیات قیاس، آدمی از اصل به فرع عبور می کند و در «اصل» متوقف نمی شود؛ بنابراین قیاس از مصادیق «فاعتبروا» است و به علت اینکه به صیغه امر بوده و امر، ظاهر در وجوب است، بنابراین نتیجه این می شود که قیاس، واجب و حجت است. واژه «عبور» در واقع به همین معنا است و معنای دیگری در کنار آن برایش ممکن نیست؛ چون اگر معنای دیگری دارا باشد، مشترک لفظی می شود. برای دوری از اشتراک لفظی اعتقاد داریم این واژه یک معنا بیشتر ندارد. (فخر رازی، ۱۴۱۲ق: ۳۷/۵)

شوکانی در وجه استدلال به این آیه بعد از بیان معانی لغوی کلمه عبور گفته است: «فتبث بهذه الاستعمالات أن الاعتبار حقيقة في المجاوزة، فوجب أن لا يكون حقيقة في غيرها دفعاً للاشتراك، والقياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع، فكان داخلاً تحت الأمر.» (شوکانی، ۱۴۲۱ق: ۹۵/۲)

در کتاب اصول سرخسی نیز آمده است: «و اما الکرخی فقد احتج بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ والاعتبار هو العمل بالقياس والرأى فيما لا نص فيه.» (سرخسی، ۱۴۱۴ق: ۱۰۶/۲)

به استدلال به این آیه جواب‌هایی داده شده است:

جواب اول: هنگامی این آیه دلیل بر حجیت قیاس است که مولا در مقام بیان باشد و ملاک در مقام بیان بودن مولا این است که اگر تصریح به لفظ مورد نظر شده باشد، تعبیر درست است و دلالتش ظهور بر معنای مدنظر دارد؛ مانند اینکه اگر در آیه ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ به جای بیع، اقسام بیع آورده شود، کلام صحیح و تعبیر درست است. در محل بحث نیز باید بتوان به جای «فاعتبروا»، «فقیسوا» قرار داد، با اینکه این کار صحیح نیست و نمی‌توانیم بگوییم: «فقیسوا یا اولی الابصار». (حکیم، ۱۴۱۸ق: ۳۳۵)

این جواب درست نیست؛ چون هنگامی می‌توان کلمه‌ای را به جای دیگری استفاده کرد که در مفهوم با هم متحد باشند، ولی اگر در خارج با هم متحد، ولی در مفهوم غیر همدیگر باشند، جایگزینی درست نیست. در صورت اتحاد مصداقی نمی‌توان یکی را به جای دیگری استفاده کرد؛ مانند انسان و سیاه که با وجود اتحاد مصداقی در خارج، نمی‌شود یکی را به جای دیگری به کار برد. قیاس از نظر مفهوم با اعتبار یکی نیست. اهل سنت معتقدند که قیاس از مصادیق اعتبار است؛ چون در قیاس معنای اصطلاحی آن منظور است و در حقیقت آن نوعی عبور وجود دارد و روشن است که هیچ‌وقت نمی‌شود در کلام و جمله، مصداق معنای لفظی را به جای خود آن لفظ قرار داد. (ابن قدامه، ۱۳۹۹ق: ۲۵۹/۱)

جواب دوم: پاسخ دیگری که به این استدلال داده شده این است که اعتبار به معنای عبور نیست تا بگویید نتیجه آن حجیت قیاس است؛ بلکه اعتبار به معنای «اتعاظ» و عبرت گرفتن است. (شوکانی، ۱۴۲۱ق: ۵۸۵/۲؛ ابن فارس، ۱۴۲۹ق: ۱۸۱/۳؛ مظفر، ۱۳۸۴: ۱۹۲/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۲: ۴۳۰/۲)

در رد این جواب نیز گفته می‌شود که اگر اعتبار به معنای «اتعاظ» باشد، باز هم دلالت بر حجیت قیاس می‌نماید؛ زیرا سنت الهی این است که «ما جرى على النّظر يجرى على نظيره». همچنین است اگر اعتبار به معنای تبیین باشد؛ همانند آیه ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾. (یس، ۷۹) تبیینی که به ما نسبت داده می‌شود عبارت است از اعمال رأی در

معنای منصوص تا به وسیله آن، حکم در نظیرش تبیین و روشن شود. (بخاری، ۱۴۱۸ق: ۴۰۷/۳)

جواب سوم: عبرت یا اعتبار در این آیه مربوط به «امور تکوینی» است و ربطی به قیاس ندارد؛ چون شرط عمل کردن به قیاس این است که دلیلی که دال بر وجود علت در اصل است، به «عمومیت» یا «خصوصیت»، شامل فرع نشود، وگرنه اگر دلیل دال بر علت، شامل اصل و فرع شد، با این فرق که یکی محسوس و دیگری محسوس نیست، این قیاس نیست، بلکه دلیل به ذات خود شامل علت در فرع نیز است و در اینجا نیازی به قیاس کردن نیست. در آیه محل بحث نیز مسئله از همین قبیل است؛ چون آیه درصدد بیان سنت الهی درباره ستمکاران است، بدون فرق گذاشتن بین طایفه بنی نظیر و غیر آنها. بزرگان بنی نظیر به علت جزای کردار زشت خویش، خانه‌های خود را به دست خویش و به دست مؤمنان تخریب کردند و این یکی از مصادیق کلی این ضابطه است که خدا کافران، منافقان و ستمکاران را به انواع عذاب گرفتار می‌کند و آنها را رها نمی‌کند؛ بنابراین در اینجا اصلی «متیقن» و فرعی «مشکوک» مانند قیاس وجود ندارد که حکم فرع را به وسیله اصل، به علت مشابهت فرع با اصل ثابت کنیم، بلکه همه آنها از مدلول آیه دانسته می‌شود و هریک از خود آیه فهمیده می‌شود. بهترین دلیل بر نفی قیاس از این آیه این است که اگر واژه «اهل القیاس» به جای «اولی الابصار» گذاشته می‌شد، کلام درست و منسجم نمی‌بود. (سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۲۷)

این جواب نیز پذیرفته نیست؛ چون امر تکوینی مربوط به ابتدای آیه است. ظالمان همه در عذاب الهی مشمول سنت واحد و «لایتغیر» الهی هستند و فرقی بین بنی نظیر و اقوام دیگر نیست؛ زیرا ابتدای آیه پیرامون آنها گفت‌وگو می‌کند، ولی باید مدنظر داشت که انتهای آیه که فرموده ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ مطلق است و شامل همه موارد است، بدون فرق بین مسائل تکوینی و تشریعی.

استدلال بزرگان اهل سنت به انتهای آیه است که اطلاق و عمومیت دارد و جواب دادن انتهای آیه توسط ابتدای آن صحیح نیست. روش قرآن این نیست که هر آیه، از صدر تا ذیل درباره یک موضوع گفت‌وگو کند، بلکه گاهی ابتدای آیه یا وسط و انتهای آن از موضوعات مختلف بحث می‌کند. از طرف دیگر شأن نزول آیه که در مورد اقوام است، موجب تخصیص آیه در مسائل

تکوینی نمی‌شود و به عبارت دیگر مورد، «مخصص» نیست. (زحیلی، ۱۳۹۵ق: ۷۸)

جواب چهارم: علامه طباطبایی به این استدلال جوابی داده است که تقریباً شبیه جواب قبلی است. ایشان گفته است: این آیه اصلاً در مورد قیاس نیست، بلکه آیه شریفه به داستان یهودیان بنی نظیر اشاره دارد که به دلیل نقض پیمانی که با مسلمانان بسته بودند مجبور به ترک وطن شدند. (طباطبایی، بی تا: ۳۴۸/۱۹) در پاسخ به این جواب نیز همان توضیحات رد جواب سوم می‌آید که به دلیل طولانی شدن مطالب، از تکرار آن خودداری می‌شود.

جواب پنجم: بعضی گفته‌اند با فرض قبول اینکه آیه با اطلاق خود برای بیان قیاس است و اینکه آیه حجیت اصل قیاس را به عنوان دلیل ثابت می‌نماید، یعنی اصل قیاس مورد پذیرش است و اشکالی در حجیت آن نیست، ولی بحث مهم در راه‌ها و روش کشف از وجود علت در اصل و فرع است؛ یعنی باید اثبات شود که حکم به دلیل فلان علت آمده و این علت همچنان که در اصل است، در فرع نیز وجود دارد؛ در حالی که دلیلی که اصل حجیت چیزی را ثابت می‌کند، عهده‌دار اثبات طرق و روش‌های اثبات و خصوصیات آن نیست.

برای همین در قیاس باید بررسی کنیم که راه ثبوت علت در هر دو، چه چیزی است. آیا «تنصيص شارع» است، یا اجماع بر وحدت علت در اصل و فرع، یا «تنقيح مناط» به حسب فهم عرف، یا «قانون سبر و تقسیم» یا چیز دیگری؟ مانند دلیل حجیت سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که در فرض یادشده، فقط حجیت سنت ثابت است و از آن، طرق رسیدن به سنت ثابت نمی‌شود، بلکه باید حجیت خبر واحد و طرق دیگر، از راه دیگری اثبات شود و ادله مخصوص آن‌ها بررسی شود. (حکیم، ۱۴۱۸ق: ۳۲۰؛ غزالی، ۱۴۳۶ق: ۲۴۱/۱)

مانند این جواب را ابن حزم که یکی از دانشمندان اهل سنت است در کتاب ابطال القیاس خود، ذیل آیه شریفه بالا در رد استدلال طرفداران قیاس آورده است: «محال است که خدا بفرماید: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ و از اعتبار، قیاس کردن را اراده کرده باشد، اما حد و مرز این تکلیف را اصلاً بیان نکرده باشد که چه چیزی را قیاس کنیم، در چه زمانی، بر چه چیزی قیاس کنیم.» (ابن حزم اندلسی، ۱۴۳۶ق: ۳۰) در این جواب، قیاس و راه‌های آن از همدیگر جدا شده که خود قیاس حجت است ولی راه‌های آن در آیه مورد استدلال، اشاره نشده است؛ بنابراین معلوم

نیست قیاس از چه راهی حجت است. (آمدی، ۱۴۳۰ق: ۱۲۵/۳)

این جواب نیز اشکال دارد؛ چون در قیاس منصوص العلة، علت در اصل، مشخص شده و در خود دلیل، حکم علت بیان شده و هر جا آن علت موجود بود، حکم نیز بر آن ثابت است و در حقیقت این نوع، اصلاً قیاس نیست؛ چون علت مشخص است و به عنوان «کلی» در نظر گرفته می شود و موضوعاتی که تحت علت است از مصادیق آن کلی است؛ این کار سرایت حکم کلی به جزئیات است و عنوان تطبیق بر آن صادق است، نه قیاس. به عبارت دیگر، وقتی دلیلی که دال بر وجود علت در اصل است، به عمومیت یا خصوصیت، شامل فرع شود، با این تفاوت که یکی محسوس و دیگری محسوس نباشد، قیاس محقق نمی شود، بلکه دلیل به ذات خود شامل علت در فرع نیز است. همچنان که بعضی از اصولیان تصریح کرده اند که قیاس اولویت و قیاس منصوص العلة اصلاً قیاس نیست؛ (مظفر، بی تا: ۲۰۲/۳) بنابراین قیاس عملیاتی است که راه های مختلف ندارد، بلکه صرف «مماثلت» بین دو موضوع، موجب تشابه در حکم است. (بصری، ۱۴۰۳ق: ۲۶/۲)

در کتاب أصول الفقه المقارن فیما لا نصّ فیه نیز شبیه این اشکالات برای استدلال به آیه بیان شده که پاسخ آن ها از عبارات بالا معلوم شد و گفته شد که اولاً، قائلان به حجیت قیاس به اطلاق آخر آیه تمسک کرده اند و ثانیاً، محل بحث، جایی است که علت حکم در نص نیامده است. (سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۲۷)

۴-۱-۲- پاسخ نهایی

«آیه از این جهت نیست تا اثبات حجیت برای مطلق «اعتبار» شود، به حیثی که شامل اعتبار قیاسی نیز باشد.» (غزالی، ۱۴۳۶ق: ۲۳۴؛ شوکانی، ۱۴۲۱ق: ۵۸۷/۲)

این پاسخ که می تواند بهترین جواب به استدلال به آیه بالا باشد، نیاز به مقدمه و توضیحاتی دارد که بعد از بیان آن ها، مقصود بهتر روشن خواهد شد.

«فاعتبروا» از ریشه «ع ب ر» به معنای مطلق عبور است، ولی مشتقات آن به معنای مطلق عبور نیست. اصل واژه به معنای گذشتن و رفتن از حالی به حال دیگر است، ولی در اینجا گذشتن و رفتن خاصی منظور است؛ چون در کلام عربی هیئت و صیغه، گرچه در اصل معنی ماده و ریشه

کلمه اثری ندارد، ولی در خصوصیات آن اثر دارد. این مطلب را در خود واژه «عبور» در زبان عربی جست‌وجو می‌کنیم تا ادعا واضح شود.

راغب اصفهانی می‌نویسد: اصل واژه «عبر»، گذشتن و رفتن از حالی به حالی است؛ ولی کلمه «عبور» مخصوص گذشتن از آب است، یا به وسیله شنا کردن، یا به وسیله کشتی، یا گذشتن از روی پل به کمک مرکب سواری و از این باب است عبارت «عبر النهر»، یعنی کرانه و ساحل جوی، آنجایی که یا از آن می‌گذرند، یا به سویی می‌آیند؛ ولی اصطلاح «عبر العین» در مورد اشک ریختن از چشم است. همچنین «عبرة» مانند «دعیه» به معنای اشک است که از آن مشتق شده است. اصطلاح «عبر القوم» زمانی است که قومی از دنیا بروند، گویی از پل دنیا عبور کرده‌اند. کلمه «عبارة» مخصوص کلام و سخنی است که هوا را از زبان گوینده به گوش شنونده می‌گذراند و می‌رساند. دو کلمه «اعتبار» و «عبرة» حالتی است که انسان را از معرفت و شناخت چیزی که مشاهده شده به چیزی که در سابق رخ داده و مشاهده نشده، می‌رساند. چنان که خدا در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّعِبْرَةٍ﴾ و ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾. واژه «تعبیر» هم مخصوص تعبیر خواب است (توجیه نمودن خواب‌ها) که از ظاهر خواب به باطن آن می‌رود. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۰ق: ۵۴۳/۱؛ ابن فارس، ۱۴۲۹ق: ۱۵۵/۴)

در محل بحث، چون در آیه واژه «عبر» به باب افتعال برده شده و در این هیئت استعمال شده، معنایش گذشتن و عبور از مشاهده‌ای به مشاهده دیگر است که همان عبرت گرفتن و پندآمोختن است، نه هرگونه عبور و گذشتن. همان طور که از واژه‌های عبارت، تعبیر و... علاوه بر معنای مطلق عبور، خصوصیتی استفاده می‌شود، در هیئت «عبرت و اعتبار» نیز این قانون جاری است. از طرفی شأن نزول آیه و جملات قبل در همین آیه قرینه است بر اینکه منظور، عبرت گرفتن است و نشانه‌ای از قیاس در آن نیست. همان گونه که غزالی و شوکانی دو تن از علمای بزرگ اهل سنت گفته‌اند: «آیه درصدد بیان از این جهت نیست تا اثبات حجیت برای مطلق «اعتبار» شود، به حیثی که شامل اعتبار قیاسی نیز بگردد.» (غزالی، ۱۴۳۶ق: ۲۳۴؛ شوکانی، ۱۴۲۱ق: ۵۸۷/۲)

۴-۲- آیه ۸۳ سوره نساء

﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (نساء، ۸۳) (چون خبری [حاکمی] از ایمنی یا وحشت به آنان برسد، انتشارش دهند و اگر آن را به پیامبر و اولیای امر خود ارجاع کنند، قطعاً از میان آنان کسانی اند که [می‌توانند درست و نادرست] آن را دریابند و اگر فضل خدا و رحمت او بر شما نبود، مسلماً جز [شمار] اندکی، از شیطان پیروی می‌کردید.)

در تقریب استدلال به این آیه برای حجیت و اعتبار قیاس گفته شده است: این آیه بر حجیت و اعتبار قیاس دلالت دارد، به دلیل «الذین يستنبطونه منهم». این قسمت از آیه صفت «اولی الامر» است و خدا بر کسانی که خبری از امنیت و ترس به آنان می‌رسد، واجب کرده آن را به اولی الامر ارجاع دهند. این کار از دو حال خارج نیست: یا این ارجاع به اولی الامر با وجود نص شرعی در آن واقعه است، یا نص شرعی درباره آن موجود نیست. صورت اول باطل است، چون با وجود نص، استنباط (اجتهاد) غلط است و به نقل کردن نص توسط کسی در رابطه با واقعه‌ای، استنباط نمی‌گویند؛ بنابراین منظور آیه این است که خدا به مکلفان دستور داده آن واقعه را به اهل استنباط ارجاع بدهند و اگر استنباط، حجت نمی‌بود خدا این دستور را نمی‌گفت؛ بنابراین از این استدلال ثابت می‌شود که استنباط حجت است و قیاس، یا همان استنباط است، یا داخل در استنباط و یکی از مصادیق آن؛ پس، از این آیه حجیت قیاس اثبات می‌شود. (فخر رازی، ۱۴۱۲ق: ۱۵۴/۱۰)

منظور استدلال‌کننده این است که اگر نصی شرعی در رابطه با واقعه‌ای وجود داشته باشد بی‌تردید شامل آن مورد است و نیازی به اجتهاد در این باره نیست؛ مانند اینکه نص شرعی گفته خوردن گوشت گاو حلال است و در این صورت با بودن این گوشت جای شک در حلیت آن باقی نیست؛ ولی در جایی که نص شرعی درباره گوشت گاو وجود ندارد، در این صورت درباره خوردن آن گوشت به موارد دیگری که مثل آن است و نص شرعی درباره آن‌ها وجود دارد، به طور مثال، گوشت گوسفند و... رجوع می‌شود و در اینجا با قیاس گاو به گوسفند استنباط، معنا پیدا می‌کند و حکم «مجهول الحکم» روشن می‌شود.

سرخسی در توضیح استدلال به این آیه برای قیاس می گوید: «والاستنباط لیس إلا استخراج المعنی من المنصوص بالرأی... واستنباط المعنی من المنصوص بالرأی إما أن يكون مطلوباً لتعدية حكمه إلى نظائره وهو عين القياس أو ليحصل به طمأنينة القلب...» (سرخسی، ۱۴۱۴ق: ۱۲۸/۲) همچنین آمدی نیز مراد از استنباط در آیه را قیاس دانسته است، گرچه بلافاصله آن را ضعیف می شمارد. (آمدی، ۱۴۳۰ق: ۲۶/۴)

۴-۲-۱- نقد و بررسی

در رد این استدلال گفته می شود که این آیه به هیچ وجه دلالتی بر اثبات قیاس فقهی ندارد و به کلی با قیاس بی ارتباط است. قبل از ورود به نقد باید به عنوان مقدمه مفهوم بعضی مفردات آیه واضح شود. «اذاعه» به معنای اشاعه، افشا و انتشار است، (ابن منظور، ۱۳۶۳: ۹۹/۸؛ ابن فارس، ۱۴۲۹ق: ۱۹۱/۱) واژه «رد» از اصل «رَدَد» به معنای برگرداندن و ارجاع است (ابن فارس، ۱۴۲۹ق: ۳۸۶/۲) و «یسنبطونه» از ریشه «نَبَط» به معنای اولین دلو آبی است که از چاه بیرون می آید. (ابن فارس، ۱۴۲۹ق: ۴۹۰/۲)

استنباط در واقع به معنای استخراج نظریه و رأی از حال ابهام به مرحله تمیز و شناسایی است (ابن فارس، ۱۴۲۹ق: ۲۳۰/۵) و در جایگاه این کلمه در جمله دو احتمال وجود دارد: ممکن است وصف باشد برای رسول و اولی الامر و نیز ممکن است وصف باشد برای کسانی که خبر را به آن حضرت رد می کنند. هر کدام باشد فرقی ندارد و مقصود آیه از استنباط، معنی اصطلاحی آن، به ویژه قیاس نیست، بلکه منظور آیه اخباری است که شنیده شده و باید آن ها را به پیامبر و اولی الامر ارجاع داد تا آن ها با استنباط خویش، ما را متوجه وظیفه گردانند تا راست و دروغ بودن آن اخبار واضح شود.

بعضی مفسران می گویند: در صدر اسلام یکی از برنامه های پرخطر دشمن، ایجاد جنگ روانی بود. گاهی منافقان خبرهای بد جبهه نبرد را از طریق جاسوسان خود به دست می آوردند و به وسیله مسلمانان سست ایمان در شهر منتشر می کردند که خانواده های رزمندگان را مضطرب و مسئولان تدارک در پشت جبهه را نگران می کرد؛ آنگاه با نشر اراجیف در جبهه، ناآرامی اهل مدینه را به رزمندگان می رساندند تا آنان نیز نگران شوند. این آیه درصدد راه حل برای این

مشکل و جلوگیری از این فتنه، با نکوهش منافقان و مسلمانان سست‌ایمان که به پراکندن شایعات کافران و منافقان اقدام می‌کردند و به فرجام اشاعه اخبار زیان‌بار نمی‌اندیشیدند که سبب ضعف نیروهای اسلام و تقویت نیروهای کفر و نفاق می‌شد، به مسلمانان یاد می‌دهد که اخبار جنگ را مخفی کنند و سریع انتشار ندهند؛ بلکه گزارش‌های آرامش‌بخش یا هراس‌آور، یعنی خبر پیروزی یا شکست را ابتدا به اهل استنباط و رهبران دینی و مدیران نظام اسلامی گزارش دهند تا آنان با تحلیل‌های عالمانه خود از تضعیف روحیه‌ها جلوگیری کنند؛ چون مصلحت حکومت اسلامی را کارشناس نظام دینی می‌فهمد و همان‌گونه که زمین‌شناس از دل زمین دست‌نخورده، با ایجاد چاه و قنات، آب شیرین بیرون می‌آورد، اگر گزارش‌های سیاسی و نظامی مستقیماً به رهبر مسلمانان رسانده شود، او با تفکر الهی خود، واقع را استنباط می‌کند و می‌تواند تصمیم نهایی را بگیرد و مسلمانان را با وظایفشان آشنا سازد. (جوادی، ۱۳۸۹: ۶۴۲/۱۹)

چنان‌که در ادامه بحث خواهد آمد، بزرگان اهل سنت در آیه ۵۹ سوره نساء از عبارت ﴿فَرَدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ حجیت قیاس را استفاده کرده و گفته‌اند: مراد از رد به خدا و پیامبر، درخواست حکم آن امر از کتاب و سنت نیست، بلکه «رد حکم»، به معنای تشخیص حکم به وسیله احکام دیگری است که حکم آن‌ها در وقایع شبیه به آن در کتاب و سنت آمده و این همان قیاس است؛ (فخر رازی، ۱۴۱۲ق: ۱۱۲/۱۰) بنابراین باید علمای اهل سنت در این آیه نیز همان استدلال را مطرح کنند؛ چون در این آیه، رد به پیامبر اکرم ﷺ و اولی الامر آمده و بر اساس دیدگاه علمای اهل سنت، رد به پیامبر و اولی الامر همان قیاس است؛ بنابراین خود مسلمانان باید خبر را به سخنان مشابه در سنت و روایات پیامبر و همچنین اولی الامر ارجاع دهند و با قیاس، استنباط کنند. حال چرا در آنجا منظور از رد به پیامبر را همان قیاس فقهی دانسته ولی در اینجا به آن قائل نشده‌اند؟ علمای اهل سنت یا باید معتقد باشند که رد به پیامبر، قیاس نیست، یا باید در این آیه هم از عبارت «و لو رده الی الرسول و الی اولی الامر منهم» قیاس را اثبات کنند؛ یعنی لازمه آن در صورت اخیر این است که در عبارت بعدی این آیه که می‌فرماید «لعلمه الذین یستنبطونه منهم»، از واژه «استنباط»، قیاس را استفاده کرده باشند، در حالی که در این صورت مفاد آیه بی‌معنا می‌شود؛ یعنی اگر مسلمانان با شنیدن خبر، آن را به سنت و سخنان مشابه پیامبر و اولی الامر قیاس

می کردند، اولی الامر با قیاس، حکم را می دانستند! یعنی از هر دو بخش عبارت «و لو ردوه الی الرسول و الی اولی الامر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم»، قیاس فقهی اثبات می شود، در حالی که بطلان این مطلب واضح است.

اشکال دیگر این است که بر اساس استدلال یادشده، باید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و نیز اولی الامر، اهل قیاس باشند و برای به دست آوردن حکم الهی به قیاس مراجعه کنند، در حالی که پیامبر اهل قیاس نیست؛ بلکه ایشان حامل وحی الهی است و احکام الهی را با وحی دریافت می کند و اجتهاد و کوشش عقلی انجام نمی دهد و اولی الامر نیز نباید اهل قیاس باشند؛ چون بر اساس استدلال علمای اهل سنت به آیه ۵۹ سورة نساء از همین کلمه اولی الامر، اجماع آنان حجت دانسته شده و اگر بنا بر این باشد که آنان قیاس کنند، پس در حقیقت قیاس، حجت است، نه اجماع آنان. همچنین اجماع، در ذات خود حجت نیست و باید مدرک اجماع را بررسی کرد که آیا از نظر شرعی حجت دارد یا فاقد حجیت است.

بعضی از دانشمندان اهل سنت نیز استدلال بالا به این آیه را نقد کرده و تصریح می کنند که استدلال برای حجیت قیاس با معنای آیه بیگانه است و از هیچ کدام از جهات حقیقت، مجاز و کنایه، ربطی به آیه ندارد و هرچه استدلال کنندگان گفته اند همه لغو و بیهوده است: «و لما کانت المسألة التي أخذ منها هذه الفروع و بنی علیها هذه المجادلة خارجة عن معنی الآية لا تدخل فی معناها من باب الحقیقة ولا من باب المجاز ولا من باب الکنایة کان جمیع ما أورد لغوا أو عبثاً». (رشید رضا، ۱۴۱۴ق: ۳۰۱/۵)

به نظر آیت الله سبحانی، منظور آیه این است که هرگاه خبری مرتبط با لشکریان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله از نظر آرامش یا ترس یا سلامت یا خلل، به آنان رسید، بر آنان واجب است که خبر را میان مردم پخش نکنند، بلکه آن را به اولی الامر که توانایی و تجربه تفکیک اخبار صحیح از جعلی را دارند، «رد» نمایند. حال آیا مجاز کردن استنباط مسائل سیاسی به کمک قرائن، دلیل بر جواز استنباط احکام شرعی با قیاس است؟ (سبحانی، ۱۳۸۳: ۴۵۹/۲)

نظر علامه طباطبائی این است که مورد آیه در رابطه با موضوعات و مطالب سیاسی و اجتماعی است که تبعات سختی را برای جامعه به دنبال دارد که چه بسا امکان جبران، پذیرش

یا رد، یا اهمال نیست... حال، میان عالمان دین از آن جهت که فقیه و محدث و... هستند با مسائل مهم سیاسی، چه نسبتی برقرار است که خدا مردم را در این مسائل به عالمان ارجاع بدهد؟ در نتیجه، منظور از اولی الامر، عالمان و فقیهان نیستند تا ادعا شود باید مردم برای فهم مسائل به آنان مراجعه کنند و آنان نیز از راه استنباط، حکم شرعی را به دست آورند و از این راه حجیت قیاس اثبات شود. (طباطبائی، بی تا: ۲۳/۵)

با نظر به اینکه اولاً، مورد آیه، استنباط در مسائل سیاسی است و تسری و تعمیم آن به مسائل شرعی نیازمند «مئونه» است و ثانیاً، با نظر به اصل «حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدلیل»، که باید برای حجیت هر ظنی دلیل اقامه شود، در نتیجه قیاس ظنی برای اثبات حجیت خود از آیه بالا و نیز خروج از اصل حرمت عمل به ظن، به دلیل نیاز دارد. علمای اهل سنت باید اثبات کنند که با چه قرینه‌ای جواز استنباط مسائل سیاسی و اجتماعی را به استنباط ظنی مسائل شرعی تعمیم داده‌اند.

نتیجه‌گیری

بیشتر فقهای امامیه قیاس را حجت نمی‌دانند و آن را از منابع استنباط فقهی به شمار نمی‌آورند. (صابری، ۱۳۸۱: ۱۷۱) مخالفت بزرگان و فقیهان شیعه با کاربرد قیاس به قدری عمیق است که بی‌اعتباری آن از ضروریات و مسلمات فقه شیعه شمرده می‌شود. (حلی (علامه)، ۱۴۰۴ق: ۲۱۴؛ ابن شهید ثانی، بی تا: ۲۲۶؛ استرآبادی، ۱۴۲۴ق: ۲۶۹؛ عاملی (شیخ بهائی)، ۱۳۸۱: ۱۰۷)

فقها برای اثبات ادعای خود، یعنی حجت نبودن قیاس، از ادله اربعه یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل بهره گرفته‌اند؛ اما به نظر، نیازی به ارائه دلیل برای بطلان قیاس نیست. منکر حجیت قیاس هستیم، به جهت آنکه دلیل معتبری بر حجیت آن اقامه نشده است و اگر دلیل‌های طرفداران قیاس رد شود، خودبه‌خود ادعای ما ثابت می‌شود؛ زیرا همه اصولیان اتفاق دارند که اعتبار قیاس به اثبات نیاز دارد؛ بنابراین هرگاه ادله اثبات باطل شود، بطلان عمل به قیاس نیز ثابت می‌شود. (طوسی، ۱۳۷۶: ۲/۶۶۵؛ شوکانی، ۱۴۲۱ق: ۱/۳۴۰) همچنین در علم اصول فقه ثابت شده است که اصل اولی، حجت نبودن ظن و حرمت عمل به ظن است، «الا ما خرج بالدلیل».

هیچ‌یک از ادله ظنی حجت نیستند. هر دلیل ظنی که دلیلی بر حجیت آن اقامه شود، به‌عنوان ظن خاص و ظن معتبر حجت خواهد بود؛ بنابراین اگر ادله‌ای که برای حجیت ظن حاصل از قیاس اقامه شده، مورد‌خدا قرار گیرد، حجیت قیاس خود به‌خود منتفی خواهد شد.

با تحلیل و بررسی انجام‌شده به این نتیجه می‌رسیم که دو آیه یادشده از قرآن مجید که مورد‌استناد قائلان به حجیت قیاس قرار گرفته، نمی‌تواند دلیل محکم و مطمئنی برای حجیت قیاس باشد. غزالی از علمای بزرگ اهل سنت نیز استدلال به این آیات را نمی‌پذیرد و در این رابطه می‌گوید: «وَقَدْ تَمَسَّكَ الْقَائِلُونَ بِالْقِيَاسِ بِهَذِهِ الْآيَاتِ، وَلَيْسَتْ مَرْضِيَّةً؛ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِمُجَرَّدِهَا نُصُوصًا صَرِيحَةً إِنْ لَمْ تَتَّصَمَ إِلَيْهَا قَرَائِنُ.» (غزالی، ۱۴۳۶ق: ۲۹۳)

در آیه ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ که اهل سنت با تکیه بر صیغه امر «فاعتبروا» می‌گویند قیاس از مصادیق اعتبار است و وجوب عمل به قیاس را نتیجه می‌گیرند، جواب‌هایی مطرح شد و بر آن‌ها اشکالاتی وارد شد و در نهایت جوابی که به نظر می‌رسد مناقشه‌پذیر نیست، ارائه شد.

در آیه ﴿الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ هم نتیجه این شد که حجیت قیاس از آن فهمیده نمی‌شود.

بقیه ادله قائلان به حجیت قیاس نیز هیچ‌کدام ادله محکمی نیست و در جای خود پاسخ‌های قاطع و مستدلی به آن‌ها داده شده که به‌دلیل نبود فرصت طرح آن در این مقاله، آن را به فرصت و موقعیت دیگری موکول می‌کنیم و در اینجا به طرح همین دو آیه و رد آن اکتفا می‌شود.

فهرست منابع

- ✽ قرآن کریم. (ترجمه محمد مهدی فولادوند، ۱۳۷۷، چ ۲، تهران: دارالقرآن الکریم)
۱. آمدی، علی بن محمد، ۱۴۳۰ق، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت: العصرية.
 ۲. ابن حزم اندلسی، احمد بن سعید، ۱۴۳۶ق، ابطال القیاس، بیروت: دار المقتبس.
 ۳. ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین، بی تا، معالم الدین فی الاصول، قم: الاسلامی.
 ۴. ابن عادل، عمر بن علی، ۱۴۱۹ق، اللباب فی علوم الکتاب، بیروت: دار الکتب العلمیة.
 ۵. ابن فارس، احمد، ۱۴۲۹ق، معجم مقایس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
 ۶. ابن قدامه، عبدالله بن احمد، ۱۳۹۹ق، روضة الناظر و جنة المناظر فی اصول الفقه علی مذهب الامام احمد بن حنبل، تحقیق عبدالعزيز عبدالرحمن السعید، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود.
 ۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۵ق، لسان العرب، قم: أدب الحوزة.
 ۸. استرآبادی، محمد امین، ۱۴۲۴ق، الفوائد المدنیة، تحقیق شیخ رحمة الله رحمتی اراکی، قم: الاسلامی.
 ۹. بخاری، عبدالعزيز بن احمد، ۱۴۱۸ق، کشف الاسرار عن اصول فخر الاسلام البزدوی، تحقیق: عبدالله محمود محمد عمر، چ ۳، بیروت: دار الکتب العلمیة.
 ۱۰. بصری، محمد بن علی، ۱۴۰۳ق، المعتمد فی اصول الفقه، تحقیق خلیل المیس، چ ۲، بیروت: دار الکتب العلمیة.
 ۱۱. جناتی، محمد ابراهیم، ۱۳۷۷، جایگاه قیاس در منابع اجتهاد، تهران: کیهان اندیشه.
 ۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، تسنیم، چ ۳، قم: اسراء.
 ۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، الصحاح، قاهره: احمد عبدالغفور عطار.
 ۱۴. حسینی، محمد، ۱۴۲۲ق، الدلیل الفقهی، نجف: ابن ادريس الحلی للدراسات الفقہیة.
 ۱۵. حکیم، سید محمد تقی، ۱۴۱۸ق، الاصول العامة للفقه المقارن، چ ۲، قم: مجمع جهانی اهل بیت (علیهم السلام).
 ۱۶. حلی (محقق)، جعفر بن حسن، ۱۴۰۳ق، معارج الاصول، اعداد محمد حسین رضوی،

قم: مؤسسة آل البيت (عليه السلام).

١٧. حلى (علامة)، حسن بن يوسف، ١٤٠٤ق، مبادئ الوصول الى علم الاصول، تعليق و تحقيق عبدالحسين محمدعلى البقال، قم: مكتب الاعلام الاسلامى.
١٨. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، ١٤٢٠ق، مفردات الفاظ القرآن، بيروت: دار الشامية.
١٩. رشيد رضا، محمد، ١٤١٤ق، تفسير المنار، بيروت: دار المعرفة.
٢٠. زحيلي، وهبه، ١٣٩٥، الوجيز في اصول الفقه، قم: نسيم كوير.
٢١. زركشى، محمد بن بهادر، ١٤٢١ق، البحر المحيط في اصول الفقه، تحقيق محمد محمد تأمر، بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٢. سبحانى تبريزى، جعفر، ١٣٨٣، أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه، قم: مؤسسه امام صادق (عليه السلام).
٢٣. سبكي، على بن عبد الكافي، ١٤٠٤ق، الإبهاج فى شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوى، تحقيق جماعة من العلماء، بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٤. سرخسى، ابوبكر، ١٤١٤ق، اصول السرخسى، بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٥. شوكانى، محمد بن على، ١٤٢١ق، ارشاد الفحول الى تحقيق الحق فى فن الاصول، قاهرة: دار الفضيلة.
٢٦. شيخزاده، محمد بن مصطفى، ١٤١٩ق، حاشية محبى الدين شيخزاده على تفسير القاضى البيضاوى، بيروت: دار الكتب العلمية.
٢٧. شيرازى، ابراهيم بن على، ١٤٠٦ق، اللمع فى اصول الفقه، بيروت: عالم الكتب.
٢٨. صابرى، حسين، ١٣٨١، عقل و استنباط فقهى، مشهد: بنياد پژوهش هاى اسلامى.
٢٩. طباطبائى، محمد حسين، بى تا، تفسير الميزان (فارسي)، ترجمه سيد محمدباقر موسوى همدانى، قم: اسلامى (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم).
٣٠. طوسى، محمد بن حسن، ١٤١٧ق، العدة فى اصول الفقه، تحقيق محمد رضا انصارى قمى، قم: علائقنديان.
٣١. عاملى (شيخ بهائى)، محمد بن حسين، ١٤٢٣ق، زبدة الاصول، تحقيق فارس حسون

كریم، چ ۲، قم: مرصاد.

۳۲. غزالی، محمد، ۱۴۳۶ق، المستصفی من علم الاصول، بیروت: الرسالة.

۳۳. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۲ق، المحصول فی علم اصول الفقه، تحقیق طه جابر فیاض العلوانی، بیروت: الرسالة.

۳۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۳۷۵، القاموس المحيط، بیروت: دار الکتب العلمیة.

۳۵. فیومی، أحمد بن محمد، بی تا، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، بیروت: المكتبة العلمیة.

۳۶. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، ۱۴۰۶ق، تاج العروس، بیروت: دار الفکر.

۳۷. مظفر، محمدرضا، بی تا، اصول الفقه، قم: الإسلامی (التابعة لجماعة المدرسين).

۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۲، انوار الاصول، قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.

تحلیل زیاده و نقیصه روایات فقهی از منظر صاحب جواهر

سیدعلی دلبری^۱سیدجعفر علوی^۲علی اکبر حبیبی مهر^۳

چکیده

از اسباب «تعارض» در روایات معصومان (علیهم السلام)، پدیده «زیاده و نقیصه» در متن احادیث است. برطرف کردن این آسیب جز با استفاده از تجربیات فقیهان و حدیث پژوهان خبره ممکن نیست. کتاب بی نظیر جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام می تواند در جهت آسیب زدایی از احادیث فقهی راهگشا باشد. نوشتار پیش رو با روش توصیفی تحلیلی، درصدد است عوامل زیاده و نقیصه، قراین شناسایی آن، پیامدها و راه حل ها را از نظر صاحب جواهر، بررسی کند. یافته ها نشان می دهد از نظر ایشان، راویان و ناسخان به عنوان عوامل، گزارش خبرگان حدیث، سنجش روایت با احادیث هم مضمون، مراجعه به کتب اصیل روایی، اتحاد سند یا راوی و واضح نبودن معنا به عنوان قراین و نیز اضطراب، تأثیر نادرست بر فتوا، خروج از حجیت، شاذ شدن روایت و... به عنوان آثار این آسیب مطرح می شود و راه حل عبارت است از اضطرب بودن، رجوع به کتب حدیث و استدلال، مراجعه به نسخه های مورد اعتماد، قرارگرفتن حدیث در باب مربوط و موافقت با عامه.

کلیدواژه ها: جواهر الکلام، زیاده و نقیصه متنی، عوامل و قراین آن، اصل عدم زیاده.

۱. مدرس دروس خارج حوزه علمیه خراسان و دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی. (نویسنده مسئول) sad-

delbari@gmail.com

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی در گروه فقه و اصول. alavi.s.j@gmail.com

۳. دانش آموخته دکترای دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد. aliakbarhabibymehr@gmail.com

مقدمه

خداوند تبیین کلامش را به پیامبر ﷺ واگذار کرده (نحل، ۴۴) و پیامبر ﷺ، علم آن را پس از خود به امامان علیهم السلام سپرده است؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۲۲۵، ح ۴-۱) اما روایات معصومان علیهم السلام از سویی به سبب آفاتی مانند پدیده «زیاده و نقیصه» در متن احادیث، به ویژه اگر «مخل به معنا» باشد، دچار تعارض و اختلاف شده و از دیگر سو با کتابی مثل جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام روبه رو هستیم که بزرگان آن را این گونه توصیف کرده اند: «جواهر الکلام و وسائل الشیعه به عنوان سازوبرگ مجتهد کافی بوده...»، (امین، ۱۴۰۳ق: ۹/۱۴۹) «کتابی در فقه از آغاز تا فرجام است». (خوانساری، ۱۳۹۰ق: ۲/۳۰۴) تا آن سو که از صاحب عروه نقل شده است: «فقیه، فقیه به حساب نمی آید مگر آنکه جواهر را بفهمد». (نجفی، ۱۴۲۱ق: ۱/۶۹)

بنابراین این کتاب، برای آسیب زدایی از زیاده و نقیصه در متن احادیث فقهی، ظرفیت مطلوبی دارد و لازم است برای پاسخ به این سؤالات بررسی شود:

۱. آیا صاحب جواهر، اصل «عدم زیاده» را بر «عدم نقیصه» اولویت داده است یا برعکس؟
۲. عوامل پیدایش زیاده و نقیصه در متن احادیث فقهی کدام است؟
۳. قراین شناسایی زیاده و نقیصه کدام است؟
۴. پیامدهای نامبارکش کدام است؟
۵. ایشان چه راه حل هایی برای برتری گزارشی بر گزارش دیگر یا اثبات افتادگی یا درستی زیاده ارائه داده است؟

البته پیش از پاسخ به این سؤالات، باید به عنوان مقدمه، مفهوم «حدیث مزید»، پیشینه این بحث و لزوم و ضرورت بررسی این پدیده در روایات بیان شود و بعد از تبیین مسئله و تقسیم مباحث، پیدانمودن پاسخ برای هریک از سؤالات پیش تر مطرح شده ضروری است.

- مفهوم شناسی

«حدیث مزید» در اصطلاح، روایتی را گویند که نسبت به دیگر احادیثی که در آن معنا گزارش شده، کلمه یا جمله ای در متن یا سند، اضافه داشته باشد و این کلمه اضافی، دربردارنده معنایی باشد که از روایات بدون آن واژه، استفاده نمی شود. (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۰۸ق: ۱۲۱؛

مامقانی، بی تا: ۴۲/۳؛ صدر، بی تا: ۳۰۶؛ کجوری شیرازی، ۱۴۲۴ق: ۱۹۷؛ میرداماد، ۱۳۱۱ق: (۱۶۳)

یادکرد این مطلب لازم است که زیاده و نقیصه در حدیث، سقط و افتادگی در حدیث راهم شامل می شود و لازم نیست حتماً در برابر آن، حدیث مزید وجود داشته باشد.

البته بیان چند نکته در این راستا از صاحب جواهر سزاوار است:

اول اینکه صاحب جواهر برای زیاده و نقیصه «مخل به معنا» (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۱/۸۲؛ ۳/۳۵۱، ۳۶۵؛ ۴/۱۱۱، ۱۴۳، ۲۸۶؛ ۵/۱۲۶، ۱۴/۶؛ ۱۱۱، ۱۹۵/۷؛ ۳۵۰، ۲۱۱/۸؛ ۲۳۸، ۳۲۵/۹؛ ۱۱/۱۱۵، ۲۰۹...) و غیر مخل به معنا (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۱/۱۴، ۳۳، ۲۰۹، ۲۳۶، ۳۷۴، ۴۱۴؛ ۲/۷۳، ۲۳۷؛ ۳/۶۱، ۸۵؛ ۴/۱۶، ۱۸، ۳۲، ۱۸۲، ۲۶۶، ۳۷۵، ۳۷۷؛ ۵/۵۱، ۲۵۷/۶؛ ۳۵۶، ۳۸/۷؛ ۲۰۸، ۳۰۷/۸؛ ۳۸۱، ۳۸۸، ۳۹۰؛ ۹/۳۸۸؛ ۴/۱۰، ۹۱، ۹۲، ۱۱۴، ۱۷۸، ۳۷۸؛ ۱۱/۶۰، ۱۶۵، ۳۸۶، ۳۹۷؛ ۱۲/۳۵، ۳۸، ۴۵، ۴۹، ۱۴۱، ۲۱۱، ۲۹۴، ۴۵۳؛ ۱۳/۶۳، ۲۷۵، ۳۲۷، ۳۷۶؛ ۱۴/۶۶، ۸۸؛ ۱۵/۱۱۲، ۱۸۳، ۳۴۰؛ ۱۷/۲۷۳...) مثال های متعددی زده است.

دوم اینکه زیاده و نقیصه در متن احادیث شامل اختلاف نسخه ها در حدیث هم می شود. (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۱۴/۸۸، ۲۲۴؛ ۲۴/۳۲۹)

سوم اینکه زیاده و نقیصه، یا در آغاز حدیث رخ می دهد، (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۱/۱۴؛ ۷/۳۵۰؛ ۳۰/۱۹۷) یا در میانه آن، (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۱/۲۱۵؛ ۳/۳۵۱، ۳۶۵؛ ۴/۱۶، ۱۱۱، ۱۴۳، ۲۸۶؛ ۵/۱۲۶، ۱۴/۶؛ ۱۱۱، ۳۸۸/۸، ۳۹۰؛ ۱۰/۹۲، ۱۱۴، ۱۷۸، ۲۶۶...) یا در انتهای روایت. (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۱/۳۳، ۲۰۹، ۲۳۶، ۳۷۴، ۴۱۴؛ ۲/۷۳، ۲۳۷، ۶۱/۳؛ ۴/۱۶، ۱۸، ۳۲، ۱۸۳، ۲۶۶، ۳۷۵، ۳۷۷؛ ۶/۳۵۵؛ ۷/۳۸، ۱۹۵، ۲۰۸، ۲۳۸/۸؛ ۳۰۷، ۳۸۱، ۳۲۵/۹؛ ۴/۱۰، ۹۱، ۳۷۸...) و...

چهارم اینکه گاهی زیاده و نقیصه در سؤال راوی اتفاق افتاده که توجه به این مطلب برای فهم دقیق کلام معصوم علیه السلام لازم است. (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۱۴/۶۶؛ ۲۰/۲۶۱، ۲۸۰)

- پیشنهاد و ضرورت

درمورد پیشنهاد مسئله این جستار باید گفت: با جست وجوهای فراوانی که درباره زیاده

و نقیصه در روایات انجام گرفت، فقط مقاله «بررسی پدیده «زیاده و نقیصه» در روایات» از سیدعلی دلبری و رضا حق‌پناه دیده شد؛ هرچند بن‌مایه‌های آن در پاره‌ای از آثار رجالی و نگاشته‌های حدیثی به صورت پراکنده در دسترس است؛ همان گونه که برخی فقیهان به این مباحث به طور حاشیه‌ای اشاراتی کرده‌اند. (www.eshia.ir/feqh/archive/text/shobeiry/)

(feqh/78/780719)

در ضرورت پرداختن به این مبحث نیز باید گفت: معصومان (علیهم‌السلام) به نقل روایت بدون زیاده و نقیصه سفارش نموده‌اند؛ برای نمونه ابوبصیر در حدیثی صحیح^۱ درباره آیه ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (زمر، ۱۸) از امام صادق (علیه‌السلام) سؤال کرده و ایشان می‌فرمایند: «هُوَ الرَّجُلُ يَسْمَعُ الْحَدِيثَ فَيَحَدِّثُ بِهِ كَمَا سَمِعَهُ لَا يَزِيدُ فِيهِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ». (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۱/۱، ح ۱) همان طور که در مواردی معصومان (علیهم‌السلام) از اضافات غیر مجاز در سخنان خودشان شکایت کرده‌اند؛ برای مثال ابوبصیر گوید: از امام صادق (علیه‌السلام) شنیدم که می‌فرمود: «رَجِمَ اللَّهُ عَبْدًا حَبَبًا إِلَى النَّاسِ وَلَمْ يُعْضَا إِلَيْهِمْ أَمَّا وَاللَّهِ لَوْ يَرَوْنَ مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَكَانُوا بِهِ أَعَزَّ وَ مَا اسْتَطَاعَ أَحَدٌ أَنْ يَعْلَقَ عَلَيْهِمْ شَيْءٌ وَلَكِنْ أَحَدُهُمْ يَسْمَعُ الْكَلِمَةَ فَيَحْطُ إِلَيْهَا عَشْرًا».^۲ (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۹/۸، ح ۲۹۳)

گستره این آسیب بسیار زیاد است؛ تا جایی که برخی ادعا نموده‌اند سند یا متن‌های کمی در تهذیب الاحکام از این آسیب در امان مانده است. (بحرانی، ۱۴۰۵: ۲۰۹/۴) البته برخی این سخن را بر مبالغه حمل نموده و آن را فی الجمله صحیح دانسته‌اند (خوئی، بی تا: ۳۴/۱) و از آن رو که اگر این زیاده و نقیصه در متن احادیث به «اضطراب» کشیده شود، بررسی آن فقط از شئون

۱. زنجیره سند عبارت‌اند از: علی بن ابراهیم، (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۰) ابراهیم بن هاشم، (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۶؛ بر وثاقت ایشان ادعای اجماع شده است. [ابن طاووس، بی تا: ۱۵۸]، ابن ابی عمیر، (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۷) منصور بن یونس (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۲) و ابوبصیر (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴۱) که همگی امامی و ثقه هستند؛ بنابراین سند روایت، صحیح است.

۲. «خدا رحمت کند بنده‌ای را که ما را محبوب مردم سازد و دشمن آنان قرار ندهد. به خدا سوگند! اگر همان نیکوهای سخنان ما را برای آن‌ها نقل می‌کردند، بهتر بود و کسی نمی‌توانست در آن سخنان تصرف کند؛ ولی یکی از آن‌ها سخنی از ما می‌شنود و آن را ده چندان می‌کند.»

مجتهدان است، (ابوری، بی تا: ۲۸۹) بنابراین لازم است این آسیب در متن احادیث فقهی از منظر صاحب جواهر که مجتهدی مسلم، بلکه کم نظیر بوده، واکاوی شود.

۱- زیاده و نقیصه متنی احادیث از نگاه صاحب جواهر

۱-۱- اولویت اصل عدم زیاده بر عدم نقیصه

در بررسی روایتی که دارای دو نقل یا دو نسخه باشد و یکی دارای زیاده و دیگری مشتمل بر نقیصه است، صاحب جواهر اصل «عدم زیاده» را بر «عدم نقیصه» برتر می‌داند. برای این مهم افزون بر بنای عقلا بر عمل بر زیاده،^۱ می‌توان دلیل دیگری همراه با شاهی از نظر ایشان آورد. صاحب جواهر در فرع فقهی «نجاست و حرمت عصیر عنبی»، روایت زیر را مطرح می‌کند:

«... عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ مِنْ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ بِالْحَقِّ يَأْتِينِي بِالْبُحْثِ وَيَقُولُ قَدْ طُبِخَ عَلَى الثَّلْثِ وَأَنَا أَعْرِفُهُ أَنَّهُ يَشْرَبُهُ عَلَى النُّصْفِ فَقَالَ: خَمْرٌ لَا تَشْرَبُهُ.»^۲

(طوسی، ۱۴۰۷ق: تهذیب الأحکام، ۱۲۲/۹، ح ۲۶۱)

همین روایت در کتاب الکافی بدون کلمه «خمر» گزارش شده است:

«... عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ... فَقَالَ: لَا تَشْرَبُهُ.» (کلینی،

۱۴۰۷ق: ۴۲۱/۶، ح ۷)

اگر ملاک، گزارش کلینی باشد، باید به طهارت «عصیر عنبی» حکم نمود؛ همان طور که برخی به جهت «اضبط» بودن کلینی و ترجیح نقل او، این چنین حکم کرده‌اند؛ (بحرانی، ۱۴۰۵ق: ۱۲۴/۵؛ حکیم، ۱۴۱۶ق: ۴۰۷/۱؛ روحانی، ۱۴۲۹ق: ۱۰۲/۱) ولی صاحب جواهر گوید: «الْمُنَاقَشَةُ فِيهِ بِعَدَمِ لَفْظِ الْخَمْرِ فِيهِ فِي الْكَافِي ضَعِيفَةٌ لِأَوْلَوِيَّةِ اِحْتِمَالِ السُّقُوطِ مِنَ الزِّيَادَةِ وَ إِنْ كَانَ الْكُلَيْتِيُّ أَضْبَطَ». (نجفی، ۱۳۶۲ق، ۱۴/۶)

۱. «... لِمَا هُوَ الْمَقَرَّرُ مِنْ تَقَدُّمِ أَصَالَةِ عَدَمِ الزِّيَادَةِ عَلَى أَصَالَةِ عَدَمِ النَّقِصَةِ.» (لنگرودی، ۱۳۸۰ق: ۱۵۴) «بِنَاءُ أَهْلِ الْحَدِيثِ وَ الدَّرَایَةِ عَلَى تَقْدِيمِ أَصَالَةِ عَدَمِ الزِّيَادَةِ عَلَى أَصَالَةِ عَدَمِ النَّقِصَةِ.» (خوانساری، ۱۳۷۳ق: ۱۹۱)

۲. «از امام صادق عليه السلام پرسیدم از مردی امام شناس که برآیم آب انگور پخته شده [شیره] آورده و می‌گوید: تا یک سوم آن جوشیده [و دو ثلث آن از بین رفته]؛ ولی من می‌دانم که خودش نیمه شده‌اش را می‌نوشد. امام عليه السلام فرمود: شراب است، آن را نوش.»

ایشان بر این باور است که به جهت اولویت احتمال سقوط لفظ «خمر» در الکافی بر زائدشدن همین لفظ در تهذیب الاحکام، مناقشه در بهره‌وری از روایت برای نجاست عصیر عنبی، ضعیف است. هرچند کلینی به‌طور کلی اضط است، (لنگرودی، ۱۳۸۰ق: ۱۵۴) ولی در این مورد و مقام، سخن محمد بن حسن طوسی مقدم است.

شاهد بر اولویت اصل عدم زیاده بر اصل عدم نقیصه از منظر صاحب جواهر آن است که ایشان در احتمال زائدشدن بعضی کلمات در پاره‌ای از روایات^۱ به جهت سهو، در دو مورد گفته است:

«إِحْتِمَالُ وَقُوعِ لَفْظِ «الظَّهَرِ» سَهْوًا لَا يَجُوزُ التَّعْوِيلُ عَلَيْهِ»؛ (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۱۵/۵۳۳)
 «إِحْتِمَالُ السَّهْوِ فِي زِيَادَةِ التَّكْبِيرِ مِنَ الْقَلَمِ أَوْ النَّسَاحِ لَا يَنْبَغِي فَتَحُّهُ فِي النَّصُوصِ». (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۹/۳۲۵)

بازنکردن بحث احتمال زیاده بعضی کلمات به جهاتی مانند اشتباه راوی، شاهی بر اولویت اصل عدم زیاده از منظر صاحب جواهر است؛ زیرا ایشان اگر اصل عدم نقیصه را برتر می‌دانست، گشودن این احتمال را ناسزاوار ارزیابی نمی‌نمود؛ بنابراین دیدگاه صاحب جواهر در دوران اصل عدم زیاده و اصل عدم نقیصه، افزون بر «بنای عقلا»، بر اساس دلیل و شاهی که آورده، اولویت اصل عدم زیاده است.

۱-۲- عوامل زیاده و نقیصه

صاحب جواهر به دو عامل پیدایش زیاده و نقیصه اشاره می‌نماید^۲ که عبارت است از:

۱. الف. «... عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَخْمَسِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ... قَالَ: إِنَّ أَخْرَجَتْهَا قَبْلَ الظَّهْرِ فَهِيَ فُطْرَةٌ وَإِنْ أَخْرَجَتْهَا بَعْدَ الظَّهْرِ فَهِيَ صَدَقَةٌ...» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۹/۳۳۱، ح ۱۶)

ب. «قَالَ زُرَّادَةُ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا يَقْرَأُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْآخِرَتَيْنِ مِنَ الْأَرْبَعِ رَكَعَاتِ الْمَفْرُوضَاتِ شَيْئًا إِمَامًا كُنْتَ أَوْ غَيْرَ إِمَامٍ قُلْتُ: فَمَا أَقُولُ فِيهِمَا؟ قَالَ: إِنْ كُنْتَ إِمَامًا فَقُلْ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ اللَّهُ أَكْبَرُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ تَكْبِيرٌ وَ تَرَكُّعٌ...» (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق: ۱/۲۱۹)

۲. سزامند یاد کرد است که عوامل پیدایش زیاده و نقیصه بسیار بوده و عبارت است از: رعایت ظرفیت مخاطب، وجود الفاظ مشابه در متن، سهو یا غفلت راوی یا نسخه‌بردار، واردکردن حاشیه در متن به گمان حذف آن از نسخه اصلی، تقطیع حدیث، تعصّب و تعمد بر تحریف به زیاده و نقیصه، تصحیح قیاسی، وضع و جعل حدیث، منع تدوین و نشر حدیث، عادت و انس راوی یا نسخه‌بردار، ضعف بینایی و نقل به معنا. (دلبری و حق‌پناه، ۱۳۹۱: ۱۴۱)

۱-۲-۱- راوی: از عوامل ایجاد زیاده و نقیصه، راوی است. صاحب جواهر به چند گونه به

این عامل اشاره کرده است:

الف. راوی (به شکل مطلق): ایشان گاهی به گونه مطلق، زیاده یا نقیصه را به راوی نسبت می دهد؛ برای نمونه ایشان در فرع فقهی وجوب صلوات در خطبه های نماز جمعه و عدم آن، درباره خطبه دوم امیر مؤمنان (علیه السلام) که بعد از حمد، بدون صلوات آمده،^۱ می گوید:

«فَتَرَكُهُ فِيهَا فِي إِحْدَى الْخُطْبَتَيْنِ الْمَرْوِيَّتَيْنِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام) يُمكنُ كَوْنُهُ مِنَ الرَّاوي مَعَ أَنَّ فِيهَا «اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا وَلِلْمُؤْمِنِينَ... تَوْفَيْتَهُمْ عَلَى دِينِكَ وَمِلَّةِ نَبِيِّكَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» فَيُمْكِنُ اكْتِفَاؤُهُ بِهَذِهِ الصَّلَاةِ عَنِ الْخُطْبَةِ وَالدَّكْرِ فَتَأَمَّلْ.» (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۲۰۹/۱۱)

ایشان احتمال داده است که راوی باعث ایجاد نقیصه شده و صلوات را در خطبه دوم امام علی (علیه السلام) ذکر نکرده است؛ هر چند امکان دارد که امام به «صلی الله علیه و آله» به جای ذکر صلوات بسنده نموده باشد.

البته باید خاطرنشان کرد که گویا به طور طبیعی این گونه زیاده ها و نقیصه ها از سوی راویان یا ناسخان، غیر عمدی بوده است؛ همچنان که ایشان در مواردی به غلط و اشتباه کردن (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۲۳/۲۵۲؛ ۳۷/۱۸۶) یا سهوی بودن کار (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۱۰/۲۶۶) راویان و ناسخان تصریح کرده است.

ب. راوی (با بیان توضیحاتی): ایشان در دو مورد خاطرنشان می کند که چرا کلام راوی به روایت افزوده شده و تلقی روایت صورت گرفته است که عبارت است از: راوی نمی تواند کلامش را متصل بیاورد، (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۱/۲۱۵) یا راوی دو کلام را یکی پنداشته (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۵/۱۲۶) و همین امر سبب زیاده یا نقیصه شده است؛ برای نمونه در فرع فقهی جواز یا جایز نبودن تیمم بر غبار و گل ولای، ایشان ریشه آن را در «تراب» دانستن «صعید»^۲ یا اعم از «تراب» برشمردن آن ارزیابی نموده و از تأییدکننده های باور اول به روایت زیر اشاره می کند:

۱. «... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَنَّهُ ذَكَرَ هَذِهِ الْخُطْبَةَ - لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ الْحَمْدُ لِلَّهِ أَهْلُ الْحَمْدِ... ثُمَّ جَلَسَ قَلِيلًا ثُمَّ قَامَ فَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ... اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ الْأَحْيَاءِ مِنْهُمْ وَ الْأَمْوَاتِ الَّذِينَ تَوْفَيْتَهُمْ عَلَى دِينِكَ وَ مِلَّةِ نَبِيِّكَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸/۱۷۳)

۲. «فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (نساء، ۴۳: مائدة، ۶)

«عَنْ عَلِيٍّ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: أُعْطِيتُ ثَلَاثًا لَمْ يُعْطَهُنَّ نَبِيٌّ قَبْلِي... وَجُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَتُرَابُهَا طَهُورًا.» (ابو حيون، ۱۳۸۵ق: ۱/۱۲۱)

ایشان بعد از اشاره به این مطلب که کلمه «ترابها» در کتب اصیل روایی نیامده، (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۳/۳۵۰، ح ۴-۱) گوید: «هُوَ... مُحْتَمَلُ التَّصَرُّفِ مِنَ الرَّأْيِ بِظَنِّ اتِّحَادِهِمَا كَمَا هُوَ الْغَالِبُ». (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۵/۱۲۶)

ایشان خاطر نشان می‌کند که راوی به گمان یکی بودن «زمین» و «خاک»، در حدیث تصرف نموده و کلمه «ترابها» را به روایت افزوده است؛ همان طور که در بعضی از احادیث کلمه «ترابها» آمده،^۱ هر چند متن آن با متن روایت بالا اندکی متفاوت است.

۱-۲-۲- نسخ: از عوامل زیاده و نقیصه، ناسخان هستند. صاحب جواهر در مواردی به شکل قطعی، (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۷/۱۹۵؛ ۱۴/۲۲۷؛ ۳۰/۲۸۰؛ ۳۳/۱۳۱) البته در بعضی نمونه‌ها با «لعل»، (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۱۵/۱۸۸) یا «عدم البعد» (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۳۵/۳۹۸) و در مواردی با تردید بین ناسخ و راوی، (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۴/۱۴۳؛ ۱۰/۲۸؛ ۲۶۶؛ ۲۳/۲۵۲؛ ۳۷/۱۸۶) عامل زیاده و نقیصه را نسخه‌نویسان می‌داند.

برای نمونه در فرع فقهی «کسی که همسرش راظهار نموده و سپس اراده جواز وطی او را دارد» و اینکه شخص باید اول، به جهت روایاتی، کفارهظهار را بدهد، (طوسی، ۱۴۰۷ق: تهذیب الاحکام، ۸/۱۸، ح ۳۱؛ ۲۰، ح ۳۹) ایشان به این روایت مخالف، اشاره می‌کند: «... عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: رَجُلٌ ظَاهَرَ ثُمَّ وَقَعَ قَبْلَ أَنْ يَكْفَرَ فَقَالَ لِي: أَوْ لَيْسَ هَكَذَا يَفْعَلُ الْفَقِيهَةُ». (طوسی، ۱۴۰۷ق: تهذیب الاحکام، ۸/۲۰، ح ۳۸) بر اساس این روایت لازم نیست قبل از جماع، کفاره پرداخت شود؛ ولی صاحب جواهر درباره این روایت گوید: «زِيَادَةُ «أَوْ» مِنْ النَّسَاحِ». (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۳۳/۱۳۱) ایشان افزوده «أَوْ» را از نسخه‌نویسان دانسته که بدون آن معنای روایت هم‌سوی احادیث دیگر می‌شود.

۱. «... عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ... مَنْ عَلِيَ رَبِّي وَ قَالَ: لِي يَا مُحَمَّدٌ... جَعَلْتُ لَكَ وَلَا مُتَيْكَ الْأَرْضَ كُلَّهَا مَسْجِدًا وَ تُرَابُهَا طَهُورًا.» (ابن بابویه، ۱۳۸۵ق: ۱/۱۲۸؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۵۱)

۳-۱- قراین شناسایی زیاده و نقیصه

صاحب جواهر برای شناسایی زیاده و نقیصه از قراینی بهره برده که عبارت است از:

۳-۱-۱- گزارش مطلعان و متخصصان حدیث

از قرینه‌های شناسایی زیاده و نقیصه، گزارش متخصصان حدیث است که صاحب جواهر از چند نفر نام می‌برد؛ مانند محمد بن حسن طوسی، (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۲۳/۲۵۲) فیض کاشانی، (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۵/۳۲۹؛ ۱۸/۲۹۸) یوسف بحرانی (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۲۳/۲۳۶) و محمد بن حسن حر عاملی. (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۷/۳۵۰) البته در مورد نقیصه‌ای در حدیثی، به بیان «کما اعترف به غیر واحد» (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۳۰/۱۹۷) بسنده نموده است؛ برای نمونه ایشان در فرع فقهی «طهارت شیر مردار» به جهت روایات، (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۶/۲۵۸، ح ۳ و ۴؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ۳/۳۴۲، ح ۴۲۱۲) حدیث زیر را در مقابل به عنوان معارض مطرح می‌کند:

«... عَنْ الْقَتَحِ بْنِ يَزِيدَ الْجُرْجَانِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ (ع) قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ أَسْأَلُهُ عَنْ جُلُودِ الْمَيْتَةِ الَّتِي يُؤْكَلُ لَحْمُهَا إِنْ دُكِّيَ فَكَتَبَ: لَا يُنْتَفَعُ مِنَ الْمَيْتَةِ بِأَهَابٍ وَلَا عَصَبٍ وَكُلُّ مَا كَانَ مِنَ السَّخَالِ مِنَ الصُّوفِ إِنْ جُزَّ وَالشَّعْرِ وَالْوَبَرِ وَالْإِنْفَحَةِ وَالْقَرْنِ وَلَا يُتَعَدَّى إِلَى غَيْرِهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ.»^۱ (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۶/۲۵۹، ح ۶؛ طوسی، ۱۴۰۷ق: تهذیب الاحکام، ۷۶/۹؛ طوسی، ۱۳۹۰ق: ۴/۸۹، ح ۱)

برخی درباره این حدیث بر این باور هستند که در آن افتادگی رخ داده و این گونه گفته‌اند: «هَكَذَا وَجَدَ هَذَا الْحَدِيثُ فِي نُسَخِ الْكَافِي وَالتَّهْذِيبِ وَالْإِسْتِصْصَارِ وَكَأَنَّهُ سَقَطَ مِنْهُ شَيْءٌ.» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۱۹/۱۰۱)

صاحب جواهر برای به چالش کشیدن حدیث، این گونه به سخن فیض اشاره نموده است: «... وَظُهُورُ السَّقَطِ مِنَ الْخَبَرِ كَمَا عَنْ بَعْضِ الْمُحَقِّقِينَ الْإِعْتِرَافَ بِهِ حَيْثُ قَالَ: هَكَذَا وَجَدَ هَذَا الْحَدِيثُ فِي نُسَخِ الْكَافِي وَالتَّهْذِيبِ وَالْإِسْتِصْصَارِ وَكَأَنَّهُ سَقَطَ مِنْهُ شَيْءٌ قُلْتُ: وَ لَعَلَّهُ لِحَذْفِ

۱. «از او درباره پوست مرداری که گوشت آن حلال بوده، اگر تذکیه شود، پرسیدم. پس نوشت: از پوست و رگ مردار انتفاع برده نمی‌شود و همه آنچه مربوط به بجه مردار [گوسفند] می‌شود از پشم، اگر ریخته شده و مو و کرک و شیردان و شاخ و به غیر آن تعدی نمی‌شود.»

الْخَبَرِ فِيهِ». (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۵/۳۲۹)

ایشان از اعتراف فیض کاشانی به عنوان مؤیدی (تأییدکننده) برای اثبات پدیده نقیصه در روایت بهره جسته و بر این باور است که گویا قسمت ساقط شده حدیث، خبر مبتدای «كُلُّ مَا كَانَ...» است؛ بنابراین صاحب جواهر در این مورد و نمونه های دیگر (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۷/۳۵۰؛ ۱۸/۲۹۸؛ ۲۳/۲۳۶، ۲۵۲؛ ۳۰/۱۹۷) از گزارش مطلعان حدیث برای کشف و شناسایی زیاده یا نقیصه در حدیث استفاده کرده است.

۱-۳-۲- سنجش روایت با همان حدیث در کتب دیگر یا با احادیث هم مضمون

یکی از راه های شناسایی زیاده و نقیصه در هر روایت، سنجیدن آن حدیث با همان روایت در کتاب های دیگر یا با احادیث هم مضمون آن است؛ برای نمونه در فرع فقهی وجوب غسل برای بچه چهار ماهه ای که سقط شده، به دلیل اجماع (طوسی، ۱۴۰۷ق: الخلاف، ۱/۷۱۰) و احادیث، (طوسی، ۱۴۰۷ق: تهذیب الاحکام، ۱/۳۲۸، ح ۱۲۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳/۲۰۶، ح ۱) حدیث زیر قید دیگری را مطرح می کند:

«... عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّقَطِ إِذَا اسْتَوَتْ خَلْقَتُهُ يَجِبُ عَلَيْهِ الْغُسْلُ وَاللَّحْدُ وَالْكَفْنُ قَالَ: نَعَمْ كُلُّ ذَلِكَ يَجِبُ عَلَيْهِ إِذَا اسْتَوَى.» (طوسی، ۱۴۰۷ق: تهذیب الاحکام، ۱/۳۲۹، ح ۱۳۰)

برخی در استدلال به این روایت برای وجوب غسل بجه سقط شده چهار ماهه این گونه اشکال کرده اند: «لَا يَخْفَى أَنَّ الْحُكْمَ فِي الرُّوَايَةِ الثَّانِيَةِ وَقَعَ مُعْلَقًا عَلَى اسْتَوَاءِ الْخَلْقَةِ لَا عَلَى بُلُوغِ الْأَرْبَعَةِ اَللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُدْعَى التَّلَازُمُ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ وَإِثْبَاتُهُ مُشْكِلٌ». (عاملی، ۱۴۱۱ق: ۲/۷۶)

صاحب جواهر این گونه به این اشکال پاسخ می دهد: «... وَأَشْكَلُ ذَلِكَ فِي الْمَدَارِكِ بِأَنَّ الْحُكْمَ فِيهَا قَدْ عُلِقَ عَلَى الْإِسْتَوَاءِ لَا الْأَرْبَعَةَ... قَدْ يُدْفَعُ ذَلِكَ مَعَ خُلُوقِ رَوَايَةِ الْكَلْبِيِّ عَنْ هَذَا الْقَيْدِ وَاحْتِمَالِ عَدَمِ إِزَادَةِ التَّقْيِيدِ فِي الرُّوَايَةِ الَّتِي قَيَّدَتْ بِهِ بَلْ هُوَ إِعَادَةٌ لِمَا فِي السُّؤَالِ». (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۴/۱۱۱)

همچنین متن روایت سماعه در کتاب الکافی بدون قید «استواء» گزارش شده است: «... عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّقَطِ إِذَا اسْتَوَى خَلْقَتُهُ يَجِبُ عَلَيْهِ

الْغُسْلُ وَاللَّحْدُ وَالْكَفْنُ فَقَالَ: كُلُّ ذَلِكَ يَجِبُ عَلَيْهِ». (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۰۸/۳، ح ۵)

صاحب جواهر با سنجش متن حدیث سماعه از تهذیب الاحکام با همان متن در الکافی کشف نموده است که قید «استواء» در گزارش محمد بن حسن طوسی زائد است و معصوم (یا خود راوی) به جهت اعاده سخن سماعه در سؤالش که قید «استواء» را آورده، آن را تکرار نموده و این قید توسط امام برای حکم وجوب غسل بچه سقط شده اراده نشده است. صاحب جواهر در این نمونه و موارد دیگر با سنجیدن حدیثی با همان حدیث یا روایات هم‌مضمونش (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۲۹۸/۱۸؛ ۶۰/۲۴؛ ۱۸۶/۳۷) درصدد کشف زیاده یا نقیصه برمی‌آید.

۱-۳-۳- مراجعه به کتب اصیل روایی

یکی از قراین شناسایی زیاده و نقیصه در روایاتی که در بعضی از کتب ذکر شده، مراجعه به کتب اصلی روایی و منابع دیگر است. (دلبری و حق‌پناه، ۱۳۹۱: ۱۴۳) صاحب جواهر در فرع فقهی «جواز پایین رفتن فرزند در قبر پدر»، روایت زیر را به نقل از شهید اول در ذکری مطرح می‌کند: «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الصَّادِقِ (ع): الْوَالِدُ لَا يَنْزِلُ فِي قَبْرِ وَلَدِهِ وَالْوَلَدُ لَا يَنْزِلُ فِي قَبْرِ وَالِدِهِ»؛ (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۹ق: ۲۲/۲) سپس در ادامه می‌گوید: «وَلَمْ يَقِفْ عَلَى لَفْظٍ «لَا» فِي الْأَخِيرِ فِي كُتُبِ الْأَخْبَارِ فَيَكُونُ حِينَئِذٍ نَصًّا فِي الْفَرْقِ». (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۲۸۶/۴)

این حدیث در کتب اصیل روایی این گونه آمده است:

تهذیب الاحکام: «... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: الْوَالِدُ لَا يَنْزِلُ فِي قَبْرِ وَلَدِهِ وَالْوَلَدُ لَا يَنْزِلُ فِي قَبْرِ وَالِدِهِ» (طوسی، ۱۴۰۷ق: تهذیب الاحکام، ۳۲۰/۱، ح ۹۷)
الکافی: «... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رَاشِدٍ قَالَ: كُنْتُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) حِينَ مَاتَ إِسْمَاعِيلُ ابْنُهُ فَأَنْزِلَ فِي قَبْرِهِ ثُمَّ رَمَى بِنَفْسِهِ عَلَى الْأَرْضِ مِمَّا يَلِي الْقَبْلَةَ ثُمَّ قَالَ: هَكَذَا صَنَعَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) بِإِبْرَاهِيمَ ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الرَّجُلَ يَنْزِلُ فِي قَبْرِ وَالِدِهِ وَلَا يَنْزِلُ فِي قَبْرِ وَلَدِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۴/۳، ح ۷)
الکافی: «... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: الرَّجُلُ يَنْزِلُ فِي قَبْرِ وَالِدِهِ وَلَا يَنْزِلُ الْوَالِدُ فِي قَبْرِ وَلَدِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۳/۳، ح ۱)

بنابراین صاحب جواهر با مراجعه به کتاب‌های اصیل حدیثی کشف نموده که حرف «لا» در «لَا يَنْزِلُ» بر اساس گزارش محمد بن مکی عاملی، زائد است.

از قرینه‌های شناسایی زیاده و نقیصه در هر روایت آن است که با اتحاد راوی یا سند بتوان به یکی بودن دو حدیث گمان، بلکه یقین پیدا نمود. صاحب جواهر در سه مورد به این قرینه برای کشف زیاده و نقیصه اشاره کرده است. (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۱/۴۱۴؛ ۳/۶۱؛ ۳۰/۱۹۷) در فرع فقهی «وجوب تیمم برای مردی که در مسجد الحرام یا مسجد النبی جنب شده و قصد پیمودن آن برای خروج را دارد»، ایشان روایت زیر را مطرح می‌کند:

«مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): إِذَا كَانَ الرَّجُلُ نَائِمًا فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَوْ مَسْجِدِ الرَّسُولِ فَاحْتَلَمَ وَأَصَابَهُ جَنَابَةٌ فَلْيَتَيَمَّمْ وَلَا يَمْرُ فِي الْمَسْجِدِ إِلَّا مُتَيَمِّمًا وَلَا بَأْسَ أَنْ يَمْرُ فِي سَائِرِ الْمَسَاجِدِ وَلَا يَجْلِسَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَسَاجِدِ.» (حلی، ۱۴۰۷ق: ۱/۱۸۹)

ایشان سپس در فرع فقهی «وجوب تیمم یا عدم آن درباره زنی که در مسجد پیامبر (ص) یا مسجد الحرام حائض می‌شود»، روایت بالا را البته از کتاب الکافی یاد می‌کند:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى رَفَعَهُ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): إِذَا كَانَ الرَّجُلُ نَائِمًا فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَوْ مَسْجِدِ الرَّسُولِ فَاحْتَلَمَ فَأَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ فَلْيَتَيَمَّمْ وَلَا يَمْرُ فِي الْمَسْجِدِ إِلَّا مُتَيَمِّمًا حَتَّى يَخْرُجَ مِنْهُ ثُمَّ يَغْتَسِلْ وَكَذَلِكَ الْحَائِضُ إِذَا أَصَابَهَا الْحَيْضُ تَفَعَّلَ كَذَلِكَ وَلَا بَأْسَ أَنْ يَمْرًا فِي سَائِرِ الْمَسَاجِدِ وَلَا يَجْلِسَ فِيهَا.» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳/۷۳، ح ۱۴)

سپس درباره هر دو روایت معتبر و الکافی گوید: «فِي مَقْطُوعَةِ أَبِي حَمْزَةَ الْمَرْوِيَّةِ فِي الْكَافِي بِالْمَتْنِ الْمُتَقَدِّمِ فِي الصَّحِيحَةِ الْأُولَى لَكِنْ مَعَ زِيَادَةٍ «و كَذَلِكَ الْحَائِضُ إِذَا أَصَابَهَا الْحَيْضُ تَفَعَّلَ ذَلِكَ» ... هِيَ وَإِنْ كَانَتْ مَقْطُوعَةً إِلَّا أَنَّهُ عَمِلَ بِهَا الْخَصْمُ وَبَعْضُ الْأَصْحَابِ كَالْعَلَامَةِ وَغَيْرِهِ بَلْ يَقْوَى الظَّنُّ أَنَّ سَنَدَهَا هُوَ سَنَدُ الرَّوَايَةِ الْأُولَى كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى مَنْ لَحَظَهَا». (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۳/۶۱)

یکی از راهکارهای خلل زدایی از سند هر روایت، مطابقت آن حدیث با احادیث هم‌مضمون یا «قریب المضمون» است (آریان، ۱۳۸۶: ۱۶۳) و از آن‌رو که مضمون روایت ابی حمزه در کتاب‌های معتبر و الکافی تقریباً مانند یکدیگر است، صاحب جواهر گفته است: اگر شخصی

در دو روایت معتبر و الکافی تأمل نماید، بر او مخفی نمی ماند که سند روایت الکافی همان سند روایت المعتبر است؛ از این رو به نظر ایشان زیاده در کتاب الکافی برای فرع فقهی «تیمم زنی که در مسجد پیامبر ﷺ یا مسجد الحرام حائض می شود»، به کار آمده و توسط برخی عمل شده است: (حلی، ۱۴۱۲ق: ۳۵۲/۲) بنابراین صاحب جواهر در این مورد و در مورد دیگری (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۱۹۷/۳۰) از اتحاد سند و در نمونه دیگری از اتحاد راوی (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۱/۴۱۴) برای شناسایی زیاده و نقیصه در روایات استفاده کرده است.

۱-۳-۵- واضح نبودن معنا

از قراین شناسایی، واضح نبودن معنا با وجود زیاده یا نقیصه‌ای در حدیث است. صاحب جواهر در فرع فقهی «اگر کسی اصل عروض نجاست را متوجه نشده و بعد از نماز ملتفت گردد» از آن استفاده می کند و به نظر ایشان، این فرد لازم نیست نماز را چه در وقت و چه در خارج وقت، اعاده نماید: (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۲۱۲/۶) ولی برخی بر این باور هستند (حلی، ۱۴۱۳ق: ۱/۲۴۷) که اعاده در وقت، واجب است، هرچند بعد از وقت لازم نیست؛ به جهت جمع بین روایاتی که به طور مطلق بر عدم اعاده دلالت داشته^۱ و حدیثی که در کتاب منتهی المطلب این گونه آمده است: «وَقَدْ رَوَى الشَّيْخُ فِي الصَّحِيحِ عَنْ وَهْبِ بْنِ عَبْدِ رَبِّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الْجَنَابَةِ تُصِيبُ الثُّوبَ وَلَا يَعْلَمُ بِهَا صَاحِبُهُ فَيُصَلِّي فِيهِ ثُمَّ يَعْلَمُ بَعْدَ ذَلِكَ؟ يُعِيدُ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَلِيمًا». (حلی، ۱۴۱۲ق: ۳/۳۱۰)

در حالی که محمد بن حسن طوسی حدیث را این گونه آورده است: «سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ وَهْبِ بْنِ عَبْدِ رَبِّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الْجَنَابَةِ تُصِيبُ الثُّوبَ وَلَا يَعْلَمُ بِهَا صَاحِبُهُ فَيُصَلِّي فِيهِ ثُمَّ يَعْلَمُ بَعْدَ ذَلِكَ قَالَ: لَا يُعِيدُ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَلِيمًا». (طوسی، ۱۴۰۷ق: تهذیب الاحکام، ۳۶۰/۲، ح ۲۳؛ طوسی، ۱۳۹۰ق: ۱/۱۸۱، ح ۷)

صاحب جواهر در مناقشه روایت به گونه‌ای که حسن بن یوسف حلی بازتاب داده، گوید:

۱. مانند روایت عبد الله بن سنان که این گونه نقل شده است: «... عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ الرَّجُلِ يُصَلِّي وَفِي ثَوْبِهِ غِزْرَةٌ مِنْ إِنْسَانٍ أَوْ سَنُورٍ أَوْ كَلْبٍ أَيْعِيدُ صَلَاتَهُ فَقَالَ: إِنْ كَانَ لَمْ يَعْلَمْ فَلَا يُعِيدُ». (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳/۴۰۴، ح ۲ و ۴۰۵، ح ۶)

«وَسُقُوطُ حَرْفِ التَّهْيِ مِنَ الرَّاَوِي كَمَا يُؤَيِّدُهُ عَدَمُ وُضُوحِ مَعْنَى الشَّرْطِيَّةِ بِدُونِهِ...». (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۲۱۲/۶)

معنای سخن امام صادق (علیه السلام) بر اساس گزارش صاحب المنتهی این است که اگر شخصی از عارض شدن نجاست بر لباس خود نا آگاه باشد و بعد از نماز بفهمد، لازم است که نماز را تکرار نماید؛ در حالی که امام باید خاطر نشان می کردند که در این صورت دوباره خواندن نماز واجب نیست، نه اینکه اعاده لازم است! صاحب جواهر همین واضح نبودن معنای شرطیت را تأیید و قرینه‌ای برای کشف نقیصه در نقل حسن بن یوسف حلی دانسته و بر این باور است که حرف نهی از کلمه «یعید»، توسط راوی افتاده، است.^۱

۱-۴- پیامدهای زیاده و نقیصه

زیاده و نقیصه در احادیث، پیامدهای نامبارکی بر جای می گذارد که صاحب جواهر به بعضی از آنان اشاره نموده است:

۱-۴-۱- اضطراب

زیاده و نقیصه، اقتضای به وجود آوردن اضطراب را دارد. صاحب جواهر در موارد متعددی این مطلب را بیان کرده است: (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۳/۳۵۱؛ ۶/۲۲۵؛ ۸/۲۱۱؛ ۱۲/۴۵۴؛ ۱۴/۲۸۱؛ ۲۴/۳۲۹) برای نمونه در فرع فقهی «عدم وجوب قبول کالایی که بیشتر از مقدار مطلوب بوده در معامله سلم توسط خریدار و وجوب قبول کالا در جایی که صفت کالا بالاتر از صفت کالایی که شرط نموده اند است»، ایشان روایت زیر را مطرح می کند:

«عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنِ الرَّجُلِ يَسْلِفُ فِي الْغَنَمِ ثَنِيَانٍ وَجُدْعَانٍ وَغَيْرِ ذَلِكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى قَالَ: لَا بَأْسَ إِنْ لَمْ يَقْدِرِ الَّذِي عَلَيْهِ الْغَنَمُ عَلَى جَمِيعِ مَا عَلَيْهِ يَأْخُذُ صَاحِبُ الْغَنَمِ نَصْفَهَا أَوْ ثُلُثَهَا أَوْ ثُلُثَيْهَا وَيَأْخُذُ رَأْسَ مَالٍ مَا بَقِيَ مِنَ الْغَنَمِ دَرَاهِمَ وَيَأْخُذُونَ دُونَ شُرُوطِهِمْ وَلَا يَأْخُذُونَ فَوْقَ شُرُوطِهِمْ قَالَ: وَالْأَكْسِيَةُ أَيْضًا مِثْلُ الْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالزَّعْفَرَانِ وَ

۱. از راه‌های دیگری که برای شناسایی زیاده در متن می توان ارائه داد که صاحب جواهر بدان اشاره ننموده، عبارت است از: الف. ناسازگاری ظاهری حدیث با ضروریات دین و مذهب: ب. وجود ناسازگاری ظاهری با مسلمات عقلی: ج. مخالفت حدیث با تاریخ قطعی. (دلبری و حق پناه، ۱۳۹۱: ۱۴۵)

الْغَنَمُ. (طوسی، ۱۴۰۷ق: تهذیب الاحکام، ۳۲/۷، ح ۲۰)

ایشان تمسک به این روایت را دارای چالش‌هایی می‌داند؛ مانند «مَعَ... اضْطِرَابٍ مَثْنِهِ بِاسْقَاطِ
«الدُّونِ» فِي بَعْضِ النَّسَخِ». (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۲۴/۳۲۹)

پس یکی از پیامدهای زیاده و نقیصه در بعضی از احادیث، به وجود آمدن اضطراب در حدیث
است؛ همان طور که ایشان در ذیل روایت دیگری که دارای زیاده و نقیصه^۱ است به صراحت
گوید: «...مَعَ أَنَّهُ كَمَا فِي الْوَافِي رَوَاهُ فِي الْفَقِيهِ مُرْسَلًا مَقْطُوعًا مُخْتَلَفًا فِي الْأَلْفَاظِ وَالزِّيَادَةِ وَ
النَّقِصَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يَقْضِي بِاضْطِرَابِهِ». (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۲۱۱/۸)

۱-۴-۲- تأثیر نادرست بر فتوا

زیاده و نقیصه در روایات، بستر به وجود آمدن اختلاف فتواها را مهیا می‌سازد و تأثیر نادرستی
بر فتواها می‌گذارد؛ برای نمونه در فرع فقهی «وجوب یا عدم وجوب گفتن ذکر در دو سجده
سهو»، ایشان روایت صحیح^۲ زیر را مطرح می‌کند:

«رَوَى الْحَلْبِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: نَقُولُ فِي سَجْدَتِي السَّهْوِ بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ وَصَلَّى
اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ قَالَ: وَسَمِعْتُهُ مَرَّةً أُخْرَى يَقُولُ: بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ
وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ». (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ۱/۳۴۲، ح ۹۹۷)

۱. مواردی که زیر آن در کتاب الکافی خط کشیده شده در من لایحضره الفقیه نیامده و برعکس: «...عَنْ حَرِيزٍ
عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: رَجُلٌ خَرَجَ مِنْ سَفِينَةٍ غُرْبَانًا أَوْ سَلْبَ تِيَابِهِ وَلَمْ يَجِدْ شَيْئًا يُصَلِّي فِيهِ فَقَالَ:
يُصَلِّي إِيمَاءً فَإِنْ كَانَتْ امْرَأَةٌ جَعَلْتُ يَدَهَا عَلَى فَرْجِهَا وَإِنْ كَانَ رَجُلًا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى سَوَاتِهِ ثُمَّ يَجْلِسَانِ فَيُؤْمِنَانِ إِيمَاءً
وَلَا يَسْجُدَانِ وَلَا يَرْكَعَانِ فَيَتَدَوَّ مَا خَلَفَهُمَا تَكُونُ صَلَاتُهُمَا إِيمَاءً بُرْءُوسَهُمَا قَالَ: وَإِنْ كَانَا فِي مَاءٍ أَوْ بَحْرٍ لُجْجٍ
لَمْ يَسْجُدَا عَلَيْهِ وَفَوْضُوعُ عَنْهُمَا التَّوَجُّعُ فِيهِ يَوْمَانِ فِي ذَلِكَ إِيمَاءٌ رَفَعَهُمَا تَوَجُّعُهُ وَوَضَعَهُمَا». (کلبی، ۱۴۰۷ق:
۳/۳۹۶، ح ۱۶) «وَالْغُرْبَانُ يُصَلِّي قَاعِلًا وَيَضَعُ يَدَهُ عَلَى عَوْرَتِهِ وَإِنْ كَانَتْ امْرَأَةٌ وَضَعَتْ يَدَهَا عَلَى فَرْجِهَا ثُمَّ يَوْمِيَانِ
إِيمَاءً وَتَكُونُ سُجُودُهُمَا أَخْفَضَ مِنْ رُكُوعِهِمَا وَلَا يَرْكَعَانِ وَلَا يَسْجُدَانِ فَيَتَدَوَّ مَا خَلَفَهُمَا وَلَكِنْ إِيمَاءً بُرْءُوسَهُمَا وَ
إِنْ كَانُوا جَمَاعَةً صَلُّوا وَحَدَانَا وَفِي الْمَاءِ وَالطَّيْنِ تَكُونُ الصَّلَاةُ بِالْإِيمَاءِ وَالرُّكُوعُ أَخْفَضَ مِنَ السُّجُودِ». (ابن بابویه،
۱۴۱۳ق: ۱/۴۶۸؛ ذیل ح ۱۳۴۹)

۲. صدوق چند طریق به عیدالله بن علی الحلبي دارد؛ مانند محمد بن حسن بن احمد، (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۸۳)
سعد بن عبدالله، (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۸) محمد بن ابی عمیر، (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۷) حماد بن عثمان (نجاشی،
۱۳۶۵: ۱۴۳) و عیدالله بن علی الحلبي (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۳۱) که همگی امامی و ثقة هستند؛ بنابراین روایت
صحیح ارزیابی می‌شود.

سپس یادآور می‌شود که در بعضی از نسخه‌های کتاب من لا یحضره الفقیه به جای «وَأَلِ مُحَمَّدٍ»، «وَأَعْلَى آلِ مُحَمَّدٍ»^۱ در کتاب تهذیب الاحکام (طوسی، ۱۴۰۷ق: تهذیب الاحکام، ۱۹۶/۲، ۷۴) و الکافی^۲ به جای «السَّلام»، «وَالسَّلام» و در کتاب الکافی (کلینی، ۱۴۲۹ق: ۲۷۳/۶، ۵ح) و در بعضی از نسخه‌های الفقیه به جای «وَصَلَّى اللّهُ...»، «اللّهُمَّ صَلِّ...» آمده است؛ سپس گوید:

«وَمِنْ هُنَا وَقَعَ الْخِلَافُ فِي ذَلِكَ بَيْنَ الْأَصْحَابِ فَالْمَشْهُورُ كَمَا فِي الذِّكْرِ عَلَى الثَّانِي [أَيِ الْوُجُوبِ] وَالْمُصَنَّفُ فِي الْمُعْتَبَرِ وَالنَّافِعِ وَالْفَاضِلِ فِي الْمُتَنَهَّى وَالْمُخْتَلَفِ وَالْخُرَاسَانِيِّ عَلَى الْأَوَّلِ [أَيِ عَدَمِ الْوُجُوبِ] وَلَعَلَّهُ ظَاهِرُ نَهَايَةِ الشَّيْخِ وَالْمُهَذَّبِ الْبَارِعِ وَاخْتَارَهُ الْأَزْدِيُّ عَلَى مَا قِيلَ وَنَفَى عَنْهُ الْبُعْدَ فِي الْمَدَارِكِ وَكَانَهُ مَالَ إِلَيْهِ فِي الرِّيَاضِ...» (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۴۵۴/۱۲)

بنابراین زیاده و نقیصه در روایت حلبی باعث اختلاف فتوا در وجوب (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۹ق: ۹۴/۴) یا واجب نبودن گفتن ذکر (حلی، ۱۴۰۷ق: ۴۰۱/۲ و ۴۰۲؛ حلی، ۱۴۱۸ق: ۴۵/۱؛ حلی، ۱۴۱۲ق: ۷۹/۷؛ حلی، ۱۴۱۳ق: ۴۳۳/۲؛ سبزواری، ۱۴۲۳ق: ۱۳۲/۱؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ۱۶۱/۳) بین عالمان امامیه شده و بر فتوای آن‌ها اثر گذاشته است. صاحب جواهر در این مورد و نمونه‌هایی دیگر (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۲۳۸/۸، ۳۹/۱۰، ۳۸۹/۱۱) به تأثیر نامبارک زیاده و نقیصه در فتوای عالمان امامیه اشاره نموده است.

۱-۴-۳- خروج از حجیت

از پیامدهای نامیمون بعضی از زیاده‌ها و نقیصه‌ها، خروج حدیث از حجیت است؛ برای نمونه در فرع فقهی «مجزی بودن تسبیحات اربعه در رکعت سوم و چهارم به جای خواندن سوره حمد به طور یقینی» و محوریت بحث بر اینکه چه اندازه از گفتن دوازده فراز تسبیحات لازم است، در کتاب صلاة السرائر، روایت زراره این گونه مطرح شده است: «قَالَ زُرَّارَةُ: قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): لَا يَقْرَأُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْآخِرَتَيْنِ مِنَ الْأَرْبَعِ رَكَعَاتِ الْمَفْرُوضَاتِ شَيْئًا إِلَّا مَا كُنْتُ أَوْ غَيْرَ

۱. نسخه‌های کتاب من لا یحضره الفقیه در دسترس نگارنده نیست؛ ولی در گزارشی که شیخ طوسی از روایت نقل می‌کند، «وَأَعْلَى آلِ مُحَمَّدٍ» آمده است. (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۹۶/۲، ۷۴)

۲. البته در هیچ کدام از نسخه‌های الکافی موجود، «وَالسَّلام» نیامده است. (ر.ک. کلینی، ۱۴۲۹ق: ۲۷۳/۶، ۵ح)

إِمَامٍ قُلْتُ فَمَا أَقُولُ فِيهِمَا قَالَ: إِنْ كُنْتُ إِمَامًا فَقُلْ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ اللَّهُ أَكْبَرُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ تَكْبِيرٌ وَ تَرَكَعْ...». (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق: ۱/۲۱۹)

باید خاطر نشان کرد، همین روایت در مستطرفات السرائر بدون قسمت زیادی بالا آمده است: «قَالَ زُرَّارَةُ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام... فَقُلْ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ تَكْبِيرٌ وَ تَرَكَعْ...». (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق: ۳/۵۸۵)

برخی بعد از بیان این نکته که روایت در کتاب صلاة به شکل اول و در مستطرفات، به گونه دوم آمده، گفته اند: «... وَ النَّسَخُ الْمُتَعَدِّدَةُ الَّتِي رَأَيْنَا مُتَّفَقَةً عَلَى مَا ذَكَرْنَا وَ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ زُرَّارَةُ رَوَاهُ عَلَى الْوُجْهَيْنِ وَ رَوَاهُمَا حَرِيزٌ عَنْهُ فِي كِتَابِهِ لَكِنَّهُ بَعِيدٌ جِدًّا وَ الظَّاهِرُ زِيَادَةُ التَّكْبِيرِ مِنْ قَلَمِهِ أَوْ مِنَ النَّسَاحِ لِأَنَّ سَائِرَ الْمُحَدِّثِينَ رَوَوْا هَذِهِ الرَّوَايَةَ بِدُونِ التَّكْبِيرِ». (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۸۲/۸۷) مجلسی بر این باور است که دو گونه نقل شدن روایت توسط زراره و حریز، بسیار بعید است و بنابراین گویا تکبیر زائد، یا از قلم ابن ادریس است یا نسخه نویسان؛ زیرا محدثان این روایت را بدون تکبیر نقل کرده اند؛ برای نمونه صدوق حدیث را این گونه گزارش می کند: «و رَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام... فَقُلْ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ تَكْمَلُهُ تِسْعَ تَسْبِيحَاتٍ ثُمَّ تَكْبِيرٌ وَ تَرَكَعْ». (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ۱/۳۹۲، ح ۱۱۵۹)

تأییدکننده این مطلب آن است که در تذکره الفقها و المعبر به حریز، ۹ فراز و اسقاط تکبیر نسبت داده شده است: «قَالَ حَرِيزُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ السَّجِسْتَانِي فِي كِتَابِهِ: تِسْعَ تَسْبِيحَاتٍ وَ أَشَقَطُ التَّكْبِيرِ مِنَ الثَّلَاثِ وَ رَوَاهُ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام... فَقُلْ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ تَكْبِيرٌ وَ تَرَكَعْ...». (حلی، ۱۴۱۴ق: ۳/۱۴۵؛ حلی، ۱۴۰۷ق: ۲/۱۸۹)

صاحب جواهر بعد از بیان مطالب بالا گوید: «قُلْتُ: فَتَخْرُجُ الرَّوَايَةُ حِينَئِذٍ عَنِ الْحُجَّةِ بَلْ هِيَ كَذَلِكَ أَيْضًا مَعَ فَرَضِ اتِّحَادِهَا وَ اخْتِلَافِ النَّسَخِ... بَلْ يُمَكِّنُ دَعْوَى كَوْنِهَا كَذَلِكَ وَ إِنْ لَمْ يُفَرَضِ اخْتِلَافُ النَّسَخِ...». (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۱۰/۲۸)

ایشان بر این باور است که زیاد در روایت ابن ادریس در کتاب صلاة السرائر، مُخل بوده و چه نسخه ها مختلف باشد و چه متحد، همان گونه که برخی به آن اشاره نموده اند،^۱ روایت از

۱. «نَظَرْتُ ذَلِكَ فِي نُسَخَتَيْنِ مِنَ السَّرَائِرِ إِحْدَاهُمَا صَحِيحَةٌ عَتِيقَةٌ مِنْ خَطِّ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ الْفَضْلِ الْأَبِيِّ فِي سَنَةِ

حجبت خارج می شود؛ پس یکی از اثرهای بد زیاده و نقیصه، برون رفت آن از حجبت است.

۱-۴-۴- شاذ شدن روایت

از آثار منحوس زیاده و نقیصه در بعضی موارد، «شاذ» گردیدن حدیث است. صاحب جواهر در موردی در فرع فقهی «دیة جراحی که در انگشتان شصت به وجود می آید، به گونه ای که استخوان دیده می شود»، به آن اشاره نموده که دیة آن، یک بیستم دیة انگشت است؛ به جهت روایتی که در ادامه می آید: «عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فِي الْجُرُوحِ فِي الْأَصَابِعِ إِذَا وَضَحَ الْعَظْمُ نِصْفَ عَشْرِ دِيَةِ الْأَصْبَعِ إِذَا لَمْ يُرِدِ الْمَجْرُوحُ أَنْ يَقْتَصَّ». (طوسی، ۱۴۰۷ق: تهذیب الاحکام، ۲۹۰/۱۰، ح ۶)

ولی دقیقاً همین روایت در کتاب الکافی و الفقیه این گونه آمده است:

- «عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فِي الْجُرُوحِ فِي الْأَصَابِعِ إِذَا أُضِغَّ الْعَظْمُ عَشْرَ دِيَةِ الْأَصْبَعِ إِذَا لَمْ يُرِدِ الْمَجْرُوحُ أَنْ يَقْتَصَّ». (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳۲۷/۷، ح ۷)

- «وَرَوَى ابْنُ مَجْبُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فِي الْجُرُوحِ فِي الْأَصَابِعِ إِذَا أُضِغَّ الْعَظْمُ عَشْرَ دِيَةِ الْأَصْبَعِ إِذَا لَمْ يُرِدِ الْمَجْرُوحُ أَنْ يَقْتَصَّ». (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ۱۳۷/۴)

صاحب جواهر با یادآوری این نکته که لفظ «نصف» در این روایت دچار نقیصه شده، گفته است: «نَعَمْ هُوَ فِي الْكَافِي وَ الْفَقِيهِ «عَشْرُ دِيَةِ الْأَصْبَعِ» بِإِسْقَاطِ لَفْظِ «النِّصْفِ» وَ حِينَئِذٍ يَكُونُ مِنَ الشَّوْاذِ». (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۳۵۰/۴۳)

بنابراین پیدایش نقیصه در روایت اسحاق بن عمار، سبب شاذ گردیدن حدیث شده که می توان

آن را از پیامدهای نافرخته زیاده و نقیصه از منظر صاحب جواهر برشمرد.^۱

سَمِعَ وَ سَمِعَ وَ سَمِعَ تَرَكَ التَّكْبِيرَ فِي الْمَوْضِعَيْنِ وَ فِي نُسْخَةٍ أُخْرَى كَثِيرَةَ الْغَلَطِ ذَكَرَهُ فِي الْمَوْضِعَيْنِ. (حسینی عاملی، بی تا: ۱۵۷/۷)

۱. ناتوانی معارضه با دیگر روایات، یکی دیگر از آثار نامبارک زیاده و نقیصه در احادیث است و از آنجا که صاحب جواهر فقط در یک مورد به این مطلب اشاره نموده (حسینی عاملی، بی تا: ۱۹۷/۳۰) و به مثال آن باید در عنوان «راه حل» با تیتیر «قرارگرفتن در باب مربوط» اشاره شود، از تکرارش پرهیز شد.

۲- راه حل صاحب جواهر

صاحب جواهر در برابر برتری دادن نقلی بر نقل دیگر در آسیب زیاده یا نقیصه، در صورت اثبات یکی بودن دو حدیث، (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۳۲۵/۹) یا در هنگام اثبات افتادگی در حدیثی یا وجود زیاده‌ای در آن، از راه‌هایی بهره می‌برد که عبارت است از:

۲-۱- اضطبوط

یکی از مرجحات برای ترجیح گزارشی بر گزارش دیگر، «اضبط» بودن است. در فرع فقهی «کراهت پیچیدن لنگ روی پیراهن در نماز»، برخی فتوای کراهت نداده‌اند؛ (عاملی، ۱۴۱۱ق: ۲۰۳/۳) زیرا به نقل تهذیب الاحکام بسنده نموده‌اند: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا يُبْغِي أَنْ تَتَوَشَّحَ بِإِزَارٍ فَوْقَ الْقَمِيصِ إِذَا أَنْتَ صَلَّيْتَ فَإِنَّهُ مِنْ زِيِّ الْجَاهِلِيَّةِ». (طوسی، ۱۴۰۷ق: تهذیب الاحکام، ۲/۲۱۴، ح ۴۸)

در حالی که روایت در کتاب الکافی با این زیاده آمده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَا يُبْغِي أَنْ تَتَوَشَّحَ بِإِزَارٍ فَوْقَ الْقَمِيصِ وَأَنْتَ تُصَلِّي وَ لَا تَتَرَزَّ بِإِزَارٍ فَوْقَ الْقَمِيصِ إِذَا أَنْتَ صَلَّيْتَ فَإِنَّهُ مِنْ زِيِّ الْجَاهِلِيَّةِ». (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳/۳۹۵)

صاحب جواهر به کراهت پوشیدن ازار (لنگ) بر روی پیراهن در نماز بر اساس زیاده الکافی فتوا داده و در دلیل این مطلب گفته است: «وَقَدْ عَرَفَتْ رَوَايَتُهُ فِي الْكَافِي الَّذِي هُوَ أَضْبَطُ مِنَ التَّهْذِيبِ سَنَدًا وَ مَتْنًا خُصُوصًا فِي الْمَقَامِ عَلَى الْوَجْهِ الْمَذْكُورِ». (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۲۳۸/۸)

ایشان به جهت اضطبوط کلینی نسبت به طوسی در نقل روایت، چه در سند و چه در متن، گزارش ایشان را ترجیح می‌دهد؛ همان گونه که برخی ادعا نموده‌اند کمتر سند یا متنی در تهذیب الاحکام از «تصحیف»، «تحریف»، زیاده و نقیصه در امان مانده است،^۱ مخصوصاً در

۱. «...مَا وَقَعَ لَهُ فِيهِ مِنَ التَّحْرِيفِ وَ التَّصْحِيفِ وَ الزِّيَادَةِ وَ النُّقْصَانِ فِي الْأَسَانِيدِ وَ الْمُتُونِ بِحَيْثُ إِنَّهُ قَلَّمَا يَحُلُو حَدِيثٌ مِنْ ذَلِكَ فِي مِثْلِهِ أَوْ سَنَدِهِ كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ لِلْمُمَارَسِ». (بحرانی، ۱۴۰۵ق: ۴/۲۰۹)

مقام «تسامح در ادله سنن»، که صاحب جواهر بدان باور یافته،^۱ باید گزارش کلینی ترجیح یابد؛ بنابراین صاحب جواهر در این مورد و مواردی دیگر (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۶۱/۳؛ ۱۱۰/۶؛ ۳۷/۴۱) به جهت اضطرب بودن، نقلی را به نقل دیگر برتری داده است.

۲-۲- مراجعه به کتب حدیث و استدلال

از راه‌های اثبات درستی زیاده یا عدم آن، مراجعه به کتب حدیثی و استدلالی است و صاحب جواهر در مواردی از این معیار بهره برده است: (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۲۳۶/۱؛ ۱۲۶/۵؛ ۲۸/۱۰؛ ۳۹۸/۳۵) برای نمونه ایشان در فرع فقهی «انجام دو سجده سهو برای فراموش کردن سجده و تشهد فراموش شده در نماز»، این حدیث را از کتاب الوافی مطرح می‌کند: «... عَنْ سُفْيَانَ بْنِ السَّمُطِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: تَسْجُدُ سَجْدَتَيِ السَّهْوِ فِي كُلِّ زِيَادَةٍ تَدْخُلُ عَلَيْكَ أَوْ تُقْصَانِ وَمَنْ تَرَكَ سَجْدَةً فَقَدْ نَقَصَ». (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۹۹۲/۸، ح ۶)

صاحب جواهر در این باره گوید: «بَلْ فِي الْوَافِي زَادٌ فِيهَا «وَمَنْ تَرَكَ سَجْدَةً فَقَدْ نَقَصَ» لَكِنَّ الْمَعْرُوفَ وَالْمَقُولَ فِي كُتُبِ الْأِسْتِدْلَالِ وَغَيْرِهَا كَالْوَسَائِلِ عَدَمُهَا وَالظَّاهِرُ أَنَّهَا مِنْ عِبَارَةِ الشَّيْخِ فِي التَّهْذِيبِ». (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۳۰۱/۱۲)

با مراجعه به کتب استدلالی مانند نزهة الناظر، (حلی، ۱۳۹۴ق: ۴۰) منتهی المطلب، (حلی، ۱۴۱۲ق: ۳۵/۷) کنز الفوائد، (عمیدی، ۱۴۱۶ق: ۱۴۱/۱) ایضاح الفوائد، (حلی، ۱۳۸۷ق: ۱۴۲/۱) ذکری الشیعة، (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۹ق: ۸۹/۴) روض الجنان (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۰۸ق: ۹۲۷/۲) و... (عاملی، ۱۴۱۱ق: ۲۴۱/۴؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق: ۱۵۰/۹ و...) و کتب روایی مانند وسائل الشیعة، (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۵۱/۸، ح ۳) الاستبصار، (طوسی، ۱۳۹۰ق: ۳۶۱/۱، ح ۲) عوالی اللثالی (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق: ۱۰۵/۳) و بحار الانوار (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۲۶/۸۵) روشن می‌شود که زیاده «وَمَنْ تَرَكَ سَجْدَةً فَقَدْ نَقَصَ» در تهذیب الاحکام سخن خود شیخ طوسی بوده است؛ (طوسی، ۱۴۰۷ق: تهذیب الاحکام، ۱۵۵/۲، ح ۶۶) ولی

۱. «...تَسَامَحْنَا فِي أدَلَّةِ السَّنَنِ...» (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۲۶/۱)

۲. از این رو ایشان، زیاده حدیث «...عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فِي الْكَلْبِ يَلُغُ فِي الْإِنَاءِ إِنَّهُ يَغْسِلُهُ ثَلَاثًا أَوْ خَمْسًا أَوْ سَبْعًا» (بیهقی، ۱۴۲۴ق: ۳۶۵/۱) را بر «ندب» حمل نموده‌اند. (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۳۵۶/۶)

فیض کاشانی خیال نموده، این قسمت جزو روایت است؛ از این رو این گونه گفته است: «بَيَانٌ: قَدْ مَضَى أَنَّ نَقْصَانَ السَّجْدَةِ لَا يُوجِبُ سَجْدَتِي السَّهْوِ وَأَخْبَارُ آخَرُ تُتَنَفَّى هَذَا الْخَبَرُ فَيَبْغِي أَنْ يُحْمَلَ هَذَا الْخَبَرُ عَلَى الْإِسْتِجَابِ دُونَ الْإِيجَابِ». (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۹۹۲/۸، ح ۶)

صاحب جواهر با مراجعه با کتب استدلالی و روایی ثابت می کند که زیاده در حدیث تهذیب الاحکام، سخن شیخ طوسی بوده و جزو روایت نیست. ایشان در این مورد و نمونه های دیگری (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۲۳۶/۱؛ ۱۲۶/۵؛ ۲۸/۱۰؛ ۶۰/۲۴؛ ۳۹۸/۳۵) از این معیار استفاده می کند.^۱

۲-۳- مراجعه به نسخه های مُعْتَمَد

از راه های تشخیص درستی یا نادرستی زیاده و نقیصه در حدیثی، رجوع به نسخه های صحیح و مورد اعتماد است که صاحب جواهر در مواردی از این معیار استفاده می کند: برای نمونه در فرع فقهی «ضمان غاصب به قیمت يوم الغصب» ایشان فراز زیر از حدیث ابی ولاد را برای بیان نکاتی مطرح می کند: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي وَلَادٍ... فَقُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام)... قُلْتُ: فَإِنْ أَصَابَ الْبُعْلُ كَسْرًا أَوْ دَبْرًا أَوْ عَقْرًا فَقَالَ: عَلَيْكَ قِيمَةُ مَا بَيْنَ الصَّحَةِ وَالْعَيْبِ يَوْمَ تَرُدُّهُ عَلَيْهِ...».^۲ (طوسی، ۱۴۰۷ق: تهذیب الاحکام، ۲۱۵/۷، ح ۲۵)

ظاهر سخن امام صادق (عليه السلام) در این فراز، برگرداندن «ارش» روز برگرداندن حیوان است؛ ولی صاحب جواهر گوید: «وَإِنْ كَانَ فِيهِ أَنَّ الْمَوْجُودَ فِيمَا حَصَرْنِي مِنْ نُسْخَةِ التَّهْذِيبِ الصَّحِيحَةِ الْمُحَسَّنَةِ (تَرُدُّهُ عَلَيْهِ) مِنْ دُونِ لَفْظِ (يَوْمَ) وَمَعْنَاهُ أَنَّكَ تَرُدُّ الْأَرْضَ عَلَيْهِ مَعَ الْبُعْلِ... وَلَقَدْ أَطْنَبَ بَعْضُ الْفُضَلَاءِ فِي بَيَانِ الْمَعْنَى الْمَرْبُورِ لِعَدَمِ وَقُوفِهِ عَلَى النُّسْخَةِ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا...». (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۱۰۲/۳۷)

صاحب جواهر به جهت دست یافتن به نسخه ای صحیح از کتاب تهذیب الاحکام که در

۱. سزاملند یادکرد است که ملاک «سنجش با روایات دیگر» را می توان در همین معیار گنجاد؛ زیرا مصداقی از مراجعه به کتب دیگر روایی در حدیثی به شمار می رود که در آن زیاده و نقیصه اتفاق افتاده است. صاحب جواهر در مواردی از این ملاک بهره می برد. (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۱۱۱/۴؛ ۲۶۸/۱۳؛ ۲۹۸/۱۸؛ ۱۸۶/۳۷)

۲. «گفتم: در صورتی که شکستگی در استر پدید آید، در پاهایش یا مانند آن، یا دچار جراحت شود [آیا قیمت استر بر عهده من است؟] امام صادق (عليه السلام) فرمودند: بله، مابه التفاوت صحیح و معیوب در روزی که به صاحبش برمی گردانی [بر عهده توست].»

حاشیه آن به «ترده علیه» بدون لفظ «یوم» بسنده شده، روایت را این گونه معنا می کند که کرایه کننده حیوان باید مابه التفاوت قیمت حیوان سالم و معیوب را به همراه حیوان به صاحبش بازگرداند، نه اینکه مابه التفاوت قیمت «یوم الرد» پرداخت شود؛ ولی برخی به جهت نیافتن به این نسخه، در معنای روایت بحث های طولانی کرده اند؛ (سبزواری، ۱۴۲۳ق: ۶۴۳/۲) بنابراین صاحب جواهر در این مورد و نمونه های دیگری^۱ (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۱۶۷/۱۲؛ ۶۰/۲۴) به بهره مندی از ملاک مراجعه به نسخ معتمد، (مورد اعتماد) اشاره کرده است؛ معیاری که برای حدیث پژوهان بسیار کارساز است، مخصوصاً با دسترسی آسان به وبگاه هایی که نسخ خطی هزاران کتب روایی را بارگذاری نموده اند. (مانند: totfim.com و aghabozorg.ir)

۲-۴- قرار گرفتن حدیث در باب مربوط

از راه های تشخیص درستی زیاده یا نقیصه، آن است که ببینیم حدیث در چه بابی از ابواب کتب حدیثی قرار گرفته است. صاحب جواهر در نمونه ای به این مهم اشاره می کند: فرع فقهی «عده زنی که با او نکاح موقت شده و سپس دخول گشته و بعد از آن، مرد مدت را بخشیده یا مدت تمام شده است». ایشان گوید: به جهت روایاتی، باید این زن «دو حیض»، عده نگه دارد؛ (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴۵۱/۵، ح ۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۲۳۳/۱، ح ۸۶) سپس خاطر نشان می کند: این حدیث صحیح،^۲ با روایات پیش گفته نمی تواند معارضه کند: «مَحْمَدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أَنَّهُ قَالَ: عِدَّةُ الْمُتَعَةِ إِنْ كَانَتْ تَحِيضُ فَحِيضَةٌ وَإِنْ كَانَتْ لَا تَحِيضُ فَشَهْرٌ وَنِصْفٌ». (طوسی، ۱۴۰۷ق: تهذیب

۱. مانند مراجعه و مقابله با نسخه ای که به خط صاحب کتاب نوشته شده است: مثلاً نسخه ای از تهذیب الاحکام به خط شیخ طوسی نگاشته شده و صاحب وسایل از مقابله با آن در اثبات زیاده ای بهره برده (حر عاملی، ۱۴۰۹ق:

۳۳۷/۴، ح ۵) و صاحب جواهر این مطلب را بدون نقد بیان می کند. (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۳۵۰/۷)

۲. طریق و سند حدیث عبارت است از: محمد بن حسن طوسی، (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۰۳) محمد بن محمد بن نعمان، (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۹۹) جعفر بن محمد بن قولویه، (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲۴) محمد بن یعقوب کلینی، (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۷۸) علی بن ابراهیم، (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۰) ابراهیم بن هاشم، (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۶) (بر وثاقت ایشان ادعای اجماع شده است. [ابن طاووس، بی تا: ۱۵۸]) ابن ابی عمیر، (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۶۵) ابن اذینه (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۸۴) و زراره (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۵) که همه این افراد، امامی و ثقه هستند؛ بنابراین روایت، صحیح ارزیابی می شود.

این روایت در کتاب الکافی این گونه گزارش شده است: «عَلِيٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنْ كَانَتْ تَحِيضُ فَحَيْضَةٌ وَإِنْ كَانَتْ لَا تَحِيضُ فَشَهْرٌ وَنِصْفٌ». (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴۵۸/۵، ح ۱)

صاحب جواهر بعد از آوردن روایت تهذیب الاحکام گوید: «وَالْمَوْجُودُ فِي الْكَافِي كَمَا اعْتَرَفَ بِهِ غَيْرُ وَاحِدٍ إِسْقَاطُ «عِدَّةِ الْمُتَمَتِّعَةِ» مِنْهُ نَعَمْ هُوَ فِي التَّهْذِيبِ كَذَلِكَ وَ يُؤَيِّدُهُ رَوَايَتُهُ فِي الْكَافِي فِي عِدَّةِ الْمُتَمَتِّعِ بِهَا». (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۱۹۷/۳۰)

اتحاد کامل دو سند نشانه این است که هر دو گزارش از یک حدیث است؛ ولی در گزارش محمد بن حسن طوسی زیاده «عدة المتعة» وجود دارد، که در نقل کلینی افتاده است. تأییدکننده این سخن آن است که این حدیث اولین روایت عنوان «بَابُ عِدَّةِ الْمُتَمَتِّعَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴۵۸/۵) در «أَبْوَابُ الْمُتَمَتِّعَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۸-۴۶۵/۵) کتاب الکافی است؛ بنابراین می توان از عناوین ابواب کتب حدیثی به عنوان راه حلی در درستی زیاده یا نقیصه احادیث آن باب به عنوان تأییدکننده بهره برد.

۲-۵- موافقت با عامه

از موافقت زیاده یا نقیصه با روایات عامه می توان به عنوان قرینه ای در زائدبودن زیاده یا افتادگی نقیصه بهره برد که صاحب جواهر در نمونه ای به این معیار اشاره می کند. در فرع فقهی «کراهت تنهائستادن مأموم در نماز جماعت، البته بدون عذر» به روایت زیر اشاره می کند:

«...عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: لَا تَكُونَنَّ فِي الْعَيْكَلِ قُلْتُ: وَمَا الْعَيْكَلُ؟ قَالَ: أَنْ تُصَلِّيَ خَلْفَ الصُّفُوفِ وَحْدَكَ فَإِنْ لَمْ يُمْكِنْ الدُّخُولُ فِي الصَّفِّ قَامَ حِذَاءَ الْإِمَامِ أَجْزَاءَهُ فَإِنْ هُوَ عَانَدَ الصَّفِّ فَسَدَتْ عَلَيْهِ صَلَاتُهُ.»^۱ (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۴۰۷/۸، ح ۱)

۱. امام علی علیه السلام فرمودند: «پیامبر ﷺ به من فرمود: «عیکل» [به آخرین اسب در مسابقه اسب دوانی گویند] نباش. عرض کردم: عیکل چیست؟ فرمود: اینکه پشت سر همه صف های نماز جماعت، تنها در یک صف نماز بگذاری؛ پس اگر توانستی در صفی داخل شوی، در کنار امام جماعت بایست. این کار، مجزی است؛ زیرا اگر کسی در صفی از صفوف نماز جماعت قرار نگیرد، نمازش فاسد می شود.»

این روایت ظهور دارد در اینکه مأمومی که تنها در صف، نماز می‌خواند نمازش باطل است. صاحب جواهر درباره آن گوید: «... فِي خَبَرِ السَّكُونِيِّ «فَسَدَتْ» مَعَ امْتِنَانِ انْكَارِ كَوْنِ خُصُوصِ هَذِهِ اللَّفْظَةِ مِنَ الْخَبَرِ بِقَرِينَةٍ حَذَفِهَا عَنْهُ فِي الْمَرْوِيِّ عَنْ دَعَائِمِ الْإِسْلَامِ وَ مُوَافَقَتِهَا لِلْمَرْوِيِّ مِنْ طَرِيقِ الْعَامَّةِ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ أَبْصَرَ رَجُلًا خَلَفَ الصُّفُوفَ وَحْدَهُ فَأَمَرَهُ أَنْ يُعِيدَ الصَّلَاةَ». (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۲۶۸/۱۳)

لفظ «فسدت» چون در احادیث دعائم الاسلام نیامده^۱ و موافق با روایت اهل سنت بوده، (ترمذی، ۱۴۱۹ق: ۴۳۳/۱، ح ۲۳۱؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶ق: ۵۲۹/۲۹، ح ۱۸۰۰۵-۱۸۰۰۲؛ ۵۳۴، ح ۱۸۰۰۷) می‌تواند انسان را بر این باور بکشانند که زائد است؛ ازاین‌رو که رشد در مخالفت با روایات اهل سنت است. (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸/۱) این ملاک، معیاری بوده که سزامند است حدیث پژوهان بدان توجه کنند.^۲

۱. روایاتی که در کتاب دعائم الاسلام آمده، این گونه است: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ: يَا عَلِيُّ لَا تَقُومَنَّ فِي الْعُتْكَلِ قُلْتُ: وَمَا الْعُتْكَلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: أَنْ تُصَلِّيَ خَلْفَ الصُّفُوفِ وَحْدَكَ يَعْزِي وَ اللَّهُ أَعْلَمُ إِذَا وَجَدَ مَوْضِعًا فِيمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الصُّفُوفِ فَأَمَّا إِذَا لَمْ يَجِدْ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ إِنْ صَلَّى وَحْدَهُ خَلْفَ الصُّفُوفِ» (ابن حیون، ۱۳۸۵ق: ۱/۱۵۵) و «عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّهُ قَالَ: إِذَا جَاءَ الرَّجُلُ وَ لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَدْخُلَ الصَّفَّ فَلْيَقُمْ حِذَاءَ الْإِمَامِ فَإِنَّ ذَلِكَ يُجْزِيهِ وَ لَا يَعَانِدِ الصَّفَّ». (ابن حیون، ۱۳۸۵ق: ۱/۱۵۶)

۲. سزامند یادکرد است، گزارش مطلعان و متخصصان حدیث، از زاویه‌ای می‌تواند راه کشف زیاده و نقیصه باشد و از زاویه دیگر به عنوان راه حل مطرح شود و چون پیش‌تر جزو قراین آورده شده، در اینجا به دادن آدرس در مواردی که به عنوان راه حل است، بسنده می‌شود. (نجفی، ۱۳۶۲ق: ۲۹۸/۱۸ و ۲۵۲/۲۳)

نتیجه‌گیری

در چگونگی تعامل صاحب جواهر با پدیده‌ی زیاده و نقیصه در متن روایات فقهی به این نتیجه رسیدیم:

- ۱- صاحب جواهر اصل زیاده را بر عدم نقیصه ترجیح می‌دهد؛
- ۲- عوامل زیاده و نقیصه از نظر ایشان عبارت است از: راویان و ناسخان؛
- ۳- قراین شناسایی زیاده و نقیصه از منظر مؤلف جواهر الکلام عبارت است از: گزارش مطلعان و متخصصان حدیث، سنجش حدیث با همان روایت در کتب دیگر یا با احادیث هم‌مضمون، مراجعه به کتب روایی اصیل، اتحاد راوی یا سند و عدم وضوح معنا؛
- ۴- آثار نافرخته‌ی زیاده و نقیصه در دیدگاه صاحب جواهر، اضطراب، تأثیر نادرست بر فتوا، خروج از حجیت، شاذ شدن روایت و ناتوانی حدیث مزید یا دچار نقیصه شده یا دیگر احادیث است؛
- ۵- راه حل در برابر برتری دادن نقلی بر نقل دیگر در آسیب زیاده یا نقیصه، یا در هنگام اثبات افتادگی یا وجود زیاده عبارت است از: اضبط بودن، مراجعه به کتب حدیث و استدلال، رجوع به نسخه‌های مورد اعتماد، قرارگرفتن حدیث در باب مربوط و موافقت با عامه.

فهرست منابع

✽ قرآن کریم.

۱. آریان، حمید، تابستان ۱۳۸۶، «خلل زدایی از اسناد روایات؛ راهکارها و قراین»، علوم حدیث، ش ۴۴.
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن علی، ۱۴۰۵ق، عوالی اللثالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة، قم: دار سید الشهداء (علیه السلام).
۳. ابن ادریس حلی، محمد، ۱۴۱۰ق، کتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: جامعه مدرسین.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۰۳ق، معانی الأخبار، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۵. _____، ۱۴۱۳ق، من لایحضره الفقیه، قم: جامعه مدرسین.
۶. _____، ۱۳۸۵ش، علل الشرایع، قم: کتاب فروشی داوری.
۷. ابن حنبل، احمد، ۱۴۱۶ق، مسند الامام احمد بن حنبل، تحقیق عامر غضبان و دیگران، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۸. ابن حیون، نعمان بن محمد، ۱۳۸۵ق، دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحکام، تحقیق آصف فیضی، قم: مؤسسة آل البيت (علیه السلام).
۹. ابن طاووس، علی، بی تا، فلاح السائل و نجاح المسائل، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۰. ابوریة، محمود، بی تا، أضواء علی السنة المحمدیة، بی جا: البطحاء.
۱۱. اردبیلی، احمد، ۱۴۰۳ق، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، تحقیق آقا مجتبی عراقی و دیگران، قم: جامعه مدرسین قم.
۱۲. امین، سید محسن، ۱۴۰۳ق، اعیان الشیعة، تحقیق حسن امین، بیروت: دار التعارف.
۱۳. بحرانی، یوسف، ۱۴۰۵ق، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، تحقیق: محمد تقی ایروانی و سید عبدالرزاق مفرم، قم: جامعه مدرسین قم.

١٤. بيهقي، احمد، ١٤٢٤ق، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٥. ترمذی، محمد، ١٤١٩ق، الجامع الصحيح و هو سنن الترمذی، تحقيق احمد محمد شاکر، قاهره: دار الحديث.
١٦. حر عاملي، محمد بن حسن، ١٤٠٩ق، تفصيل وسائل الشيعة إلى مسائل الشريعة، تحقيق مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، قم: مؤسسة آل البيت (عليه السلام).
١٧. حسینی عاملي، جواد، بی تا، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، تحقيق محمدباقر حسینی شهیدی، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
١٨. حکیم، سید محسن، ١٤١٦ق، مستمسک العروة الوثقی، قم: دار التفسير.
١٩. حلی، جعفر بن حسن، ١٤١٨ق، المختصر النافع في فقه الإمامية، قم: المطبوعات الدينية.
٢٠. _____، ١٤٠٧ق، المعبر في شرح المختصر، تحقيق محمد علی حیدری و دیگران، قم: مؤسسه سید الشهداء (عليه السلام).
٢١. حلی، حسن بن یوسف، ١٤١٤ق، تذکرة الفقهاء، تحقيق گروه پژوهش مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، قم: مؤسسه آل البيت (عليه السلام).
٢٢. _____، ١٤١٣ق، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، قم: جامعه مدرسين.
٢٣. _____، ١٤١٢ق، منتهی المطلب في تحقيق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الاسلاميه.
٢٤. حلی، محمد بن حسن، ١٣٨٧ق، ایضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، تحقيق سيد حسين موسوی کرمانی و دیگران، قم: اسماعيليان.
٢٥. حلی، يحيى بن سعيد، ١٣٩٤ق، نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه و النظائر، قم: رضی.
٢٦. خوانساری، محمدباقر، ١٣٩٠ق، روضات الجنات في أحوال العلماء و السادات، تحقيق اسدالله اسديان، قم: دهقانان اسماعيليان.
٢٧. خوانساری، موسی بن محمد، ١٣٧٣ق، رساله في قاعدة نفی الضرر، تهران: المحمدية.

۲۸. خوئی، ابوالقاسم، بی‌تا، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، بی‌جا.
۲۹. دارمی، عبدالله، ۱۴۲۱ق، مسند الدارمی المعروف بسنن الدارمی، تحقیق حسین سلیم دارانی، ریاض: دار المغنی.
۳۰. دلبری، سیدعلی و رضا حق‌پناه، بهار و تابستان ۱۳۹۱، «بررسی پدیدۀ «زیاده و نقیصه» در روایات»، حدیث‌پژوهی، ش ۷.
۳۱. روحانی، سیدصادق، ۱۴۲۹ق، منهاج الفقاهه، قم: انوارالهدی.
۳۲. سبزواری، محمدباقر، ۱۴۲۳ق، کفایة الاحکام، قم: جامعه مدرسین.
۳۳. صدر، سیدحسن، بی‌تا، نهاية الدراية، تحقیق ماجد الغریاوی، بی‌جا.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ق، الخلاف، تحقیق علی خراسانی و دیگران، قم: جامعه مدرسین.
۳۵. _____، ۱۳۹۰ق، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، تصحیح حسن موسوی خراسان، تهران.
۳۶. _____، ۱۴۰۷ق، تهذیب الأحکام، تحقیق حسن موسوی خراسان، تهران: دار الكتب الاسلامیة.
۳۷. عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین، ۱۴۰۸ق، الرعاية في علم الدراية، تحقیق عبدالحسین محمد علی بقال، قم: بهمن.
۳۸. عاملی (شهید اول)، محمد، ۱۴۱۹ق، ذکرى الشيعة في أحكام الشريعة، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم‌السلام).
۳۹. عاملی، محمد بن علی، ۱۴۱۱ق، مدارک الاحکام في شرح عبادات شرائع الإسلام، بیروت: مؤسسة آل البيت (علیهم‌السلام).
۴۰. عمیدی، سیدعمیدالدین، ۱۴۱۶ق، کنز الفوائد في حل مشکلات القواعد، تحقیق محی‌الدین واعظی و دیگران، قم: جامعه مدرسین.
۴۱. عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰ق، تفسیر العیاشی، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمية.

۴۲. فیض کاشانی، محمد محسن، ۱۴۰۶ق، کتاب الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام).
۴۳. کجوری شیرازی، محمد مهدی، ۱۴۲۴ق، الفوائد الرجالية، تحقیق محمد کاظم رحمان ستایش، قم: دارالحديث.
۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۹ق، الکافی، قم: دارالحديث.
۴۵. _____، ۱۴۰۷ق، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۶. لنگرودی، سید مرتضی، ۱۳۸۰ق، الرسائل الثلاث، قم: اسلام.
۴۷. مامقانی، عبدالله، بی تا، تنقیح المقال في علم الرجال، بی جا.
۴۸. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الأطهار (علیهم السلام)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۹. میرداماد، محمد باقر، ۱۳۱۱ق، الرواشح السماویة في شرح الأحادیث الإمامیة، قم: دارالخلافة.
۵۰. نجاشی، احمد، ۱۳۶۵، رجال النجاشی، قم: جامعة المدرسين بقم.
۵۱. نجفی، محمد حسن، ۱۳۶۲، جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام، تحقیق عباس قوچانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۲. _____، ۱۴۲۱ق، جواهر الکلام في ثوبه الجديد، تحقیق مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت (علیهم السلام)، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.

واکاوی لزوم یا جواز معاطات

در صورت دین بودن یکی از عوضین

رضا حق پناه^۱

آزاده قاسمی برزگر^۲

صدیقه محمد حسینی^۳

چکیده

پیرامون «معاطات» به عنوان روش مرسوم بسیاری از معاملات، مباحث متعددی مطرح است. از جمله این مباحث، لزوم یا جواز معاطات در فرض دین بودن یکی از عوضین است که محل اختلاف نظرات فقهی است. با توجه به رواج معاطات و ضرورت تبیین مباحث پیرامون آن، مقاله حاضر با روش تحلیلی توصیفی، ابتدا به تأسیس اصل در مسئله پرداخته و سپس مبتنی بر هریک از دو دیدگاه فقهی که معاطات مفید ملکیت است یا اباحه تصرف، لزوم یا جواز معاطات را بررسی نموده است. با توجه به بررسی ها، اصل اولی در مسئله، مبتنی بر قول به افاده ملکیت جایز و لزوم معاطات و مبتنی بر قول به افاده اباحه تصرف، جواز معاطات است. توجه به اصل از آن جهت اهمیت دارد که در صورت فقدان ادله اجتهادی می توان به اصل مراجعه نمود. گذشته از اصل، مبتنی بر ادله اجتهادی، خواه معاطات را مفید اباحه تصرف بدانیم، خواه ملکیت جایز، دیدگاه مبنی بر لزوم معاطات از قوت بیشتری برخوردار است. در این زمینه می توان به اصل لزوم، استصحاب عدم جواز مطالبه دین در فرض اباحه دین و لزوم اکتفا به قدر متیقن اجماع در خروج از اصل لزوم، استدلال کرد.

کلیدواژه ها: لزوم معاطات، جواز معاطات، دین بودن یکی از عوضین معاطات.

۱. مدرس دروس خارج حوزه علمیه خراسان. haghpanah@razavi.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه امام صادق (علیه السلام). (نویسنده مسئول) ghasemii87@yahoo.com

۳. دانشجوی دکتری دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد. mohamadhasani600@yahoo.com

مقدمه

از منظر فقهی «معاطات» عبارت است از مبادله و دادوستد بدون آنکه عقد معینی محقق شود. به عبارت دیگر، معاطات هر معامله و معاوضه‌ای است که در آن «ایجاب و قبول» به لفظ و صیغه مخصوص بیان نشود، اعم از آنکه لفظ دیگری گفته شود یا اساساً لفظی بیان نشود؛ (طباطبائی حائری، ۱۴۱۸ق: ۲۱۲/۸) چنان که شیخ انصاری در تعریف معاطات فرموده‌اند: «المعاطاة أن يعطى كل من اثنين عوضاً عما يأخذ من الآخر». (انصاری، ۱۴۱۵ق: ۲۳/۳)

دلایل متعددی، از سوی فقهای امامیه بر صحت معاطات بیان شده است. از جمله این ادله می‌توان به آیات حل، (بقره، ۲۷۵) تجارت (مائده، ۱) و وفا (نساء، ۲۹) اشاره کرد. (کرکی، ۱۴۱۴ق: ۵۸/۴) سیره مستمر عقلایکی دیگر از مهم‌ترین ادله‌ای است که بر صحت معاطات دلالت دارد. از منظر مرحوم امام علیه السلام، از زمان شکل‌گیری تمدن انسانی و احتیاج آحاد بشر به مبادلات تا عصر حاضر، سیره عقلای به نحو قطعی بر این مبنا شکل گرفته است که در راستای برطرف ساختن نیازهای مبادلی خود اقدام به معاطات نموده و آن را صحیح می‌دانستند. بلکه چه بسا طبق این سیره قطعی، بیع معاطاتی نسبت به بیع با صیغه مخصوص، پیشینه قدیمی‌تر و کاربرد وسیع‌تری داشته است.

به علاوه معاطات در عصر نبوت و پس از آن نیز در بین مردم متعارف بوده است. بر این اساس چنانچه معاطات نزد شارع مقدس، صحیح نبود یا حتی مفید تحقق ملکیت نبود، شارع باید این سیره را «ردع» نموده و با آن مخالفت می‌کرد؛ در حالی که ردعی از سوی شارع در این زمینه صادر نشده و چنانچه چنین ردعی از سوی شارع وجود می‌داشت حتماً باید به دست ما می‌رسید؛ زیرا چنین ردعی قطعاً موجب تغییر عمده‌ای در بازار دادوستد مسلمانان می‌شد. (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق: ۸۹/۱)

در مورد ماهیت معاطات دو نظر عمده در بین فقهای امامیه وجود دارد: برخی از فقها معتقدند که معاطات مفید «ملکیت» است و در مقابل برخی دیگر از فقها معتقدند معاطات مفید «اباحه تصرف» است. (عاملی (شهید اول)، بی تا: ۵۰/۱؛ طوسی، ۱۴۰۷ق: ۴۱/۳؛ ابن زهره، ۱۴۱۷ق: ۲۱۴؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق: ۲۵۰/۲) شایان توجه است، نظر اخیر به مشهور فقهای امامیه

نسبت داده شده است. (طباطبائی حائری، ۱۴۱۸ق: ۲۱۳/۸؛ سبزواری، ۱۴۲۳ق: ۴۴۹/۱، کاشانی، بی‌تا: ۴۹/۳)

پیرامون جواز یا لزوم معاطات نیز باید گفت که چنانچه قائل به افادهٔ اباحه برای معاطات باشیم، معاطات جایز است؛ (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۴۱/۳؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰ق: ۲۵۰/۲) اما بنا بر این دیدگاه که معاطات، مفید ملکیت است، دو دیدگاه در بین فقهای امامیه وجود دارد: بنا بر دیدگاه اول، معاطات، مفید «ملکیت لازم» است (مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۹۱) که با این نگاه، دیگر بحث از لزوم یا جواز معاطات، هنگامی که یکی از «عوضین»، دین باشد، بحث بی‌فایده‌ای خواهد بود؛ زیرا معاطات از زمان انعقاد به‌صورت لازم، محقق می‌شود؛ اما بنا بر دیدگاه دوم، معاطات، مفید ملکیت لازم نیست، بلکه موجب ایجاد «ملکیت جایز» خواهد بود که مالک می‌تواند از آن رجوع نماید. (کرکی، ۱۴۱۴ق: ۵۸/۴) بنا بر قول اخیر و بنا بر نظری که معاطات را مفید اباحهٔ تصرف می‌داند، فرعی با عنوان «ملزومات معاطات» طرح‌شدنی است؛ یعنی باید بررسی شود که در چه صورتی معاطات از حالت جواز خارج شده و لازم می‌شود، به‌نحوی که «متعاطیین» نمی‌توانند به مال خود رجوع نمایند.

به‌اجماع فقهای امامیه تلف هر دو «عوض»، یکی از ملزومات معاطات قلمداد می‌شود (عاملی، ۱۴۱۹ق: ۵۰۶/۱۲؛ انصاری، ۱۴۱۵ق: ۹۶/۳) و برخی فقها، تلف یکی از عوضین (دو عوض) را نیز موجب لزوم معاطات دانسته‌اند. (کرکی، ۱۴۱۴ق: ۵۸/۴؛ عاملی، ۱۴۱۹ق: ۵۰۷/۱۲) در پی بحث لزوم معاطات در فرض تلف‌شدن یکی از عوضین، این مسئله طرح می‌شود که چنانچه یکی از عوضین معاطات، دین باشد، آیا معاطات ملحق به تلف شده و لازم است یا خیر؛ یعنی به‌طور مثال، چنانچه «دائن» در بیعی معاطاتی در مقابل عین معینی مانند کتاب، دین خود را عوض معامله قرار دهد، این پرسش مطرح می‌شود که آیا هریک از دائن یا مدیون می‌توانند از معامله رجوع نمایند یا این فرض ملحق به فرض تلف یکی از عوضین بوده و بنابراین معاطات، لازم شده و امکان رجوع از آن وجود ندارد. این پرسش از این جهت مطرح می‌شود که در پی حصول مالکیت «مافی‌الذمه» در مدیون، دین ساقط می‌شود.

بررسی فقه امامیه نشان می‌دهد که در این باره دو نظریهٔ عمده در میان فقها وجود دارد. بنا بر

یکی از اقوال، در این فرض، معاطات لازم شده و امکان رجوع از آن وجود ندارد. در مقابل، طبق دیدگاهی فقهی، معاطات در این فرض، جایز است؛ بنابراین هریک از متعاطین می‌توانند از معاطات رجوع نموده و عوض خویش را از طرف مقابل دریافت کنند. در این فرض، صاحب عین، عین خویش را دریافت کرده و لازمه قول به جواز معاطات آن است که دائن، دوباره مالک مافی‌الذمه مدیون می‌شود.

در ادامه در راستای اعتبارسنجی هریک از اقوال یادشده، به نقد و بررسی ادله می‌پردازیم. شایان توجه است، بحث را مبتنی بر نظرات مختلف پیرامون ماهیت معاطات یعنی «اباحه تصرف» و «ملکیت جایز» پی می‌گیریم. البته پیش از ورود به بحث و بررسی آرای فقهی و ادله هریک از این آرا، ضروری است که به تأسیس اصل در این زمینه پردازیم.

در خصوص پیشنهاد تحقیق نیز باید گفت: اگرچه پژوهش‌هایی پیرامون معاطات انجام شده و به موضوعاتی مانند نکاح معاطاتی (حائری، ۱۳۹۰: ۵؛ هدایت‌نیا: ۱۳۸۷: ۱۹۶) یا تبیین مفهوم و آثار معاطات (احمدزاده، نامداری موسی‌آبادی، ۱۴۰۰: ۳۳؛ غلامی، ۱۳۹۸: ۸) پرداخته شده، اما هیچ‌یک، موضوع لزوم یا جواز معاطات در فرض دین‌بودن یکی از عوضین را مورد توجه قرار نداده است. با توجه به احتساب معاطات به عنوان روش مرسوم معاملات که مکرر مورد استفاده عموم مردم جامعه در تمام عصرها قرار گرفته، شایسته است تمامی احکام پیرامون آن به صورت مفصل بررسی شود.

۱- تأسیس اصل در مسئله

در این گفتار به دنبال پاسخ به این پرسش هستیم که به‌طور کلی بنا بر هریک از این اقوال که معاطات مفید ملکیت جایز است یا مفید اباحه تصرف، اصل اولی در لزوم یا جواز چیست. در حقیقت در پی تأسیس اصل در این زمینه هستیم. تأسیس اصل در مسئله از این جهت مفید است که در موارد شک در لازم یا جایز بودن معاطات، زمانی که یکی از عوضین، «دین» باشد و در نبود دلیل اجتهادی، می‌توان در مسئله به اصل مراجعه کرد.

۱-۱- اصل اولی در معاطات مبنی بر افادۀ ملکیت جایز

بنا بر این دیدگاه که معاطات، مفید ملکیت جایز باشد، اصل اولی همان اصل لزوم است. (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق: ۲۷۳/۱) در این زمینه به اطلاق و عموم آیه شریفه ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ استدلال شده است. (کرکی، ۱۴۱۴ق: ۳۸/۴؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق: ۲۷۳/۱)

۱-۲- اصل اولی در معاطات مبنی بر افادۀ اباحه تصرف

بنا بر این دیدگاه که معاطات، مفید اباحه تصرف باشد، اصل اولی، عدم لزوم است. (انصاری، ۱۴۱۵ق: ۹۶/۳)

۱-۲-۱- دلیل نخست: قاعده سلطنت

اگر قائل باشیم که معاطات، مفید اباحه تصرف است، حتی پس از آنکه عین مال به طرف مقابل تسلیم شود، این عین همچنان در ملکیت شخص «مبیح» است. بر این اساس، چنانچه شک کنیم آیا مبیح می تواند به مال خود رجوع نماید، طبق قاعده سلطنت که می گوید «الناس مسلطون علی اموالهم»، (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۲۷۲/۲) باید گفت: مال اعطاشده همچنان در ملکیت مبیح بوده و وی می تواند به مال خویش مراجعه نماید. (انصاری، ۱۴۱۵ق: ۹۶/۳)

۱-۲-۲- دلیل دوم: استصحاب بقای سلطنت

قبل از تحقق معاطات، مالک مال معاطاتی، بر آن مال، سلطنت داشته است و بعد از تحقق معاطات، شک می کنیم که آیا مالک همچنان بر این مال سلطنت دارد یا خیر و بقای سلطنت را «استصحاب» می کنیم. البته به این دلیل دو اشکال وارد شده است که در ادامه، این اشکالات و پاسخ بر هریک بیان می شود. (انصاری، ۱۴۱۵ق: ۹۶/۳)

اشکال نخست: تعارض استصحاب «بقای سلطنت» مالک با استصحاب «بقای اباحه»

استصحاب بقای سلطنت با استصحاب بقای اباحه برای «مباح له» متعارض است و با وجود این تعارض، استصحاب بقای سلطنت مالک از «دلیلیت» ساقط می شود. توضیح آنکه با تحقق معاطات، برای گیرنده مال، اباحه تحقق پیدا می کند. حال چنانچه مالک رجوع کند و تصمیم به استرداد مال از مباح له داشته باشد، شک می کنیم که آیا اباحه ای که سابق بر این، برای مباح له

ثابت بوده، هنوز باقی است یا خیر و بقای اباحه را استصحاب می‌کنیم. (انصاری، ۱۴۱۰ق، ۲۸۸/۶) به عبارت دیگر، پیش از مراجعه مالک، اباحه برای مباح‌له وجود داشته است. حال بعد از رجوع مالک، شک می‌کنیم که آیا اباحه ثابت است یا ثابت نیست و استصحاب بقای اباحه جریان می‌یابد.

پاسخ اول: جریان نداشتن استصحاب در شک در مقتضی

استصحاب بقای اباحه، از قبیل «شک در مقتضی» است و در شک در مقتضی، استصحاب نمی‌تواند جریان یابد. توضیح آنکه در اثر اعطای مالک، برای گیرنده، اباحه‌ای محقق شده که به موجب آن، می‌تواند در آن مال تصرف کند. با این وجود در مقدار اقتضای اباحه، شک داریم، بنا بر اینکه آیا بعد از رجوع مالک نیز این اباحه ادامه دارد یا خیر و چون این مورد از قبیل شک در مقتضی است، بنابراین استصحاب در آن جریان نمی‌یابد. (طباطبائی قمی، ۱۴۱۳ق: ۹۰/۲؛ طباطبائی حکیم، بی تا: ۷۹؛ طباطبائی یزدی، ۱۴۲۱ق: ۸۲/۱) در حقیقت استصحاب در موردی جاری می‌شود که یقین به مقتضی داشته باشیم؛ یعنی در موردی که چنانچه مانع و رافعی حادث نشود، مقتضی باقی می‌ماند؛ مثل طهارت که مقتضای بقا دارد تا زمانی که یقین به حدوث مانع یا رافع حاصل نشود.

پاسخ دوم: حکومت استصحاب بقای سلطنت بر استصحاب بقای اباحه

بر فرض پذیرش جریان استصحاب در شک در مقتضی، استصحاب بقای سلطنت بر استصحاب بقای اباحه، «حکومت» دارد. رابطه این دو استصحاب، رابطه سببی و مسببی است که در صورت جریان اصل در سبب، نوبت به جریان اصل در مسبب نمی‌رسد. (طباطبائی حکیم، بی تا: ۸۴؛ حسینی شیرازی، بی تا: ۱۸۵/۵) توضیح آنکه شک در بقا یا باقی نبودن اباحه، مسبب از شک در بقای سلطنت مالک است؛ بنابراین با جریان استصحاب نسبت به سلطنت مالک برای رجوع، دیگر مجالی برای استصحاب بقای اباحه وجود ندارد.

بنا بر مطالب بالا این نتیجه حاصل می‌شود: طبق این دیدگاه که معاطات مفید ملکیت جایز باشد، اصل اولی، لزوم معاطات است؛ اما بنا بر این دیدگاه که معاطات مفید اباحه تصرف باشد، اصل اولی، لازم نبودن معاطات است. نکته مهم آن است که در موارد شک و عدم دستیابی به

دلیل اجتهادی، می‌توان به اصول یادشده به‌عنوان «دلیل فقه‌ای» مراجعه نمود. پس از تعیین اصل، به بررسی آرای فقهی و ادله قائم بر هر یک می‌پردازیم.

۲- لزوم یا جواز معاطات در صورت اعتقاد به افاده ملکیت جایز

بیان شد که طبق دیدگاهی فقهی، معاطات مفید ملکیت جایز است. بنا بر این دیدگاه، در مورد لزوم یا جواز معاطات در فرض دین‌بودن یکی از عوضین، دو نظر مختلف بیان شده است. طبق نظر اول در صورت دین‌بودن یکی از عوضین، معاطات لازم است؛ (موسوی گلپایگانی، ۱۳۹۹ق: ۱۸۰؛ جزائری، ۱۴۱۶ق: ۲/۲۱۵) اما طبق نظر دیگر، در این فرض، معاطات جایز است. (انصاری، ۱۴۱۱ق: ۱/۳۵۰؛ میلانی، ۱۳۹۵ق: ۱۶۶) در ادامه دو دیدگاه یادشده و ادله هر یک بررسی خواهد شد.

۲-۱- لزوم معاطات در فرض دین‌بودن یکی از عوضین

چنان‌که بیان شد، طبق دیدگاهی فقهی با استناد به ادله مختلفی استدلال شده است که معاطات در فرض دین‌بودن یکی از عوضین، لازم است. (موسوی گلپایگانی، ۱۳۹۹ق: ۱۸۰؛ جزائری، ۱۴۱۶ق: ۲/۲۱۵)

۲-۱-۱- دلیل نخست: تقیید جواز معاطات به «امکان برگرداندن عوضین» و فقدان قید یادشده در فرض دین‌بودن یکی از عوضین

چنان‌که بیان شد اصل، لزوم معاطات است. «قدر متیقن» از خروج از اصل یادشده، یعنی جواز معاطات در فرضی است که امکان استرداد و برگرداندن هر دو عوض وجود داشته باشد و در جایی که امکان استرداد عوضین وجود نداشته باشد، جواز معاطات از بین خواهد رفت. به عبارت دیگر، جواز معاطات، مقید به امکان استرداد هر دو عوض معاطات شده است. (انصاری، ۱۴۱۵ق: ۳/۹۶) به بیان دیگر، معاطات در فرضی جایز است که استرداد هر دو عوض ممکن باشد.

بنا بر مطالب بالا باید گفت: در فرض دین‌بودن یکی از عوضین معاطات، شرط امکان استرداد هر دو عوض محقق نیست؛ بنابراین معاطات جایز نیست. توضیح آنکه در فرضی که

دین، به عنوان یکی از عوضین معاطات قرار می گیرد با تحقق عقد و حدوث مالکیت مافی الذمه، دین ساقط خواهد شد.^۱ (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۲۲/۹؛ انصاری، ۱۴۱۵ق: ۳/۹) از طرف دیگر به حکم قاعده «الساقط لا يعود»، آنچه ساقط شده دیگر باز نخواهد گشت؛ بنابراین دینی که ساقط شده دیگر باز نخواهد گشت و با سقوط دین، قید جواز معاطات یعنی «امکان استرداد هر دو عوض» محقق نمی شود؛ بنابراین در این فرض معاطات جایز نیست، بلکه لازم است. (موسوی گلپایگانی، ۱۳۹۹ق: ۱۸۰؛ جزائری، ۱۴۱۶ق: ۲/۲۱۵)

البته برخی فقها چنین ابراز کرده اند که بازگشت یا بازنگشتن دین تأثیری در حکم مسئله ندارد؛ بلکه به محض سقوط دین، حق رجوع ساقط خواهد شد و بازگشت این حق نیاز به دلیل دارد. (ایروانی، ۱۴۰۶ق: ۱/۸۷؛ روحانی، ۱۴۱۲ق: ۱۵/۳۱۳)

- نقد و بررسی

منوط کردن جواز یا لزوم عقد به تلف یا بقای مورد معامله، امری غیر معقول بوده و پذیرفتنی نیست. جواز یا لزوم عقد به وضعیت حقوقی خود عقد مربوط بوده و با ادله شرعی خود اثبات شدنی است؛ بنابراین وضعیت مورد معامله تأثیری در این امر نخواهد داشت. این مطلب مسلم است که بعد از فسخ عقد، مال هریک از متعاضین به مالک آن باز خواهد گشت و بر این اساس چنانچه عین، موجود باشد عین آن بازگردانده می شود و اگر عین، تلف شده باشد بدل آن مسترد خواهد شد؛ اما این نکته تأثیری در لزوم یا جواز عقد نخواهد داشت. (موسوی خمینی، بی تا: ۱۸۶) در فرض یادشده هم اگر قائل به سقوط دین باشیم، باید گفت که مثل دین ساقط شده باز خواهد گشت.

۲-۱-۲- دلیل دوم: لزوم اکتفا به قدر متیقن اجماع در خروج از اصل لزوم

چنان که بیان شد اصل اولی در معاطات، لزوم است؛ اما به اجماع فقهای امامیه در فرضی که هر دو عوض معاطات موجود باشند و امکان استرداد آن ها وجود داشته باشد، معاطات جایز است؛ بنابراین دلیل جواز معاطات در فرض امکان استرداد هر دو عوض، اجماع است؛ یعنی به اجماع

۱. «أن البيع بيع الدين على من هو عليه، ولا ريب في اقتضائه حينئذ الإسقاط ولو باعتبار أن الإنسان لا يملك على نفسه ما يملكه غيره عليه.»

فقه‌های امامیه، معاطات جایز است، مادامی که عوضین موجود بوده و در ملکیت «منتقل الیه» باشد. از آنجا که اجماع، دلیلی «لبی» است، باید به «قدر متیقن» آن اکتفا نمود. قدر متیقن اجماع در این فرض، امکان استرداد هر دو عوض معاطات است؛ بنابراین چنانچه به هر دلیلی استرداد یکی از عوضین ممکن نباشد معاطات نیز جایز نخواهد بود؛ بلکه در این فرض معاطات لازم خواهد شد. در بحث حاضر که یکی از عوضین معاطات، دین است، امکان استرداد یکی از عوضین موجود نیست؛ چرا که در این فرض، دین ساقط شده و دیگر وجود ندارد؛ بنابراین معاطات در این فرض لازم خواهد بود. به بیان دیگر، موجود بودن هر دو عوض، قید جواز معاطات است و چنانچه این قید منتفی شود، مقید یعنی جواز معاطات نیز منتفی خواهد بود. در فرض دین بودن یکی از عوضین معاطات نیز این قید به دلیل سقوط مافی الذمه، منتفی است. (موسوی خمینی، بی تا: ۱۸۶)

تقریر دیگری که برای این دلیل بیان شده آن است که قدر متیقن از خروج از اصل لزوم معاطات، فرضی است که عوضین معاطات موجود باشد؛ اما سایر فروضی که عوضین موجود نباشد، از جمله در فرض دین بودن یکی از عوضین، تحت شمول اصل لزوم باقی می ماند. (اراکي، ۱۴۱۵ق: ۱/۲۰؛ گلپایگانی، ۱۳۹۹ق: ۱۸۰؛ طباطبائی حکیم، بی تا: ۸۴)

۲-۲- جواز معاطات در فرض دین بودن یکی از عوضین

چنان که بیان شد طبق دیدگاهی فقهی، با استناد به ادله مختلف، استدلال شده است که معاطات در فرض دین بودن یکی از عوضین، جایز است. (انصاری، ۱۴۱۱ق: ۱/۳۵۰؛ میلانی، ۱۳۹۵ق: ۱۶۶)

۲-۲-۱- دلیل نخست: استصحاب جواز معاطات

در فرضی که یکی از عوضین معاطات، دین باشد، ممکن است در اثبات جواز معاطات، به استصحاب جواز، استدلال شود. (میلانی، ۱۳۹۵ق: ۱۶۶) توضیح آنکه به طور کلی اصل در معاطات، جواز آن است و در فرضی که یکی از عوضین معاطات، دین باشد، شک می کنیم که آیا معاطات لازم می شود یا خیر و از آنجا که یقین سابق داریم که معاطات جایز است در این فرض همان یقین سابق یعنی جواز معاطات را استصحاب می کنیم.

دو اشکال در استدلال به استصحاب در اثبات جواز معاطات، طرح می‌شود.

اشکال نخست: استدلال به استصحاب جواز در اثبات جواز معاطات، مستلزم «دور» است. از آنجا که دور، باطل است، پس استدلال یادشده نیز باطل و استنادناپذیر است. در توضیح تحقق دور باید گفت: صحت جواز معاطات، مستلزم اثبات صحت بازگشت دین بر ذمه مدیون است، در حالی که اثبات صحت بازگشت مجدد دین بر ذمه مدیون، مستلزم اثبات صحت جواز معاطات است. (میلانی، ۱۳۹۵ق: ۱۶۶)

اشکال دوم: برای صحت استصحاب، «یقین سابق» لازم است؛ در صورتی که یقین سابق در استصحاب جواز معاطات، مفقود است. توضیح آنکه «متیقن» ما در فرضی که یکی از عوضین معاطات، دین باشد یقیناً مرتفع شده است؛ بنابراین در این فرض نمی‌توان جواز معاطات را استصحاب نمود. (میلانی، ۱۳۹۵ق: ۱۶۶) به نظر می‌رسد از کلام آخوند خراسانی در حاشیه مکاسب نیز همین مطلب برداشت می‌شود که جواز استصحاب با زوال دین از بین می‌رود؛ بنابراین یقین سابق در این فرض موجود نیست که بتوان آن را استصحاب نمود. (خراسانی، ۱۴۰۶ق: ۲۴)

البته در پاسخ به اشکال دوم باید گفت که در این اشکال صرفاً از بین رفتن و ارتفاع یقین سابق ادعا شده، اما دلیلی برای آن اقامه نشده است. به نظر می‌رسد که ادعای ارتفاع یقین سابق، مبتنی بر این استدلال باشد که چنانچه یکی از عوضین معاطات، دین باشد، یقین سابق با جواز معاطات مرتفع خواهد شد؛ اما در پاسخ باید گفت: این اول کلام و محل بحث دو گروه قائلان به جواز یا لزوم معاطات است. توضیح آنکه پرسش اصلی و اساسی که قائلان به جواز و لزوم در پی پاسخ به آن هستند این است که آیا در فرض دین بودن یکی از عوضین، معاطات لازم است یا خیر؛ بنابراین نمی‌توان گفت همین که یکی از عوضین معاطات دین باشد یقین سابق به جواز معاطات از بین رفته است؛ بلکه این ادعا عین محل بحث و اختلاف است که لازم است برای اثبات جواز یا لزوم آن ادله متقن اجتهادی و فقهاتی اقامه نمود.

اشکال سوم: ممکن است گفته شود در فرض دین بودن یکی از عوضین معاطات، امکان استصحاب جواز معاطات وجود ندارد؛ زیرا اصلی موضوعی و «محرز واقع» وجود دارد که

حاکم بر اصل استصحاب بوده و با برداشتن موضوع استصحاب، مانع از جریان این اصل می‌شود. توضیح آنکه چنان‌که بیان شد در این فرض، دین ساقط می‌شود؛ یعنی یقین داریم با انعقاد معاطات، دین ساقط شده است؛ حال شک می‌کنیم آیا در صورت رجوع یکی از متعاطیین، دین ساقط‌شده دوباره به ذمه مدیون ساقط بازمی‌گردد یا خیر و اصل، برنگشتن است. اصل «عدم عود» اصلی موضوعی و محرز واقع است که حاکم بر اصل استصحاب است.

۳- لزوم یا جواز معاطات در صورت قول به افاده اباحه تصرف

در این زمینه به عنوان مقدمه باید گفت: برخی فقهای امامیه در مورد جواز یا لزوم معاطات در صورت دین بودن یکی از عوضین، در صورتی که قائل به «افاده اباحه تصرف» برای معاطات باشیم، قائل به بطلان اباحه دین هستند. (ایروانی، ۱۴۰۶ق: ۸۷/۱، طباطبائی حکیم، بی‌تا: ۸۴) بنا بر دیدگاه این گروه، معاطات در فرض دین بودن یکی از عوضین، از اساس باطل است و بحث از جواز یا لزوم معاطات بحث بی‌فایده‌ای خواهد بود؛ اما طبق نظر دیگری، اباحه دین صحیح است. (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۲۸۹/۱) البته قائلان به صحت، در خصوص لزوم و جواز معاطات، خود به دو گروه تقسیم می‌شوند. طبق دیدگاه اول، معاطات در این فرض لازم می‌شود؛ (کاشف الغطاء، بی‌تا: ۲۰۳) اما طبق دیدگاه دیگر، معاطات در این فرض همچنان جایز است. (حسینی شیرازی، بی‌تا: ۱۹۱/۵) بنا بر مطالب بالا، ابتدا نظر مبنی بر بطلان اباحه دین بررسی شده و سپس نظرات مربوط به جواز یا لزوم معاطات بررسی خواهد شد.

۳-۱- نظر مبنی بر بطلان اباحه دین

به منظور اثبات بطلان اباحه دین به ادله مختلفی اشاره شده است. در ادامه پس از بیان هریک از ادله مورد استناد، به نقد و بررسی هریک خواهیم پرداخت.

۳-۱-۱- دلیل نخست: اثر نداشتن اباحه دین به دلیل ممکن نبودن تصرفات مادی و حقوقی

در دین

اباحه تصرف در دیدگاه مشهور فقها که معتقدند معاطات، مفید اباحه تصرف است، شامل دو نوع تصرفات مادی و تصرفات حقوقی و اعتباری است. بر این اساس باید گفت: اباحه

تصرف در مورد دین و مافی‌الذمه بی‌معنا و غیر معقول است؛ زیرا تصرف مادی و فیزیکی توسط مدیون در دین و مافی‌الذمه خود، بی‌معنا و غیر معقول است؛ زیرا دین از قبیل امور اعتباری است. از سوی دیگر تصرفات اعتباری و حقوقی مدیون نیز در مافی‌الذمه خود بی‌معنا و غیر معقول است؛ بنابراین از اساس، بحث از لزوم و جواز در اباحه دین بی‌فایده و لغو بوده و اساساً مورد نمی‌یابد. (ایروانی، ۱۴۰۶ق: ۸۷/۱، طباطبائی حکیم، بی‌تا: ۸۴)

- نقد و بررسی

استدلال بالا از این جهت پذیرفتنی است که تصرفات فیزیکی و مادی مدیون در مافی‌الذمه خود، بی‌معنا و غیر معقول است؛ زیرا دین از قبیل امور اعتباری است؛ اما صغرای استدلال بالا از این جهت مناقشه‌پذیر است که تصرفات اعتباری مدیون در مافی‌الذمه خود را مانند تصرفات مادی و فیزیکی غیر ممکن می‌داند. در حقیقت همان طور که دائن می‌تواند خود در دینی که بر ذمه مدیون دارد، تصرفات اعتباری نماید، بدین معنا که می‌تواند مثلاً دین را به دیگری منتقل نماید یا آن را اسقاط نماید، این اختیار را نیز به حکم قاعده سلطنت دارا است که اجازه تصرفات اعتباری را به مدیون اعطا نماید؛ بنابراین ادعای ممکن نبودن تصرفات اعتباری مدیون در مافی‌الذمه خود ادعایی بی‌دلیل و قبول‌نشدنی است.

مرحوم امام در این باره می‌فرماید: «و أمّا على القول بالإباحة، فقد يقال: إنّ المعاملة باطلة؛ لفقد الأثر و هو كما ترى؛ لكفاية الأثر في الجملة في الصحة، و ترتّب على الإباحة صحّة التصرفات الاعتبارية؛ من البيع، و الصلح، و الإسقاط، و نحوها». (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق: ۲۸۹/۱)

۳-۱-۲- دلیل دوم: نبود شرط «سبق ملکیت» مدیون برای تصرف در مافی‌الذمه خود
تصرفات انتفاعی مادی در دین، بی‌معنا و غیر معقول است؛ اما تصرفات اعتباری یعنی «تصرفات ناقله» در مورد دین، توسط مدیون ممکن است. با این وجود تصرفات ناقله منوط به سبق ملک است؛ اما در فرض اباحه دین، این شرط مفقود است؛ یعنی با تحقق معاطات، مدیون فقط اجازه تصرفات ناقله را به دست می‌آورد و مالک مافی‌الذمه خود نمی‌شود. این در حالی است که تصرفات ناقله مشروط به این است که ناقل، مالک مالی باشد که اقدام به انتقال آن

نموده است؛ بنابراین معاطاتی که یکی از عوضین آن دین است، از اساس باطل است. (میلانی، ۱۳۹۵ق: ۱۶۷)

- نقد و بررسی

به نظر می‌رسد کبرای استدلال بالا مناقشه‌پذیر است. در حقیقت ادعای شرطیت سبق ملک در تصرفات ناقله، ادعای بی‌دلیلی است. به علاوه در معاملات فضولی، شخص فضول، مالک مال نیست و بدون اجازه مالک اقدام به انتقال مال می‌نماید. با این وجود چنانچه مالک، معامله را تنفیذ نماید، معامله صحیح خواهد بود. بر این اساس می‌توان گفت: چنانچه معامله فضولی که فاقد اجازه مالک است، در صورت تنفیذ مالک صحیح باشد، به طریق اولی تصرفات ناقله مدیون در دین صحیح خواهد بود؛ زیرا در این فرض، اجازه و رضای سابق دائن وجود دارد.

۳-۲- نظر مبنی بر صحت اباحه دین

چنانچه قائل باشیم اباحه دین صحیح است، (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۲۸۹/۱) در مورد جواز یا لزوم معاطات در صورت دین بودن یکی از عوضین، دو دیدگاه مختلف وجود دارد. البته قبل از ورود به بحث توجه به این نکته حائز اهمیت است که گاهی دلایل اثبات جواز یا لزوم معاطات، بنا بر این دیدگاه که معاطات مفید اباحه تصرف است، همان دلایلی است که در بحث جواز و لزوم معاطات بنا بر دیدگاه افاده ملکیت مطرح شده است؛ بنابراین به منظور پرهیز از تکرار، به اجمال به آن دلایل اشاره خواهد شد.

۳-۲-۱- لزوم معاطات در فرض دین بودن یکی از عوضین

چنان که بیان شد، طبق یکی از دیدگاه‌ها، معاطات در فرض دین بودن یکی از عوضین، بنا بر دیدگاه افاده اباحه تصرف نیز لازم است.

دلیل نخست: استصحاب جایز نبودن مطالبه دین در فرض اباحه دین

در صورت اباحه معوض دین، دائن حق مطالبه دین از مدیون را ندارد. بر این اساس در فرضی که یکی از عوضین معاطات، دین باشد، بنا بر این دیدگاه که معاطات مفید اباحه تصرف است شک می‌کنیم که آیا دائن حق مطالبه دین را دارد یا خیر و جایز نبودن مطالبه دین را استصحاب می‌کنیم. (کاشف الغطاء، بی تا: ۲۰۳)

دلیل دوم: نبود شرط امکان برگرداندن عوضین، به دلیل سقوط دین چنان که بیان شد، شرط جواز معاطات، امکان استرداد و برگرداندن عوضین معاطات است؛ اما در فرضی که یکی از عوضین، دین باشد این شرط مفقود است؛ زیرا اباحه دین به معنای ابرا و اسقاط دین است و سقوط دین به منزله تلف دین است. (اصفهانی، ۱۴۱۸ق: ۱/۲۲۲)

مرحوم نائینی، برخلاف دلیل بالا که اباحه دین را به منزله ابرا و اسقاط دین می داند، تقریر دیگری از سقوط ارائه می فرماید: اینکه معاطات مفید اباحه تصرف است، به معنای ایجاد «تسلیط مالکی» توسط هریک از متعاطیین برای طرف مقابل است. بر این اساس در فرض دین بودن یکی از عوضین معاطات، لازمه معاطات مبنی بر قول به افاده اباحه، مسلط ساختن مدیون بر دین توسط دائن است. لازمه این تسلیط نیز سقوط مافی الذمه مدیون است؛ زیرا در این صورت معقول نیست که شخص بر مافی الذمه خویش تسلط یابد؛ بنابراین از منظر ایشان معاطات دین، مستلزم سقوط دین است و آنچه ساقط شده دیگر باز نخواهد گشت؛ (نائینی، ۱۳۷۳: ۸۹/۱) بنابراین شرط استرداد عوضین مفقود است و معاطات لازم می شود.

- نقد و بررسی

این استدلال دارای اشکالی صغروی است. در حقیقت اباحه دین به معنای سقوط دین نیست، بلکه اباحه دین به معنای امکان انتقال دین توسط مدیون به شخصی دیگر است. به عبارت روشن تر چنانچه قائل باشیم معاطات، مفید اباحه تصرف است، در صورت دین بودن یکی از عوضین معاطات، تصرف مدیون در دینی که دائن مالک آن است بی معنا و غیر معقول است. بلکه اباحه دین به این معنا است که دائن این اجازه را به مدیون می دهد که بتواند مافی الذمه خود را به شخص سومی منتقل نماید. بنا بر این استدلال باید گفت: فرض دین بودن یکی از عوضین در معاطات طبق قول اباحه تصرف، باید در بحث جواز یا لزوم معاطات در فرض انتقال یکی از عوضین بررسی شود؛ یعنی باید بررسی شود که آیا انتقال دین موجب لزوم معاطات است، یا جواز. (اصفهانی، ۱۴۱۸ق: ۱/۲۲۲)

مرحوم امام رحمته الله به نقد کلام مرحوم نائینی پرداخته و از منظر ایشان کلام مرحوم نائینی از حیث «بنا» و «مبنا» مناقشه پذیر است.

مناقشه از حیث مبنا: اولاً، مراد از تسلیط، تسلیط خارجی نیست که مالکیت مدیون نسبت به مافی‌الذمه خود غیر معقول باشد؛ بلکه موضوع حکم، ایجاد تسلیط اعتباری است و این نوع از تسلیط، حکم عقلی و شرعی مترتب بر مال مردم است و ثانیاً، قبول نداریم که مراد از اباحه تصرف در معاطات، اباحه مالکیت باشد. در حقیقت اباحه مالکیت غیر صحیح و غیر معقول است.

مناقشه از حیث بنا: ادعای امتناع تسلط مدیون بر مافی‌الذمه خویش، صحیح نیست؛ بلکه صحت معاملات کلی، موقوف بر تسلط اشخاص بر مافی‌الذمه خود است؛ زیرا صحت معامله موقوف بر تسلط شخص بر چیزی است که معامله را بر آن واقع می‌سازد. (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق: ۲۹۰/۱)

دلیل سوم: اصل لزوم

طبق مبنای مرحوم امام رحمه‌الله، در معاطاتی که مفید اباحه تصرف است، اصل اولی، اصل لزوم معاطات است. از طرفی اجماع داریم در فرض بقای هر دو عوض معاطات، معاطات جایز است. در فرض دین بودن یکی از عوضین معاطات، با سقوط آن شرط، استرداد هر دوی عوضین موجود نیست؛ پس معاطات در این فرض تحت شمول اصل لزوم باقی می‌ماند. (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق: ۲۹۱/۱)

۳-۲-۲- جواز معاطات در فرض دین بودن یکی از عوضین

برخی قائلان به افاده اباحه تصرف در معاطات، قائل به جواز معاطات در فرض دین بودن یکی از عوضین هستند. این گروه در اثبات ادعای خود به قاعده سلطنت استناد نموده‌اند. بر این اساس چنانچه قائل باشیم معاطات مفید اباحه تصرف است، قاعده سلطنت در همه فروض از جمله دین بودن یکی از عوضین معاطات جاری خواهد بود؛ بنابراین باید در این فرض نیز قائل به جواز معاطات و امکان رجوع از معاطات شد. (حسینی شیرازی، بی‌تا: ۱۹۱/۵)

نتیجه‌گیری

معاطات، ردوبدل عوضین توسط متعاطیین است، بدون آنکه صیغه مخصوصی داشته باشد. اگرچه در صحت معاطات تردیدی نیست، اما در جزئیات آن اختلاف نظر است؛ مانند اینکه معاطات مفید اباحه یا مفید مالکیت است و همچنین در خصوص اینکه اگر نتیجه معاطات مالکیت است، آن مالکیت لازم است یا مالکیت جایز نیز اختلاف اقوال وجود دارد.

اگر معاطات، مالکیت لازم را در پی داشته باشد، سخن از ملزومات معاطات بیهوده است؛ اما یکی از مباحث طرح شده میان گروهی که نتیجه معاطات را اباحه یا مالکیت جایز می‌دانند، موضوع ملزومات معاطات است. این گروه معتقدند که تلف عوضین موجب لزوم معاطات می‌شود و برخی از ایشان تلف یکی از عوضین را نیز از جمله ملزومات معاطات به حساب می‌آورند. در این میان بین اینکه اگر یکی از عوضین، دینی بر عهده یکی از متعاطیین باشد، به معنای تلف یکی از عوضین خواهد بود و بنابراین معاطات لازم می‌شود، یا اینکه این فرض نمی‌تواند جزو ملزومات معاطات باشد، تفاوت دیدگاه وجود دارد.

در این خصوص دو نظر کلی وجود دارد: بعضی از فقهای امامیه معتقدند در این فرض، معاطات لازم شده و امکان رجوع از آن وجود ندارد. در مقابل، بنا بر نظر برخی دیگر از فقها، معاطات در این فرض هنوز جایز است؛ بنابراین هریک از متعاطیین می‌توانند از معاطات رجوع نموده و عوض خویش را از طرف مقابل دریافت کنند. در این فرض، صاحب عین، عین خویش را دریافت می‌کند و دائن نیز دوباره مالک مافی‌الذمه مدیون می‌شود.

با توجه به بررسی‌های صورت گرفته در قول افاده اباحه از معاطات، اصل اولیه عدم لزوم است و در مقابل، بنا بر این دیدگاه که معاطات مفید ملکیت جایز باشد اصل اولی همان اصل لزوم است.

در میان معتقدان بر اینکه معاطات افاده مالکیت می‌کند، دو قول لزوم و جواز معاطات وجود دارد. قائلان به لزوم معاطات در این فرض، به ادله متعددی همچون مقید کردن جواز معاطات به امکان استرداد عوضین و فقدان این قید در فرض دین بودن یکی از عوضین و لزوم اکتفا به قدر متیقن اجماع در خروج از اصل لزوم استناد می‌کنند. قائلان به جواز معاطات نیز به استصحاب

جواز معاطات استناد می نمایند. با توجه به انتقاداتی که به ادله قائلان به جواز وجود دارد و در متن مقاله مفصل تبیین شد، ادله قائلان به لزوم معاطات در این فرض از قوت بیشتری برخوردار است. در دسته ای از فقها که اعتقاد بر افاده اباحه از معاطات دارند، برخی با استناد به امتناع تصرفات مادی و حقوقی در دین، اباحه دین را باطل می دانند. البته این دیدگاه با توجه به امکان تصرفات حقوقی در دین از جمله اسقاط و انتقال آن، محل نقد و خدشه است؛ اما گروهی که قائل به صحت اباحه دین هستند، در لزوم یا جواز معاطات در فرض یادشده دچار اختلاف شده اند. بررسی ادله هر دو گروه نشان می دهد که دیدگاه قائلان به جواز با استناد به ادله ای مانند اصل لزوم در عقود و استصحاب جایز نبودن مطالبه دین در فرض اباحه دین، از قوت بیشتری برخوردار است.

فهرست منابع

۱. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور، ۱۴۱۰ق، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، قم: اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
۲. ابن زهره حلبی، حمزة بن علی، ۱۴۱۷ق، غنیة النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۳. احمدزاده، ابوالفضل و مظاهر نامداری موسی آبادی، خرداد ۱۴۰۰، «ماهیت بیع معاطات در بستر عرف به مثابه حق شهروندی»، مطالعات حقوق شهروندی، ش ۲۰، ص ۳۳ تا ۶۲.
۴. اراکی، محمدعلی، ۱۴۱۵ق، کتاب البیع (للأراکی)، قم: مؤسسه در راه حق.
۵. اصفهانی (کمپانی)، محمدحسین، ۱۴۱۸ق، حاشیه کتاب المکاسب، (للأصفهانی، ط - الحديثة)، قم: أنوار الهدی.
۶. انصاری، مرتضی، ۱۴۱۵ق، کتاب المکاسب، (للشیخ الأنصاری، ط - الحديثة)، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۷. -----، ۱۴۱۰ق، کتاب المکاسب (المحشی)، ج ۳، قم: دارالکتاب.
۸. ایروانی، علی بن عبد الحسین، ۱۴۰۶ق، حاشیه المکاسب (للایروانی)، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. جزائری، سیدمحمدجعفر مروج، ۱۴۱۶ق، هدی الطالب فی شرح المکاسب، قم: دارالکتاب.
۱۰. حسینی حائری، سیدکاظم، تابستان و پاییز ۱۳۹۰، «عدم جریان معاطات در نکاح»، فقه اهل بیت (علیهم السلام)، ش ۶۶ و ۶۷، ص ۵ تا ۲۱.
۱۱. حسینی شیرازی، سیدمحمد، بی تا، ایصال الطالب إلى المکاسب، تهران: اعلمی.
۱۲. روحانی قمی، سیدصادق، ۱۴۱۲ق، فقه الصادق (علیه السلام) (لروحانی)، قم: دارالکتاب، مدرسه امام صادق (علیه السلام).
۱۳. سبزواری، محمدباقر، ۱۴۲۳ق، کفایة الأحکام، قم: اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین

حوزه علمیه قم).

۱۴. طباطبائی حائری، سیدعلی بن محمد، ۱۴۱۸ق، ریاض المسائل، (ط - الحديثه)، قم:

مؤسسة آل البيت (عليه السلام).

۱۵. طباطبائی حکیم، سیدمحسن، بی تا، نهج الفقاهة، قم: ۲۲ بهمن.

۱۶. طباطبائی قمی، سیدتقی، ۱۴۱۳ق، عمدة المطالب في التعليق على المكاسب، قم:

کتابفروشی محلاتی.

۱۷. طباطبائی یزدی، سیدمحمدکاظم، ۱۴۲۱ق، حاشية المكاسب (لليردي)، چ ۲، قم:

اسماعیلیان.

۱۸. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ق، الخلاف، قم: اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین

حوزه علمیه قم).

۱۹. عاملی، سیدجواد بن محمد، ۱۴۱۹ق، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، (ط -

الحديثه)، قم: اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).

۲۰. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، بی تا، القواعد و الفوائد، قم: کتابفروشی مفید.

۲۱. غلامی، مهدی، بهار ۱۳۹۸، «تحليل فقهي استقرار و تزلزل مليکت در معاطات»،

مطالعات علوم اجتماعی، دوره ۵، ش ۱، ص ۸ تا ۲۱.

۲۲. فیض کاشانی، محمدمحسن، بی تا، مفاتيح الشرائع، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی

نجفی.

۲۳. کاشف الغطاء، عباس بن حسن، بی تا، الفوائد الجعفرية، قم: مؤسسه کاشف الغطاء.

۲۴. کرکی، علی بن حسین، ۱۴۱۴ق، جامع المقاصد في شرح القواعد، چ ۲، قم: مؤسسه

آل البيت (عليه السلام).

۲۵. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (عليه السلام)،

بیروت: الوفاء.

۲۶. مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، المقنعة (للشيخ المفيد)، قم: کنگره جهانی هزاره

شیخ مفید.

۲۷. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۴۲۱ق، کتاب البیع (للإمام الخميني)، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۸. _____، بی‌تا، کتاب البیع (تقریرات، للقدیری)، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۲۹. موسوی گلپایگانی، سیدمحمد رضا، ۱۳۹۹ق، بلغة الطالب في التعليق على بيع المكاسب، قم: خیام.
۳۰. میلانی، سیدمحمد هادی، ۱۳۹۵ق، محاضرات في فقه الإمامية - کتاب البیع، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۳۱. نائینی، میرزا محمد حسین، ۱۳۷۳ق، منية الطالب في حاشية المكاسب، تهران: المكتبة المحمدية.
۳۲. نجفی، محمد حسن، ۱۴۰۴ق، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ۷، لبنان: دار إحياء التراث العربي.
۳۳. هدایت‌نیا، فرج‌الله، تابستان ۱۳۸۷، «نکاح معاطاتی از منظر فقه»، مطالعات راهبردی زنان، ش ۴۰، ص ۱۹۶ تا ۲۳۴.

تحلیل و بررسی تطبیقی حکم امامت فاسق

نزد مذاهب اسلامی^۱

محسن ملکی ابرده^۲

محمد حسن ربانی بیرجندی^۳

محمد رستمیان^۴

چکیده

یکی از مهم‌ترین مناصب اجتماعی مسئله امامت در نمازهای جماعت است. مشهور فقها برای امام جماعت شرایطی را بیان کرده‌اند که عبارت است از: مسلمان بودن، مرد بودن، بالغ بودن و عاقل بودن. بیشتر فقها در این شرایط، اتفاق نظر دارند؛ اما یکی از شرایط اختلافی، مسئله فسق امام جماعت است؛ یعنی شخصی که مرتکب فسق شود، آیا می‌تواند امام جماعت شود؟ فقها در این مورد اختلاف دارند. فقهای امامیه فاسق نبودن را اصلی‌ترین شرط می‌دانند؛ اما فقهای عامه، عده‌ای، به‌طور مطلق امامت فاسق را ممنوع و برخی به‌طور مطلق جایز می‌دانند. عده‌ای دیگر بین فسق قطعی و مشکوک و نیز فسق توجیه‌پذیر و توجیه‌ناپذیر تفاوت قائل شده‌اند. در این مقاله دیدگاه و دلیل‌های فقهای تحلیل و بررسی تطبیقی شده و به‌طور کلی این نتیجه حاصل می‌شود که از منظر بیشتر فقهای مذاهب اسلامی امامت فُسَّاق صحیح نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها: منصب اجتماعی، امام جماعت، فسق، مذاهب اسلامی.

۱. این مقاله از رساله سطح چهار حوزه علمیه خراسان استخراج شده است.

۲. مدرس دروس خارج حوزه علمیه خراسان. maleki.a.m@gmail.com

۳. مدرس دروس خارج حوزه علمیه خراسان. hozehjournals@gmail.com

۴. دانش‌آموخته سطح ۴ حوزه علمیه خراسان. (نویسنده مسئول) mrostamian58@gmail.com

خطیر بودن جایگاه امامت در نماز بر کسی پوشیده نیست. به لحاظ اهمیت فراوان این جایگاه معنوی، امام جماعت باید کسی باشد که مردم نسبت به دیانت و پرهیزکاری او اطمینان داشته باشند و به او اعتماد نمایند؛ چراکه او نماینده و واسطه بین مردم و خداوند است. (صدوق)، ۱۴۱۳ق: ۱/۳۷۷؛ دارقطنی، ۱۴۲۴ق: ۲/۴۶۳) یکی از مهم ترین مسائلی که جا دارد تحلیل و بررسی شود این است که بر فرض ثبوت شرایطی مانند عقل، بلوغ، قرائت صحیح و سایر ضوابط دیگر، منعی (مانند فسق) برای امامت در نماز وجود نداشته باشد. همان گونه که جنون، بالغ نبودن، صحیح نبودن قرائت، ایمان نداشتن و امثال آن از مهم ترین موانع امامت در نماز به شمار می رود، «فسق» نیز یکی از موانع تصدی امامت در نمازهای جمعه و جماعت است؛ یعنی اگر شخصی مرتکب فسق شد و عنوان فاسق بر او صدق کرد و در بین مردم و عرف جامعه به عنوان فاسق شناخته شد، در این صورت، فسق او مانعی برای امامت در نماز به شمار می رود و چنین شخصی نمی تواند در این جایگاه بسیار مهم واقع شود. این بحث از منظر فقها تحلیل و بررسی تطبیقی خواهد شد.

- پیشینه بحث

فقها، در باب شرایط و مباحث مربوط به عدالت امام جماعت، در مورد ممنوعیت یا جواز امامت فاسق، مباحث به نسبت مفصلی دارند. (جزیری، ۱۴۱۹ق: ۱/۵۶۷؛ زحیلی، بی تا: ۳۴۷/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱/۵۴۹؛ حلی، ۱۴۱۲ق: ۶/۲۰۷؛ عاملی، ۱۴۱۹ق: ۱۰/۱۵؛ انصاری، ۱۴۱۵ق: ۲/۵۳۹؛ نجفی، ۱۴۰۴ق: ۱۳/۲۷۵؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق: ۱۰/۱۰) از طرفی، اگرچه در اغلب رساله ها، به شرط بودن عدالت اشاره شده (یزدی، ۱۴۱۷ق: ۱/۶۲۸؛ مسلمی زاده، ۱۳۸۹: ۵۷۰) یا در غالب استفتائات، پاسخ هایی در این مورد وجود دارد، (خمینی، ۱۳۹۲: ۳/۳۲۵؛ بنی هاشمی خمینی، ۱۴۲۴ق: ۱/۷۹۱) اما کتاب، پایان نامه یا مقاله خاصی در این زمینه وجود ندارد. بر همین اساس، نویسنده بر این است تا به اندازه بضاعت علمی خویش، به این مسئله بپردازد.

۱- کلیات

۱-۱- مفهوم امام جماعت

واژه امامت از کلمه امام گرفته شده است. بین این دو واژه تفاوت مختصری وجود دارد. کلمه امام اسم است و (در علم کلام) به معنای خلیفه (فیومی، بی تا: ۲۳/۲) پیشوا و مقتدا است که در امور از او پیروی و تبعیت می شود («كُلُّ مَنْ أَقْتَدَى بِهِ وَ قُدِّمَ فِي الْأُمُورِ») [ابن فارس قزوینی، ۱۴۰۴ق: ۲۸/۱] و در علم فقه به کسی می گویند که در نماز به او اقتدا می شود؛ («الَّذِي يُقْتَدَا أَوْ يُؤْتَمُّ بِهِ فِي الصَّلَاةِ») [طریحی، ۱۴۱۶ق: ۱۴/۶؛ واسطی، ۱۴۱۴ق: ۳۴/۱۶؛ فیومی، بی تا: ۲۳/۲] اما کلمه امامت، «منصرف» به افراد و اشخاص نیست، بلکه معنای شأنی و مصدری دارد. با این وجود، به طور کلی می توان گفت: امامت، شأنی از شئون و وظیفه ای از وظایف امام است.

در مورد واژه امام جماعت نیز باید گفت: وقتی کلمه امام، با واژه جماعت ترکیب می شود، اطلاق آن به امامت در نماز، «انصراف» پیدا کرده و به امام جماعت مسلمانانی که با صفوف منظم و به هم پیوسته نماز می خوانند، حمل می شود. (بهبهانی، ۱۴۲۴ق: ۳۴۰/۱) دلیل بر انصراف، روایات، استعمال لغویان («و الْإِمَامُ مَنْ يُؤْتَمُّ بِهِ فِي الصَّلَاةِ...»؛ [فیومی، بی تا: ۲۳/۲] «أَمَمْتُ الْقَوْمَ فِي الصَّلَاةِ إِمَامَةً...» [جوهری، ۱۴۱۰ق: ۱۸۶۵/۵] و همچنین، «تبادر» به اذهان عموم است که در محاورات و اصطلاحات عرفی از این کلمه بسیار زیاد استفاده می شود. صاحب مفتاح الکرامه می فرماید: «أَنَّ الْمَتَبَادَرَ مِنْ لَفْظِ الْإِمَامِ حَيْثُ يُطْلَقُ وَلَمْ يُضَفْ إِلَى الْجَمَاعَةِ إِنَّمَا هُوَ الْمَعْصُومُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَإِذَا أُضِيفَ إِلَى الْجَمَاعَةِ تَعَيَّنَ كَوْنُهُ إِمَامَ جَمَاعَةٍ مِنْ جِهَةِ الْقَرِينَةِ.» (عاملی، حسینی، ۱۴۱۹ق: ۲۲۸/۸)

از نظر برخی فقها امامت در نماز، نوعی ولایت یا ریاست (اشتهاردی، ۱۴۱۷ق: ۳۲۴/۱۷) و منصبی «تشریعی» است. (نجفی (کاشف الغطاء)، ۱۴۲۲ق: ۲۹۸) به این معنا که امام جماعت، از طرف شریعت مقدس، نوعی ولایت شرعی (بر گروهی از مردم، فقط نسبت به انجام اعمال و حرکات نماز صحیح آنان) دارد. (ولی نسبت به سایر ابعاد اجتماعی و شئون زندگی آنان، چنین ولایتی ندارد.)

۲-۱- مفهوم فسق و فاسق

فسق در لغت به معنای خروج شیئی از شیء دیگر «علی وجه الفساد» است؛ مانند اینکه دانه خرما از پوستش به دلیل خرابی و فساد جدا شود؛ ولی در مقام استعمال و اصطلاح، به معنای خارج شدن از طاعت و بندگی و میل به معصیت و به طور کلی به معنای خارج شدن از راه حق و سرپیچی از دستورات پروردگار است. (ابن فارس قزوینی، ۱۴۰۴ق: ۵۰۲/۴؛ طریحی، ۱۴۱۶ق: ۲۲۸/۵؛ فیومی، بی تا: ۴۷۳/۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۳۶؛ واسطی، ۱۴۱۴ق: ۴۰۱/۱۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳۰۸/۱۰) فاسق نیز به کسی می گویند که از لحاظ اعتقادی مسلمان است، ولی در مقام عمل، کوتاهی کرده و بعضی مواقع، یا فعل حرامی را مرتکب می شود، یا واجباتی را ترک می کند و با ارتکاب معاصی از جرگه بندگی خدا خارج و فاسد می شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۳۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳۰۸/۱۰)

برخی مانند خوارج و زیدیه بر این عقیده اند که شخص فاسق با ارتکاب «کبائر» از زمره ایمان خارج و کافر شده و تا ابد در آتش است؛ (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۳۲/۱) اما از دیدگاه برخی دیگر مانند معتزله، فاسق در موقعیتی قرار می گیرد که احکام کفر و ایمان، بر آن مترتب نمی شود؛ یعنی نه کافر است و نه مؤمن، بلکه در نقطه بین کافر و مؤمن قرار دارد (ایجی، ۱۳۲۵: ۳۳۸/۸) که احکام هیچ کدام از کافر و مؤمن بر وی مترتب نمی شود. (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۷۱) از دید امامیه، فاسق، از زمره اسلام خارج نمی شود و احکام و سنت ها و مراسم شرعی و دینی (مانند ارث، ازدواج، صحت معاملات، دفن در قبرستان مسلمانان و امثال آن) بر او جاری می شود. (حلی (علامه)، ۱۴۱۴ق: ۱۴۸)

برخی دیگر از فقها در تعریف فاسق گفته اند: فاسق کسی است که اعتقاد به تکلیف دارد، ولی از اطاعت و امتثال اوامر الهی سر باز می زند. (سبزواری، ۱۴۲۴ق: ۱۱۴) عده ای دیگر گفته اند: فاسق کسی است که یا مرتکب کبائر شود یا مداومت بر صغائر داشته باشد. (جزیری، ۱۴۱۹ق: ۵۶۵/۱؛ الحجاوی المقدسی، بی تا: ۱۶۶/۱؛ زحیلی، بی تا: ۳۷۴/۲)

در قرآن در کنار بعضی از مصادیق فسق، به اسباب، عوامل و حتی آثار آن، اطلاق فسق شده است. (مانند، ۳ و ۴۷: حدید، ۱۶ و ۲۶: آل عمران، ۸۲ و ۱۱۰: بقره، ۲۶ و ۹۹: انعام، ۴۹ و ۱۲۱:

نور، ۴ و ۵۵؛ احقاف، ۳۵؛ اعراف، ۱۶۳؛ عنکبوت، ۳۴؛ توبه، ۶۷؛ حجرات، ۶ و ۷؛ حشر، ۱۹) فسق و فاسق از نظر روایات نیز این گونه تعریف شده است: «و معنی الفسق: فکُلُّ معصية من المعاصی الکبار فعلها فاعل أو دخل فيها داخل بجهة اللذة والشهوة والشوق الغالب فهو فسق و فاعله فاسق» (حرّانی، ۱۴۰۰ق: ۳۴۵) از دید امامیه، این گونه تعریف از فسق و فاسق، آثار شرعی مثل جواز غیبت این گونه افراد و نپذیرفتن شهادت آنان در محاکم قضایی و ممنوعیت امامت در نماز را در پی دارد.

در بعضی از روایات، علائمی برای فاسق بیان شده است: «و أما علامة الفاسق فأربعة: اللّهُو، و اللّغو، و العدوان، و البهتان» (حرّانی، ۱۴۰۰ق: ۲۳) در جایی دیگر، امام علی (علیه السلام) در معرفی فاسق می‌فرماید: «عَطَفَ الْحَقَّ عَلَى أَهْوَائِهِ يُؤْمِنُ النَّاسَ مِنَ الْعَطَائِمِ وَيَهْوُنُ كَبِيرَ الْجَرَائِمِ». (سید رضی، ۱۴۱۴ق: ۸۵) در بعضی دیگر از روایات، فسق یکی از مهم‌ترین ارکان کفر شمرده شده و دارای شعبه‌های متفاوتی است: «عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ، قَالَ: بُنِيَ الْكُفْرُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمٍ: الْفِسْقِ وَالْعُلُوِّ وَالشَّكِّ وَالشُّبْهَةِ وَالْفِسْقُ عَلَى أَرْبَعِ شُعَبٍ: عَلَى الْجَفَاءِ وَالْعَمَى وَالْعُقْلَةِ وَالْعُتُوِّ». (کلینی، ۱۴۲۹ق: ۱۵۳/۴) اغلب این گونه روایات، اگرچه بیشتر جنبه اخلاقی تربیتی دارد، اما در بعضی از آن موارد آثار شرعی بر آن مترتب می‌شود؛ مانند غلو و شکاکیت در امور اعتقادی یا کسی که دارای خصلت ناپسند بهتان است که در تمام این صور، مشروط بر اصرار و مداوت بر آن، احکام شرعی فاسق بر مرتکب آن بار می‌شود.

از مجموع آیات و روایات و با توجه به تعاریفی که متکلمان و برخی فقها درباره فسق و فاسق بیان نموده‌اند، به‌طور کلی، مفهوم فسق، خروج از طاعت و عبودیت و بندگی خدا (نراقی، ۱۴۱۵ق: ۹۶/۱۸) و ارتکاب کبائر و مداومت بر صغائر بوده و فاسق همان کسی است که دائم کبیره انجام می‌دهد و به صغائر نیز مداومت می‌ورزد. (شاهرودی، ۱۳۸۷: ۶۹۰/۵) این شخص همان فاسقی است که موضوع احکام شرعی واقع می‌شود؛ بنابراین مداوت بر معاصی در مفهوم فسق دخیل است و با یک بار انجام کبیره، اگرچه معصیت صورت می‌گیرد، اما موجب صدق عنوان فاسق بر شخص نمی‌شود.

در اصطلاح و متبادر به اذهان عموم نیز مراد از فاسق آن کسی است که به فسادهای اخلاقی

شهرت دارد و دائم مشغول بزهکاری است. با این وجود اگر کسی پنهانی مرتکب کبیره شود که مردم اطلاع نداشته باشند، اگرچه چنین شخصی نزد خودش فاسق است، اما در جامعه نمی‌توان او را به‌عنوان فاسق معرفی و آثار شرعی بر او مترتب نمود.

از منظر علم اصول و بحث مشتق (خراسانی، ۱۴۲۴ق: ۵۶؛ مظفر، ۱۴۱۶ق: ۵۴/۱) نیز، فاسق باید در حال (تلبس و) ارتکاب فسق باشد که بتوان او را به‌طور حقیقی فاسق نامید (اردبیلی، بی‌تا: ۴۷) و احکام شرعی را بر او جاری کرد. در غیر این صورت، شخصی که در زمان گذشته مرتکب فسق شده به‌لحاظ گذشت زمان و انجام طاعات و عبادات و نیز به‌دلیل عدم اطلاق حقیقی فاسق بر او، نمی‌توان احکام شرعی فاسق را بر او جاری نمود.

چند نکته مهم در مورد فسق و فاسق وجود دارد:

نکته اول: فسق، زیر مجموعه‌های فراوانی دارد:

۱. فسق زبانی، مانند غیبت، (عاملی، ۱۳۷۲: ۳۰۹) تهمت، (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳۶۱/۲) عیب‌جویی، (عاملی، ۱۴۰۹ق: ۶۰۲/۸) تمسخر، (قرطبی، ۱۴۲۳ق: ۳۴۲/۱۳) تحقیر، (برقی، ۱۳۷۱: ۹۷/۱) فحاشی، (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳۶۰/۲) خشونت در کلام با والدین که موجب عاق والدین شود، (نوری، ۱۴۰۸ق: ۱۹۲/۱۵) دروغ، (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳۷۳/۱) هتک حرمت و لعن مؤمنی که مستحق آن نیست، (برقی، ۱۳۷۱: ۱۰۳/۱) نمّامی، (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۶۲) شهادت دروغ، (نوری، ۱۴۰۸ق: ۴۱۶/۱۷) نشر اکاذیب، (عاملی، ۱۴۰۹ق: ۱۳۰/۲۷) اشاعه فحشا (قمی، ۱۴۰۶ق: ۲۴۷) و امثال آن که از مهم‌ترین گناهان زبان به شمار می‌روند (فیض کاشانی، ۱۴۱۷ق: ۱۹۹/۵؛ دستغیب، ۱۳۷۵: غزالی، ۲۰۵/۸) و ارتکاب این موارد حرام شرعی است و اگر کسی مداومت بر این معاصی داشته باشد، از مصادیق «مقترف بالذنب» است و عدالت از او ساقط می‌شود.

۲. فسق عملی، مانند شرب خمر، (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۷۸/۲) قمار، (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۶۷۲/۹) تراشیدن ریش با تیغ، (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۹ق: ۳۴۶/۵) تنوی ابرو برای مردان، (انصاری، ۱۳۷۹: ۶۴/۱) نگاه مداوم و همراه با قصد ریه و لذت به نامحرم، برگزاری مجالس مختلط و پارتی‌های درهم‌آمیخته نامحرم و آوازخوانی مردان با زنان و رقصیدن و پایکوبی آنان،

ارتباط تنگاتنگ و شوخی‌های مبتذل و دست‌دادن مردان با نامحرم، نگاه کردن مداوم فیلم‌های مستهجن، (محمّدی ری‌شهری، ۱۳۸۵: ۴۲۵/۱۲؛ معصومی، ۱۳۷۸) رشوه (انصاری، ۱۳۷۹: ۸۸/۱) و امثال آن که از مهم‌ترین مصادیق فسق عملی و حرام است؛ ولی متأسفانه، در اجتماع، وقتی بر آن نمی‌نهند! (مصادیق فسق زبانی و عملی، در اجتماع بسیار گسترده است؛ اما در این مقاله به بعضی از مهم‌ترین آن‌ها اکتفا شده است. ن. ک. انصاری، ۱۳۷۹: ۴۲/۱)

بعضی از «صفات رذیله»، مانند حسادت، تکبر، عجب، تفاخر و تظاهر، کینه و عداوت، بدگمانی و نفرت و امثال این امور، مادامی که به مرحله عمل مداوم نرسیده و «عینیت» پیدا نکند، موجب از بین رفتن عدالت نمی‌شود.

نکته دوم: شخصی در عنوان فاسق قرار می‌گیرد که با علم، مرتکب فسق شود؛ اما فاسقی که فسقش ناشی از جهالت و قصور باشد و به سبب جهل به موضوع یا حکم مرتکب معصیت شود، اطلاق عنوان فاسق بر او صحیح نیست. (حسینی روحانی، ۱۴۱۲ق: ۳۷۰/۱۴؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۶ق: ۲۸۵)

نکته سوم: در خصوص اقتدا به عامه باید گفت: اگرچه از دید برخی فقها، مخالفان مذهبی، ضالّ و فاسق شمرده می‌شوند، (حلیّ (محقّق)، ۱۴۰۷ق: ۴۳۲/۲؛ حلیّ (علامه)، ۱۴۱۴ق: ۲۷۹/۴؛ عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۹ق: ۳۸۸/۴؛ گلپایگانی، ۱۴۰۵ق: ۳۵؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق: ۲۸۶/۴؛ سبحانی، ۱۴۱۸ق: ۲۱۵/۲ و ۲۱۷) اما از دید برخی دیگر، مخصوصاً برخی متأخران، یکی از تعاریف عدالت، اسلام ظاهری دانسته شده و آن‌ها قائل به این شده‌اند که مسئله انکار ولایت موجب خروج از وصف عدالت نمی‌شود و به تعبیر بهتر، لفظ فاسق انصراف به «فسق جوارحی» دارد نه «فسق اعتقادی». (طوسی، ۱۳۸۷ق: ۲۲۰/۸؛ خوئی، ۱۴۱۸ق: ۲۱۱/۱؛ لنگرودی، ۱۴۱۲ق: ۹/۲؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۶ق: ۶۱/۳) از طرفی دیگر، برخی قائل به عدالت برای تمام مسلمانان هستند. (طوسی، ۱۳۹۰ق: ۱۴/۳؛ اسکافی، ۱۴۱۶ق: ۸۵؛ عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۹ق: ۳۹۱/۴)

علاوه بر آن، هیچ فقیهی از فقهای امامیه، تنصیص و تصریح به فسق عامّه نکرده است؛ بنابراین فارغ از اختلافات در عقاید، اطلاق عنوان فاسق بر پیروان مذاهب عامه صحیح نیست.

به دلیل همین برخی از معاصران (با فرض اینکه نماز در وقت شرعی خوانده شود. [تبریزی، ۱۴۲۷ق: ۲۹۸/۴]) در مجموع اقتدا به عامه را اگرچه در حالت غیرطبیعی و تقیه باشد، جایز و نماز را صحیح و «مجزی» می دانند. (خمینی، ۱۴۲۰ق: ۶۳؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۴۲۰ق: ۱۰۰/۱؛ حسینی سیستانی، ۱۴۳۰ق: ۳۴۲/۱؛ گلپایگانی، ۱۴۱۳ق: ۳۹؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۱۷۹/۱۴؛ اصفهانی، ۱۴۰۹ق: ۲۲۲؛ شیرازی، ۱۴۱۱ق: ۴۵۳/۱)

با تمام تفصیلات و فارغ از مباحث حاشیه‌ای، نمی‌توان بر هیچ کدام از فتاوی فقهای امامیه اعم از مانعان و مجوزان، وقعی نهاد و توجهی نکرد. هرکدام دلایل خاص خود را دارند و به نظر می‌رسد وجه جمع آرای فقهای امامیه این باشد که حکم اولیه اقتدا به مخالفان در حالت اختیار، به تصریح بعضی از روایات، جایز نبودن است و حکم ثانوی با توجه به در نظر گرفتن اقتضائات زمانی، مانند تقیه یا به لحاظ اتحاد و انسجام امت واحد اسلامی، جواز و صحت اقتدا است. (خمینی، ۱۴۲۰ق: ۶۳؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۴۲۰ق: ۱۰۰/۱؛ حسینی سیستانی، ۱۴۳۰ق: ۳۴۲/۱؛ گلپایگانی، ۱۴۱۳ق: ۳۹؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق: ۱۷۹/۱۴؛ اصفهانی، ۱۴۰۹ق: ۲۲۲؛ شیرازی، ۱۴۱۱ق: ۴۵۳/۱؛ حکیم‌زاده، ۱۳۹۳: ۱۱۲/۱)

مخفی نماند! برخی فقهای عامه اقتدا به مخالفان مذهبی را جایز و نماز را صحیح می‌دانند: «أَرَى لُزُومَ الْاِخْتِزَافِ بِمَذْهَبِ الْمَالِكِيِّ وَ الْحَنَابِلِيِّ فِي الشَّقِّ الْأَوَّلِ لِأَنَّهُ الْأَصَحُّ مُطَبَّقاً وَ تَكُونُ الصَّلَاةُ خَلْفَ الْمُخَالَفِينَ فِي الْفُرُوعِ الْمَذْهَبِيَّةِ صَحِيحَةً غَيْرَ مَكْرُوهَةٍ إِذَا عُبِرَتْ بِمَذْهَبِ الْإِمَامِ لِأَنَّ الصَّحَابَةَ وَ التَّابِعِينَ وَ مَنْ بَعْدَهُمْ لَمْ يَزَلْ بَعْضُهُمْ يَأْتُمُّ بِبَعْضٍ مَعَ اِخْتِلَافِهِمْ فِي الْفُرُوعِ، فَكَانَ ذَلِكَ إِجْمَاعاً وَ بِهِ تَنْتَهَى آثَارُ الْعَصِيَّةِ الْمَذْهَبِيَّةِ.» (زحیلی، بی‌تا: ۱۲۰۰/۲)

جزیری در مورد دو مذهب مالکی و حنبلی می‌نویسد: بنا بر نظر این دو مذهب، نماز پشت سر مخالفان جایز است؛ زیرا ملاک و معیار در این دو مذهب، صحت نماز طبق مذهب امام جماعت است. (جزیری، ۱۴۱۹ق: ۵۵۲/۱)

کلام برخی معاصران، مانند دکتر نصر فرید این است:

«كل مسلم يؤمن بالله و يشهد ان لا اله الا الله و محمد رسول الله و لا ينكر معلوماً من الدين بالضرورة و هو عالم بالاركان الاسلام و الصلاة و شروطها و

هی متوفرة فيه فتصح امامته لغيره و امامة غيره له اذا توافرت فيه تلك الشروط و لو اختلف مذهبها الفقهي، وشيعة اهل البيت من نحلهم و تشيع معهم لله و لرسوله و اهل بيته و صحابته جميعاً و لاخلاف بيننا و بينهم في اصول الشريعة الاسلامية و لا فيما هو معلوم من الدين بالضرورة و قد صلينا خلفهم و صلوا خلفنا في طهران و في قم في الايام التي شرفنا الله بهم في دولة ايران الاسلامية و ندعوا الله ان يحقق وحدة الامة الاسلامية و يرفع عنهم اى شقاق او نزاع او خلاف قد حل بهم في بعض مسائل الفروع الفقهية المذهبية.» (نورمگز، أخبار التّكريب: رقم ۵۱ و ۵۲، ص ۲۷)

عبدالرحمن شرقاوى، متفكر و نويسنده معروف مصرى نيز پس از ابراز ارادت به اهل بيت (عليه السلام) مى نويسد: «و نحن نصلى وراء الإمام الصّالح شيعياً كان أم سنياً مالكياً كان أم حنفياً أم شافعيّاً أم حنبليّاً أم ظاهريّاً...». (شرقاوى، ۱۴۲۳ق: ۱۲/۱)

در مجموع مى توان به اين نظريه قائل شد كه اقتدا به مخالفان درون مذهبى و برون مذهبى از سوى مشهور فقها امرى ممكن، پذيرفتنى و «مصاب» است.

پس از روشن شدن مفهوم فسق و فاسق، مسئله جواز يا جايز نبودن امامت چنين شخصى در نماز جماعت مورد بحث است كه لازم است با نگاه مقارن و تطبيقى، اين موضوع مورد واکاوى علمى قرار گيرد. اين بحث ابتدا از ديد اماميه و سپس از منظر عامه بررسى و در پايان، قول صواب بيان خواهد شد.

۲- حكم شرعى امامت فاسق از ديدگاه اماميه

در فقه اماميه براى ممنوعيت امامت فاسق در نماز، علاوه بر اجماع «محصل» و «منقول»، (طوسى، ۱۴۰۷ق: ۵۴۹/۱؛ حلى، ۱۴۱۲ق: ۲۰۷/۶؛ عاملى، ۱۴۱۹ق: ۱۵/۱۰؛ انصارى، ۱۴۱۵ق: ۵۳۹/۲؛ نجفى، ۱۴۰۴ق: ۲۷۵/۱۳؛ بحراني، ۱۴۰۵ق: ۱۰/۱۰؛ از متأخران: حكيم، ۱۴۱۶ق: ۳۱۸/۷؛ اشتهااردى، ۱۴۱۷ق: ۱۸۱/۱۷؛ خويى، ۱۴۱۸ق: ۳۴۳/۱۷؛ سبزوارى، ۱۴۱۳ق: ۱۰۶/۸) به دلايل ديگرى استناد مى شود:

۲-۱- آیات قرآن

۲-۱-۱- یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین آیات قرآنی که می‌شود به آن استدلال نمود آیه شریف ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (بقره، ۱۲۴) است؛ با این استدلال که از طرفی، امامت در نماز منصبی از مناصب مجعول شرعی و در راستای رسالت الهی است (اشتهاردی، ۱۴۱۷ق: ۳۲۴/۱۷؛ نجفی (کاشف‌الغطاء)، ۱۴۲۲ق: ۲۹۸) و از طرف دیگر (همان گونه که از عبارات برخی مفسران در تفسیر همین آیه برداشت می‌شود: «و إِنَّمَا يَنَالُ مَنْ كَانَ عَادِلًا بَرِيئًا مِنَ الظُّلَمِ» [زمخشری، ۱۴۱۴ق: ۱/۱۸۴]) فسق یکی از مهم‌ترین مصادیق ظلم است.

بر اساس این آیه شریف و به لحاظ تناقضی که فسق با عدالت دارد، فاسق، هرگز شایستگی منصب امامت در نماز را ندارد. توضیح اینکه همان گونه که امامت مراتبی دارد، عصمت نیز مراتبی دارد. فاسق که هیچ رتبه‌ای از مراتب عصمت و عدالت را ندارد صلاحیت امامت در نماز را نیز ندارد و همان گونه که امام یا خلیفه خدا باید معصوم باشد، امام جماعت نیز که رتبه‌ای (هرچند در مقیاسی بسیار پایین‌تر) از همان منزلت و مراتب امامت را دارا است، باید از عصمت یا همان عدالت نسبی برخوردار باشد. با این وجود فاسق که از همان عصمت و عدالت نسبی هم برخوردار نیست، حق امامت در نماز را ندارد؛ بنابراین، می‌توان از آیه شریف، اولاً و «بِالذَّاتِ»، در جهت اثبات مقوله عدالت و عصمت مطلق امامان معصوم (علیهم‌السلام) و ثانیاً و «بِالْعَرَضِ»، در جهت تطبیق بر عدالت مقید (نسبی) امام جماعت استفاده نمود.

علاوه بر برخی از امامیه (مازندرانی، ۱۴۱۸ق: ۲۱) برخی مفسران عامه نیز، در تفسیر همین آیه تصریح می‌کنند که این آیه دلالت بر بطلان امامت فاسق می‌کند: «فُتِّبَتْ بِدَلَالَةِ الْآيَةِ بَطْلَانُ إِمَامَةِ الْفَاسِقِ». (رازی، ۱۴۲۱ق: ۴/۴۰)

صاحب کشاف عدالت را از شرایط لازم امام دانسته و می‌گوید: «فی هذا دلیل علی أنَّ الفاسق لا یصلح للإمامة... ولا یقدّم للصلاة». (زمخشری، ۱۴۱۴ق: ۱/۱۸۴)

نظام‌الدین نیشابوری نیز امامت فاسق در نماز را جایز نمی‌داند (نیشابوری، ۱۴۱۶ق: ۱/۳۸۹) و سید قطب هم تلویحاً امامت فاسق را ممنوع می‌داند. (سید قطب، ۱۴۱۲ق: ۱/۱۱۲)

۲-۱-۲- یکی دیگر از مهم‌ترین آیاتی که برخی (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۵۴۹/۱؛ حلی، ۱۴۱۲ق: ۲۰۷/۶) به آن استدلال نموده‌اند، آیه شریف ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ (هود، ۱۱۳) است؛ با این توضیح که «تقدیم» امام جماعت به نوعی بیانگر فضائل و کمالات اوست و حال آنکه تقدیم ظالم (و فاسق) در نماز موجب عذاب است. ضمن آنکه به لحاظ مقایسه فاسق با مؤمنان عادل، فاسق به مراتب، ناقص‌تر از آنان است و تقدیم او به هیچ وجه جایز نیست. (شریف مرتضی، ۱۴۱۵ق: ۱۵۳)

۲-۱-۳- آیه‌ای دیگر که می‌شود از آن استفاده نمود، آیه‌ای است که شهادت فاسق را در محاکم قضایی ممنوع دانسته و می‌فرماید: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾. (نور، ۴) قرآن در مورد کسانی که به مؤمنان تهمت می‌زنند، می‌فرماید: آنان فاسق هستند. اگرچه هیچ فقیهی به این آیه استدلال نکرده و این آیه را منحصر به قبول نکردن شهادت فاسق در محاکم قضایی می‌داند، اما به دلیل عمومیت آیات و نیز تسری حکم از ممنوعیت پذیرش شهادت فاسق به ممنوعیت امامت در نماز، حکم به عدم جواز امامت فاسق در نماز استفاده می‌شود؛ زیرا اولاً، در بعضی از روایات، نهی از پذیرش شهادت فاسق و ممنوعیت امامت آن در نماز در ردیف یکدیگر ذکر شده است («وَلَا تَقْبَلُوا شَهَادَتَهُ وَلَا تُصَلُّوا وَرَاءَهُ»؛ [عاملی، ۱۴۱۹ق: ۳۱۳/۱۰] «لَا تُصَلِّ خَلْفَ مَنْ يَبْتَغِي عَلَى الْأَذَانِ... وَلَا تَقْبَلْ شَهَادَتَهُ» [طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲۴۳/۶]) که این مسئله خود موجب تسری و تشریک در حکم است؛ ثانیاً، بیان مورد خاص، دلیل بر انحصار مورد نمی‌شود؛ بنابراین می‌توان گفت: مفهوم کلی این طیف از آیات این است که به فسق و دیانت آنان هیچ اطمینانی نیست. با این وجود، با در نظر گرفتن این آیات و ضمیمه بعضی از روایات («لَا تُصَلِّ إِلَّا خَلْفَ مَنْ تَثِقُ بِدِينِهِ» [حر عاملی، ۱۴۰۴ق: ۳۱۹/۸]) اقتدا به کسانی که مورد اطمینان نیستند، ممنوع است.

۲-۱-۴- آیه دیگر، آیه ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ﴾ (سجده، ۱۸) است؛ (وحید خراسانی، ۱۴۲۸ق: ۳۳۰/۱) با این توضیح که اگرچه در این آیه شریف، واژه فاسق در مقابل مؤمن قرار گرفته، مفهوم فسق دامنه گسترده‌ای دارد که علاوه بر کفر، گناهان دیگر را نیز در بر می‌گیرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۵۱/۱۷) از طرفی دیگر، جمله بالا به صورت استفهام

انکاری مطرح شده که پاسخ آن از عقل سلیم و وجدان آگاه و فطرت بیدار هر انسانی برمی خیزد و تصدیق می کند که هرگز، مؤمن و فاسق با یکدیگر برابر نیستند. در عین حال، برای تأکید، با بیان جمله دوم (لَا يَسْتَوُونَ)، این نابرابری را مشخص تر می کند. سپس در دو آیه بعد، به طور صریح جایگاه ابدی هر کدام را در قیامت بیان می کند. ﴿أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَىٰ نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ...﴾ با این وجود، چه کسی حاضر می شود در نمازش به فاسق اقتدا و به آن اعتماد نماید؟

۲-۱-۵- به مقتضای آیه شریف ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (عنکبوت، ۴۵) ذات و طبیعت نماز با فسق و مصادیق آن در تضاد است؛ زیرا مصادیق فسق حتی اگر فحشا نباشند (که هستند) «منکر» به حساب می آیند. با این وجود، کسی که مرتکب اموری می شود که با روح نماز منافات دارد، آیا شایستگی مقام امامت در نماز را خواهد داشت؟ یکی از بارزترین مصادیق فاسق ها، شخص شراب خوار است که به تصریح روایات، (بیهقی، ۱۴۱۴: ۸/۴۹۸) مورد لعنت پیامبر قرار می گیرد؛ با چه منطق و به چه حکمی می توان به او اعتماد و در نماز به او اقتدا نمود؟

از همه مهم تر آنکه طبق آیه ﴿لَنْ يَتَقَبَّلَ مِنْكُمْ إِنْكُمْ كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾، (توبه، ۵۳) اگرچه این آیه مربوط به منافقان است، از آنجایی که نفاق، یکی از مهم ترین مصادیق اصلی فسق است (توبه، ۸) و نیز در اغلب رفتار و کردار منافقان و فاسقان، امثال تکلیف وجود ندارد و همچنین با توجه به «دلیلّت» و «عینیت» فسق که در بخش پایانی آیه بیان شده، تمام این مطالب به طور عموم نشان دهنده این است که عبادت های فاسقان هرگز مورد قبول خداوند قرار نخواهد گرفت، تا چه رسد به اینکه بخواهند به عنوان واسطه خلاق نزد پروردگار («فَأَنَّهُمْ وَقَدْ كُنتُمْ فِيمَا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ رَبِّكُمْ»). [بیهقی، ۱۴۱۴: ۳/۱۲۹] نیز واقع شوند!

۲-۲- روایات

در منابع امامیه روایاتی وجود دارد که فقها به آن استناد کرده اند و مهم ترین آن روایات بیان می شود.

۲-۲-۱- روایت اول

«قَالَ الصَّادِقُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): ثَلَاثَةٌ لَا يَصْلَى خَلْفَهُمُ الْمَجْهُولُ وَالْغَالِي وَإِنْ كَانَ يَقُولُ بِقَوْلِكَ وَ الْمُجَاهِرُ بِالْفِسْقِ وَإِنْ كَانَ مُقْتَصِدًا.» (قمی، ۱۴۱۳ق: ۳۷۹/۱)

اگرچه مرحوم صدوق این روایت را «مرسل» نقل کرده است، از دید برخی، مرسلات صدوق مانند «مسانیدش» معتبر است. (مامقانی، ۱۴۲۸ق: ۲۶۶/۱) مخصوصاً مرسلاتی که ایشان به نحو جزم و یقینی به معصوم نسبت دهد، قطعاً معتبر خواهد بود. (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۶۲۸/۲)

در این روایت، قید «مجاهر» بیان شده که مراد، فاسقی است که به طور آشکار معصیت می کند و فسق او برای همگان محرز است. چنین شخصی هرگز شایستگی امامت در نماز را ندارد.

۲-۲-۲- روایت دوم

«عَنِ الرَّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أَنَّهُ قَالَ: سَأَلْتُ عَنْ الرَّجُلِ يَقَارِفُ الذَّنْبَ يَصْلَى خَلْفَهُ أَمْ لَا قَالَ: لَا.» (قمی، ۱۴۱۳ق: ۳۸۰/۱)

این روایت نیز مانند روایت قبلی از اعتبار کافی برخوردار و استنادپذیر است؛ اما از نظر محتوا، در این روایت، کلمه «يُقَارِفُ» به صیغه مضارع ذکر شده و دلالت بر استمرار می کند؛ یعنی کسی که دائم در حال گناه کردن است که قطعاً چنین افرادی از امامت در نماز ممنوع هستند. از استعمال این کلمه نیز فهمیده می شود، ارتکاب یک بار گناه، موجب اطلاق عنوان فاسق بر انسان و محرومیت او از مناصب و حقوق اجتماعی نمی شود؛ به عنوان مثال، چنانچه امام جماعتی، بدون عذر موجهی، از کسی غیبت نماید یا بدون دلیل و مدرکی به کسی افترا ببندد، اگرچه همان یک بار هم معصیت است، موجب صدق عنوان فاسق بر او نمی شود. بله، اگر مداومت بر این امور داشته باشد، شرعاً، حق امامت در نماز را ندارد.

۲-۲-۳- روایت سوم

«عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنِ الرَّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي كِتَابِهِ إِلَى الْمُأْمُونِ قَالَ: لَا صَلَاةَ خَلْفَ الْفَاجِرِ.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۳۱۵/۸)

این روایت به دلیل وجود فضل بن شاذان که در اعتبار و وثاقت ایشان تردیدی وجود ندارد (طوسی، ۱۴۰۹ق: ۵۳۷/۱؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷/۱) از نظر سندی کاملاً واضح است و نیازی

به تفصیل و توضیح ندارند؛ چراکه از نظر برخی (اشتهاردی، ۱۴۱۷ق: ۱۷/۱۷۵) این روایت را مرحوم شیخ صدوق، مسند و با استناد نقل کرده است.

اما از نظر محتوایی در مورد قید فاجر که در روایت بالا بیان شده باید گفت: بنا بر اظهار نظر برخی لغویان (عسکری، ۱۴۱۲ق: ۱/۴۰۵) اگرچه این دو واژه (فاسق و فاجر) در اغلب موارد در ردیف یکدیگر استعمال می شود، فاسق از فاجر بدتر و «فجور» یکی از مؤلفه های فسق است؛ زیرا فاجر کسی است که مرتکب برخی صغائر می شود و دچار نوعی پراکندگی و گسترده گی در صغائر است، اما مداومت و اصراری بر آن ندارد؛ ولی فاسق کسی است که علاوه بر اصرار و مداومت بر صغائر، مرتکب کبائر نیز می شود. با این وجود اگر اقتدا به فاجر جایز نباشد، به طریق اولی، اقتدا به فاسق (که «أسوء حالا» از فاجر است) هرگز جایز نخواهد بود.

۲-۲-۴- روایت چهارم

«عَنْ عَمْرِو بْنِ يَزِيدٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) عَنْ إِمَامٍ لَا بَأْسَ بِهِ فِي جَمِيعِ أُمُورِهِ عَارِفٍ غَيْرَ أَنَّهُ يَسْمَعُ أَبَوَيْهِ الْكَلَامَ الْغَلِيظَ الَّذِي يَغِيظُهُمَا أَقْرَأُ خَلْفَهُ؟ قَالَ: لَا، تَقْرَأُ خَلْفَهُ مَا لَمْ يَكُنْ عَاقًا قَاطِعًا.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۳۱۴)

این روایت از عمر بن یزید آمده که «سابری» و موثق است و از سه امام روایت نقل نموده است؛ (خوئی: بی تا: ۶۹/۱۴) با این وجود در اعتبار روایت شکی نیست. ضمن آنکه برخی به صحت این روایت تصریح نموده اند. (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ۲/۳۵۵؛ نجفی، ۱۴۰۴ق: ۱۳/۲۷۵) اما از نظر محتوا، همان گونه که از کلام امام (عليه السلام) برداشت می شود، صرف کلام غلیظ و درشتی با والدین، موجب «عاق والدین» نمی شود، بلکه مداومت و اصرار بر این مسئله موجب عاق است که از عظیم ترین کبائر و مهم ترین مصادیق فسق بوده و موجب ممنوعیت امامت چنین شخصی در نماز می شود. (خوئی، ۱۴۱۸ق: ۱۷/۳۴۶)

۲-۲-۵- روایت پنجم

«عَنِ الْأَصْبَغِ قَالَ: سَمِعْتُ عَلِيًّا (عليه السلام) يَقُولُ: سِنَّةٌ لَا يُؤْمِنُ النَّاسُ مِنْهُمْ شَارِبُ (الْبَيْذِ وَ) الْخَمْرِ.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۸/۳۱۶)

راوی این روایت، جناب اصبع بن نباته از خواص امام علی (عليه السلام) است (حلی (علامه)، ۱۴۱۱ق:

۲۴/۱) و همین مسئله در وثاقت ایشان و اعتبار روایاتش کافی بوده و نیازی به اطالۀ کلام نیست. حتی اگر این روایت ضعیف هم باشد (که نیست)، توجه، استناد و اعتماد فقها (نجفی، ۱۴۰۴ق: ۶۴/۱۲؛ انصاری، ۱۴۱۵ق: ۵۴۲/۲) به آن موجب تقویت و جبران ضعف سندش می‌شود. اما از نظر محتوایی، شرب خمر یکی از مهم‌ترین نشانه‌های فسق و شارب خمر نیز از بارزترین مصادیق فاسقان است و در این روایت تصریح بر ممنوعیت امامت چنین افرادی در نماز شده است.

۲-۲-۶- روایت ششم

«وَمِنْ كِتَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ السَّيَّارِيِّ صَاحِبِ مُوسَى وَ الرَّضَا قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي (عليه السلام): قَوْمٌ مِنْ مَوَالِيكَ يَجْتَمِعُونَ فَتَحْضُرُ الصَّلَاةَ فَيَقْدَمُ بَعْضُهُمْ فَيَصَلِّي بِهِمْ جَمَاعَةً؟ فَقَالَ: إِنْ كَانَ الَّذِي يُؤْمُهُمْ لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ اللَّهِ طَلِيَّةٌ فَلْيُعَلَّ.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۳۱۷/۸)

در مورد این روایت دو نکته باید تذکر داده شود:

نکته اول اینکه صاحب وسائل در ذیل همین روایت (و در همان صفحه) می‌فرماید: مراد از این روایت این است که به گردن او گناهی نباشد که توبه نکرده باشد (یعنی باید بی‌گناه باشد) که در این صورت، فسقش منتفی است (و می‌تواند امامت نماید).

نکته دوم اینکه اگرچه راوی این روایت (سیاری) ضعیف است، (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۸۰/۱؛ خوئی، ۱۴۱۸ق: ۷۱/۳) چون مضمون این روایت با روایات گذشته هم‌خوانی دارد، می‌توان به‌عنوان مؤید از آن استفاده کرد.

روایات دیگری در همان منابع بالا به همین مضامین وجود دارد که به‌جهت تکراری بودن و نیز پرهیز از اطالۀ مباحث از بیان تمام آن روایات صرف‌نظر می‌شود.

۲-۳- یقین به براءت ذمه

یقین به براءت ذمه از دلیل‌های دیگر است؛ (شریف مرتضی، ۱۴۱۵ق: ۱۵۳) با این بیان که انسان وقتی در نماز جماعت به شخصی اقتدا می‌کند، پس از اتمام نماز بایستی یقین برای او حاصل شود که با اقتدا به آن شخص، «فارغ‌الذمه» شده و چیزی به گردنش نیست و حال آنکه با اقتدا به شخص فاسق، «بری‌الذمه» شدن انسان معلوم نیست؛ زیرا بر اساس روایاتی که می‌فرماید:

«الإمام ضامن»، (ترمذی، ۱۳۹۵ق: ۴۰۲/۱) شخص فاسق، اهلیت چنین ضمانی را ندارد؛ زیرا مراد از ضمانت، تحمّل غرامت و جبران خسارت مالی نیست که بشود با پرداخت هزینه، نقایص و خلل نماز نمازگزاران را جبران نمود، بلکه به مقتضای بعضی دیگر از روایات («لِأَنَّ الْإِمَامَ ضَامِنٌ لِّصَلَاةِ مَنْ صَلَّى خَلْفَهُ مَتَى سَهَا عَنْ شَيْءٍ» [قمی، ۱۴۱۳ق: ۴۰۶/۱]) مراد این است که امام جماعت، به نوعی «متکفل» و حافظ نمازهای نمازگزاران و موظف به رعایت احوالات آنان است. (المبارکفوری، ۱۴۱۰ق: ۵۲۳/۱)

در مجموع، بنا بر نظر مشهور فقهای امامیه، امامت فاسق در نماز جایز نیست.

۳- حکم شرعی امامت فاسق از دیدگاه عامّه

دیدگاه عامّه با امامیه متفاوت است. مشهور عامّه، برخلاف امامیه، عدالت را شرط نمی دانند. به همین دلیل، اکثر یا قریب به اتفاق مالکی ها، (ابن رشد الحفید، ۱۴۲۵ق: ۱۵۵/۱؛ الدسوقی، بی تا: ۲۲۸/۳) شافعی ها (امام شافعی، ۱۴۱۰ق: ۱۹۳/۱؛ الماوردی، بی تا: ۸۰۳/۲؛ شربینی، ۱۴۱۵ق: ۱۶۶/۱) و حنبلی ها (ابن قدامه، ۱۳۸۸ق: ۱۴۱/۲؛ الحجاوی المقدسی، بی تا: ۱۶۶/۱) امامت فاسق را جایز ولی مکروه می دانند؛ البته حنبلی ها امامت فاسق را برای نماز جمعه و عید به شرط ضرورت، جایز می دانند. (زحیلی، بی تا: ۳۵۲/۲) بیشتر حنفی ها نیز امامت فاسق را مکروه می دانند. (ابن عابدین، ۱۴۱۲ق: ۵۴۸/۱؛ کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۱۵۶/۱؛ ابن النّجیم، بی تا: ۳۹۶/۳) عمده دلیل آنان بر جواز امامت فاسق چند چیز است:

دلیل اوّل: مسئله اقتدا کردن عبدالله بن عمر (پسر خلیفه دوّم) پشت سر حجاج (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۶ق: ۹۰/۲) که به تعبیر همان منابع فقهی عامّه، فاسق ترین اهل زمان خودش بوده است؛ با این توجیه که نمازخواندن افرادی مانند پسر خلیفه که دارای موقعیت اجتماعی و چهره ای شناخته شده است و اقتدای او به فاسق ترین مردم، به نوعی مجوّزی شرعی است و از طرفی دیگر، نهی و منعی هم صورت نگرفته است؛ بنابراین این مسئله، به نوعی ملاک شرعی برای جواز امامت فاسق و اقتدا به او در نماز جماعت است.

دلیل دوم: استناد به نقل روایت هایی از پیامبر ﷺ که فرموده اند: «صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَ

فاجر» (دارقطنی، ۱۴۲۴ق: ۲/۴۰۴) و «صَلُّوا خَلْفَ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ». (شوکانی، ۱۴۱۳ق:

۱۹۵/۳؛ کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۱/۱۵۶)

همچنین استناد به عموم روایتی که حضرت می فرمایند: «يَوْمَ الْقَوْمِ أَقْرَنَهُمْ»؛ با این استدلال که قید «أقراء» اطلاق دارد و فاسق و غیر فاسق، هر دو گروه را شامل می شود. (ابن رشد الحفید، ۱۴۲۵ق: ۱/۱۵۵)

دلیل سوم: قاعده ای در همان منابع وجود دارد مبنی بر اینکه «كُلُّ مَنْ صَحَّت صَلَاتُهُ، صَحَّت الْإِقْتِدَاءُ بِهِ»؛ بنابراین، چون نماز این افراد، برای خودشان صحیح است، پس حتماً می توانند امام جماعت برای دیگران نیز واقع شوند. (کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۱/۱۵۷، الکحلانی، ۱۳۷۹: ۲/۳۶؛ الشوکانی، ۱۴۱۳ق: ۳/۱۹۹)

دلیل کراهت: از طرفی، روایت نهی کننده نبوی آمده که حضرت ﷺ در این باره فرموده اند: «لَا تُؤَمِّنُ امْرَأَةٌ رَجُلًا، وَلَا أَعْرَابِيٌّ مُهَاجِرًا، وَلَا يَأْمَنُ فَاجِرٌ مُؤْمِنًا إِلَّا أَنْ يَقْهَرَهُ بَسُلْطَانٌ يَخَافُ سَيْفَهُ أَوْ سَوْطَهُ» (قزوینی، بی تا: ۱/۳۴۳) و از طرف دیگر، بی مبالاتی و عدم اهتمام فاسق به امر دین، موجب انزجار از او می شود. (زحیلی، بی تا: ۲/۳۵۲)

۴- بررسی موضوع

۴-۱- تحلیل دلایل عامه

با بررسی دقیق تر و توجه ویژه به بعضی جهات، دلایل عامه، مخدوش به نظر می رسد.

۴-۱-۱- تحلیل دلیل اول

در مورد اقتدای عبدالله بن عمر به حجاج باید گفت:

اولاً، عبدالله بن عمر، اگرچه صحابی بوده و به فعلش استناد شده است، برخی از عامه حجّیت قول یا مطلق سنّت صحابی را به چالش کشیده و آن را نقد کرده اند؛ غزالی پس از اینکه چند قول مبنی بر حجّیت صحابی نقل می کند، منتقدانه می گوید:

«وَالْكُلُّ بَاطِلٌ عِنْدَنَا فَإِنْ مَنْ يَجُوزُ عَلَيْهِ الْعَلَطُ وَالسَّهْوُ وَلَمْ تَثْبُتْ عِصْمَتُهُ عَنْهُ فَلَا حُجَّةَ فِي قَوْلِهِ، فَكَيْفَ يَحْتَجُّ بِقَوْلِهِمْ مَعَ جَوَازِ الْخَطَا؟ وَكَيْفَ تُدْعَى عِصْمَتُهُمْ

مِنْ غَيْرِ حُجَّةٍ مُتَوَاتِرَةٍ؟ وَكَيْفَ يَتَصَوَّرُ عِصْمَةُ قَوْمٍ يَجُوزُ عَلَيْهِمُ الْإِخْتِلَافُ؟ وَكَيْفَ
يُخْتَلِفُ الْمُعْصُومَانِ؟ كَيْفَ وَقَدْ اتَّفَقَتِ الصَّحَابَةُ عَلَى جَوَازِ مُخَالَفَةِ الصَّحَابَةِ...
فَانْتِفَاءُ الدَّلِيلِ عَلَى الْعِصْمَةِ وَوُقُوعُ الْإِخْتِلَافِ بَيْنَهُمْ وَتَصَرُّيهِمْ بِجَوَازِ مُخَالَفَتِهِمْ
فِيهِ ثَلَاثَةُ أَدِلَّةٍ قَاطِعَةٍ.» (غزالی، ۱۴۱۳ق: ۱/۱۶۸)

دوماً، مسئله اقتدا کردن عبدالله بن عمر به حجاج اگرچه در اغلب کتاب‌های فقهی عامه مورد استدلال قرار گرفته، (ابن رشد الحفید، ۱۴۲۵ق: ۱/۱۵۵؛ الدسوقی، بی‌تا: ۳/۲۲۸؛ الامام شافعی، ۱۴۱۰ق: ۱/۱۹۳؛ الماوردی، بی‌تا: ۲/۸۰۳؛ شربینی، ۱۴۱۵ق: ۱/۱۶۶؛ ابن قدامه، ۱۳۸۸ق: ۲/۱۴۱؛ الحجواوی المقدسی، بی‌تا: ۱/۱۶۶؛ ابن عابدین، ۱۴۱۲ق: ۱/۵۴۸؛ کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۱/۱۵۶؛ ابن النجیم، بی‌تا: ۳/۳۹۶؛ زحیلی، بی‌تا: ۲/۳۵۲) این مسئله در هیچ کدام از معتبرترین منابع روایی آنان وجود ندارد تا بتوان بدان تمسک جست. حتی ابن حجر عسقلانی در کتاب تلخیص الحبر این قضیه را هم از صحیح بخاری نقل کرده که در حال حاضر این مسئله در هیچ کجای کتاب بخاری وجود ندارد. (که احتمال تحریف این متون را بالا می‌برد) ضمن اینکه در پاورقی همان صفحه از قول البانی هم نقل کرده که او می‌گوید: من این مسئله را تاکنون نیافتم. (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۶ق: ۲/۹۰)

سوماً، گویا رسم معمول بر این بوده که برخی یا به دلیل حفظ منافع مادی و مناصب اجتماعی خود، پشت سر فاسق‌ها نماز می‌خواندند، مانند نمازخواندن عبدالله بن مسعود و دیگران، پشت سر ولید بن عقبه که در قرآن (حجرات، ۶) فاسق شمرده شده و به‌طور آشکار، شرب خمر می‌کرد و با حالت مستی نماز دو رکعتی صبح را چهار رکعتی انجام می‌داد، (ابن اثیر، ۱۴۱۵ق: ۵/۴۲۰؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق: ۴/۱۵۱۵۴) یا به دلیل حفظ جان و تقیه (از ترس والیان و حاکمان جور) این کار را انجام می‌دادند.

برخی مفسران از قول ابن عربی نقل می‌کنند که اغلب والیان امر، فاسد بودند و چاره‌ای هم از امثال اوامر و شرکت در نمازهای آنان نبوده است. عده‌ای در نماز جماعت آنان شرکت می‌کردند، ولی پس از مراجعت، نمازهایشان را اعاده می‌کردند. (قرطبی، ۱۴۲۳ق: ۱۶/۳۱۲) شاید به همین علت است که برخی، روایتی را از قول ابی حارث نقل می‌کنند که: نمازخواندن

پشت سر فاسق جایز نیست مگر آنجایی که انسان ترس جاننش را داشته باشد که در این صورت نمازش را به فاسق می‌تواند اقتدا نماید، ولی (پس از مراجعه) باید نمازش را اعاده کند. (ابن قدامه، ۱۳۸۸ق: ۲/۱۳۷)

۴-۱-۲- تحلیل دلیل دوم

در مورد روایاتی که از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله بنا بر صحّت نماز پشت سر هر «بر» یا «فاجر»، نقل شده باید گفت:

اولاً، روایت یادشده در مهم‌ترین و معروف‌ترین منابع حدیثی عامه، مرسل، (ابن حجر هیتمی، بی‌تا: ۸/۸۵) مرفوعه، (ابن مفلّح، ۱۴۱۸ق: ۲/۷۶) منقطع (زرکشی، ۱۴۱۳ق: ۲/۸۸) و از ریشه ضعیف و حتی به‌طور کلی متروک (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۶ق: ۲/۹۰) دانسته شده است تا چه رسد به اینکه بشود به آن استدلال نمود؛ (بی‌هقی، ۱۴۲۴ق: ۴/۲۹؛ التّوی، بی‌تا: ۴/۲۵۳) زیرا دارقطنی راویان این روایت را بیان کرده که نفر آخر شخصی به‌نام مکحول است که همگی از مکحول و او نیز این روایت را از ابوهریره نقل کرده است؛ اما ایشان در ادامه همین روایت می‌نویسد: «مکحول لم یسمعها من أبی هریره». (دارقطنی، ۱۴۲۴ق: ۲/۴۰۴) این سخن، اشعار بر تضعیف این روایت دارد. حتی برخی دیگر در جهت تضعیف اسنادی همین روایت به همین کلام دارقطنی استدلال کرده و تصریح بر این نموده‌اند که مکحول هرگز ابوهریره را ندیده و او را ملاقات نکرده است. (ابن مفلّح، ۱۴۱۸ق: ۲/۷۵)

دوماً، بر فرض صحّت، باید پذیرفت که این روایات مطلق نیست، بلکه به مقتضای عقل مراد این است که هر مسلمان به شرط عدم فسق می‌تواند امام جماعت واقع شود، نه با ارتکاب هرگونه معاصی و فسق و فجور! چرا که در این صورت بین فرمایشات آن حضرت تناقض حاصل می‌شود. از طرفی بفرماید بهترین‌هایان را مقدم بدارید و از طرفی دیگر بفرماید حتی به فاسق می‌توانید اقتدا نمایید! این نوعی تناقض گویی است. قطعاً این سخن از حضرت نمی‌تواند باشد و به نظر می‌رسد نقل این گونه روایات از جمله مفتریاتی باشد که مانند «مفتریات» دیگر به آن حضرت نسبت داده شده است.

راه تشخیص صحت هر روایتی این است: هر روایتی که از قول حضرت نقل شود باید آن را با

قرآن تطبیق داد؛ اگر با محتوای قرآنی سازگار بود باید آن روایت را گرفته و به آن عمل کرد، در غیر این صورت باید آن را رها نمود. (دارقطنی، ۱۴۲۴ق: ۳۷۲/۵) یکی از روایاتی که باید عرضه بر قرآن نمود و محتوای آن را با برخی آیات الهی مانند ﴿وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ (هود، ۱۱۳) تطبیق داد، همین حدیث (جعلی) است که از عرضه آن بر قرآن نتیجه این می شود که ذکر این روایت خلاف واقع و استناد به آن ناتمام است.

سوماً، روایات بالا با روایات دیگری که وارد شده تعارض دارد. حضرت در روایات دیگری می فرماید: «اجْعَلُوا أَيْمَنَكُمْ خِيَارَكُمْ فَإِنَّهُمْ وَقَدْ كُمْ فِيمَا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (دارقطنی، ۱۴۲۴ق: ۲/۴۶۳؛ بیهقی، ۱۴۱۴ق: ۳/۱۲۹) و «إِمَامُ الْقَوْمِ وَإِدْهُمْ إِلَى اللَّهِ فَقَدْ مُوا فِي صَلَاتِكُمْ أَفْضَلَكُمْ». (مغربی (أبوحنيفة)، ۱۳۸۵ق: ۱/۱۵۱) اکنون سؤال این است که آیا انسان های فاسق، «خیار» و «افضل» امت اند. با این وجود باید پذیرفت، صدور این روایات از حضرت غیر ممکن به نظر می رسد و اقتدا به افراد فاسق، مخالف و بلکه مخالفت صریح با آیات الهی است و به لحاظ تطبیق کلام حضرت با سیاق آیات قرآن، این نتیجه حاصل می شود که امامت فاسق در نماز مشروعیت نداشته و با مذاق شارع سازگاری ندارد.

۴-۱-۳- تحلیل دلیل سوم

اما اینکه گفته شود هرکس نمازش برای خودش صحیح باشد، پس می تواند امام جماعت واقع شود نیز طبق فحوی کلام برخی فقهای عامه، نزد خود آنان، مخدوش است، تا چه رسد به فقهای امامیه! زیرا در همان فقه عامه مصادیقی وجود دارد که شخصی، نمازش برای خودش صحیح است، ولی دیگران نمی توانند به او اقتدا نمایند؛ برخی از عامه می گویند: فاسقی که مرتکب کبائر شده، مثلاً علنی شراب می خورد و زنا یا لواط می کند، اقتدا به او جایز نیست. (کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۱/۱۵۶؛ التووی، بی تا: ۴/۲۵۳؛ رافعی قزوینی، بی تا: ۴/۳۳۰؛ الهاشمی البغدادی، ۱۴۱۹ق: ۶۶) طبق نظر برخی دیگر، اگر کسی نشسته نماز می خواند، نمازش برای خودش صحیح است، اما کسانی که ایستاده نماز می خوانند نمی توانند به او اقتدا نمایند. (التووی، بی تا: ۴/۲۶۵؛ ابن الرشد، ۱۴۲۵ق: ۱/۱۶۲) عده ای دیگر بر این اعتقادند که چنانچه امام و مأموم، هرکدام، نماز واجب می خوانند، اما نمازهایشان متفاوت است، یکی نماز ظهر و دیگری عصر یا بالعکس و نیز یکی

نماز مغرب و دیگری عشاء یا بالعکس، در این صورت، مأموم نمی تواند به امام اقتدا نماید. (المنبجی، ۱۴۱۴ق: ۸/۱؛ المرغینانی، بی تا: ۵۸/۱؛ الملیباری، بی تا: ۱۹۳/۱) از طرف دیگر، تعداد زیادی از فقهای عامه قائل بر این هستند که پوشیده به عریان، «متطهر» به «متیمم»، «قارئ» به «أُمّی» و نیز «طاهر» به «مستحاضه» نمی تواند اقتدا نماید. (النّووی، بی تا: ۲۶۸/۴؛ المرغینانی، بی تا: ۵۸/۱؛ المنبجی، ۱۴۱۴ق: ۸/۱؛ ابن عابدین، ۱۴۱۵ق: ۵۸۷/۱) با این وجود، اصل بالا، قطعیت و حتمیت لازم را نداشته و نمی شود به آن استدلال کرد.

۴-۲- تحلیل کلی

علاوه بر تحلیل های بالا، بیان چند نکته دیگر ضروری به نظر می رسد:

۱. از قول برخی بزرگان عامه اقتدا به فاسق و شارب خمر نهی شده است؛ برخی از همان فقها از قول مالک نقل می کنند: فاسقی که مرتکب کبائر شده، مثلاً علنی شراب می خورد و زنا می کند، اقتدا به او جایز نیست. (النّووی، بی تا: ۲۶۸/۴؛ رافعی قزوینی، بی تا: ۳۳۰/۴؛ هاشمی بغدادی، ۱۴۱۹ق: ۶۶)

ابن قدامه هنگام نقل قول از خرقی می گوید:

«و اما قَوْلُ الْخِرَقِيِّ: «أَوْ يَسْكُرُ»، فَإِنَّهُ يَعْنِي مَنْ يَشْرَبُ مَا يَسْكُرُهُ مِنْ أَى شَرَابٍ كَانَ، فَإِنَّهُ لَا يَصَلِّي خَلْفَهُ لِفِسْقِهِ. وَإِنَّمَا خَصَّهُ بِالذِّكْرِ، فِيمَا يَرَى مِنْ سَائِرِ الْفُسَاقِ، لِنَصِّ أَحْمَدَ عَلَيْهِ. قَالَ أَبُو دَاوُدَ: سَأَلْتُ أَحْمَدَ وَقِيلَ لَهُ: إِذَا كَانَ الْإِمَامُ يَسْكُرُ؟ قَالَ: لَا تُصَلِّ خَلْفَهُ أَلَبَّةً. وَسَأَلَهُ رَجُلٌ، قَالَ: صَلَّيْتُ خَلْفَ رَجُلٍ، ثُمَّ عَلِمْتُ أَنَّهُ يَسْكُرُ، أُعِيدُ؟ قَالَ: نَعَمْ، أَعِدْ. قَالَ: أَيُّهُمَا صَلَاتِي؟ قَالَ: الَّتِي صَلَّيْتُ وَحْدَكَ. وَسَأَلَهُ رَجُلٌ. قَالَ: رَأَيْتُ رَجُلًا سَكَرَانَ، أَصَلَّى خَلْفَهُ؟ قَالَ: لَا. قَالَ: فَأُصَلِّي وَحْدِي؟ قَالَ أَيْنَ أَنْتَ؟ فِي الْبَادِيَةِ؟ الْمَسَاجِدُ كَثِيرَةٌ. قَالَ: أَنَا فِي حَائِثِي. قَالَ: تَخْطَاهُ إِلَى غَيْرِهِ مِنَ الْمَسَاجِدِ. فَأَمَّا مَنْ يَشْرَبُ مِنَ النَّبِيذِ الْمُخْتَلَفِ فِيهِ مَا لَا يَسْكُرُهُ، مُعْتَقِدًا حِلَّهُ، فَلَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ خَلْفَهُ. نَصَّ عَلَيْهِ أَحْمَدُ. فَقَالَ: يَصَلِّي خَلْفَ مَنْ يَشْرَبُ الْمُسْكِرَ عَلَى التَّأْوِيلِ، نَحْنُ نَرَوِي عَنْهُمْ الْحَدِيثَ، وَلَا نُصَلِّي خَلْفَ مَنْ يَسْكُرُ. وَكَلَامُ الْخِرَقِيِّ بِمَفْهُومِهِ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ، لِتَخْصِصِهِ مَنْ سَكَرَ

بِإِعَادَةِ خَلْفِهِ. وَفِي مَعْنَى شَارِبٍ مَا يَسْكُرُ كُلَّ فَاسِقٍ، فَلَا يَصْلَى خَلْفَهُ. نَصَّ عَلَيْهِ أَحْمَدُ. فَقَالَ: لَا تُصَلِّ خَلْفَ فَاجِرٍ وَلَا فَاسِقٍ.» (ابن قدامه، ۱۳۸۸ق: ۲/۱۳۷)

۲. برخی دیگر، امامت فاسق را مطلقاً ممنوع می‌دانند: «لا تصحَّ إمامة الفاسق مطلقاً.» (ابن مفلح، بی تا: ۴۵۰/۲؛ الرحيباني، ۱۹۶۱: ۶۵۱/۱)

۳. از آنجایی که برخی از عامه برای امامت فاسق شرط گذاشته‌اند، مانند ابن قدامه که می‌گوید: «فاسق با این شرط که مداومت بر فسق نداشته باشد می‌تواند امام جماعت واقع شود، وگرنه امامتش جایز نیست.» (ابن قدامه، ۱۳۸۸ق: ۲/۱۴۱) معلوم می‌شود، فاسقی که مداومت بر شرب خمر داشته باشد از امامت در نماز ممنوع است.

۴. صدور جواز حکم شرعی باید مستند قرآنی و روایی صریح و محکم داشته باشد. حکم به جواز امامت فاسق، مستند قرآنی ندارد. مستندات روایی آن نیز از دیدگاه خود فقها و برخی بزرگان عامه متروک و مردود به شمار آمد؛ بنابراین، قول صواب و رسم انصاف این است که گفته شود: از عبارات و نظرات فقهای عامه که نشان‌دهنده تمایلات و باورهای قلبی آنان نیز است، می‌توان این مطلب را فهمید که امامت فاسق ممنوع است.

نتیجه‌گیری

تمام فقهای امامیه می‌گویند: امام جماعت نباید فاسق باشد. با توجه به دیدگاه برخی متأخران، لفظ فاسق شامل مخالف مذهبی نمی‌شود. با توجه و بررسی عمیق و دقیق‌تر آیات، روایات، دیدگاه لغویان و اقوال فقهای اکثر مذاهب اسلامی این مطلب حاصل شد که مراد از فاسق، مرتکبان کبائر و مُصرِّان بر صغائر هستند و این‌گونه افراد از وصف عدالت و بعضی حقوق و مناصب اجتماعی ممنوع می‌باشند. در خصوص جواز یا ممنوعیت امامت در نماز توسط چنین افرادی می‌شود به این نتیجه رسید که اگرچه در مجموع و در نگاه کلی و اولی، مشهور عامه می‌گویند، فاسق (با قید کراهت) می‌تواند امام جماعت واقع شود، با تحقیقات کامل‌تر و بررسی‌های دقیق‌تر در عبارات، فتاوا، متون و معتبرترین منابع آنان باید قائل بر این شد که آنان نیز امامت فاسق را برنمی‌تابند و از نگاه آنان نیز اقتدا به فاسق متجاهری که به‌طور آشکار مرتکب فسق می‌شود و فسق آن برای دیگران محرز است، جایز نیست و او نیز حق امامت در نماز را ندارد.

فهرست منابع

✽ قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم، ۱۴۱۵ق، أسد الغابه فی معرفة الصّحابه، تحقیق علی محمد معوّض و عادل احمد عبدالموجود، بی‌جا: دار الکتب العلمیة.
۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، ۱۴۱۶ق، تلخیص الجبر فی تخریج أحادیث الرافعی الكبير، بی‌جا: مؤسسة قرطبة.
۳. ابن حجر هیتمی، شهاب‌الدین احمد، بی‌تا، تحفة المحتاج فی شرح المنهاج، نرم‌افزار مکتبة الشّاملة.
۴. ابن رشد الحفید، محمد بن احمد، ۱۴۲۵ق، بداية المجتهد و نهاية المقتصد، قاهره: دار الحديث.
۵. ابن عابدین، محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز، ۱۴۱۲ق، ردالمحتار علی الدر المختار، ج ۲، بیروت: دار الفکر.
۶. ابن عبدالبرّ، یوسف بن عبدالله، ۱۴۱۲ق، الإستیعاب فی معرفة الأصحاب، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دار الجلیل.
۷. ابن قدامه، عبدالله بن احمد، ۱۳۸۸ق، المغنی، قاهره: مکتبة القاهرة.
۸. ابن مفلّح، ابراهیم بن محمّد، بی‌تا، المبدع فی شرح المقنع، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۹. ابن مفلح، محمّد، بی‌تا، الفروع، نرم‌افزار مکتبة الشّاملة.
۱۰. ابن منظور، محمّد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، ج ۳، بیروت: دار الفکر-دار صادر.
۱۱. ابن النّجیم، زین‌الدین بن ابراهیم، بی‌تا، البحر الرائق شرح کنز الدقائق، نرم‌افزار مکتبة الشّاملة.
۱۲. اردبیلی، احمد بن محمد، بی‌تا، زبدة البیان فی أحكام القرآن، تهران: المکتبة الجعفریة لإحياء الآثار الجعفریة (ع.ج).
۱۳. انصاری، مرتضی، ۱۴۱۵ق، کتاب الصّلاة، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

۱۴. _____، ۱۳۷۹، کتاب المکاسب، قم: محبّین.
۱۵. اسکافی، ابن جنید، محمد بن احمد، ۱۴۱۶ق، مجموعة فتاوی ابن جنید، قم: اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه).
۱۶. اشتهاړدی، علی پناه، ۱۴۱۷ق، مدارک العروة، تهران: دار الأسوة.
۱۷. اصفهانی (کمپانی)، محمدحسین، ۱۴۰۹ق، صلاة الجماعة، چ ۲، قم: اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم).
۱۸. الامام شافعی، أبو عبد الله محمد بن إدريس، ۱۴۱۰ق، الأم، بی جا.
۱۹. ایجی، میرسید شریف، ۱۳۲۵ق، شرح المواقف، ملاحظه و تصحیح بدرالدین النّعسانی، قم: الشّریف الرضی.
۲۰. بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد، ۱۴۰۵ق، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم: اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم).
۲۱. بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶ق، قواعد المرام في العلم الکلام، قم: مكتبة آية الله العظمی المرعشي النجفي.
۲۲. برقی، ابوجعفر، احمد بن محمد، ۱۳۷۱ق، المحاسن (للبرقي)، چ ۲، قم: دار الکتب الإسلامية.
۲۳. بنی هاشمی خمینی، سید محمدحسین، ۱۴۲۴ق، رسالته توضیح المسائل امام خمینی (محتش)، چ ۴، قم: اسلامی.
۲۴. بهبهانی، محمدباقر، ۱۴۲۴ق، مصابيح الظلام، قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني.
۲۵. بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین، ۱۴۲۴ق، السنن الكبرى، چ ۳، تحقیق محمد عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۶. تبریزی، جواد بن علی، ۱۴۲۷ق، صراط النجاة (للتبریزی)، قم: دار الصدیقة الشّهیده.
۲۷. ترمذی، محمد بن عیسی، ۱۳۹۵ق، سنن الترمذی، تحقیق و تعلیق احمد محمد شاکر و محمد فؤاد عبد الباقي و ابراهیم عطوة عوض المدرّس في الأزهر الشریف، چ ۲، بی جا:

مصطفى البابي الحلبي.

٢٨. جزيري، عبد الرحمن، سيد محمد غروي و ياسر مازح، ١٤١٩ق، الفقه على المذاهب الأربعة و مذهب أهل البيت (عليه السلام)، بيروت: دار الثقلين.

٢٩. جوهرى، اسماعيل بن حماد، ١٤١٠ق، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، بيروت: دار العلم للملايين.

٣٠. الحجاوى المقدسى، موسى بن احمد، بى تا، الإقناع فى فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عبد اللطيف محمد موسى السبكى، بيروت: دار المعرفة.

٣١. حرّانى، ابو محمد، حسن بن على بن الحسين بن شعبه، ١٤٠٠ق، تحف العقول عن آل الرسول، بى جا.

٣٢. حر عاملى، محمد بن حسن، ١٤٠٩ق، وسائل الشيعة، قم: مؤسسة آل البيت (عليه السلام).

٣٣. حسيني خامنه‌اى، سيدعلى بن جواد، ١٤٢٠ق، أجوبة الاستفتاءات (بالعربية)، ج ٣، بيروت: الدار الإسلامية.

٣٤. حسيني روحاني، سيدصادق، ١٤١٢ق، فقه الصادق، قم: دارالكتاب مدرسه امام صادق (عليه السلام).

٣٥. حسيني سيستاني، سيدعلى، ١٤٢٧ق، منهاج الصالحين، دفتر آيت الله سيستاني، مشهد: آبرنگ.

٣٦. _____، ١٤٣٠ق، مناسك الحج و ملحقاتها، بى جا: مكتب آيت الله العظمى السيستاني، المطبعة ستاره.

٣٧. حسيني شيرازى، سيدصادق، ١٤٢٦ق، بيان الفقه فى شرح العروة الوثقى، ج ٢، قم: دار الأنصار.

٣٨. حكيم زاده، سيدمرتضى، ١٣٩٣، احكام قبل از منبر، مشهد: انتظار مهر.

٣٩. حلى (علامة)، حسن بن يوسف بن مطهر أسدى، ١٤١٤ق، تذكرة الفقهاء (ط - الحديثة)، قم: مؤسسة آل البيت (عليه السلام).

٤٠. _____، ١٤١٢ق، منتهى المطلب فى تحقيق المذهب، مشهد: مجمع

البحوث الإسلامية.

٤١. _____، ١٤٢٠ق، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (ط_ الحديثه)، قم: مؤسسة امام صادق (عليه السلام).
٤٢. _____، ١٤١٤ق، المسلك في اصول الدين، تحقيق رضا استادي، مشهد: آستان قدس رضوى.
٤٣. _____، ١٤١١ق، رجال (للعلمه)، تصحيح محمدصادق بحر العلوم، ج٢، النجف الأشرف: دار الذخائر.
٤٤. حلي (محقق)، جعفر بن حسن، ١٤٠٧ق، المعبر في شرح المختصر، قم: مؤسسة سيد الشهداء (عليه السلام).
٤٥. خراساني (آخوند)، محمدكاظم، ١٤٢٤ق، كفاية الأصول، قم: اسلامي (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم).
٤٦. خميني، سيدروح الله، ١٤١٧ق، تحرير الوسيله، ج٦، قم: اسلامي (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم).
٤٧. _____، ١٣٩٢، إشتفائات، تهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني (عليه السلام).
٤٨. _____، ١٤٢٠ق، الرسائل العشرة (للإمام الخميني)، قم: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني (عليه السلام).
٤٩. خوي، سيدابوالقاسم، ١٤١٨ق، موسوعة الإمام الخوي، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوي.
٥٠. _____، بي تا، معجم رجال الحديث، نجف: كتابخانه و مؤسسة آيت الله خوي.
٥١. _____، ١٤١٠ق، التنقيح في شرح العروة الوثقى، تحقيق ميرزا علي غروي تبريزي، ج٣، قم: بي جا.
٥٢. الدار القطني، ابوالحسن علي بن عمر، ١٤٢٤ق، سنن الدار القطني، تحقيق و ضبط و تعليق شعيب الارنؤوط و ديكران، بيروت: مؤسسة الرسالة.

٥٣. دستغيب، سيد عبد الحسين، ١٣٧٥، گناهان كبيره، قم: اسلامي (وابسته به جامعه مدرسين حوزة علميه قم).
٥٤. الدسوقي، محمد بن احمد، بى تا، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، نرم افزار مكتبة الشاملة؛ فقه مالكي.
٥٥. رازى، فخر الدين محمد بن عمر، ١٤٢١ق، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، بيروت: دار الكتب العلمية.
٥٦. راغب اصفهاني، حسين بن محمد، ١٤١٢ق، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان-سوريه: دار العلم-الدار الشامية.
٥٧. رافعي قزويني، ابوالقاسم عبد الكريم بن محمد، بى تا، فتح العزيز بشرح الوجيز، بى جا: دار الفكر.
٥٨. الرحياني، مصطفى سيوطي، ١٩٦١، مطالب أولى النهى فى شرح غاية المنتهى، دمشق: المكتب الإسلامى.
٥٩. زحيلي، وهبه مصطفى، بى تا، الفقه الإسلامى وأدلته (الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخريجها)، ط ٤، دمشق: دار الفكر.
٦٠. زركشى، شمس الدين محمد بن عبد الله، ١٤١٣ق، شرح الزر كشي، بى جا: دار العبيكان.
٦١. زمخشري، جار الله محمود بن عمر، ١٤١٤ق، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، بى جا: مكتب الإعلام الإسلامى.
٦٢. سبحانى، جعفر، ١٤١٨ق، نظام القضاء و الشهادة في الشريعة الإسلامية الغراء، قم: مؤسسة امام صادق (عليه السلام).
٦٣. سبزواري، سيد عبد الأعلى، ١٤١٣ق، مهذب الأحكام (للسبزواري)، ج ٤، قم: مؤسسة المنار- دفتر حضرت آيت الله سبزواري.
٦٤. _____، ١٤٢٤ق، الخمس (للسبزواري)، بغداد: دفتر حضرت آيت الله سبزواري.
٦٥. سيد رضى، محمد، ١٤١٤ق، نهج البلاغة، قم: مؤسسة نهج البلاغة.

۶۶. سیّد قطب، ابراهیم حسین الشّاربی، ۱۴۱۲ق، فی ظلال القرآن، ج ۱۷، بیروت-قاهره: دار الشّروق.

۶۷. شربینی، محمّد الخطیب، ۱۴۱۵ق، الإقناع فی حلّ ألفاظ أبی الشّجاع، تحقیق مکتب البحوث والدّراسات، بیروت: دار الفکر.

۶۸. شرقاوی، عبدالرحمن، ۱۴۲۳ق، علی إمام المتقین، نجف: مکتبة الرّوضة الحیدریّة.

۶۹. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، ۱۴۱۵ق، الانتصار فی انفرادات الإمامیة، قم: اسلامی (وابسته به جامعه مدرّسین حوزة علمیه قم).

۷۰. الشوکانی، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، نیل الأوطار، تحقیق عصام الدّین الصّبّاطی، مصر: دار الحديث.

۷۱. شهرستانی، محمّد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴، الملل و النحل، ج ۳، تحقیق محمّد بدران، قم: الشّریف الرضی.

۷۲. طباطبائی حکیم، سیّد محسن، ۱۴۱۶ق، مستمسک العروة الوثقی، قم: مؤسسه دار التفسیر.

۷۳. طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۶ق، مجمع البحرین، ج ۳، تهران: مرتضوی.

۷۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، ۱۳۹۰ق، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

۷۵. _____، ۱۴۱۴ق، الأمالی (للشیخ الطوسی)، قم: دار الثقافة.

۷۶. _____، ۱۴۰۷ق، الخلاف، قم: اسلامی (وابسته به جامعه مدرّسین حوزة علمیه قم).

۷۷. _____، ۱۴۰۷ق، تهذیب الأحکام، ج ۴، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

۷۸. _____، ۱۳۸۷ق، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۳، تهران: المکتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.

۷۹. _____، ۱۴۰۹ق، إختیار معرفة الرّجال، تحقیق حسن مصطفوی، مشهد: دانشگاه مشهد.

٨٠. _____، ١٣٩٤، تلخیص الشافی، قم: عزیزی.
٨١. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، ١٣٧٧، مصباح الشریعة، تحقیق آقا جمال خوانساری، ترجمه عبدالقادر گیلانی، تهران: پیام حق.
٨٢. عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، ١٤١٩ق، ذکر الشیعة فی أحكام الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام).
٨٣. عاملی حسینی، سید جواد بن محمد، ١٤١٩ق، مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة (ط-الحديثه)، قم: اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
٨٤. عسکری، ابوالهلال حسن بن عبدالله، ١٤١٢ق، معجم الفروق اللغویه، تحقیق الشیخ بیت الله بیات، قم: اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
٨٥. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، بی تا، إحياء علوم الدین، تحقیق عبدالرحیم بن حسین حافظ العراقی، مقدمه محمد خضر الحسین، بی جا: دار الکتاب العربی.
٨٦. _____، ١٤١٣ق، المستصفی، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، بی جا: دار الکتب العلمیه.
٨٧. فاضل، مقداد بن عبدالله سیوری، ١٤٠٤ق، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
٨٨. فیض کاشانی، ملا محسن، ١٤١٧ق، المحجّة البیضاء فی تهذیب الإحياء، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری، چ ٤، قم: اسلامی (جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
٨٩. فیومی، احمد بن محمد مقرئ، بی تا، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: دارالرضی.
٩٠. قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد، ١٤٢٣ق، الجامع لأحكام القرآن (التفسیر للقرطبی)، تحقیق هشام سمیر البخاری، ریاض: دار عالم الکتب.
٩١. قزوینی، ابن ماجه ابوعبدالله محمد بن یزید، بی تا، سنن ابن ماجه، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بی جا: دار إحياء الکتب العربیه (فیصل عیسی البابی الحلبي).
٩٢. قزوینی، ابوالحسن احمد بن فارس بن زکریا، ١٤٠٤ق، معجم مقائیس اللغة، قم: دفتر

تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۹۳. قمی (صدوق)، محمد بن علی بن بابویه، ۱۴۰۶ق، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال،

چ ۲، قم: دار الشریف الرضی.

۹۴. _____، ۱۴۱۳ق، من لایحضره الفقیه، چ ۲، قم: اسلامی (وابسته به جامعه

مدرسین حوزه علمیه قم).

۹۵. کاشانی، علاء الدین ابوبکر بن مسعود، ۱۴۰۶ق، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، چ ۲،

بی جا: دار الکتب العلمیه.

۹۶. الکحلانی، الأمير محمد بن اسماعیل، ۱۳۷۹ق، سبل السلام شرح بلوغ المرام، چ ۴،

تحقیق و تعلیق الشیخ محمد عبدالعزیز الخولی، مصر: مصطفى البابي الحلبي و اولاده

بمصر - محمود نصار الحلبي و شركائه.

۹۷. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی (ط - الإسلامية)، چ ۴، تهران: دار

الکتب الإسلامية.

۹۸. گلپایگانی موسوی، سید محمد رضا، ۱۴۰۵ق، کتاب الشهادات (للگلپایگانی)، تقرير

کتاب، بی جا.

۹۹. _____، ۱۴۱۳ق، إرشاد السائل (للگلپایگانی)، چ ۲، بیروت: دار الصفوة.

۱۰۰. لنگرودی، مرتضوی، سید محمد حسن، ۱۴۱۲ق، الدرر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و

التقلید، قم: مؤسسه انصاریان.

۱۰۱. مازندرانی خاتون آبادی، (محمد) اسماعیل خواجهی، ۱۴۱۸ق، جامع الشتات

(للخواجوی)، قم: اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).

۱۰۲. مامقانی، عبدالله، ۱۴۲۸ق، مقباس الهدایة فی علم الدرایة، قم: دلیل ما.

۱۰۳. الماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، بی تا، الحاوی الکبیر، بیروت: دار الفکر، نرم افزار

مکتبه الساملة.

۱۰۴. المبارکفوری، محمد عبد الرحمن، ۱۴۱۰ق، تحفة الأحوذی، بیروت: دار الکتب

العلمیه.

١٠٥. محمدی ری شهری، محمد. ١٣٨٥، میزان الحکمة. تحقیق عبدالعادی مسعودی.
١٠٦. المرغینانی، ابوالحسن علی بن ابی بکر، بی تا، الهدایة فی شرح بداية المبتدی، تحقیق طلال یوسف، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
١٠٧. مسلمی زاده-ط، مؤسسه مطالعاتی منتظران موعود، ١٣٨٩، رساله توضیح المسائل محشی امام خمینی (شش مرجع)، چ ٤، مشهد: هاتف.
١٠٨. مظفر، محمدرضا، ١٤١٦ق، أصول فقه، چ ٧، قم: اسماعیلیان.
١٠٩. معصومی، سیدمسعود، ١٣٧٨، احکام روابط زن و مرد و مسائل اجتماعی آنان، چ ١٧، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
١١٠. مغربی، ابوحنیفه القاضی، نعمان بن محمد، ١٣٨٥ق، دعائم الإسلام، چ ٢، قم: مؤسسة آل البيت (علیه السلام).
١١١. مکارم شیرازی، ناصر، ١٤٢٦ق، أنوار الفقاهة- کتاب التجارة، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
١١٢. _____، ١٣٦٣، تفسیر نمونه، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین (علیه السلام).
١١٣. _____، ١٤١١ق، القواعد الفقهية (لمکارم)، چ ٣، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین (علیه السلام).
١١٤. الملياری، زین الدین احمد بن عبد العزیز، بی تا، فتح الموعن بشرح القرّة العین بمهمّات الدّین، بی جا: دار بن حزم.
١١٥. المنبجی، ابو محمد علی بن ابی یحیی، ١٤١٤ق، اللّباب فی الجمع بین السّنة والکتاب، تحقیق محمد فضل عبد العزیز المراد، دمشق: دار القلم.
١١٦. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی، ١٤٠٧ق، رجال النّجاشی، تحقیق سید موسی شبیری زنجانی، قم: اسلامی (وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم).
١١٧. نجفی (کاشف الغطاء)، حسن بن جعفر بن خضر، ١٤٢٢ق، أنوار الفقاهة- کتاب الصلاة، نجف اشرف: مؤسسة کاشف الغطاء.
١١٨. نجفی، محمد حسن، ١٤٠٤ق، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، چ ٧، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

١١٩. نراقى، احمد بن محمد مهدى، ١٤١٥ق، مستند الشيعة في أحكام الشريعة. قم: مؤسسة آل البيت (عليه السلام).

١٢٠. نمازى شاهرودى، على، ١٤١٩ق، مستدرک سفينة البحار، قم: اسلامى (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).

١٢١. نورى (محدث)، ميرزا حسين، ١٤٠٨ق، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بيروت: مؤسسة آل البيت (عليه السلام).

١٢٢. النّوى، أبوزكريا يحيى بن شرف، بى تا، المجموع شرح المهدّب، بى جا: دار الفكر.

١٢٣. نيشابورى، نظام الدين حسن بن محمد، ١٤١٦ق، غرائب القرآن و رغائب الفرقان (التفسير للنيسابورى)، تحقيق الشيخ زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلميّه.

١٢٤. واسطى زبىدى حسينى، سيد محمد مرتضى، ١٤١٤ق، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: دار الفكر.

١٢٥. وحيد خراسانى، حسين، ١٤٢٨ق، منهاج الصّالحين (للوحيد)، چ ٥، قم: مدرسه امام باقر (عليه السلام).

١٢٦. الهاشمى البغدادى، ابو على محمد بن احمد، ١٤١٩ق، الإرشاد إلى سبيل الرشاد، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركى، بى جا: مؤسسة الرسالة.

١٢٧. يزى طباطبائى، سيد محمد كاظم، ١٤١٧ق، العروة الوثقى، مع تعليقات أربعة من العلماء العظام، چ ٤، قم: دار التفسير (اسماعيليان).

ضوابط الغای خصوصیت از منظر امام خمینی علیه السلام

سید موسی صدر^۱

بلال شاکری^۲

مرتضی ملک نژاد یزدی^۳

چکیده

از مباحث مهمی که در علم فقه مورد استفاده علما قرار گرفته، «الغای خصوصیت» است. الغای خصوصیت به معنای نفی دخالت خصوصیت موضوع در جعل حکم و تعمیم حکم بر موضوعات دیگر است؛ علی رغم اهمیت مسئله، ضابطه‌های الغای خصوصیت منقح نشده است. با توجه به جایگاه خاص امام خمینی علیه السلام و دیدگاه‌های خاص اصولی و فقهی ایشان، در نوشتار حاضر با مراجعه به کتب ایشان به توصیف و تحلیل ضوابط این قاعده پرداخته شده و سعی شده تمام موارد کاربرد الغای خصوصیت در آثار فقهی امام خمینی علیه السلام بیان شود. یافته‌های تحقیق نشان‌دهنده این است که امام خمینی علیه السلام از این قاعده در فقه بسیار بهره برده‌اند. از نظر ایشان عرف، نقش بسیار مهم و تعیین‌کننده‌ای در کاربرد این قاعده دارد. از جمله شرایط و ضوابط مطرح در کلام امام خمینی علیه السلام برای به کارگیری قاعده یادشده نیز می‌توان به مواردی همچون وجود قرینه بر الغا و مخالف نبودن آن با سایر قواعد، اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: الغای خصوصیت، مناسبت حکم و موضوع، تنقیح مناط، تعدی و تسری

حکم.

۱. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان. aliandelham@yahoo.com

۲. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان. b.shakeri@iran.ir

۳. دانش‌آموخته سطح ۳ حوزه علمیه خراسان. (نویسنده مسئول) malek.nejad.1366@gmail.com

در علم فقه موارد فراوانی وجود دارد که به حسب مقتضای ادله و در ابتدا، حکم آن روی موضوع خاصی وارد شده و مقتضای جمود بر آن دلیل، اختصاص حکم به همان موضوع خاص است؛ اما فقها اغلب، حکم را از مورد منصوص به غیر آن تعمیم می دهند؛ برای نمونه در «اذا شک رجل بین ثلاث و اربع کذا» در موضوع دلیل، «رجل» ذکر شده است، ولی هیچ فقیهی حکم را اختصاص به رجل نمی دهد، بلکه از رجل «الغای خصوصیت» می کند که «موضوع اثباتی» است و حکم را به مکلف تعمیم می دهد که «موضوع ثبوتی» است؛ بنابراین فقیه کشف می کند که موضوع واقعی و ثبوتی حکم، از آنچه در دلیل ذکر شده، اعم است یا کشف می کند از اینکه موضوع، عنوان عام و جامع بین «مذکور» و «غیرمذکور» نیست، اما غیرمذکور با مذکور اتحاد در حکم دارد و آن امر غیرمذکور در حکم، ملحق به مذکور است.

در سراسر فقه، تمسک به لسان الغای خصوصیت، فراوان است و شناخت ضوابط آن می تواند راهگشای بسیاری از مسائل فقهی و توسعه علم فقه باشد؛ به خصوص در آثار علمایی که خبرگی، اجتهاد و تبحر آن ها زبانزد خاص و عام است. از جمله این علما می توان به امام خمینی رحمته الله علیه اشاره کرد که بسیاری از فتاوی جدید فقها ریشه در کلام ایشان دارد؛ به همین جهت ایشان را انتخاب کرده ایم.

سؤال مقاله این است: الغای خصوصیت چگونه در آثار فقهی امام خمینی رحمته الله علیه صورت گرفته و ضوابط به کاررفته در آن چیست؟

همچنین درباره الغای خصوصیت، کتاب ها و مقالاتی نوشته شده است؛ مانند کتاب الفائق فی الاصول و مقاله های «الغای خصوصیت» از موسوی، «تنقیح مناط» از علی اکبر کلاتری و «وحدت مناط و الغای خصوصیت» از ساعدی که در هیچ کدام از این منابع، ضوابط الغای خصوصیت در آثار امام خمینی رحمته الله علیه بیان نشده است.

روش پژوهش در این مقاله، توصیفی تحلیلی با استفاده از منابع کتابخانه ای است.

۱- الغای خصوصیت

مسئله‌ای «حل‌شدنی» است که مقصود از اصطلاحات و واژه‌هایی که در بیان آن به کار می‌رود، واضح باشد؛ از همین رو باید برای تک‌تک واژه‌ها و اصطلاحاتی که در هر مسئله به کار می‌رود مشخصه‌های دقیق و روشنی ارائه داد.

اصطلاح «الغای خصوصیت» مرکب از دو واژه «الغا» و «خصوصیت» است و برای تبیین آن باید در ابتدا واژگان را از حیث لغوی و اصطلاحی، سپس ترکیب این واژگان را از حیث لغوی و اصطلاحی بیان کنیم. لغوکردن، باطل کردن، ساقط کردن، بیهوده و محمل گردانیدن را «الغا» می‌گویند. حروف اصلی این کلمه «لغو» است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۲۴۹/۱۵؛ الجوهری، ۱۴۰۷ق: ۲۴۸۴/۶) منحصر بودن، ویژه و منفرد بودن را «خصوصیت» می‌گویند و حروف اصلی این کلمه «خصص» است. (الجوهری، ۱۴۰۷ق: ۱۰۳۷/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۰۹/۴)

پس، از جهت لغوی می‌توان الغای خصوصیت را به باطل کردن و ساقط کردن و محمل کردن خصوصیت و ویژگی تعریف کرد و در اصطلاح می‌توان الغای خصوصیت را چنین تعریف کرد: حذف اوصاف و ویژگی‌هایی که در دلیل حکم، همراه موضوع است، اما نزد عرف دخالتی در «ثبوت آن حکم برای آن موضوع» وجود ندارد. (حلی (محقق)، ۱۴۰۳ق: ۱۸۵؛ جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، ۱۴۲۶ق: ۶۳۹) تقریباً معنای اصطلاحی همانند معنای لغوی است و تفاوت معنای اصطلاحی با لغوی دخالت دادن عرف در معنای اصطلاحی است.

۱-۱- شرایط الغای خصوصیت

بنا بر بررسی نگارندگان می‌توان این شرایط را برای الغای خصوصیت بیان کرد:

۱. شرط اساسی برای الغای خصوصیت، یقین به دخالت نداشتن آن در موضوع حکم شرعی است؛ پس در موارد ظن و گمان یا احتمال دخالت خصوصیت در موضوع حکم نمی‌توان آن را نفی کرد؛ (نائینی، ۱۳۷۶ش: ۲۴/۳؛ همدانی، ۱۴۱۶ق: ۸۸/۳) زیرا گمان به هیچ عنوان نسبت به حق، واقع‌نمایی ندارد؛ پس احتمال دخالت نداشتن خصوصیت کافی نیست و باید یقین به تأثیر نداشتن آن داشته باشیم. (قمی، ۱۴۱۲ق: ۴۹/۱۰)

۲. باید برای الغای خصوصیت، قرینه‌ای داخلی یا خارجی وجود داشته باشد که بر

توجه‌نداشتن به خصوصیت یادشده در حکم شرعی دلالت کند؛ در غیر این صورت الغای آن، از نوع «قیاس باطل» است؛ (خمینی، ۱۳۷۶ق: ۴۶۸/۳) پس اگر اجماعی بر اعتبارنداشتن خصوصیت یادشده در روایت باشد، قرینه‌ای خارجی بر عدم توجه به خصوصیت ذکرشده در روایت است؛ مانند اینکه آیت‌الله حکیم از روایتی که درباره تیمم کردن جنازه‌ای که به دلیل بیماری، از هم پاشیده است (عاملی، ۱۳۸۷: ۵۱۳/۲) الغای خصوصیت می‌کنند و حکم را به مطلق معذوریت از آب، تعمیم می‌دهند. این الغای خصوصیت به سبب قرینه عرفی است؛ (حکیم، ۱۴۱۶ق: ۱۲۹/۴) البته مراد از قرینه، قرآینی نیست که امام به صراحت بفرمایند: «این موضوع را از باب مثال گفته‌ام»؛ چرا که این نص و تصریح است و الغای خصوصیت آنجایی است که عرف به حسب فهم عرفی و ارتکازات خودش به سبب اسبابی که خواهد آمد، بفهمد که این خصوصیت ندارد؛ به عبارت دیگر عرف و عقلا وقتی الغای خصوصیت می‌کنند که هیچ قرینه‌ای به صورت نص و تصریح نباشد و فقط کلام باشد، نه قرینه ویژه خاصی که فرموده باشند: «من از باب مثال می‌گویم. فقیه آن کسی است که فهم عرفی داشته باشد و اگر علوم دیگر را هم خوانده و دارای فهم دقیق شده است، این فهم عرفی اش هنوز باقی باشد. (درس خارج اصول آیت‌الله شب‌زنده‌دار، جلسه ۳۶، ۱۳۹۸/۱۱/۲۱)

۳. حکمی که خصوصیت آن الغای می‌شود نباید مخالف با قاعده باشد؛ مانند حکم به اینکه جنس فروخته شده قبل از قبض آن توسط مشتری، از مال فروشنده به حساب می‌آید و چون این حکم مخالف قاعده است، الغای خصوصیت بیع در حکم و سرایت آن به سایر عقود، مانند اجاره و... صحیح نیست. (خمینی، ۱۳۷۶ق: ۳۹۰/۵)

۴. لازم است که مورد الغای خصوصیت از امور تعبیدی نباشد؛ مانند اینکه با الغای خصوصیت از ادله اجتهادی که برای وجوب غسل مس میت وارد شده است، حکم وجوب غسل را به اجزای جداشده از بدن انسان نیز سرایت دهیم، در حالی که احکام واردشده در مورد میت انسان، همگی از احکام تعبیدی است که مجالی برای عرف در الغای خصوصیت از آن‌ها و سرایت حکم در غیر مورد آن وجود ندارد؛ زیرا شاید میت انسان خصوصیتی داشته باشد که برای اجزای جداشده از بدن انسان چنین خصوصیتی نباشد. (خمینی، ۱۳۷۶ق: ۱۳۶/۳)

۵. الغای خصوصیت نباید مستلزم فروض دور از ظاهر و ذوق سلیم فقهی و موجب لازمه باطل بشود؛ (روحانی، ۱۴۱۳ق: ۸۳/۷) برای نمونه از روایاتی که در مورد خاک مال کردن ظرفی که سگ از آن چیزی خورده، است، (عاملی، ۱۳۸۷: ۳۲۹/۱) نمی توان الغای خصوصیت کرد و حکم را به سایر حیوان ها تعمیم داد. (خوئی، ۱۴۱۸ق: ۱۷۸/۲)

۱-۲- مفاهیم مشابه الغای خصوصیت

با مراجعه به کلمات علما در می یابیم مفاهیمی شبیه الغای خصوصیت داریم که باید بررسی کرد آیا این ها مضمون مشابهی دارند یا متفاوت هستند. اگر قواعد متعددی هستند، چه شباهت ها و تفاوت هایی دارند و مرز دقیق بین الغای خصوصیت و مفاهیم مشابه چیست. این مفاهیم مشابه عبارت اند از: «تنقیح مناط»، «مناسبت حکم و موضوع» و «قیاس».

الغای خصوصیت، تنقیح مناط و مناسبت حکم و موضوع، راه استنباط حکم را بیان می کنند و قیاس باطل نیستند. (حلی (علامه)، ۱۴۲۵ق: ۲۹/۴؛ سبحانی تبریزی، ۱۴۲۸ق: ۳۱) مهم این است که در مقام اثبات، گاهی ذهن عرف در مواردی راحت تر و بهتر درک می کند که برای توسعه یا تضییق حکم، به تناسب حکم و موضوع توجه کند؛ گاهی ذهن عرف در مواردی راحت تر و بهتر درک می کند که برای توسعه یا تضییق حکم به الغای قیود زائد در ناحیه اصل (در موضوع) توجه کند (الغای خصوصیت) و گاهی ذهن عرف در مواردی راحت تر و بهتر درک می کند که برای توسعه یا تضییق حکم به الغای قیود زائد در ناحیه علت توجه کند (تنقیح مناط). به عبارت دیگر برای مجتهد همین مهم هست که در ورطه قیاس نیفتد؛ از این رو علامه حلی این سه را یکی می داند و بسیاری از علما تنقیح مناط و الغای خصوصیت را به جای هم به کار برده اند و در بسیاری از موارد تناسب حکم و موضوع را منشأ برای الغای خصوصیت و تنقیح مناط بیان کرده اند. (خمینی، ۱۴۱۵ق: ۱۹۰/۱؛ لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱ق: ۱۸۹) اینکه در بسیاری از موارد این سه را به تنهایی به کار برده اند، یا از جهت این است که این سه را یکسان می دانند یا از جهت این است که ذهن عرفی این مورد را راحت تر و بهتر درک می کند که فقط از الغای خصوصیت باشد یا فقط تنقیح مناط یا فقط تناسب حکم و موضوع؛ برای نمونه در «قلد زید» ذهن به ما می گوید: «مراد از زید، زیدی است که وصف اجتهاد و عدالت را دارد.»

که این را ذهن در اینجا با تناسب حکم و موضوع، نسبت به الغای خصوصیت یا تنقیح مناط، راحت‌تر و بهتر درک می‌کند، در حالی که همین را می‌شود با الغای خصوصیت و تنقیح مناط هم فهمید، ولی با تناسب حکم و موضوع، ذهن راحت‌تر درک می‌کند.

۱-۲-۱- تنقیح مناط

تنقیح مناط، از اصطلاحات اصول فقه و از شیوه‌های استنباط حکم است که در پرتو اجتهاد و نظر، علت حکم از اوصاف غیردخیلی که در نص آمده، شناسایی و در نتیجه، حکم به تمامی مواردی که علت در آن‌ها وجود دارد تعمیم داده می‌شود. شناسایی علت حکم از کلام شارع از راه حذف ویژگی‌های غیردخیل در حکم را تنقیح مناط می‌گویند؛ از نمونه‌های تنقیح مناط در فقه، ماجرای مردی بیابان‌نشین است که نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمده و از عمل آمیزش خود با همسرش در روز ماه رمضان خبر داد و آن حضرت او را به آزادکردن یک برده امر کردند. فقها از این حدیث استنباط کرده‌اند که ارتکاب چنین عملی در ماه رمضان از سوی هر فرد روزه‌داری موجب کفاره (آزادکردن برده) می‌شود و خصوصیت بادیه‌نشینی سائل و وقوع عمل در آن موقعیت زمانی و مکانی، دخیلی در علیت حکم (وجوب کفاره) ندارد و تنها علت حکم، وقوع آن در ماه رمضان است. (جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، ۱۴۲۶ق: ۶۴۴/۲)

با توجه به تعریف دو اصطلاح تنقیح مناط و الغای خصوصیت، شباهت زیادی بین این دو دیده می‌شود؛ اما دو قاعده جداگانه هستند و تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند.

گروهی از اصولیان این دو را یکی دانسته‌اند؛ (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق: ۱۳۸/۲؛ خراسانی، ۱۴۳۳ق: ۳۹۶؛ قمی، ۱۴۱۲ق: ۳۰۸/۲) اما برخی بین آن دو تفاوت قائل شده (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق: ۹۸؛ جعفری لنگرودی، ۱۴۰۰: ۴۹۸/۲؛ ایازی، ۱۳۸۹: ۴۶) و گفته‌اند:

«تنقیح مناط عبارت است از به‌دست‌آوردن ملاک و حکم با حذف ویژگی‌هایی که احتمال می‌رود جزء علت باشند که نتیجه آن تعمیم موضوع حکم است؛ اما الغای خصوصیت، حذف ویژگی‌های موردنص است؛ هرچند احتمال علت‌بودن محذوف نرود. ازاین‌رو، در الغای خصوصیت، تنها با حذف اوصاف، حکم عمومیت می‌یابد؛ هرچند علت‌بودن آن معلوم نگردد.

البته با الغای خصوصیت، به اجمال می توان فهمید که علت حکم در موضوع دارای خصوصیت و موضوع فاقد آن یکی است؛ چنان که در تنقیح مناط نیز با به دست آوردن علت، دخالت نداشتن ویژگی های همراه موضوع در حکم معلوم می شود؛ برای مثال با به دست آوردن علت حرمت خمر، یعنی مست کننده بودن آن، خصوصیت نداشتن عنوان خمر و دیگر اوصاف آن، مانند رنگ در ثبوت حکم معلوم می شود.» (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹: ۲۳۶؛ جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، ۱۴۲۶ق: ۶۷۰/۱)

الف. مقایسه بین تنقیح مناط و الغای خصوصیت

- تشابه ها

۱. در اصول عملیه نمی آیند و جزو امارات محسوب می شوند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق:

۲۵/۱؛ حسینی شیرازی، ۱۳۹۶: ۲۱۲/۷)

۲. از مفهوم موافق کلام هستند. (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۳۵۹) امام خمینی رحمته الله علیه در موارد مختلف به این نکته اشاره کرده اند که در مفهوم موافق پنج احتمال است و مورد اول را این طور بیان می کنند: «متأخرین از مفهوم موافق به الغای خصوصیت تعبیر می کنند.» (خمینی، ۱۴۱۵ق: ۲۹۷/۲) ما می گوئیم: متقدمان، (حلی (علامه)، ۱۴۲۵ق: ۲۹/۴) الغای خصوصیت و تنقیح مناط را یک چیز می دانند؛ به همین علت تنقیح مناط هم مثل الغای خصوصیت داخل «مفهوم موافق» کلام است، ضمن اینکه در احتمالات بعدی که امام از مفهوم موافق بیان می کنند، مرادشان تنقیح مناط است؛ برای نمونه احتمال چهارم همان تنقیح مناط است.

۳. در هر دو به ملاک واقعی و تام حکم شرعی می رسم؛ توضیح اینکه در الغای خصوصیت به اجمال می توان فهمید که علت حکم در موضوع دارای خصوصیت و موضوع فاقد آن یکی است؛ چرا که وقتی خصوصیات زائد را حذف می کنیم و حکم را به موضوع دیگری تعمیم می دهیم، می فهمیم که علت حکم در موضوع فاقد خصوصیت و موضوع دارای خصوصیت

یک چیز است؛^۱ البته رسیدن به ملاک واقعی حکم شرعی کاری بس دشوار است؛ شاید به همین علت است که قدما بیشتر مواقع این دو را به جای هم به کار می بردند؛ ضمن اینکه از لحاظ نتیجه هر دوی این ها یک نتیجه می دهند.

۴. هر دو اطلاق عرفی را شکل می دهند و مساوق اطلاق عرفی هستند. (هاشمی شاهرودی،

(۲۲۴: ۱۳۸۸/۸/۴)

۵. در هر دو، ادله حجیتی که اقامه کرده اند یکی است که در بحث ادله حجیت الغای

خصوصیت به تفصیل بیان می شود. (فیاضی، ۱۳۹۳: ۴۲)

۶. از دلالت های عقلی هستند؛ (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق: ۲۵/۱) چرا که در هر دو باید،

مناط و علت واقعی احکام را کشف کنیم و در هیچ کدام علت در کلام بیان نشده است. البته اینکه این دو را از دلالت های عقلی یا عرفی یا یکی را عقلی و دیگری را عرفی بدانیم، تأثیر و

ثمره ای در اصول و استنباط ندارد. (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۲۷۲)

۷. هر دو موجب توسعه یا تضییق حکم می شوند. (اعرافی، ۱۳۹۹/۹/۲۳: لجنة الفقه

المعاصر، ۱۴۴۱ق: ۱۷۵)

۸. هر دو نوعی توسعه در موضوع هستند و تمامی حجیت آن ها به اصالت ظهور بر می گردد؛

به همین دلیل آن ها را باید دو شیوه تفسیری در فرایند استنباط دانست که در بسیاری از موارد

می تواند به پویایی فقه بینجامد. (فیاضی، ۱۳۹۳: ۴۲)

- تمایزها

۱. «انتقیح مناط، به دست آوردن ملاک و علت حکم با حذف علت های محتمل و در نتیجه، تعمیم موضوع است؛ اما الغای خصوصیت، حذف ویژگی های موردنص است؛ هر چند احتمال علت بودن محذوف نرود؛ از این رو، در الغای خصوصیت، به صرف حذف اوصاف و بدون تعیین علت، حکم، عمومیت می یابد. البته با الغای خصوصیت، به اجمال می توان فهمید که علت حکم در موضوع دارای خصوصیت و موضوع فاقد آن یکی است؛ چنان که در انتقیح مناط نیز با به دست آوردن علت، دخالت نداشتن ویژگی های همراه موضوع در حکم معلوم می شود؛ برای مثال، با به دست آوردن علت حرمت خمر یعنی مست کننده بودن آن، خصوصیت نداشتن عنوان خمر و دیگر اوصاف آن مانند رنگ در ثبوت حکم معلوم می شود.» (جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی،

(۱۴۲۶ق: ۶۳۹/۱)

همان طور که در قسمت اشتراکات گفتیم هر دو جزو مفهوم موافق کلام هستند و در مفهوم موافق، کلام و مدار بحث در قیود زائد است، (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۳۵۹) با این تفاوت که در الغای خصوصیت، مجتهد پس از دستیابی به ملاک، اوصاف زائد را ملغای می‌کند و دیگر متعرض علت نمی‌شود و به دنبال این نیست که جامع میان نص و مورد سکوت را از طریق تنقیح مناط به دست آورد، بلکه اصل همان مورد نص شارع را از صفات زائد خالی می‌نماید و از طریق عمومیت دادن به آن، حکم موارد دیگر را روشن می‌نماید؛ ولی در تنقیح مناط، مجتهد پس از اینکه ملاک و علت تام را به دست آورد به سایر موضوعات دیگر تعمیم می‌دهد و دیگر الغای وصف یا اوصافی در کار نیست؛ به عبارت دیگر الغای خصوصیت (الغای فارق) ناظر به الغای اوصاف زائد در ناحیه موضوع است، (باید به این نکته توجه کرد: اینکه ما در الغای خصوصیت، اوصاف زائد را در ناحیه موضوع الغا می‌کنیم، فرع بر دانستن ملاک حکم است) ولی تنقیح مناط ناظر به الغای اوصاف زائد در ناحیه علت است (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹: ۶۵۲) و به سبب همین نکته کلیدی در فارق بین تنقیح مناط و الغای خصوصیت است که نویسنده کتاب الفائق فی الاصول می‌گوید:

«در تنقیح مناط، موضوع را تغییر نمی‌دهیم؛ زیرا مناط و علت را کشف می‌کنیم و اوصاف زائد را حذف نمی‌کنیم؛ برای نمونه اگر مولا از شرب خمر نهی کند با تنقیح مناط می‌فهمیم که اسکار، علت برای حکم حرمت است و موضوع را از خمر به مسکر، تبدیل نکردیم؛ ولی در الغای خصوصیت از آنجایی که ما اوصاف زائد را حذف می‌کنیم، موضوع حکم را تغییر می‌دهیم؛ به عنوان مثال در روایت «إذا شک الرجل بین الثلاث و الاربع» (حر عاملی، ۱۳۸۷: ۳۱۹/۵) با الغای خصوصیت، خصوصیت رجل بودن را حذف می‌کنیم و می‌فهمیم موضوع، رجل نیست، بلکه مکلف است.»

با توجه به تفاوت‌هایی که برای الغای خصوصیت و تنقیح مناط بیان کردیم، به نظر می‌رسد که بین الغای خصوصیت و تنقیح مناط، فرق وجود دارد و دو مقوله جدا از هم هستند و هر کدام

کار اجتهادی مستقلی دارند.

۱-۲-۲- مناسبت حکم و موضوع

از دیگر اصطلاحاتی که ممکن است با الغای خصوصیت، اشتباه شود، «مناسبت حکم و موضوع» است، که علما برای استنباط احکام، از آن بهره‌های فراوان برده‌اند.

گاهی حکم در دلیل، مدلول عام دارد، ولی عرف، ثبوت حکم را برای «حصّهای» از آن مدلول عام می‌فهمد؛ مانند آنکه مولا بگوید: «اگر بول به لباست رسید، لباست را بشوی.» شستن در لغت بر استعمال هر مایعی گفته می‌شود، مثل شستن با شیر یا نفت؛ در این صورت اگر مولا نگفت که لباس خود را با چه مایعی بشوی، تمسک به اطلاق معنای لغوی نمی‌کنیم، بلکه معنایی را قبول می‌کنیم که عرفاً ظاهر است؛ پس با اینکه معنای لفظ عام است ولی عرف از این دلیل می‌فهمد که پاک‌کننده بول، شستن با آب است و شستن با چیزهای دیگر نیست. همین طور وقتی در آیه، خداوند می‌فرماید: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^۱ (نساء، ۲۳) عرف می‌فهمد که مراد از تحریم مادر انسان بر انسان، تحریم تزویج است و تحریم چیزهای دیگر نیست.

اما گاهی حکم در دلیل، مدلول خاص دارد، ولی عرف می‌فهمد که این حالت خاص فقط مثالی برای عنوانی عام است؛ مانند آنکه مولا بگوید: «اگر بول در آب قلیل درون مشک افتاده است، از آب درون مشک وضو نگیر و نیشام.» که درباره آب درون مشک است، ولی فهم عرفی قرینه است که حکم نیشامیدن و وضوگرفتن، اختصاص به مشک ندارد، بلکه آب قلیل درون هر ظرفی که با بول ملاقات کند، همین حکم را دارد و ذکر مشک، فقط مثال است. همچنین وقتی از معصوم می‌پرسند: «مردی در وضو به جای مسح پا، آن را شسته است» و حضرت می‌فرماید: «(وضویش باطل است)،» عرف می‌فهمد که خصوصیت این گونه وضوگرفتن سبب حکم به بطلان است و خصوصیتی برای مرد بودن آن شخص نیست. تعمیم یا تخصیص در همه موارد یادشده از باب مناسبت حکم و موضوع است که به سبب آن از شنیدن لفظ، گاه تخصیص و گاه تعمیم به ذهن انسان «تبادر» پیدا می‌کند. همچنین تبادرها حجت هستند؛ زیرا نتیجه «شناخت ارتکازی» عرف نسبت به مناطهای احکام است و ظهوری برای

۱. «ازدواج با مادرانتان بر شما حرام شده است.»

دلیل فراهم می آورد، به طوری که لفظ عام، ظهور در خاص و لفظ خاص، ظهور در معنای عام پیدا می کند. در این موارد، مدلول عرفی از مدلول لغوی جدا می شود و آنچه دلیل بر حجیت آن داریم، ظهور عرفی است، نه معنای لغوی، هر چند ظاهر نباشد و هر ظهور، بر وفق قاعده حجیت ظهور، حجت است. (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱ق: ۲۲۱)

نتیجه اینکه: در مناسبت حکم و موضوع، روابط و مناسبت های موجود میان موضوع و حکم آن، به نظر عرف است. (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹: ۸۰۰)

با توجه به تعریف مناسبت حکم و موضوع و الغای خصوصیت، شباهت زیادی بین این دو دیده می شود؛ اما دو قاعده جداگانه هستند که تفاوت هایی با یکدیگر دارند.

ب. مقایسه مناسبت حکم و موضوع با الغای خصوصیت

- تشابه ها

۱. در اصول عملیه نمی آیند و جزو امارات محسوب می شوند؛ (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق: ۲۵/۱)

۲. از مفهوم موافق کلام هستند؛ (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱ق: ۲۲۷)

۳. هر دو اطلاق عرفی را شکل می دهند و مساوق اطلاق عرفی هستند؛ (خمینی، ۱۴۱۸ق: ۵۶۲/۴)

۴. ادله حجیت یکسانی برای این ها بیان کرده اند که در بحث ادله حجیت الغای خصوصیت به تفصیل بیان می شود؛ (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱ق: ۲۲۸)

۵. هر دو از دلالت های عقلی هستند؛ (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق: ۲۵/۱؛ کمره ای، ۱۴۱۶ق: ۳۶۴/۱)

۶. هر دو موجب توسعه یا تضییق حکم هستند. (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱ق: ۲۲۱)

- تمایزها

در الغای خصوصیت نظر به «تلائم» بین حکم و موضوع نیست؛ (شب زنده دار، ۱۳۹۹/۳/۲۹) بلکه مجتهد اصل مورد نص شارع را از صفات زائد خالی می نماید و از طریق عمومیت دادن به آن، حکم موارد دیگر را روشن می نماید (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی،

۱۳۸۹: ۶۵۲) و همین برای تعدیه و سرایت دادن حکم در الغای خصوصیت کفایت می‌کند؛ اما در تناسب حکم و موضوع، منشأ برای تعدیه فقط تناسب و تلائم بین حکم و موضوع است؛ اگرچه درواقع این چنین است که وقتی این تناسب می‌خواهد موجب تعدیه بشود باید اصل موردنص شارع را از صفات زائد خالی کند، اما بحث این است که در مقام اثبات، ذهن عرف به این توجه نمی‌کند و صرفاً به تلائم و تناسب بین حکم و موضوع توجه می‌کند. (شب‌زنده‌دار، ۱۳۹۹/۳/۲۹)

با توجه به تفاوت تناسب حکم و موضوع با الغای خصوصیت، نتیجه می‌گیریم که این دو متفاوت هستند.

۱-۲-۳- قیاس

قیاس عبارت است از اثبات حکم در موضوع به اعتبار و لحاظ وجود علّتی که وجود آن موجب ثبوت همین حکم در موضوعی دیگر شده است. (مظفر، ۱۳۷۳: ۱۶۸/۲)

با توجه به تعریف دو اصطلاح قیاس و الغای خصوصیت، شباهت زیادی بین این دو دیده می‌شود؛ اما دو قاعدهٔ جداگانه هستند و تفاوت‌هایی دارند.

- تشابه‌ها

۱. در اصول عملیه نمی‌آیند و جزو امارات محسوب می‌شوند؛ (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق: ۲۵/۱)

۲. از مفهوم موافق کلام هستند؛ (خمینی ۱۴۱۵ق: ۲۹۷/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق: ۲۴۱)

۳. هر دو اطلاق عرفی را شکل می‌دهند و مساوق اطلاق عرفی هستند؛ (خمینی، ۱۴۱۸ق: ۵۶۲/۴)

۴. از دلالت‌های عقلی هستند؛ (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق: ۴۷۳/۲؛ حلی (علامه)، ۱۴۲۵ق: ۵۷/۲؛ رشتی، بی‌تا: ۴۰۷)

۵. موجب توسعه یا تضییق حکم هستند. (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱ق: ۲۲۱)

- تمایزها

الغای خصوصیت قطعی را شیعه حجت می‌داند (جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، ۱۴۲۶ق: ۶۴۴/۲) و قیاس مصطلح اهل سنت، ظنی است و حجیت ظن هم از لوازم عقلی قهری نیست و برای اثبات حجیت آن نیاز به جعلی از جانب شارع داریم؛ یعنی نیاز به ادله قطعی (شرعی یا عقلی) داریم؛ (حکیم، ۱۹۷۹: ۳۰۶؛ مظفر، ۱۳۷۳: ۱۸/۲) ولی الغای خصوصیت که شیعه از آن استفاده می‌کند، قطعی و حجت است و بر اساس دلیل و درک عقلایی و فهم عرفی، موجب تسری در حکم می‌شود. در الغای خصوصیت با دلیل احراز می‌کنیم که خصوصیات، دخلی در حکم منصوص ندارد. (شب‌زنده‌دار، ۱۳۹۹/۴/۲۵، جلسه ۶۵) الغای خصوصیت نوعی توسعه در موضوع است و تمامی حجیت آن به اصالت ظهور برمی‌گردد. به همین دلیل الغای خصوصیت را باید نوعی شیوه تفسیری در فرایند استنباط دانست که در بسیاری موارد به پویایی فقه می‌انجامد؛ اما قیاس از قبیل توسعه در موضوع نیست، بلکه تسری حکم موضوعی مستقل به موضوع مستقل دیگری است؛ به همین دلیل جنس قیاس از جنس منابع تشریعی است؛ بنابراین چنانچه علت کشف شده قطعی نباشد، شیعه و برخی علمای اهل سنت آن را فاقد هرگونه اعتبار می‌دانند. (فیاضی، ۱۳۹۳: ۴۲)

با توجه به تفاوت قیاس با الغای خصوصیت، نتیجه می‌گیریم که این دو با هم متفاوت هستند.

۲- ضوابط الغای خصوصیت در کلام امام خمینی رحمته الله علیه

الغای خصوصیت قاعده‌ای مهم و پرکاربرد در لسان فقها است؛ اما چنان که بیان شد ضابطه‌های جریان این قاعده که مانع از افتادن به ورطه قیاس شود، به خوبی متقح نشده است؛ از همین رو شناخت ضوابط این قاعده، برای اجتهاد و استنباط احکام جدید و نوظهور، امری ضروری است. با بررسی موارد تطبیق این قاعده در کلمات امام خمینی رحمته الله علیه؛ به ضوابط و معیارهای مختلفی جهت جریان این قاعده می‌توان دست یافت که در ادامه به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

ملاک در الغای خصوصیت و تعیین شرایط و اسباب الغای خصوصیت، عرف است. عرف علاوه بر ملاک بودن در آنچه قرار است الغای خصوصیت درباره آن اجرا شود، در آنچه قرار است حکمش توسعه یابد نیز معیار است. در نتیجه ملاک در الغای خصوصیت، فهم عرفی و

موردپذیرش واقع شدن الغای خصوصیت نزد عرف است؛ بنابراین باید توجه داشت که در کنار اسباب و ضوابط شناسایی شده باید پذیرش عرفی نیز مدنظر قرار گیرد؛ پس صرف وجود ضابطه به تنهایی ممکن است نتواند منتهی به جریان قاعده شود.

به عنوان مثال «اندار»^۱ از جمله مباحثی است که در کتب فقهی مطرح شده است. (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۵۶۶/۳ و ۴۰۵/۲) از جمله ادله جواز اندار می توان به صحیحۀ علی بن جعفر از امام موسی کاظم (علیه السلام) اشاره کرد: «سألته عن الرجل، يشتري المتاع وزناً في الباسنة والجوالق فيقول: «ادفع للباسنة رطلاً أو أقل أو أكثر من ذلك» أ يحل ذلك البيع؟ قال: إذا لم يعلم وزن الباسنة والجوالق فلا بأس إذا تراضيا.»^۲ (عاملی، ۱۳۸۷: ۳۶۷/۱۷) امام خمینی (رحمۀ اللہ علیہ) در این بحث می فرماید: «نمی توان از موارد خاص این روایات الغای خصوصیت کرد و حکم را به هر چیزی که مصاحب با بیع است، مانند شمع در الحلی (ظرف مخصوص برای شمع) تسری داد؛ چرا که اندار سایر موارد در نزد عرف کاسبان و تجار، موردپذیرش نیست.» (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۵۶۶/۳ و ۴۰۵/۲)

فارغ از نکته مطرح شده، از تحلیل کلمات امام خمینی (رحمۀ اللہ علیہ) می توان معیارها و ضابطه هایی را برای جریان قاعده الغای خصوصیت شناسایی کرد که این قواعد و ضوابط موردپذیرش عرف نیز قرار گرفته است. در ادامه به بیان هریک از ضوابط و معیارهای شناسایی شده پرداخته می شود.

۱. قطعی بودن دخالت نداشتن خصوصیت: «یکی از معیارهای مطرح شده برای الغای خصوصیت این است که باید قطع و یقین وجود داشته باشد که خصوصیتی که قرار است ملغا شود، در حکم یا موضوع دخالت ندارد؛ ولی اگر احتمال خلاف یا احتمال دخالت آن داده شود و احتمال دخالت از نگاه عرف وجود داشته باشد، نمی توان الغای خصوصیت کرد.» (خمینی، ۱۴۱۸ق: ۲۸)

۱. «کم کردن وزن تقریبی ظرف از مجموع کالا و ظرف را اندار می گویند.»
۲. «علی بن جعفر از برادرش امام کاظم (علیه السلام) می پرسد: مردی کالا را در ناسیه و جوال به صورت وزنی می فروشد و می گوید: برای ظرف یک رطل یا بیشتر یا کمتر، بینداز. آیا این کار حلال است؟ حضرت فرمود: در صورتی که وزن ناسیه و جوال معلوم نبوده و هر دو راضی باشند، اشکالی ندارد.»

مثال: در باب ضمان دو روایت داریم: صحیحہ محمد بن مسلم (عن ابی عبد اللہ علیه السلام فی شاهد الزور ما توبته؟ قال: یؤدّی من المال الذی شهد علیه بقدر ما ذهب من ماله إلى آخره).^۱ (عاملی، ۱۳۸۷: ۳۲۷/۲۷) و صحیحہ جمیل.^۲ (عنه علیه السلام: فی شاهد الزور قال: إن كان الشيء قائماً بعينه ردّ علی صاحبه و إن لم یکن قائماً ضمن بقدر ما ألتف من مال الرجل). (عاملی، ۱۳۸۷: ۳۲۸/۲۷) مضمون دو روایت این است که ضمان و غرم بر عهده شاهد دروغین است. امام خمینی رحمته الله در این بحث می فرماید: «نمی توان با الغای خصوصیت از شاهد دروغین، ضمان و غرم را به صرف اینکه قاضی حکم کرده، بر عهده قاضی قرار داد؛ زیرا شاهد دروغین دارای خصوصیت است و قطع به عدم خصوصیت آن نداریم و الغای خصوصیت از آن و تعمیم حکم به قاضی، باطل است.» (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۴۶۶/۲)

۲. فرق نداشتن اصل و فرع در حکم یا موضوع: بین حکم یا موضوعی که می خواهیم الغای خصوصیت کنیم با حکم و موضوعی که می خواهیم حکم را به آن سرایت بدهیم، نباید تفاوت باشد؛ بنابراین اگر بین آن ها تفاوت باشد، هر چند اسباب و ضوابط دیگر الغای خصوصیت وجود داشته باشد، قاعده جاری نمی شود. (خمینی، ۱۴۱۸ق، ۱۳۷ و ۱۹۶) البته باید به این نکته توجه کرد که همیشه بین حکم اصل و فرع تفاوت یا تفاوت هایی وجود دارد و اگر به صرف تفاوت باشد، همه موارد الغای خصوصیت محال است. پس مراد از این تفاوت چیست و چه نوع تفاوتی باید باشد که الغای خصوصیت صورت نگیرد؟ چنان که بیان شد امام خمینی رحمته الله قائل اند که الغای خصوصیت باید مورد پذیرش عرف باشد؛ بنابراین مراد ایشان از ضابطه مطرح شده نیز دخالت همین نکته است؛ یعنی اگر بین فرع و اصل از نظر عرف تفاوت وجود داشته باشد و آن ها را

۱. «محمد بن مسلم گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: توبه شاهد دروغین چیست؟ امام صادق علیه السلام فرمودند: باید خسارتی را که بر اثر شهادت باطل به صاحب حق وارد کرده بپردازد؛ اگر با شاهد دیگری بوده است، نیم خسارت را و اگر با دو شاهد دیگر بوده است، یک سوم آن را.»

۲. «جمیل گوید: امام صادق علیه السلام درباره کسی که به دروغ گواهی دهد و حق کسی را ناحق کند فرمود: اگر عین آن حق موجود باشد، به صاحبش بازگردانده می شود و اگر تلف شده باشد، گواه دروغین مسئولیت دارد و به آن مقیاس که حق صاحب مال را ناحق کرده، باید تاوان بپردازد.»

یکسان تصور نکند، نمی‌توان قاعده را جاری کرد؛ چون شرط اصلی برای جریان قاعده که پذیرش عرفی است وجود ندارد؛ به‌عنوان مثال در بحث نجاست خون روایتی داریم که مضمون آن از این قرار است: «دم قلیل در انسان ناسی بخشیده شده است.» (عاملی، ۱۳۸۷: ۴۲۹/۳) امام خمینی رحمته‌الله در این بحث می‌فرماید: «نمی‌توان از این روایت که مخصوص ناسی است الغای خصوصیت کرد و حکم را به غیر ناسی تعمیم داد؛ زیرا عرف بین ناسی و غیر آن فرق قائل است.» (امام خمینی رحمته‌الله، ۱۴۲۱ق: ۸۶/۴ و ۱۴۲۲ق: ۳۴۱)

۳. عقلی نبودن ملاک: یکی از نکاتی که امام خمینی رحمته‌الله می‌فرماید، این است:

«اگر ملاک حکمی و موضوعی عقلی است؛ مانند اینکه عهده‌دار شدن ضمان برای شخص ضامن را عقلی بدانیم، در این صورت تعمیم حکم محال است؛ زیرا تعمیم حکم با الغای خصوصیت در صورتی است که ملاک حکم و موضوع عقلی نباشد و اگر ملاک عقلی باشد نیاز به تعمیم نیست. حکم عقل و موضوع عقل خودش خود به خود به همه جا سریان دارد و حکم و موضوع عقلی قابل تخصیص نیست؛ نتیجه اینکه از آنچه عقل دخیل است، الغای خصوصیت باطل است.» (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۳۲۹/۴)

۴. نبودن لوازم باطل در الغای خصوصیت: از شرایط الغای خصوصیت این است که تالی فاسد و لوازم باطل نداشته باشد؛ حتی اگر الغای خصوصیت، دارای منشأ صحیحی است، اما لوازم باطلی دارد، الغای خصوصیت باطل است؛ برای نمونه امام خمینی رحمته‌الله در بحث ضمان از برخی فقها چنین نقل کرده‌اند: «اگر دفع مثل در مثلیات تعذر دارد، از آنجا که تمام جهات عین (اعم از نوعی و مالی) بر عهده صاحب ید است و به سبب مقتضای دلیل سلطنت، می‌توانیم از مثلی بودن کالا الغای خصوصیت کنیم و مالک می‌تواند (با اینکه کالا مثلی است) خصوصیت مالیت را مطالبه کند.» (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۵۴۲/۱) ایشان در جواب می‌فرمایند: «لازمه این الغای خصوصیت، جواز الغای خصوصیت مثل و عین در صورت وجود عین و مثل و مطالبه قیمت آن است که بطلان آن واضح است و به سبب این لازمه باطل، الغای خصوصیت محال است.» (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۵۸۱/۱)

۵. تعبدی نبودن مسئله: در الغای خصوصیت باید نسبت به آنچه می‌خواهیم الغای خصوصیت کنیم شناخت کافی داشته باشیم؛ از این رو در اموری که صرفاً شرعی و تعبدی است، الغای خصوصیت جاری نمی‌شود. (خمینی، ۱۴۱۵ق: ۲۰۹/۱)

مثال: در بحث بیع عبد آبق (فراری) به صحیحۀ رفاعه نخّاس تمسک کرده‌اند که از این قرار است: «سألت أبا الحسن موسى (عليه السلام): قلت له: أ يصلح لي أن أشتري من القوم الجارية الآبقة و أعطيهم الثمن و أطلبها أنا؟ قال: لا يصلح شراؤها إلا أن تشتري منهم معها ثوباً أو متاعاً فتقول لهم أشتري منكم جاريتم فلانة و هذا المتاع بكذا و كذا درهماً فإن ذلك جائز.»^۱ (عاملی، ۱۳۸۷: ۳۵۳/۱۷) مضمون حدیث این است که بیع عبد آبق، با ضمیمه، جایز است. امام خمینی رحمته الله در این بحث می‌فرماید: «شرط ضمیمه، تعبدی است و عقل از درک مناط آن عاجز است و مانند دفع غرر هم نیست؛ از این رو الغای خصوصیت از شرط ضمیمه، باطل است.» (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۳۳۵/۳)

۶. سازگاری الغای خصوصیت با ادله بیان‌کننده حکم در طرف اصل: الغای خصوصیت در صورتی جاری است که این الغا با ادله مبین حکم در طرف اصل، موافق بوده و سازگاری داشته باشد؛ به عنوان نمونه از موارد خاص روایات و ادله‌ای که جواز غیبت را اجازه داده‌اند، الغای خصوصیت باطل است و نمی‌توان گفت که هرگاه غیبت شخصی دارای مصلحت و ملاکی باشد، جایز به غیبت در آن موارد هستیم؛ زیرا بیشتر ادله ترخیص غیبت مربوط به افراد متظاهر به فسق و ظلم است و ترخیص غیبت در این ادله به سبب تزاحم (مفسده غیبت با مصلحت و ملاک غیبت و بعد هم تقدیم جانب مصلحت) نیست تا این مصلحت را به عنوان ملاک بدانیم و هر جا این مناط صدق می‌کرد، الغای خصوصیت کنیم. (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۴۱۵/۳)

۷. مخالف اصل و قاعده نبودن دلیل در طرف اصل: زمانی می‌توان از حکم اصل الغای خصوصیت کرد که این دلیل اصل، برخلاف اصل و قاعده نباشد. چون در مواردی که دلیلی

۱. «رفاعه گوید: از امام صادق عليه السلام پرسیدم: آیا می‌توانم کنیز فراری را از گروهی بخرم و پولش را بپردازم و خودم در جست‌وجوی او باشم؟ فرمود: خرید چنین کنیزی جایز نیست، مگر اینکه همراه آن لباس یا کالایی بخری و به آنان بگویی من از شما فلان کنیز و این کالا را به این قیمت خریدم. چنین معامله‌ای جایز است.»

برخلاف اصل و قاعده یا به تعبیری نصوص است، در این مخالفت به همان موردی که دلیل بر مخالفت وجود دارد اکتفا می‌شود و موارد دیگر تعدی نمی‌شود؛ (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۵/۴۷۲) برای نمونه در بحث اتلاف مال توسط اجنبی، روایتی داریم که از این قرار است: «عقبة بن خالد، عن ابی عبد الله علیه السلام فی رجل اشترى متاعاً من رجل و أوجبه، غیر أنه ترک المتاع عنده و لم یقبضه، قال: آتیک غداً إن شاء الله، فسرق المتاع، من مال من یكون؟ قال: من مال صاحب المتاع الذی هو فی بینه، حتّی یقبض المتاع و یخرجه من بینه، فإذا أخرجہ من بینه، فالمتاع ضامن لحقه حتّی یردّ ماله إلیه.»^۱ (عاملی، ۱۳۸۷: ۱۸/۲۳) امام خمینی رحمته الله در این بحث می‌فرماید: «الغای خصوصیت از مورد روایت (اتلاف مال توسط اجنبی) باطل است و حکم را به اتلاف مشتری نمی‌توان تعمیم داد؛ زیرا در اتلاف مال توسط اجنبی، خصوصیتی نهفته است که خلاف قاعده است و باید بر مورد خودش اکتفا کنیم.» (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۵/۵۸۶)

۸. مطابق سیاق بودن: گاهی سیاق روایت به گونه‌ای است که می‌توان حکم را با الغای خصوصیت تعمیم داد؛ برای نمونه در بحث صلات روایتی داریم از زرارہ به نقل از امام صادق علیه السلام که از این قرار است: «قال: لا تعاد الصلاة الا من خمس الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود، ثم قال: القراءة سنة و التشهد سنة و لا تنقض السنة الفريضة.»^۲ (عاملی، ۱۳۸۷: ۵/۴۷۰) امام خمینی رحمته الله در این بحث می‌فرماید: «از سیاق روایت مذکور این‌طور فهمیده می‌شود که به نماز فقط پنج مورد نقص وارد است؛ چه این پنج مورد از واجبات باشد و چه از غیر واجبات و اگر فقط شامل واجبات بدانیم، از واجبات به سبب سیاق روایت، الغای خصوصیت می‌کنیم.» (خمینی، بی‌تا: ۲۲)

۱. «عقبة بن خالد گوید: از امام صادق علیه السلام در مورد مردی که متاعی را از دیگری خریده و معامله را واجب کرده (پول را پرداخته است) ولی گفته است: ان شاء الله فردا می‌آیم، (و این را می‌برم) ولی آن دزدیده شده است، پرسیدم ضمانت این بر عهده کیست؟ فرمود: مال صاحب اولش است که هنوز در خانه‌اش است تا آن زمان که خریدار آن را بگیرد و از خانه او بیرون ببرد و هنگامی که از خانه بیرون برد دیگر خریدار ضامن آن حق است.»
۲. «امام ششم علیه السلام فرمود: نماز اعاده نشود مگر از پنج چیز: طهارت، وقت، قبله، رکوع و سجود؛ سپس فرمود: قرائت به دستور پیغمبر است، تشهد دستور پیغمبر است و تکبیر سنت است، دستور پیغمبر فريضة خدا را در هم نشکند.»

۹. پذیرفته بودن دلیل در طرف اصل: برای الغای خصوصیت، باید دلیل در طرف اصل به لحاظ سندی مورد پذیرش باشد؛ بنابراین الغای خصوصیت از روایتی که ضعف سندی دارد پذیرفته نیست. (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۳۰۷/۴)

مثال: حضرت رسول ﷺ می فرمایند: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ عَلَى قَوْمٍ أَكْلَ شَيْءٍ حَرَّمَ عَلَيْهِمْ ثَمَنَهُ»^۱ (نوری، ۱۴۰۸ق: ۷۳/۱۳) مضمون این نبوی، دربارهٔ مأكولات است و امام خمینی رحمه الله در این بحث می فرمایند: «الغای خصوصیت از مأکول و تعمیم حکم به خمر، به سبب ضعف سندی روایت، باطل است.» (خمینی، ۱۴۱۵ق: ۳۵/۱)

۱۰. در مقام تحدید نبودن دلیل اصل: برای الغای خصوصیت باید توجه کرد که دلیل اصل نباید در مقام بیان حدود حکمی باشد؛ بنابراین اگر دلیل در مقام تحدید باشد، نمی توان از آن الغای خصوصیت کرد؛ به عنوان مثال در صحیح ابن مغیره^۲ (عاملی، ۱۳۸۷: ۳۲۲/۱) امام علیه السلام در مقام بیان حد «استنجا» هستند؛ بنابراین نمی توان از آن الغای خصوصیت کرد و استنجا با هر شیئی را ثابت دانست. (خمینی، ۱۴۲۲ق: ۳۴۱)

۱۱. ترک نکردن الغا از سوی اصحاب: اگر شرایط الغای خصوصیت فراهم باشد، ولی مشهور انجام نداده باشند، الغای خصوصیت باطل است.

مثال: از مسوغات تیمم، ضیق وقت است. در ذیل این بحث حدیثی از حضرت صادق علیه السلام داریم که از این قرار است: «فَإِنْ صَلَّى رَكْعَةً مِنَ الْغَدَاةِ ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَلَيْتَمَ، فَقَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ»^۳ (عاملی، ۱۳۸۷: ۲۱۷/۴) امام خمینی رحمه الله در این بحث می فرمایند: «این موثق در مورد نماز صبح است و می توان از آن الغای خصوصیت کرد و حکم را به نمازهای روزانه دیگر تعمیم داد. مگر از این جهت اشکال کنیم که اصحاب، به خصوص قداما این چنین الغائی را

۱. «خداوند اگر خوردن شیئی را حرام کند ثمن آن را هم حرام می کند.»

۲. «قال: قلت له: هل للاستنجا حد؟ قال: لا؛ حتى ينقي ما ثمة. قال: قلت له: فإنه ينقي ما ثمة ويبقى الريح؟ قال: الريح لا ينظر إليها» (ابن مغیره گوید: از امام کاظم علیه السلام پرسیدم: آیا طهارت و استنجا حد و اندازه معینی دارد؟ فرمود: نه، فقط آنچه در آنجاست، باید پاک شود. گفتم: آنچه آنجاست پاک می شود، ولی بوی آن می ماند. فرمود: به بواعتنایی نمی شود.)

۳. «اگر یک رکعت از نماز صبح را خواند و خورشید طلوع کرد، نمازش را تمام کند و صحیح است.»

انجام نداده‌اند.» (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۹۰/۲) شاید علت این ضابطه همان نکته اصلی باشد که در ابتدای بحث بیان شد؛ یعنی الغای خصوصیت باید موردپذیرش عرف باشد. ترک الغای خصوصیت توسط مشهور می‌تواند مؤید و قرینه بر این باشد که الغای خصوصیت در این مورد خاص موردپذیرش عرف نبوده است.

۱۲. نبودن شارع در مقام بیان: چنانچه شارع در مقام بیان حکمی است و خصوصیتی را برای آن بیان می‌کند، نمی‌توان از آن خصوصیت، دست برداشته و الغای خصوصیت را جاری کرد؛ چون در مقام بیان بودن شارع احتمال اهمیت داشتن خصوصیات یادشده را افزایش می‌دهد؛ ظاهراً مراد امام خمینی رحمته الله از اینکه می‌فرمایند: «چون در مقام بیان است نمی‌توان الغای خصوصیت کرد»، (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۲۵۸/۲) این است که عرف برای این‌ها خصوصیت قائل است؛ زیرا بیشتر روایاتی که از آن‌ها الغای خصوصیت می‌شود، در مقام بیان هستند و اگر صرف در مقام بیان بودن، مانع الغای خصوصیت باشد، از هیچ کدام از این روایات نمی‌توان الغای خصوصیت کرد.

مثال: احادیثی داریم که به‌خصوص دلالت بر «ضرب باطن کفین در تیمم» دارند. امام خمینی رحمته الله درباره این احادیث می‌فرمایند: «الغای خصوصیت از ضرب باطن کفین باطل است؛ زیرا این روایات در مقام بیان هستند و ضرب باطن کفین، خصوصیت دارد.» (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۲۵۸/۲)

۱۳. در مقام ضابطه و قانون نبودن: اگر حدیث در مقام بیان ضابطه و قانونی خاص است، الغای خصوصیت باطل است؛ زیرا تمام قیود در این حالت دارای خصوصیت و اهمیت است. مثال: در بحث «مطهریت» زمین روایاتی داریم که مضمون آن‌ها از این قرار است: مطهریت زمین مختص به نجاساتی است که با راه رفتن، منتقل شده است. (عاملی، ۱۳۸۷: ۴۵۷/۳) امام خمینی رحمته الله در این بحث می‌فرمایند: «احادیث این باب در مقام بیان ضابطه و قانون هستند؛ از همین رو تمام قیود دارای اهمیت و خصوصیت هستند و الغای خصوصیت از موضوع این احادیث باطل است.» (خمینی، ۱۴۲۱ق: ۳۸۶/۴)

۱۴. استفاده از قرائن بیرونی همچون ادله مختلف مربوط به مصادیق مشابه و یکسان: گاهی

در روایات متعددی، شارع مقدس فقط حکم یک مورد را بیان می‌کند که وقتی این موارد متعدد در روایات را با هم در نظر می‌گیریم می‌توان از مورد هر روایت الغای خصوصیت کرد و حکمی کلی را استنباط کرد؛ به عبارت دیگر گاهی روایتی که شرایط الغای خصوصیت را ندارد، با توجه به روایات دیگر این شرایط به دست می‌آید؛ زیرا فقیه، مجموع روایات را می‌بیند و بر اساس مجموع روایات حکم می‌کند. امام خمینی رحمته الله علیه در بحث حرمت «ثمن مال مأخوذ در مقابل اعیان نجس»، می‌فرماید: «می‌توان با الغای خصوصیت از موارد جزئی که حرمت ثمن در آنها ثابت است، (مثل ثمن خمر، نیبذ، مسکر، میتة، کلب و غیره) استفاده عموم کرده (ان الله اذا حرم شیئا حرم ثمنه)^۱ (اصفهانی، ۱۴۱۰ق: ۵۵/۱۰۰) و به حرمت ثمن مال مأخوذ در مقابل اعیان نجس، حکم کرد.» (خمینی، ۱۴۱۵ق: ۹/۱)

مثال: از ادله نهی خصوص آلات قمار، روایتی است از امام صادق علیه السلام که از این قرار است: «نهی رسول الله صلی الله علیه و آله عن بیع النرد.»^۲ (عاملی، ۱۳۸۷: ۳۷۶/۲۵) امام خمینی رحمته الله علیه درباره این روایت می‌فرماید: «تعمیم حکم با الغای خصوصیت، به غیر آلات قمار، باطل است؛ زیرا موردپذیرش عرف نیست؛ اما در صحیحہ معمر بن خلاد چنین آمده است: «النرد و الشطرنج و الأربعة عشر بمنزلة واحدة؛ و کل ما قوّم علیه فهو میسر.»^۳ (عاملی، ۱۳۸۷: ۳۷۶/۲۵) حضرت رضا علیه السلام در این روایت، تصریح به عمومیت کرده‌اند و می‌توان حکم را به اعم از آلات قمار و غیر آن تعمیم داد.» (خمینی، ۱۴۱۵ق: ۱۷۳/۱)

نکته مهم اینکه در مواردی که چند سبب از اسباب الغای خصوصیت جاری است، می‌توان با استفاده از هر کدام به مطلوب رسید؛ مگر اینکه هر ضابطه در بخشی از دلیل جاری شود که در این صورت تمام ضوابط جاری شده و از تمام موارد تطبیق پذیر الغای خصوصیت انجام می‌شود؛ به عنوان نمونه در بحث تیمم خداوند متعال می‌فرماید: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ

۱. «آن خدایی که چیزی را حرام کرده، بهای آن را هم حرام کرده است.»

۲. «رسول خدا صلی الله علیه و آله از بازی با تخته‌نرد نهی فرمود.»

۳. «معمر بن خلاد گوید: امام رضا علیه السلام فرمود: بازی با تخته‌نرد، شطرنج و سه پرک در یک حکم است؛ هر وسیله‌ای که با آن قمار شود، حرام است.»

أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَا مَسْتُمْ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ^۱،
 (مائده، ۶) امام خمینی رحمته الله در این بحث یک بار با تمسک به اطلاق (خمینی، ۱۴۲۱: ۳۴۸/۲)
 و بار دیگر با تمسک به سبب تمام موضوع بودن، (خمینی، ۱۴۲۱: ۳۵۳/۲) از موارد خاص
 یادشده در آیه الغای خصوصیت کرده‌اند و حکم را به غیر آن‌ها تعمیم داده‌اند و در یک آیه با
 دو سبب متفاوت، الغای خصوصیت را اجرا و حکم واحد «معجزی بودن تیمم بدل از وضو» را
 استنباط کرده‌اند.

نتیجه

بر اساس پژوهش انجام‌شده نتایج زیر به دست آمده است:

۱. امام خمینی رحمته الله چنان‌که در مباحث فقهی و اصولی خود از روش‌های ضابطه‌مندی برای
 استنباط احکام بهره برده‌اند، در الغای خصوصیت نیز که از جمله قواعد اصولی مطرح است،
 همین روش را در پی گرفته و بر اساس ضابطه‌های متعدد به تطبیق این قاعده پرداخته‌اند.
۲. امام خمینی رحمته الله از لفظ الغای خصوصیت در حدود دویست مورد استفاده کرده‌اند.
۳. امام خمینی رحمته الله پذیرش عرف و نقش آن در الغای خصوصیت را بسیار مهم می‌دانند و
 تأکید بیشتری بر آن دارند؛ بنابراین به عرفی بودن الغای خصوصیت توجه ویژه‌ای دارند و کمتر
 مصداقی را از ایشان می‌توان یافت که نقش عرف در الغای خصوصیت را بیان نکرده باشند.
۴. با بررسی‌های انجام‌شده شرایط و ضوابط اجرای قاعده الغای خصوصیت نزد
 امام خمینی رحمته الله عبارت‌اند از: وجود قرینه، مخالف نبودن حکم باقاعده، تعبدی نبودن موضوع
 الغاشده، تعبدی نبودن حکم الغاشده، عدم استلزام فروض بعید از ظاهر و ذوق سلیم فقهی، عدم
 تعبدی به عام باطل و عقلی نبودن.

۱. «اگر بیمارید یا در سفرید یا یکی از شما از قضای حاجت آمد یا با زنان آمیزش کرده‌اید و آب نیافته‌اید، پس بر
 خاکی پاک تیمم کنید و صورت و دست‌هایتان را مسح نمایید.»

فهرست منابع

✽ قرآن کریم.

۱. ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، چ ۳، بیروت: دار الفکر.
۲. اصفهانی (مجلسی دوم)، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۴۱۰ق، بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار علیهم‌السلام، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر.
۳. اعرافی، علیرضا، ۱۳۹۹/۹/۲۳، درس خارج اصول، جلسه ۵۰، سایت مدرسه فقاها: <https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/araft/osool/99/990923>
۴. ایازی، سیدمحمدعلی، ۱۳۸۹، ملاکات الاحکام، چ ۲، بی‌جا: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ۱۴۰۰، دانش‌نامه حقوقی، چ ۳، تهران: گنج دانش.
۶. جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود هاشمی، ۱۴۲۶ق، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام، قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام.
۷. الجوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۷ق، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، ط ۴، بیروت: دار العلم للملایین.
۸. حر عاملی، محمد بن الحسن، ۱۳۸۷، وسائل الشیعة، چ ۲، قم: مؤسسه آل‌البت علیهم‌السلام لإحياء التراث.
۹. حسینی شیرازی، سیدصادق، ۱۳۹۶، بیان الأصول، چ ۲، بی‌جا: دار الانصار.
۱۰. حکیم، محمدتقی بن محمد سعید، ۱۹۷۹، الأصول العامة فی الفقه المقارن، چ ۲، قم: مؤسسه آل‌البت علیهم‌السلام.
۱۱. حلی (محقق)، جعفر بن حسن، ۱۴۰۳ق، معارج الأصول (طبع قدیم)، قم: مؤسسه آل‌البت علیهم‌السلام.
۱۲. حلی (علامه)، حسن بن یوسف، ۱۴۲۵ق، نهاية الوصول الى علم الأصول، بی‌جا:

مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.

١٣. خراساني (آخوند)، محمد كاظم بن حسين، ١٤٣٣ق، كفاية الأصول، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.

١٤. خميني، روح الله، ١٤١٨ق، الاجتهاد و التقليد، تهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني عليه السلام.

١٥. _____، ١٤١٥ق، المكاسب المحرمه، قم: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني عليه السلام.

١٦. _____، ١٤١٨ق، كتاب البيع (تقريرات للخرم آبادي)، قم: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني عليه السلام.

١٧. _____، ١٤١٨ق، كتاب البيع (تقريرات للقديري)، تهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني عليه السلام.

١٨. _____، ١٤٢١ق، كتاب البيع، تهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني عليه السلام.

١٩. _____، بي تا، كتاب الخلل في الصلاة، قم: مهر.

٢٠. _____، ١٤٢٢ق، كتاب الطهارة (تقريرات)، تهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني عليه السلام.

٢١. _____، ١٤٢١ق، كتاب الطهارة (ط - الحديثه)، تهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني عليه السلام.

٢٢. _____، ١٣٧٦ق، كتاب الطهارة (ط - القديمه)، قم: حكمت.

٢٣. _____، ١٤٢١ق، لمحات الأصول، تهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني عليه السلام.

٢٤. _____، ١٤١٥ق، مناهج الوصول الى علم الأصول، تهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خميني عليه السلام.

٢٥. خوئي، سيد ابوالقاسم موسوي، ١٤١٨ق، التنقيح في شرح العروة الوثقى، قم: مدرسة دار

۲۶. _____، ۱۴۱۶ق، معتمد العروة الوثقی، ج ۲، قم: مدرسة دار العلم-لطفی.
۲۷. رشتی، حبیب الله بن محمد علی، بی تا، بدایع الأفكار، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام).
۲۸. روحانی، محمد، ۱۴۱۳ق، منتقى الأصول، قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.
۲۹. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۴۲۸ق، رسائل أصولیة، بی جا: مؤسسة الامام الصادق (علیه السلام).
۳۰. شب زنده دار، محمد مهدی، ۱۳۹۹، درس خارج اصول، سایت مدرسه فقهات <http://www.eshia.ir/feqh/report/asatid/shabzندهdar>
۳۱. طباطبائی حکیم، سید محسن، ۱۴۱۶ق، مستمسک العروة الوثقی، قم: دارالتفسیر.
۳۲. فیاضی، مسعود، ۱۳۹۳، «تفاوت تنقیح مناط و الغای خصوصیت با قیاس»، حقوق اسلامی، ش ۹۷.
۳۳. قمی، سید صادق حسینی روحانی، ۱۴۱۲ق، فقه الصادق (علیه السلام)، قم: دارالکتاب (مدرسة امام صادق (علیه السلام)).
۳۴. قمی (میرزا)، ابوالقاسم بن محمد حسن، بی تا، قوانین الاصول، بی جا: حجرية قديمة.
۳۵. کمره ای، محمد باقر، ۱۴۱۶ق، اصول الفوائد الغرویة فی مسائل علم اصول الفقه الاسلامی، بی جا: فردوسی.
۳۶. لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱ق، الفائق فی الاصول، ج ۵، قم: مرکز ادارة الحوزات العلمية.
۳۷. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، فرهنگ نامه اصول فقه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۸. مظفر، محمد رضا، ۱۳۷۳، اصول الفقه، ج ۲، مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۸ق، انوار الأصول، قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
۴۰. _____، ۱۴۲۷ق، دائرة المعارف فقه مقارن، قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
۴۱. نائینی، محمد حسین، ۱۳۷۶، فوائد الأصول، قم: جامعة مدرسين حوزه علمیه قم.

۴۲. نوری (محدث)، میرزا حسین، ۱۴۰۸ق، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت:

مؤسسة آل البيت (علیه السلام).

۴۳. هاشمی شاهرودی، سید محمود، ۱۳۸۸/۸/۴، تقریرات درس خارج فقه، سایت مدرسه

فقاہت. <http://www.eshia.ir/feqh/archive/shahrودي/feqh/88>

۴۴. _____، ۱۴۲۶ق، بحوث فی الفقه الزراعی، دائرة المعارف الفقه الاسلامی.

۴۵. همدانی، آقارضا بن محمد هادی، ۱۴۱۶ق، مصباح الفقیه، قم: مؤسسه الجعفریة لإحیاء

التراث و مؤسسه النشر الإسلامی.

عقل و روش استنباط شریعت از آن

سیدحسن تبادکانی^۱

رضا گرمره‌گی بایگی^۲

مصطفی پیوندی^۳

چکیده

عقل به عنوان یکی از ادله استنباط حکم شرعی در میان اصولیان مورد بحث فراوان قرار گرفته است. برخی اعتباری برای عقل قائل نیستند و در مقابل، برخی عقل را معتبر می‌دانند. این نوشتار در پی بررسی اعتبار عقل در میان ادله استنباط حکم شرعی است. در این بررسی ابتدا به حجیت «عقل نظری» توجه شده و سپس حجیت «عقل عملی» و مباحث «حسن و قبح» که نقش بسزایی در رسیدن به حکم شرعی دارد مورد بحث قرار گرفته است. نگارنده بر این است که بعد از اثبات حجیت عقل نظری و ارائه تفسیر دقیق و صحیح از حسن و قبح، چنین نتیجه بگیرد که حکم عقل عملی به حسن و قبح، به صورت مطلق با حکم شرعی ملازمه دارد و عقل نظری به عنوان «حاکم» به این ملازمه، حجت است؛ اما در مقابل، حکم شرعی به هیچ وجه ملازمه با حسن و قبح عقلی ندارد. از این رو، محقق در این مقاله با روش توصیفی تحلیلی به موارد یادشده پرداخته و سعی کرده است مباحث عقلی را در ساختاری مناسب و جدید مطرح کند.

کلیدواژه‌ها: ملازمه عقل و شرع، حجیت عقل، عقل عملی، عقل نظری.

۱. استاد درس خارج حوزه علمیه خراسان. tabadkani34@gmail.com

۲. دانش پژوه سطح ۴ حوزه علمیه خراسان. (نویسنده مسئول) rezagarmegibaygi@gmail.com

۳. مدرس سطح عالی حوزه علمیه خراسان. pe.mo1366@gmail.com

مقدمه

- بیان موضوع تحقیق

روش استنباط حکم شرعی از عقل، یکی از مسائل مهمی است که همواره مورد توجه دین پژوهان قرار داشته است. عقل در سه جایگاه اعتقادات دینی، اخلاق دینی و احکام شرعی، بررسی می شود و مسئله استنباط حکم شرعی از عقل، ناظر به جایگاه سوم است که معمولاً در اصول فقه با عنوان «ملازمه میان حکم عقل و شرع» از آن بحث شده است.

مشهور اصولیان، ملازمه میان حکم عقل و شرع را پذیرفته و عموم اخباریان و برخی اصولیان آن را نپذیرفته اند. سخن در این نوشتار در این مورد است که اولاً عقل چه احکامی دارد و ثانیاً حکم عقل چگونه می تواند حکم شرعی را کشف کند و در «طریق استنباط حکم شرعی» قرار گیرد.

به همین منظور پس از تبیین اقسام «مدرکات عقل» و ماهیت «حسن و قبح» به تبیین «قاعده ملازمه» پرداخته شده و چگونگی حصول قطع به حکم شرعی از راه حکم عقل به حسن و قبح بررسی شده است؛ همچنین این نکته مورد بررسی قرار گرفته است که آیا عقل نیز مطابق با حکم شرع، حکم می کند یا خیر.

- اهمیت و ضرورت موضوع تحقیق

با توجه به شرایط زمان و نبود نص شرعی نسبت به مسائل متعدد «مستحدثه» مسئله عقل در مباحث اساسی و بارزش در استنباط حکم شرعی قرار گرفته است.

برای اینکه بتوان از عقل در این امر مهم استفاده کرد، علاوه بر اثبات حجّیت آن، شناخت عمیق و منسجم احکام عقل لازم است؛ مخصوصاً بحث حسن و قبح که تأثیر زیادی در تشخیص احکام مسائل مستحدثه دارد.

با توجه به اینکه اولاً به صورت پراکنده در علم اصول به این امر پرداخته اند و دوماً از احکام عقل به طور مفصل بحث نشده، بنابراین در این تحقیق مینا بر این قرار گرفت که بحثی مرتّب و عمیق از دیدگاه مشهور اصولیان نسبت به عقل و شیوه استنباط حکم شرعی از آن مطرح کنیم.

- سابقه علمی موضوع تحقیق

با توجه به اهمیت عقل در استنباط احکام شرعی، تحقیقات زیادی در ارتباط با این موضوع انجام گرفته است؛ مانند مقاله «جایگاه دلیل عقلی در استنباط حکم شرعی»، نوشته رحمان ستایش که در این مقاله به جایگاه کاربردی دلیل عقل و بحث حسن و قبح و ملازمه اشاره شده است و تفاوت‌های بحث شهید صدر با دیگر اصولیان در مورد مباحث دلیل عقلی آورده شده است، یا مقاله «تلازم حکم عقل و شرع»، نوشته علی ربانی گلپایگانی که به بحث ملازمه و نقد منکران ملازمه پرداخته است.

آنچه باعث شد با وجود این پژوهش‌ها تحقیق حاضر نوشته شود، ایجاد ساختار و نظامی دقیق در مباحث عقلی، بررسی دقیق و تبیین حقیقت حسن و قبح و بیان اقوال در ملازمه و اثبات نظریه مشهور اصولیان نسبت به ملازمه است که بقیه پژوهش‌ها از این امور مهم خالی است، یا به نحو کامل به آن پرداخته نشده است.

- اقسام عقل

قبل از اینکه وارد بررسی این مسئله شویم، دانستن این نکته لازم است که عقل از جهت «مدرکات» خود به دو قسم «عقل عملی» و «عقل نظری» تقسیم می‌شود. نسبت به حقیقت عقل عملی و نظری دو دیدگاه متفاوت وجود دارد:

دیدگاه اول: در صورتی که حکم عقل «موجّه» عملی داشته باشد و مکلف را به عمل دعوت کند، به آن عقل عملی گویند؛ مانند حکم عقل به حسن عدل و در صورتی که حکم عقل موجّه عملی نداشته باشد و مکلف را به عمل دعوت نکند، بلکه فقط کشف کننده از واقع باشد به آن عقل نظری گویند؛ مانند حکم عقل به محال بودن اجتماع ضدین. (صدر، ۱۴۱۷ق:

۱۲۰/۴)

دیدگاه دوم: اگر عقل آنچه سزاوار واقع شدن است را درک کند، عقل عملی است و اگر آنچه در واقع موجود است را درک کند، عقل نظری است. (مظفر، ۱۴۳۰ق: ۲۳۱)

به نظر می‌رسد دیدگاه اول صحیح است؛ زیرا شأن عقل درک امور واقعی است و در این

مطلب میان عقل عملی و نظری نیز تفاوتی وجود ندارد. در نتیجه حسن و قبح نیز اموری واقعی هستند که عقل آن را درک می‌کند؛ بلکه این حقیقت، مثل اجتماع نقیضین، در عالم وجود تحقق ندارد، اما از آنجا که عالم واقع از عالم وجود وسیع‌تر است، نبودن آن در عالم وجود منافاتی با واقعی بودن آن ندارد. به همین دلیل بهترین تعبیر این است که بگوییم: اگر آنچه عقل درک می‌کند، موجه عملی دارد، عقل عملی است و اگر موجه عملی ندارد، عقل نظری است. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۲۰)

بحث در این نوشتار در دو بخش عقل نظری و عقل عملی مطرح می‌شود و در هر بخش روش رسیدن به حکم شرعی توسط عقل را مطرح می‌کنیم.

۱- عقل نظری

با استفاده از عقل نظری به دو روش می‌توان حکم شرعی را استفاده کرد: روش اول اینکه حکم شرعی از راه «استحاله» یا «امکان» یا «ضرورت»، برداشت شود؛ مانند استحاله جعل تکلیفی که عموم مردم از آن عاجز هستند. بدیهی است که عقل مانند عالم تکوین، استحاله و امکان و ضرورت در عالم تشریع را درک می‌کند؛ بنابراین یقین به استحاله و امکان برخی امور در عالم تشریع حاصل می‌شود. حکم عقل به استحاله اجتماع وجوب و حرمت، وجوب مقدمه واجب، اقتضای نهی برای فساد و... جزو همین قسم است.

روش دوم رسیدن به حکم شرعی از راه «کشف» و «علیت» است؛ به این بیان که عقل نظری ملاک‌های احکام را کشف کند و از این طریق به حکم شرعی برسد؛ یعنی مثلاً عقل می‌گوید: چون علت که «مفسده ملزمه» است وجود دارد، پس شارع باید حکم حرمت را جعل کرده باشد؛ مانند اینکه عقل می‌بیند در سیگار کشیدن، مفسده ملزمه است و کشف می‌کند که این عمل طبق شرع، حرام است.

البته اینکه عقل به وسیله این راه، حکم شرعی را کشف کند، متوقف بر این است که نظریه مشهور «عدلیه» که احکام را تابع مصالح و مفاسد در «متعلق امر و نهی» می‌داند را قبول داشته

باشیم، وگرنه اگر مانند مذهب «اشاعره» قائل باشیم که احکام، تابع مصالح و مفاسد در متعلق امر نیستند، در این صورت عقل نمی‌تواند از این روش، حکم شرعی را کشف کند.

۱-۱- دیدگاه‌ها

در اینکه عقل نظری از این روش بتواند ما را به حکم شرعی برساند بین اصولیان اختلاف است.

دیدگاه اوّل: برخی امکان کشف حکم شرعی از این طریق را قبول ندارند؛ چراکه صرف وجود مصلحت باعث جعل حکم شرعی نیست و امکان دارد موانعی وجود داشته باشد که عقل آن را درک نکرده باشد. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۴۹)

دیدگاه دوّم: محقق نائینی به نحو مطلق کاشفیت عقل نظری را قبول کرده‌اند؛ زیرا فرض این است که عقل علاوه بر مصلحت، به موانع هم توجّه داشته و مانعی احراز نکرده است. (نائینی، ۱۳۵۲: ۴۱/۲)

۱-۲- دیدگاه صحیح

به نظر، دیدگاه دوم صحیح است، البته دلیل مطرح شده تمام نیست؛ زیرا محل نزاع جایی است که احتمال وجود مانع داده شود. قول دوّم به این دلیل صحیح است که اگر مصلحت و ملاکی که عقل نظری کشف کرده، فی نفسه تام است و مقتضی جعل حکم را دارد، اما احتمال وجود مانع داده می‌شود، صرف احتمال مانع حتّی طبق مبنای «قبح عقاب بلایان» معذّر تفویت ملاک واقع نیست، بلکه وظیفه در این حالت احتیاط و عمل طبق ملاکی است که عقل نظری کشف کرده است. البته در این فرض حکم به وجوب و حرمت شرعی نمی‌شود، بلکه بر اساس حکم عقل، وظیفه شخص لزوم ترک یا فعل است.

روشن است که بر این اساس حکم شرعی کشف نمی‌شود و تنها وظیفه عملی مشخص می‌شود؛ زیرا عقل فقط «عدم معذّریّت» را کشف کرده است، اما از آنجا که هدف از بررسی حجّیت عقل، رسیدن به وظیفه عملی است، پس همین که ثابت کنیم عقل وظیفه عملی را مشخص می‌کند، کافی است.

البته کشف مناط و ملاک احکام به دلیل محدودیتی که عقل دارد، کم رخ می‌دهد، تا جایی

که ادعا شده که عقل نظری قدرت درک مناط احکام را ندارد؛ اما ثمره این بحث در جایی معلوم می شود که از طریق ادله شرعی به ملاک حکم برسیم که فقط بر اساس قول دوم می توانیم وظیفه عملی خود را تشخیص دهیم.

۱-۳-۱ اشکال

اشکالی که در اینجا مطرح است، خطای حکم عقل نظری در کشف ملاک است که مانع حصول قطع برای شخص می شود و در نتیجه حجیت آن زیر سؤال می رود؛ زیرا احتمال می دهیم ملاکی که عقل کشف کرده، ملاک حکم شارع نباشد. (استرآبادی، ۱۴۲۶ق: ۱۲۹)

به این اشکال پاسخ هایی مطرح شده است.

۱-۳-۱-۱ پاسخ اول

برخی این طور پاسخ داده اند که بعد از حصول قطع که محل بحث است، این اشکال مطرح نمی شود؛ چون شخص قطع پیدا کرده و اصلاً توجه به اینکه قطعش به خطا رفته، ندارد. (انصاری، ۱۴۲۸ق: ۱۵/۱؛ صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۲۷)

۱-۳-۱-۲ پاسخ دوم

شهید صدر می فرماید سرایت خطای هر قطع به قطع دیگر در اثر چند احتمال است:

احتمال اول: «تلازم وجودی» بین دو قطع وجود دارد؛ بنابراین وقتی متوجه خطای قطع اول می شویم قطع دوم هم از بین می رود.

این احتمال در محل بحث ما وجود ندارد؛ زیرا قطعاً بین باقی قطع ها و قطع به حکم شرعی تلازم وجود ندارد.

احتمال دوم: «تلازم اثباتی» بین دو قطع وجود دارد؛ مثلاً قطع به اینکه عالم متغیر است، علت برای حصول قطع است به اینکه عالم حادث است و به دلیل همین در صورت خطای قطع اول، قطع دوم هم از بین می رود؛ چون منشأ حصول آن، قطع اول بود که از بین رفته است.

این احتمال هم در محل بحث ما وجود ندارد؛ زیرا هر شخصی به وسیله تتبع و استفاده از قواعد کلی بدیهی و به حسب وجدان عقلی خود، قطع به مطلبی پیدا می کند؛ بنابراین خطا در وجدان یا استدلال در هر قطع نمی تواند مؤثر در قطع های دیگر باشد.

احتمال سوّم: توجّه به خطای قطع‌ها باعث می‌شود شخص از حالت منطقی خارج شده، شکاک شده و قطع برای او حاصل نشود.

این احتمال هم در محل بحث ما وجود ندارد؛ زیرا فرض این است که مجتهدی که به وسیله عقل می‌خواهد به حکم شرعی برسد، حالت وسواسی و شکاکیت ندارد و «بطيء القطع» نیست. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۲۸)

نکته: مطالبی که در این بخش مطرح شده نسبت به یقین به معنای اصولی است؛ ولی یقین به معنای منطقی و ریاضی از محل بحث خارج است؛ چون موضوع حجّیت و منجزیت، یقین به معنای اصولی است، نه یقین به معنای منطقی و ریاضی. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۲۹)

۱-۴- جمع‌بندی

عقل نظری حجّت است که هم از طریق استحاله، امکان و ضرورت و هم از طریق علیت می‌تواند حکم شرعی را کشف کند.

۲- عقل عملی

توضیح مسئله: در کشف عقل عملی از حکم شرعی، در واقع با ساختن قیاس، به حکم شرعی می‌رسیم و آن قیاس به صورت زیر است:

صغرا: ظلم، به حکم عقل عملی، قبیح است؛

کبرا: هرآنچه به حکم عقل عملی قبیح است، به حکم عقل نظری شرعاً حرام است؛

نتیجه: ظلم به حکم عقل نظری شرعاً حرام است.

پس مجتهد هر موقع به وسیله عقل عملی به حکم شرعی می‌رسد، از چنین قیاسی استفاده می‌کند.

در خصوص حکم عقل عملی سه جهت بحث وجود دارد:

بحث اول: در این بخش به وسیله حسن و قبح عقلی، به حکم شرعی می‌رسیم؛ به همین دلیل باید از حقیقت حسن و قبح عقلی بحث کنیم.

بحث دوّم: بعد از اینکه ماهیت و حقیقت حسن و قبح روشن شود، باید بحث کنیم که آیا

حسن و قبح می تواند «واسطه در ثبوت» حکم شرعی باشد یا نه؛ به عبارت دیگر، باید بحث کنیم که آیا بین حسن و قبح عقلی و حکم شرعی ملازمه وجود دارد یا نه.

بحث سوّم: چون حکم به ملازمه بین عقل عملی و حکم شرعی از احکام عقل نظری است، بنابراین باید از حجّیت عقل نظری بحث کنیم.

چون بحث از حجّیت عقل نظری را در بخش اوّل ثابت کردیم، بنابراین مباحث عقل عملی را در دو فصل مطرح می کنیم.

۲-۱- حقیقت حسن و قبح

حقیقت حسن و قبح از مسائل اختلافی میان بزرگان است و در مجموع چهار دیدگاه وجود دارد:

۲-۱-۱- نظر اشاعره: حسن و قبح، اعتباری شرعی است

اشاعره می گویند: حسن آن چیزی است که شارع آن را حسن کند و قبیح آن چیزی است که شارع آن را قبیح کند؛ پس حسن و قبح مجعول خداوند است. (مظفّر، ۱۴۳۰ق: ۲۲۵)

بررسی: این نظر وجداناً باطل است؛ زیرا کسانی که دین ندارند بازهم حسن و قبح را می فهمند و درک می کنند؛ پس حسن و قبح عقلی هم داریم. (حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۰۳) همچنین لازمه اینکه حسن و قبح فقط شرعی باشد این است که وجوب اطاعت و وجوب معرفت خداوند را بتوانیم ثابت کنیم؛ زیرا اگر حسن اطاعت و معرفت خداوند شرعی باشد، مستلزم تسلسل است. (حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۰۳)

۲-۱-۲- نظر منسوب به فلاسفه: حسن و قبح، اعتباری عقلایی است

محقق اصفهانی می فرماید: حسن و قبح چیزی جز تحسین و تقبیح عقلا نیست و واقعیّتی غیر از آن ندارد که توسط عقل درک شود؛ در نتیجه حسن و قبح، عقلایی خواهد بود و از آنجا که تحسین و تقبیح عقلا همان مدح و ذمّ ایشان است، درمورد شارع مقدّس نیز این گونه ثابت می شود که بگوییم شارع «رئیس العقلاء» است و معنای حسن و قبح، استحقاق مدح و ذمّ شارع (ثواب و عقاب او) است؛ در نتیجه حسن و قبح امری اعتباری و از مصادیق قضایای «تأدّیات صلاحیه» است و واقعیّتی جز تطابق آرای عقلا ندارد. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۳۳)

بررسی: به این نظریه اشکالاتی وارد شده است:

اشکال اوّل: محقق خوئی اشکال کرده است که وجدان حکم به این می‌دهد که اگر «اجتماع» نباشد، بازهم حسن و قبح درک می‌شود؛ پس حسن و قبح عقلایی نیست، وگرنه در فرض نبود آرای عقلا، نباید درک می‌شد. (خوئی، ۱۴۲۲ق: ۱۵/۱؛ صدر، ۱۴۱۷ق: ۴۶/۴)

اشکال دوّم: صاحب منتقی الاصول می‌فرماید: «عقلا احکام تعبّدی ندارند، بلکه به‌دلیل وجود رجحان، حکم می‌کنند که این رجحان یا به خود حکم عقلا ختم می‌شود که مستلزم دور است، یا به حکم دیگری ختم می‌شود که در این صورت دوباره نیاز به رجحان دیگری دارد و تسلسل می‌شود؛ بنابراین باید جحیت عدل و مرجوحیت ظلم به غیر حکم عقلا ختم شود و آن هم رجحان عقلی است؛ پس حسن و قبح، عقلی است نه عقلایی.» (روحانی، ۱۴۱۳ق: ۲۵/۴)

پاسخ: ادعای محقق اصفهانی این است که حسن و قبح از اعتبارات عقلایی است و رجحان حکم عقلا هم به‌دلیل درک مصلحت و مفسده عام توسط عقل نظری است؛ یعنی ابتدا عقل نظری مصلحت یا مفسده عام فعل را کشف می‌کند و سپس عقل عملی حکم به حسن یا قبح آن فعل می‌کند. با این توضیح، اشکال صاحب منتقی، وارد نمی‌شود و برگشت حسن و قبح به حکم عقل عملی نیست. (شهیدی‌پور، بی‌تا: ۶۶/۱)

اشکال سوّم: شهید صدر می‌فرمایند: حسن و قبح با حفظ نظام تلازم ندارد؛ زیرا وجدان می‌گوید که ظلم قبیح است، گرچه ظلم، مصلحت حفظ نظام و ابقای نوع داشته باشد و همچنین از آن طرف، عقل حکم به حسن عدل می‌کند، گرچه موجب حفظ نظام و ابقای نوع نشود؛ بنابراین مسئله حسن و قبح با مسئله مصلحت و مفسده متفاوت است و در نتیجه اینکه ادعا شده علت تطابق آرای عقلا بر حسن و قبح، درک مصلحت و مفسده عام توسط عقل نظری است، کلام صحیحی نیست. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴۶/۴)

اشکال چهارم: نقض‌های این دیدگاه:

نقض اوّل: لازمه این کلام آن است که معصیت اوامر شرعی تعبّدی مانند صلات به حکم عقل قبیح نباشد؛ زیرا بیشتر عبادات مانند صلات ربطی به حفظ نظام و ابقای نوع ندارد و اینکه معصیت اعمالی مانند صلات عقلاً قبیح نباشد، بطلانش واضح است. (خوئی، ۱۴۲۲ق: ۱۵/۱)

پاسخ: شهید صدر از این نقض پاسخ داده است که مراد از «اوامر شرعی تابع مصلحت حفظ نظام است»، این است که نفس امتثال اوامر شرعی به نحو «قضیه نوعیه» موجب حفظ نظام می شود، به گونه ای که اگر غالب اوامر شرعی را امتثال نکنیم مفسده عام دارد. شاهد این مطلب هم این است که عقلاً تعبّد عبد به مولای عرفی را به نحو «قضیه نوعیه» حسن و موجب حفظ مصلحت نظام می دانند. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۴۵)

نقض دوّم: موارد زیادی وجود دارد که در عمل، مفسده نیست و ترک عمل باعث حفظ نظام نمی شود، ولی عقلاً حکم به قبح آن عمل می کنند؛ مانند «تجرّی» که مفسده ای در آن نیست و عمل با واقع مطابق است، ولی عقلاً آن را قبیح می دانند و از آن طرف مواردی هم هست که در عمل به آن، مصلحت قوی تری وجود دارد، ولی عقلاً آن را هم قبیح می دانند. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۴۶)

پاسخ: دقیقاً همان پاسخی که شهید صدر نسبت به نقض اوّل مطرح کرده است، نسبت به نقض دوّم هم مطرح می شود. به این صورت که عقلاً مخالفت قطع را قبیح می دانند، زیرا مخالفت با قطع به نحو کلی مفسده عام دارد؛ پس گرچه مخالفت با قطع جزئی و شخصی که مطابق با واقع نیست، مفسده عام ندارد، ولی چون در نوع عمل به قطع مصلحت است و ترک آن مفسده عام دارد عقلاً حکم به قبح مخالفت با قطع می کنند.

نقض سوّم: تعرّض به دیگری گرچه خفیف باشد، قطعاً قبیح است؛ مانند اینکه شخصی دانه گندمی از شخص دیگری را غصب کند، در این صورت کار قبیحی انجام داده، در حالی که اگر حسن و قبح عقلایی باشد، غصب یک دانه گندم نباید قبیح باشد؛ چون مانع حفظ نظام و بقای نوع نیست؛ پس به دست می آید که ملاک حسن و قبح، ابقای نوع و حفظ نظام نیست. پاسخ: در مواردی که ذاتاً مصلحت ندارد و موجب حفظ نظام نمی شود، علّت حکم عقلاً به قبح ترک آن ها از این جهت است که ترک آن ها مستلزم ترک مواردی است که دارای مصلحت نوعی است و باعث استخفاف به آن موارد می شود، وگرنه وجهی ندارد که عقلاً به حسن و قبح این موارد، که ذاتاً مصلحت ندارند، حکم کنند.

نتیجه: به نظر می رسد این نظریه صحیح نیست و اشکال اوّل و سوّم وارد است؛ پس حقیقت

حسن و قبح اعتبار عقلا نیست.

۲-۱-۳- دیدگاه سوّم: حسن و قبح از مدرکات عقل نظری است

علامه مصباح یزدی، حسن و قبح را از «مدرکات» عقل نظری دانسته و می‌فرماید: حسن و قبح ربطی به عقل عملی و تطابق آرای عقلا ندارد.

توضیح اینکه افعالی که انسان انجام می‌دهد به جهت غایت، به چند قسم تقسیم می‌شود:

(۱) غایت فعل، لذت شهوانی و مادی است: این قسم را فعل حیوانی می‌نامند؛

(۲) غایت فعل رسیدن به مصلحت اجتماعی و حفظ نظام است: این قسم را فعل حقوقی

می‌نامند؛

(۳) غایت فعل رسیدن به کمال واقعی و سعادت ابدی است: این قسم را فعل اخلاقی

می‌نامند.

افعال اخلاقی وجوبشان «بالقیاس الی الغیر» است؛ به این معنا که عقل وقتی به غایت فعل نگاه می‌کند، می‌گوید: غایت اگر بخواهد محقق شود، باید این فعل انجام شود. علامه تمام حسن و قبح‌هایی که عقل حکم می‌کند را از همین قبیل می‌داند و چون حکم عقل به وجوب، بالقیاس الی الغیر از مصادیق حکم عقل به ملازمه است، یعنی عقل بین تحقق غایت و وجوب شیء، ملازمه می‌بیند، به دلیل همین حکم عقل به حسن و قبح از مصادیق حکم عقل نظری است؛ زیرا حاکم به ملازمات، عقل نظری است.

پس عقل نظری می‌گوید: این فعل باید باشد تا سعادت ابدی محقق شود و عقل در حسن و قبح، حکم به باید یا نباید نمی‌دهد که عقل عملی بشود، بلکه عقل صرف ملازمه را بیان می‌کند و آن اینکه اگر این فعل باشد، سعادت و کمال واقعی هم وجود دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۶،

۲۴۹/۱)

بررسی دیدگاه سوّم:

اشکال اوّل: وجداناً افعال اخلاقی از مدرکات عقل عملی است و عقل در این احکام درک

می‌کند چه کاری باید انجام شود.

اشکال دوّم: لازمه این حرف این است که عقلا به دلیل اختلافشان در کمال و سعادت در

حسن و قبح افعال هم اختلاف داشته باشند، در حالی که عقلا در حسن و قبح اختلاف ندارد. اشکال سوم: وجوب «بالقیاس الی الغیر» مسئولیت‌زا نیست و استحقاق ثواب و عقاب ندارد؛ به همین دلیل اگر کسی نمی‌خواهد لذت طعام را بچشد به سمت غذای لذیذ حرکت نمی‌کند؛ زیرا حرکت به سمت غذای لذیذ بالقیاس الی الغیر است و مسئولیت‌زا نیست و انجام آن ثواب ندارد، ولی حسن و قبح مسئولیت‌زا است و مستلزم ثواب و عقاب است؛ به همین دلیل اگر کسی اراده کمال و سعادت ابدی را نداشته باشد باید مولا را اطاعت کند، وگرنه علیه او احتجاج می‌شود و او را ذم می‌کنند؛ پس به دست می‌آید که حسن و قبح مسئولیت‌زا است.

۲-۱-۴- دیدگاه چهارم: مشهور اصولیان: حسن و قبح از مدرکات عقل عملی است مشهور اصولیان قائل‌اند حسن و قبح از اوصاف واقعی افعال است که عقل عملی آن‌ها را نه به لحاظ غایتشان بلکه به لحاظ نفس آن افعال درک می‌کند؛ همان طور که عقل باقی صفات واقعی را درک می‌کند. (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۲۵۸، صدر، ۱۴۱۷ق: ۴۰/۴)

۲-۲- دیدگاه نویسندگان

از دیدگاه ما، کلام مشهور صحیح است که در این نوشتار نسبت به آن سه بحث مطرح می‌شود:

۲-۲-۱- تفاسیر حسن و قبح به معنای عقل عملی

لازم است تفاسیر مختلف در حقیقت حسن و قبح عقلی را بیان کنیم. تفسیر اول: محقق ایروانی حسن و قبح را از قبیل «بعث» و ایجاب عقلی می‌داند؛ یعنی می‌گوید: «عقل به عدل، بعث می‌کند.» (ایروانی، ۱۳۷۰: ۱۶۸/۲) اشکال این تفسیر آن است که شأن قوه عاقله، ادراک است و از حکم کردن که شأن شارع است، به دور است. تعبیر حاکم بودن عقل نیز، تعبیری تسامحی است و به معنای درک کردن عقل است. (اسلامی، ۱۳۸۹: ۱۶۸)

تفسیر دوم: محقق نائینی، حسن و قبح را به معنای «ملائمت و منافرت» با قوه عاقله تفسیر کرده است؛ شبیه ملائمت صدای دل‌نشین و منافرت صدای گوش‌خراش. (نائینی، ۱۳۷۶: ۱۲۴) به این بیان نیز دو اشکال مطرح شده است:

اول: این حرف خلاف وجدان است؛ چرا که گاهی عدل به ضرر شخص است و نفس او ملائم با آن نیست، در حالی که ادعا شده عدل، حسن است.

دوم: صرف ملائمت نفس با هر شیء، سبب ایجاد مسئولیت برای شخص نیست، در حالی که حکم عقل به حسن و قبح، مسئولیت‌زا است. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۴۰)

تفسیر سوّم: تفسیر مشهور از حسن و قبح که به نظر صحیح می‌آید آن است که حسن و قبح، باید و ضرورت اخلاقی است که برای افعال در واقع، ثابت است و عقل عملی آن را درک می‌کند. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۲۰)

پس به دست آمد حسن و قبح امری واقعی است که برای افعال فی نفسه ثابت است. البته مهم‌تر از تبیین ماهیت حسن و قبح، بررسی مصادیق آن است که نیاز به بحث مفصّلی دارد و از توان این نوشتار خارج است؛ خلاصه کلام آنکه مشهور ادعای انحصار مصادیق آن در عدل و ظلم را دارند؛ (ربانی گلپایگانی، ۱۴۳۱ق: ۵۷) اما مرحوم صدر این انحصار را انکار کرده است. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۳۷)

۲-۲-۲- ادله دیدگاه مشهور و بررسی آن

در بین ادله‌ای که برای دیدگاه مشهور بیان شده، دو دلیل صحیح است و خدشه‌ای به آن وارد نمی‌شود؛ بنابراین در این بحث آن دو دلیل مطرح می‌شود و پاسخ اشکالاتی که به آن شده داده می‌شود.

الف. دلیل اوّل

اگر حسن و قبح عقلی را قبول نداشته باشیم، نمی‌توانیم نبوّت عامّه و خاصّه را ثابت کنیم؛ زیرا دلیل اثبات نبوّت، اعجاز به همراه ادعای نبوّت است و اعجاز نبی زمانی دلیل بر صدق ادعای نبوّت است که ثابت کرده باشیم، عقل قبیح می‌داند خداوند به غیر نبی قدرت معجزه بدهد؛ زیرا باعث گمراهی مردم و نوعی کذب از جانب خداوند است و اگر قبح عقلی گمراه کردن و کذب ثابت نشود، از تحقق معجزه به صدق ادعای نبوّت نمی‌رسیم؛ زیرا احتمال دارد شخص کاذب باشد، ولی خداوند قدرت اعجاز را به او داده باشد؛ پس اثبات نبوّت متوقّف بر قبول کردن حسن و قبح عقلی است. (انصاری، ۱۳۸۳: ۲۳۱)

بررسی دلیل اوّل:

اشکال اول: برای اثبات نبوّت پیامبران نیازی به اثبات قبح عقلی گمراه کردن و کذب نداریم، بلکه همین مقدار که ثابت کنیم گمراه کردن و کذب، نوعی نقص است و نقص هم از خداوند نفی شده، برای اثبات نبوت پیامبر کفایت می‌کند و نیازی به اثبات قبح کذب نیست. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۳۶)

پاسخ: اول اینکه عموم مردم خداوند را بری از نقص نمی‌دانند، مخصوصاً قبل از اثبات پیامبر و شناخت اوصاف خداوند؛ پس پیامبر برای اینکه نبوت خودش را نزد مردم ثابت کند، نیاز به دلیل دیگری دارد که قبح کذب باشد. دوم اینکه نقص بودن گمراه کردن و کذب از جهت قبح عقلی آن است و اگر قبیح نباشد، اصلاً نقص نیست؛ پس اگر حسن و قبح عقلی ثابت نشود نقص گمراه کردن و کذب هم ثابت نمی‌شود.

اشکال دوّم: دلیل اوّل مستلزم دور است؛ زیرا فعلیت قبح کذب متوقّف بر دلالت معجزه بر نبوّت است و از آن طرف اگر دلالت و کاشفیت معجزه از نبوت، متوقف بر قبح کذب باشد، دور پیش می‌آید. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۳۶)

پاسخ: برای تحقق کذب، دلالت عرفی کفایت می‌کند؛ زیرا عرف معجزه را دال بر نبوت می‌داند، گرچه به نحو عقلی و برهانی دلالت نداشته باشد.

ب. دلیل دوّم

اگر حسن و قبح، عقلی نباشد، یعنی خود شارع حکم به وجوب اطاعت و حرمت مخالفت تکالیف خودش کرده و این هم مستلزم تسلسل است. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۳۲؛ صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۳۵)

بررسی دلیل دوّم:

نسبت به این دلیل نیز اشکالاتی مطرح شده است.

اشکال اوّل: شهید صدر فرموده است: اثبات وجوب اطاعت و حرمت معصیت متوقّف بر حسن و قبح عقلی نیست، بلکه از آنجا که ادله قطعی بر وجود عقاب در فرض عصیان خداوند وجود دارد، در نتیجه عقل و فطرت حکم به دفع ضرر محتمل کرده و انجام تکالیف را لازم

می‌بیند. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۳۵)

اما این توجیه در همه موارد تطبیق نمی‌شود؛ چرا که در مواردی یقین به نبود عقاب از طرف خداوند داریم و با این حال حکم عقل به حسن اطاعت وجود دارد، در نتیجه نمی‌توان وجه لزوم اطاعت را به قاعده «دفع ضرر محتمل» ارجاع داد.

اشکال دوم: محقق اصفهانی می‌فرماید: حکم وجوب اطاعت به نحو «قضیه حقیقه» واجب شده و شامل خودش نیز می‌شود، بدون اینکه دور و تسلسلی رخ بدهد. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۳۲)

«پاسخ نقضی» که به این ادعا وارد می‌شود آن است که اگر هرکسی امر به وجوب اطاعت بکند، بر اساس این ادعا باید حکم به وجود حق اطاعت برای او بکنیم.

«پاسخ حلّی» این ادعا هم آن است که حکم شرع به وجوب اطاعت تکالیف «فی حد ذاته» وجوب اطاعت ندارد، پس چطور می‌شود به غیرش وجوب اطاعت بدهد؛ بنابراین باید وجوب اطاعت را با امری که وجوب اطاعتش نفسی است، ثابت کنیم و آن هم حکم عقل به وجوب اطاعت است.

اشکال سوم: در مباحث علوم عقلی ثابت شده است که تسلسل زمانی باطل است که بین افراد سلسله، «ترتّب علّی و معلولی» باشد، در حالی که اوامر به اطاعت در وجود خارجی به هیچ نحوی رابطه علیّت ندارند و وجهی برای بطلان تسلسل در این اوامر وجود ندارد.

برخی منطق دانان علت بطلان تسلسل را این می‌دانند که تسلسل مستلزم استحضار امور نامحدود برای شخص محدود است. (رازی، ۱۴۳۲ق: ۴۸) این وجه بطلان هم در محل بحث ما وجود ندارد؛ زیرا خداوند بی‌نهایت است و جعل و استحضار اوامر بی‌نهایت برای او ممکن است؛ پس تسلسل موجب استحضار امور نامحدود برای محدود نیست. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۳۴)

پاسخ: اولاً، درست است که بین اوامر به اطاعت، رابطه علیّت وجود ندارند، ولی برای بطلان تسلسل، توقّف افراد سلسله بر یکدیگر کافی است؛ ثانیاً، لزوم اطاعت امر شارع به اطاعت بالذات نیست و از خارج نشئت می‌گیرد (بالعرض است) و در این بحث نیز لازم است «مابالعرض» به

«مابالذات» رجوع کند، وگرنه حکم به لزوم اطاعت محقق نمی‌شود؛ در نتیجه اصل اشکال در این فرض نیز وجود دارد.

در نتیجه روشن می‌شود که ادله مطرح شده برای قول مشهور، تمام است.

۲-۲-۳- شبهات دیدگاه مشهور

به دیدگاه مطرح شده توسط مشهور، شبهاتی وارد شده است.

شبهه اول: حسن و قبح از عوارض فعل است و در خارج وجود مستقل ندارد. یکی از خصوصیات «عارض» آن است که وجودش متوقف بر وجود «معروض» است، در حالی که حسن و قبح قبل از وجود فعل خارجی وجود دارد. همچنین خصوصیت عارض آن است که بعد از عارض شدن معروض، تغییر می‌کند، در حالی که عروض حسن و قبح بر فعل خارجی هیچ تغییری در آن ایجاد نمی‌کند. این نکات بیانگر آن است که حسن و قبح جزو وجودهای خارجی نیست و وجودی اعتباری دارد.

پاسخ: در مطالب گذشته بیان شد که اشیای واقعی فقط در عالم وجود و خارج نیستند، بلکه اگر در عالم واقع و «نفس الامر» هم وجود داشته باشند، واقعی‌اند و حسن و قبح از امور انتزاعی واقعی است که عقل آن‌ها را درک می‌کند؛ مانند استحاله و امکان که موطن آن‌ها عالم واقع و نفس الامر است؛ در نتیجه نبودن حسن و قبح در خارج، به معنای غیر واقعی بودن آن نیست. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۶۶/۴)

شبهه دوم: اگر حسن و قبح از قضایای واقعی است، نباید «بالوجوه و الاعتبار» تغییر کند، در حالی که وجداناً می‌بینیم که حسن و قبح «بالوجوه و الاعتبار» تغییر می‌کند. (قمی، ۱۴۳۰ق: ۲۲/۳)

پاسخ: اول اینکه تغییر حسن و قبح افعال در اثر وجوه و اعتبارات، مورد قبول نیست؛ چرا که در حقیقت باید حسن و قبح را به صورت جزئی در نظر بگیریم که بر این اساس، مثلاً صدق نافع همیشه حسن است. (بروجردی، ۱۴۱۷ق: ۲۲۰) دوم اینکه حتی در مواردی که مشهور، حسن و قبح افعال را «اقتضائی» دانستند نیز، در حقیقت مصداقیت عدل و ظلم موجب تفاوت می‌شود. (مظفر، ۱۳۸۳ق: ۲۴۰)

شبهه سوم: قضیه حسن و قبح مصداق هیچ‌یک از قضایای عقلی محسوب نمی‌شود؛ چراکه قضایای عقلی از شش قسم خارج نیست (تجربیات، محسوسات، حدسیات، متواترات، فطریات و اولیات) و تنها قسمی که ممکن است توهم شود که حسن و قبح داخل در آن باشد، اولیات است که نمی‌تواند شامل حسن و قبح باشد؛ چراکه اولیات قضایایی است که صرف تصور طرفین برای تصدیق به آن کفایت می‌کند، در حالی که در قضیه حسن و قبح عقلا اختلاف دارند؛ پس به دست می‌آید حسن و قبح افعال از احکام عقلی نیست، بلکه از اعتبارات عقلایی است. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳۰/۳)

پاسخ: اول اینکه بزرگان ادعا دارند که در اصل مسئله حسن و قبح میان عقلا اختلافی نیست؛ بلکه در تشخیص مصداق آن ممکن است اختلاف وجود داشته باشد که مرحوم صدر این نکته را در وجود «تزامات ملاک» حسن و قبح و اختلاف عقلا در ترجیح ملاک این دو بر یکدیگر توجیه می‌کند. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۱۳۸/۴)

دوم اینکه وجود اختلاف به معنای عقلی نبودن قضیه نیست؛ حتی بعضی از بدیهیات مثل قاعده علیت نیز توسط برخی علمای تجربی انکار شده است؛ در نتیجه روشن می‌شود که نبود تصدیق در بعضی قواعد عقلی توسط برخی ممکن است به دلیل اختلاف فهم و درک مردم یا وجود شبهه در ذهن ایشان باشد که مانع درک مسائل عقلی شده است.

۳- ملازمه بین حسن و قبح عقلی و حکم شرعی

بعد از بحث از حقیقت حسن و قبح، نوبت به این بحث می‌رسد که آیا عقل نظری ملازمه‌ای بین حسن و قبح عقلی و حکم شرعی می‌بیند و آیا عقل نظری از حکم عقل علی به حسن و قبح، حکم شرعی را کشف می‌کند یا نه.

توضیح محل بحث اینکه حکم عقل به حسن و قبح، دو قسم دارد:

اول قضایایی از حسن و قبح که در سلسله علل احکام قرار می‌گیرند؛ مانند قبح کذب و حسن صدق.

دوم قضایایی از حسن و قبح که در سلسله معلولات احکام قرار می‌گیرند؛ مانند حسن

اطاعت و قبیح معصیت.

محل بحث ما در ملازمه قسم اول است و در قسم دوم بحث ملازمه مطرح نمی‌شود؛ زیرا جریان ملازمه بین حسن اطاعت و قبیح معصیت عقلی با وجوب اطاعت و حرمت معصیت شرعی، مستلزم دور و تسلسل است. (نائینی، ۱۳۷۶: ۲/۲۴۲؛ صدر، ۱۴۱۷ق: ۸/۱۵۰)

۳-۱- بررسی امکان حکم شارع برخلاف حسن و قبیح

محقق اصفهانی امکان مخالفت شارع با حسن و قبیح را معقول نمی‌داند؛ چراکه شارع را رئیس عقلا می‌داند و ساحت شارع را از مخالفت با عقلا منزه می‌داند. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۴۴)

اما این ادعا صحیح نیست؛ چراکه اولاً، این مسئله مبتنی بر عقلایی بودن حسن و قبیح است که قبلاً اشکال آن بیان شد؛ ثانیاً، اینکه شارع رئیس عقلا است و طبق عقلا حکم می‌کند را در بحث دوم بررسی می‌کنیم؛ ثالثاً، موارد زیادی داریم که شارع برخلاف حسن و قبیح حکم کرده است؛ مثلاً شارع نسبت به «صبی رشید غیر بالغ» حکم به عدم حرمت ظلم می‌کند، در حالی که عقلا ظلم و کذب را برای صبی رشید، قبیح می‌دانند.

پس صحیح این است که معقول است از خداوند تبارک و تعالی احکام مخالف با حسن و قبیح عقلی صادر شود و در حقیقت امر شارع به فعل قبیح و نهی شارع از فعل حسن به معنای این است که خداوند آن حقی که مناط ظلم و عدل بوده را امضا نکرده و شارع این فعلی که عقلا یا عقل، حسن یا قبیح می‌دانند را، حسن یا قبیح نمی‌داند.

۳-۲- بررسی لزوم حکم شارع بر وفق حسن و قبیح

اصلی‌ترین بحث، بررسی ملازمه میان حکم شرع و حسن و قبیح است؛ یعنی آیا لازم است شارع طبق حسن و قبیح حکم کند؟

۳-۲-۱- قول اول

شهید صدر ملازمه حسن و قبیح و حکم شرعی را قبول ندارد؛ چراکه دلیلی بر این ملازمه احساس نمی‌کند. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۳۹)

محقق اصفهانی در مسئله تفصیل داده و می‌فرماید: اگر منشأ حسن و قبح، مصالح و مفاسد عام یا «اخلاق فاضله» باشد، ملازمه بین حکم عقل و شرع برقرار است؛ اما اگر منشأ حسن و قبح «انفعالات و عادیات» باشد، ملازمه وجود ندارد. دلیل مطرح شده بر این تفصیل آن است که حسن و قبح به «آرای محموده مورد اتفاق عقلا» تفسیر شده و شارع نیز رئیس عقلا قلمداد شده است، در نتیجه در احکام نیز با ایشان هم‌نظر است؛ بلکه از آنجا که شارع خالی از احساسات و عواطف است، در مواردی که منشأ حکم عقلا احساسات و عواطف است، دلیلی بر اتحاد نظر او با سایر عقلا وجود ندارد. بر این اساس حکم شارع نه تنها ملازم با حسن و قبح عقلی نیست، بلکه عین حسن و قبح عقلی است.

در ادامه ایشان به جعل حکم توسط شارع شبهه «لغویت» را مطرح کرده است؛ به این بیان که غرض شارع از حکم کردن، ایجاد داعی در مکلف است و در فرض وجود حکم عقلا بر حسن و قبح، نیازی به ایجاد داعی نخواهد بود و در نتیجه حکم شارع لغو خواهد بود. در پاسخ نیز فرموده‌اند: شارع در مسئله حسن و قبح، از این جهت که عاقل است حکم می‌کند نه از این جهت که شارع است و حکم شارع به حسن و قبح، از این جهت که عاقل است، عین حکم عقلا است؛ تنها حسن شارع، ثواب و قبح او عذاب او است. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۴۵)

با چشم‌پوشی از بطلان مبنای اعتبار عقلایی، اشکالاتی به این کلام وارد است: اشکال اول: همان‌طور که گذشت، این قول در کذب فرد غیربالغ، نقض می‌شود که عقلا حکم به قبح آن می‌دهند، ولی شارع حرام نمی‌داند.

اشکال دوم: اینکه شارع از جهت عقل و علم از بقیه عقلا کامل‌تر است، دلالت بر نبود اتحاد شارع عاقل با سایر عقلا دارد؛ زیرا احتمال دارد شارع گاهی مصلحت را در عدم حفظ نظام و بقای نوع بدانند و حکم شارع موافق عقلا نباشد، یا احتمال دارد عقلا در تشخیص مصادیق حسن و قبح اشتباه کرده باشند و حکم شارع موافق عقلا نباشد، یا احتمال دارد در مسئله مصالح مهم‌تری وجود داشته باشد که شارع به دلیل آن مصالح، طبق حکم عقلا حکم نداده باشد.

اشکال سوم: احکام عقلا در اثر زندگی ایشان در نظام مادی دنیا شکل می‌گیرد؛ در نتیجه

ممکن است شخصی که خارج از این مصالح و نظام زندگی می‌کند، حکم موافق آن‌ها نداشته باشد؛ در نتیجه ملازمه وجود ندارد. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۳۹)

اشکال چهارم: تفکیک میان احکام عقلا که منشأ آن احساسات و عادات است از مواردی که منشأ آن مصالح نوعی است، دشوار است؛ بنابراین بیشتر اوقات آن را احراز نمی‌کنیم؛ در نتیجه ملازمه‌ای بین حکم شارع، از این جهت که عاقل است، با سایر عقلا وجود ندارد.

۳-۲-۳- قول سوم

مشهور اصولیان قائل‌اند: بین حکم عقل و شرع مطلقاً ملازمه است. (نائینی، ۱۳۵۲: ۲/۳۸؛

مطهری، ۱۳۷۶: ۱/۵۶)

برای این ادعا دو دلیل مطرح شده است:

الف. دلیل اول

این دلیل از دو مقدمه تشکیل است:

مقدمه اول: قضیه حسن و قبح، قضیه واقعی است و امور واقعی نسبت به همه به‌نحو مساوی

است و برای همه ضرورت دارد.

مقدمه دوم: شارع عالم به امور واقعی است، وگرنه موجب جهل در خداوند می‌شود.

پس خداوند هم حکم به ضرورت انجام‌شدن یا ترک آن فعل می‌دهد. (سبزواری، ۱۳۹۱:

۱۰۷؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۴۴)

اشکالاتی به این دلیل مطرح شده که همه پاسخ دارد:

اشکال اول: عقل به قبح کذب صبی قبل از بلوغ حکم می‌کند، در حالی که شارع حکم

نمی‌کند؛ پس به دست می‌آید ملازمه‌ای بین حکم عقل و شرع وجود ندارد.

اشکال دوم: این دلیل ثابت می‌کند که مصلحت و مفسده واقعی را که عقل درک کرده،

شارع هم می‌داند، ولی احتمال اینکه غرض مهم‌تری وجود داشته باشد که عقل آن را درک

نکرده، ولی شارع درک کرده است را نفی نمی‌کند. (نائینی، ۱۳۵۲: ۲/۳۸) همان طور که

وجود مصلحت در مسواک‌زدن ثابت شده، ولی شارع به دلیل غرض مهم‌تری حکم به وجوب

مسواک‌زدن نکرده است. (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق: ۳۳۹)

اشکال سوّم: این دلیل نمی‌تواند ملازمه را ثابت کند؛ زیرا احتمال دارد میزان اهتمام شارع نسبت به انجام یا ترک فعل به مقداری باشد که همان «محرّکیت» و «داعویّتی» که حکم عقل ایجاد می‌کند، کفایت کند و نیاز به حکم مولوی نباشد؛ پس این دلیل نمی‌تواند ثابت کند که شارع حتماً باید طبق حکم عقل حکم کند. (صدر، ۱۴۱۷ق: ۴/۱۳۹)

پاسخ این اشکالات:

در واقع مسئله در این است: همین که احتمال داده شود در موارد حکم عقل، غرض مهم‌تری وجود دارد، آیا باعث می‌شود که گفته شود در این موارد شارع طبق حکم عقل حکم نکرده است؟

غرض مهم‌تری که احتمال دارد مزاحم ملاکی که عقل درک کرده باشد، دو صورت دارد: صورت اوّل: غرض «لزومی» است؛ مثلاً عقل حکم به حسن انجام فعل داده، ولی احتمال داده می‌شود شارع به دلیل غرض مهم‌تر لزومی، آن فعل را حرام کرده باشد؛ در این صورت نسبت به غرض لزومی محتمل، برائت جاری می‌شود و طبق حکم عقل عمل می‌شود.

صورت دوّم: غرض «ترخیصی» است؛ مثلاً عقل حکم به قبح عملی کرده، ولی احتمال داده می‌شود شارع به دلیل غرض ترخیصی مهم‌تری حکم به حرمت ندهد؛ در این صورت چهار وجه اقامه شده بر اینکه وظیفه در این صورت اعتنائکردن به غرض محتمل و عمل طبق حکم عقل است و در صورت عصیان، صرف احتمال وجود غرض مهم‌تر نمی‌تواند معذّر باشد:

وجه اوّل: غرضی لزوم عمل دارد که شارع خود ابراز توجه کند و با دلیل به مکلف برساند که نسبت به آن غرض مشکوک، اهتمام دارد؛ در نتیجه چون ابراز نکرده است، این غرض مشکوک صلاحیت تراحم با غرض لزومی معلومی ندارد؛ پس وظیفه، عمل طبق حکم عقل است.

وجه دوّم: در فرضی که غرض مهم‌تر مشکوک با غرض لزومی معلوم تراحم کند، عقل اجازه تفویت غرض قطعی به دلیل حفظ غرض احتمالی را نمی‌دهد؛ زیرا عقل «تحصیل ملاک قطعی» را بر «تفویت ملاک محتمل» مقدّم می‌داند.

وجه سوّم: محل بحث ملحق به شک در قدرت امتثال است؛ زیرا اگر غرض مهم‌تر در واقع وجود داشته باشد، قدرت بر تحصیل آن نیست؛ چون مشکوک است و اگر غرض مهم‌تر وجود

ندارد، در این صورت قدرت بر تحصیل غرض معلوم وجود دارد و در صورت شک در قدرت، اصولیان حکم به احتیاط و عمل کردن طبق غرض معلوم می‌کنند.

وجه چهارم: در صورت تراحم غرض معلوم با غرض مشکوک وظیفه، احتیاط است و اصول ترخیصی مثل برائت و استصحاب از مواردی که غرض معلوم با غرض ترخیصی مشکوک تراحم دارد، انصراف دارند.

نتیجه آن شد که صرف احتمال وجود غرض مهم‌تر، مانع حکم شارع طبق حکم عقل نمی‌شود.

ب. دلیل دوم

روایاتی وجود دارد که بر حجّیت عقل و وجود ملازمه بین حکم شرع و عقل دلالت دارد. این روایات دو دسته است:

دسته اول: روایاتی که دال بر حجّیت عقل است؛ مانند:

«قال الكاظم (عليه السلام): يا هشام إن لله على الناس حجتين حجة ظاهرة و حجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة و أما الباطنة فالعقول.» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۶/۱)

البته بعید نیست که گفته شود ظهور این روایات در حجّیت حکم عقل «بما هو عقل» نیست، بلکه در حجّیت احکام بدیهی حکم عقل است؛ بنابراین دلالت بر حجّیت حکم عقل به حسن و قبح نمی‌کند.

دسته دوم: روایاتی که در مورد حق الناس وارد شده که تنها تفسیر این روایات این است که جهت ورود آن‌ها، فقط همان مسئله حسن و قبح عقل عملی است؛ مانند:

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می‌فرمایند: «أَعْطِ الْأَجِيرَ أَجْرَهُ قَبْلَ أَنْ يَحِفَّ عَرْقُهُ.»

ممکن است به این روایات به این بیان اشکال شود که این روایات می‌تواند دلالت بر حقوق متعارف عقلایی کند، نه بر حسن و قبح واقعی افعال.

در پاسخ از این اشکال گفته می‌شود: اولاً، ظهور هر عنوان در این است که اگر واقعی داشته باشد، مراد، واقع و حقیقت آن است نه وجود اعتباری آن.

ثانیاً، اگر مراد از این روایات حقوق عقلایی باشد این روایات دلالت بر امضای آن امور

عقلایی که در زمان صدور روایت وجود داشته می‌کند، در حالی که ظاهر این روایات این است که قضیه حقیقی مستمر تا روز قیامت را بیان می‌کند و برای امضای سیره‌ای که در آن زمان بوده نیست.

نتیجه بحث دوم این شد که نظر مشهور صحیح است و بین حکم شرع و حکم عقل مطلقاً ملازمه است.

۳-۳- بررسی لزوم حکم عقل بر وفق حکم شرع

مسئله این است: آیا بین حکم شرعی و بین حکم عقل ملازمه است و از حکم شرع به حکم عقل می‌رسیم؟

مراد از ملازمه آن نیست که عقل باید حکم به وجوب اطاعت حکم شارع بدهد، بلکه مراد این است که اگر شارع حکم به وجوب نماز کرد، آیا عقل هم حکم به حسن نماز می‌کند. ثمره بحث این است که اگر ملازمه در این بحث ثابت شود، نتیجه آن نبود ملازمه در بحث قبلی است و گرنه تسلسل می‌شود؛ زیرا لازمه حکم عقل، حکم شرع است و لازمه حکم شرع هم حکم عقل است.

پس اینکه حکم شرعی ملازمه با حکم عقلی دارد، یکی از ادله انکار ملازمه حکم عقل با حکم شرع است و برای اثبات ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع باید ثابت شود که حکم شرع مستلزم حکم عقل نیست.

منشأ توهم اینکه حکم شرعی مستلزم حکم عقلی است، این جمله اصولیان است که می‌فرمایند: «انَّ الواجبات الشرعية الطَّاف في الواجبات العقلية». (انصاری، ۱۴۲۸ق: ۳۱۹/۲) این عبارت باعث شده برخی توهم کنند که حکم شرعی ملازمه با حکم عقلی دارد. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳۵۲/۳)

دو دلیل بر بطلان این توهم ارائه شده است:

دلیل اول: صاحب فصول می‌فرماید: احتمال دارد خود امر و حکم کردن مصلحت داشته باشد؛ مانند اوامر تقیه‌ای و امتحانی که مصلحت در خود امر است، نه در «مأموریه» و عقل نمی‌تواند از حکم شرعی مصلحت در مأموریه را کشف کند و بگوید عقل هم مانند شرع حکم

کرده است؛ زیرا احتمال دارد اصلاً مأموریه مصلحت نداشته باشد. (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق:

(۳۳۸)

اما این دلیل صحیح نیست و معقول نیست نفس امر و حکم مصلحت داشته باشد؛ زیرا امر مرگب از مرحله شوق و مرحله جعل و انشا است و مصلحت حکم یا در مرتبه شوق وجود دارد که این صحیح نیست؛ زیرا شوق، انفعال است و قابلیت مصلحت داشتن ندارد، یا مصلحت در مرتبه جعل و انشای حکم وجود دارد؛ در این صورت درست است که انشا و جعل قابلیت مصلحت داشتن دارد، ولی آن انشایی وجوب اطاعت و انبعاث دارد که انشا «به داعی بعث» باشد و انشا به داعی بعث نمی تواند خودش مصلحت و مفسده داشته باشد؛ زیرا بعث و تحریک، امری غیری است و غرض نفسی ندارد و اگر فرض شود داخل مبعوث الیه، مصلحت وجود ندارد، بعثی هم معنا نخواهد داشت.

بله اگر انشا به داعی بعث نباشد، بلکه به داعی ارشاد یا تهدید یا تسخیر و... باشد، در این صورت مصلحت در خود انشا است؛ اما این انشا دیگر حکم شرعی نیست و نمی تواند منشأ انتزاع حکم عقلی قرار گیرد.

با این بیان بحث اوامر امتحانی و تقیه ای هم روشن می شود؛ زیرا در اوامر امتحانی و تقیه ای داعی بعث وجود ندارد؛ به همین دلیل حکم شرعی وجود ندارد که بخواهیم از آن حکم عقل را برداشت کنیم. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۵۴)

دلیل دوم: آن چیزی که با حکم شرعی کشف می شود، ملاکات احکام شرعی است و این ملاکات اعم از ملاکات حسن و قبح عقلی است؛ به همین علت دلیلی نداریم که ملاک احکام شرعی باید مناطات حسن و قبح عقلی هم باشد و عقل هم طبق حکم شرع حکم کند. اما در عبارت «انّ الواجبات الشرعیة ألطاف فی الواجبات العقلية»، اگر مراد این است که عقل طبق حکم شرع حکم به حسن عمل می کند، صحیح نیست.

اگر مراد این است که عقل حکم به وجوب حفظ غرض مولا و اطاعت مولا می کند، در این صورت احکام شرعی موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت و حرمت معصیت را می سازند و از این جهت به احکام شرعی می گویند: «الطاف» در نسبت با احکام عقلی. در این صورت از

محل بحث خارج است؛ زیرا ابتدا گفتیم محل بحث ما حکم عقل در سلسله علل احکام شرعی است و حکم عقل به وجوب اطاعت، در سلسله معلول احکام شرعی قرار می‌گیرد.

اگر مراد حکم عقل به وجوب آن فعل از باب این باشد که مقدمه کمال نفس و مقدمه رسیدن به معارف الهیه است و عقل بعد از حکم شرعی حکم به وجوب می‌دهد، از باب رسیدن به کمال، در این صورت حرف خوبی است؛ اما از محل بحث ما خارج است و محل بحث ما حکم عقل از باب حسن و قبح است. (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ۳/۳۵۲)

پس نتیجه در مقام سوم این شد که دلیلی نداریم بر اینکه حکم شرعی مستلزم حکم عقلی باشد.

نتیجه‌گیری

بین حکم عقل و حکم شرع، به نحو مطلق، ملازمه وجود دارد. هر فعلی که عقل، حسن واقعی یا قبح واقعی آن را درک کند، شرع هم آن را حسن و قبیح می‌داند و عقل نظری هم که حاکم به این ملازمه است، حجت است؛ پس همان طور که پیامبران کاشف از حکم شرع‌اند و رسولان ظاهری شرع بوده‌اند، عقل هم کاشف از حکم شرع و رسول باطنی شرع است.

اما از سوی دیگر بین حکم شرع و حکم عقل ملازمه نیست و این طور نیست هرآنچه شرع حکم کرده، عقل هم حکم به حسن یا قبح آن عمل مطابق شرع می‌کند؛ بلکه حکم شرع موضوع حکم عقل به وجوب اطاعت و حرمت معصیت را فراهم می‌کند؛ به همین دلیل، مشهور شده است که احکام شرعی، الطاف احکام عقلی است.

فهرست منابع

✽ قرآن کریم. (ترجمه حسین انصاریان)

۱. استرآبادی، محمد امین، ۱۴۲۶ق، الفوائد المدنية، ج ۲، قم: اسلامی.
۲. اسلامی، رضا، ۱۳۸۹، مدخل علم فقه، ج ۲، قم: حوزه علمیه قم.
۳. اصفهانی، محمد حسین، ۱۴۲۹ق، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ۲، بیروت: مؤسسة آل البيت (علیه السلام).
۴. انصاری، مرتضی، ۱۴۲۸ق، فرائد الاصول، ج ۹، قم: مجمع الفكر اسلامی.
۵. _____، ۱۳۸۳، مطارح الأنظار، تقريرات ابوالقاسم کلانتری، ج ۲، قم: مجمع الفكر الاسلامی.
۶. ایروانی، علی، ۱۳۷۰، نهاية النهاية في شرح الكفاية، قم: دفتر تبليغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. بروجردي، حسين، ۱۴۱۷ق، تقريرات في أصول الفقه، تقريرات علي پناه اشتهاړدي، قم: اسلامی (التابعه لجماعة المدرسين).
۸. حائري اصفهاني، محمد حسين، ۱۴۰۴ق، الفصول الغروية في الاصول الفقهية، قم: دار احياء العلوم الاسلامی.
۹. حلّی، حسن بن يوسف بن مطهر، ۱۴۱۳ق، كشف المُرَاد في شرح تجريد الاعتقاد، ج ۴، قم: اسلامی.
۱۰. خراساني، محمد كاظم بن حسين، ۱۴۰۹ق، كفاية الاصول، قم: مؤسسة آل البيت (علیه السلام).
۱۱. خوئي، سيد ابوالقاسم، ۱۴۲۲ق، مصباح الأصول، تقريرات واعظ حسيني بهسودي، قم: مؤسسة احياء آثار الامام الخوئي.
۱۲. رازی، قطب الدين محمد، ۱۴۳۲ق، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ج ۵، قم: بيدار.
۱۳. رباني گليگاني، علي، ۱۴۳۱ق، القواعد الكلاميه، ج ۳، قم: مؤسسة الامام الصادق (علیه السلام).
۱۴. روحاني، محمد، ۱۴۱۳ق، منتقى الأصول، تقريرات عبدالصاحب حكيم، قم: دفتر

آیت الله سید محمد حسینی روحانی.

۱۵. سبزواری، ملا هادی، ۱۳۹۱، شرح الأسماء الحسنى، بی جا: نوید الاسلام.
۱۶. شهیدی پور، محمد تقی، بی تا، ابحاث الاصول (مباحث حجت)، بی جا.
۱۷. صدر، محمد باقر، ۱۴۱۷ق، بحوث فی علم الأصول، تقریرات حسن عبدالساتر، بیروت: الدار الاسلامیه.
۱۸. صدر، محمد باقر، ۱۴۱۷ق، بحوث فی علم الأصول، تقریرات محمود هاشمی شاهرودی، چ ۳، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).
۱۹. _____، بی تا، دروس فی علم الأصول، چ ۵، قم: اسلامی.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، چ ۴، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۶، آموزش فلسفه، چ ۱۸، قم: امیرکبیر.
۲۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، مجموعه آثار، چ ۷، قم: صدرا.
۲۳. مظفر، محمدرضا، ۱۴۳۰ق، أصول الفقه، چ ۵، قم: اسلامی. (التابعة لجماعة المدرسين)
۲۴. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، ۱۴۳۰ق، القوانين المحکمة فی الأصول، قم: احیاء الکتب الاسلامیه.
۲۵. نائینی، محمد حسین، ۱۳۵۲، أجود التقریرات، تقریرات ابوالقاسم خوئی، قم: مطبعة العرفان.
۲۶. _____، ۱۳۷۶، فوائد الأصول، تقریرات محمد علی کاظمی خراسانی، قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.

Abstracts

A Critical Study around the Verses of " So take warning, O people of vision" (Al-Hashr/2) and " then the ones who [can] draw correct conclusions from it" (An-Nisa/83) to Authorize the Comparison Method

Sayyid Hassan Mortazavi, Sayyid Saeed Mortazavi, Mohammad Mahdi Yazdani

An Analytical Survey of Perfection and Imperfection of Jurisprudential Hadiths from the Perspective of Al-Jawaher Compiler

Sayyid Ali Delbari, Sayyid Jafar Alavi, Ali Akbar Habibi Mehr

A Survey about the Necessity or Possibility of Moaatat (Concession), in the Matter of Debt as One Part of Transaction

Reza Haqpanah, Azade Qasemi Barzegar, Sediqeh Mohammadhassani

A Comparative Study around the Prayer Leadership of Immoral Person from Islamic Sects' Point of View

Mohsen Maleki Aberdeh, Mohammad Hassan Rabani Birjandi, Mohammad Rostamiyan

The Rules of Characteristic's Revoking from Imam Khomeini's Point of View

Sayyid Musa Sadr, Balal Shakeri, Morteza Malek Nejad Yazdi

The Reason and the Method of Understanding the Sharia from It

Sayyid Hassan Tabadkani, Reza Garmegi Baygi, Mostafa Peyvandi

A Critical Study around the Verses of " So take warning, O people of vision" (Al-Hashr/2) and " then the ones who [can] draw correct conclusions from it" (An-Nisa/83) to Authorize the Comparison Method¹

Sayyid Hassan Mortazavi²

Sayyid Saeed Mortazavi³

Mohammad Mahdi Yazdani⁴

Abstract

In contrast with the view of the Imami jurists the Ahl al-Bayt (AS) approach, who are opposed to analogy and its authority, the popular view among the Sunni jurists have proven analogy as a sources of legislating and Sharia authority. To prove the authority of analogy, they have relied on four arguments which include verses of the Holy Qur'an. In this paper, after defining analogy and clarifying the place of conflict, two verses (Al-Hashr/2 & An-Nisa/3) about the authority of analogy have been examined. After signifying proponents' arguments and opponents' rebutment and the answers, authors, by using a descriptive-analytical method, have tried to prove that the argument based on these verses is incomplete and none of these verses could not verify the authority of analogy. The research method in this article is.

Keywords: authority, analogy, the Holy Quran, reason, the sources of verdicts, guess

1. Received: 24/08/2021; Accepted: 25/10/2021

2. Professor of Kharij Lessons of Khorasan Seminary.

3. Student of the 4th level of Khorasan Seminary. Email: saeedmorty@gmail.com

4. Faculty member of Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad. Email: hs.seydhosini@gmail.com

An Analytical Survey of Perfection and Imperfection of Jurisprudential Hadiths from the Perspective of Al-Jawaher Compiler¹

Sayyid Ali Delbari²

Sayyid Jafar Alavi³

Ali Akbar Habibi Mehr⁴

Abstract

The phenomenon of perfection and imperfection of text is a cause of conflict in the Hadiths of the Infallibles Imams (AS). It is not possible to avoid this defect except by using the knowledge of jurists and hadith experts. The remarkable book of Jawahar al-Kalam fi Sharh Sharia al-Islam could be a solution for defects of jurisprudential hadiths. The present paper, by a descriptive-analytical method, seeks to study the origin of perfection and imperfection, their identification, consequences and solutions in relation with Al-Jawaher. Findings show that, based on his view: the source of defect are the narrators and writers of hadiths; the signs and evidences are the report of hadith experts, comparing the similar hadiths, referring to the original sources of hadith, similarity of text and authority and the lack meaning clarity; and the defects are lack of order, the worse effect on the fatwa, authority missing, hadith oddness, and etc.; precise narration, referring to the books of hadith and reasoning, relying on the trusted versions, hadith occurrence in the relevant chapter and with Sunni hadith agreement are the sloutions.

Keywords: Jawahar al-Kalam, perfection and imperfection of text, causes and signs, the rule of perfection

1. Received: 07/02/2022; Accepted: 19/02/2022

2. Faculty member of Razavi University of Islamic Sciences. Email: saddelbari@gmail.com

3. Faculty member of Razavi University of Islamic Sciences. Email: alavi.s.j@gmail.com

4. Graduated PhD student, Razavi University of Islamic Sciences. Email: aliakbar-habibyimehr@gmail.com

A Survey about the Necessity or Possibility of Moaatat (Concession), in the Matter of Debt as One Part of Transaction¹

Reza Haqpanah²

Azade Qasemi Barzegar³

Sediqueh Mohammadhassani⁴

Abstract

There is a lot of dispute about concession as a common way of transaction. Among them, the necessity or possibility of concession in the matter of debt, is the axe of discussion between jurists. By considering the commonness of concession and the importance of its related matters, the present article, by an analytical-descriptive method, firstly establishes a primary principle in the issue and then based on each of the two jurisprudential views around the necessity or possibility of concession, these two ideas have been examined. According to these surveys, the primary principle in the issue, based on the idea of ownership possibility, is the necessity of concession and based on the idea of possession permission, the first principle is the possibility of concession. Based on ijthadi reasons, beside the primary principle in the issue, whether the concession has been considered as a necessity or possibility, the idea of necessity is more acceptable. The principle of necessity, the continuity of inadmissibility of debt claiming rule (in the case of debt feasibility), essentialness of considering the certain cases of Ijma (consensus) which have been excepted out of the necessity, could be the reasons which would prove the matter of necessity.

Keywords: the necessity of concession, the possibility of concession, debt as a part of concession

1. Received: 01/01/2022; Accepted: 12/02/2022

2. Professor of Kharij Lessons of Khorasan Seminary. Email: haghpanah@razavi.ac.ir

3. MA student, Imam Sadiq (AS) University. Email: ghasemii87@yahoo.com

4. PhD student, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad. Email: mohamadhasani600@yahoo.com

A Comparative Study around the Prayer Leadership of Immoral Person from Islamic Sects' Point of View¹

Mohsen Maleki Aberdeh²

Mohammad Hassan Rabani Birjandi³

Mohammad Rostamiyan⁴

Abstract

One of the most important social roles is the matter of leadership in congregational prayers. Prominent jurists have stated and counted the conditions of: being a Muslim, man, adult, and sane. Most jurists have an agreement on these matters but there is a dispute about the immorality of prayer leader which means that who commits sin could be Imam for congregational prayer or not. Shia jurists have considered this matter as a main characteristic but some Sunni jurists have refused the leadership position of immoral person absolutely and some others considered it permissible absolutely. Others have distinguished between definite and ambiguous immorality or justifiable and unjustifiable immorality. The ideas and reasons of jurists have been discussed with a comparative method and it will be concluded generally that most jurists (based on their own sects) have denied the prayer leadership of immoral persons.

Keywords: social role, prayer leadership of congregation, immorality, Islamic sects

1. Received: 08/02/2022; Accepted: 17/03/2022

2. Professor of Kharij Lessons of Khorasan Seminary. Email: maleki.a.m@gmail.com

3. Professor of Kharij Lessons of Khorasan Seminary. Email: hozehjournals@gmail.com

4. Graduated student of the 4th level of Khorasan Seminary. Email: mrostamian58@gmail.com

The Rules of Characteristic's Revoking from Imam Khomeini's Point of View¹

Sayyid Musa Sadr²

Balal Shakeri³

Morteza Malek Nejad Yazdi⁴

Abstract

One of the important issues which has been used by jurists in the knowledge of jurisprudence is the characteristic revoking. Characteristic revoking means to avoid the involvement of a specific characteristic of the subject for making a verdict and its generalizing for other subjects. Despite the importance of this matter, the characteristic revocation criteria has not been revised. Considering the special place of Imam Khomeini and his notable jurisprudential principles, the present article, by referring to his works, the rules of this issue have been described and analyzed and this paper attempts to present a complete usage of characteristic revocation in the jurisprudential works of Imam Khomeini. The research findings show that Imam Khomeini has used mostly this rule in jurisprudence. According to Imam Khomeini's idea, common understanding has a very important and role to practice this rule. Among the conditions and criteria which have been mentioned to use this rule, the existence of indication for revoking, and its non-opposition to other rules.

Keywords: characteristic revocation, the coordination of verdict and subject, extracting the cause, generalizing the verdict

1. Received: 02/05/2022; Accepted: 10/05/2022

2. Professor of Kharij Lessons of Khorasan Seminary. Email: aliandelham@yahoo.com

3. Professor of Kharij Lessons of Khorasan Seminary. Email: b.shakeri@iran.ir

4. Graduated student of the 3th level of Khorasan Seminary. Email: malek.nejad.1366@gmail.com

The Reason and the Method of Understanding the Sharia from It¹

Sayyid Hassan Tabadkani²

Reza Garmegi Baygi³

Mostafa Peyvandi⁴

Abstract

Reason, as one source of religious verdicts, has been widely discussed among the jurists. Some of them have not considered any authority for reason and some others consider it as a valid source. This paper seeks to study the validity of reason among the reasons to conclude the religious verdicts. In this survey, first the authority of theoretical reason has been discussed and then the authority of practical reason and the matter of good and bad criteria, which play a notable role to gain sharia law, have been examined. The author after proving the authority of theoretical reason and presenting an accurate and correct interpretation of good and bad criteria, tends to conclude that the rule of practical reason is completely related to good and bad criteria and the theoretical reason as an upper factor which leads to this connection is valid. But in contrast, the sharia law has no connection with good and bad based on the reason. Therefore, in this paper, the writer by a descriptive-analytical method has dealt with the named subjects and has tried to present the rational matter in a proper and new structure.

Keywords: the relation of reason and sharia, reason authority, practical reason, theoretical reason

1. Received: 08/09/2021; Accepted: 05/02/2022

2. Professor of Kharij Lessons of Khorasan Seminary. Email: tabadkani34@gmail.com

3. Graduated student of the 3th level of Khorasan Seminary and the professor of the 1st level. Email: rezagarmegibaygi@gmail.com

4. Professor of high levels of Khorasan Seminary. Email: pe.mo1366@gmail.com

Journal of Misbah ul-Fiqaha

Vol. 3, No. 6, Fall 2021-Winter 2022

Abstracts

A Critical Study around the Verses of " So take warning, O people of vision" (Al-Hashr/2) and " then the ones who [can] draw correct conclusions from it" (An-Nisa/83) to Authorize the Comparison Method

Sayyid Hassan Mortazavi, Sayyid Saeed Mortazavi, Mohammad Mahdi Yazdani

An Analytical Survey of Perfection and Imperfection of Jurisprudential Hadiths from the Perspective of Al-Jawaher Compiler

Sayyid Ali Delbari, Sayyid Jafar Alavi, Ali Akbar Habibi Mehr

A Survey about the Necessity or Possibility of Moaatat (Concession), in the Matter of Debt as One Part of Transaction

Reza Haqqanah, Azade Qasemi Barzegar, Sediqeh Mohammadhassani

A Comparative Study around the Prayer Leadership of Immoral Person from Islamic Sects' Point of View

Mohsen Maleki Aberdeh, Mohammad Hassan Rabani Birjandi, Mohammad Rostamiyan

The Rules of Characteristic's Revoking from Imam Khomeini's Point of View

Sayyid Musa Sadr, Balal Shakeri, Morteza Malek Nejad Yazdi

The Reason and the Method of Understanding the Sharia from It

Sayyid Hassan Tabadkani, Reza Garmegi Baygi, Mostafa Peyvandi