

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

عبدالرضا ایزدپناه (عضو هیئت امنای دفتر تبلیغات اسلامی)
یعقوبعلی برجی (دانشیار جامعه المصطفی العالمیه)
سید احمد حسینی (عضو مجلس خبرگان رهبری و عضو جامعه مدرسین)
محمد زروندی رحمانی (استادیار جامعه المصطفی العالمیه)
سیدعباس صالحی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
سیف‌الله صرامی (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
احمد مبلعی (عضو مجلس خبرگان رهبری و رئیس مرکز تحقیقات اسلامی
مجلس شورای اسلامی)
سیدضیاء مرتضوی (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
محمدصادق مزینانی (پژوهشگر سطح چهار حوزه علمیه قم)
محمدحسن نجفی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

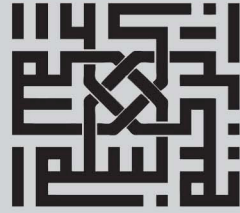
ویراستار: ابوالقاسم آرزومندی
مترجم انگلیسی: محمدرضا ظفری
مترجم عربی: محمدحسین حکمت

به استناد مصوبه ۱۳۱ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۹۴/۳/۵ فصلنامه کاوشی نو در فقه از شماره ۷۵، حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید. یادآوری می‌گردد به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۲۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است
دیدگاه‌های طرح شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

فصلنامه کاوشی نو در فقه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلامی (ISC) و بانک اطلاعات کشور (www.Magiran.com)، پایگاه مجلات تخصصی نور (www.Noormags.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (www.daftarmags.ir) نمایه می‌شود.

نشانی: قم، میدان شهدا، خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
دفتر مجله قم - صندوق پستی: ۵۹۹ - ۳۷۱۸۵
تلفن دفتر مجله: ۰۲۵ - ۳۷۷۴۲۱۵۸
تلفن واحد توزیع: ۰۲۵ - ۳۷۱۱۶۶۶۶
وبسایت: Jf.isca.ac.ir
امور چاپ: سید حسین موسوی
قیمت: ۴۰۰۰ تومان.



کاوش نور
فقه

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال بیست و دوم - شماره دوم - تابستان ۱۳۹۴

۸۴



پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مدیر مسئول: عبدالرضا ایزدپناه

سرمدیر: سیف‌الله صرامی

کارشناسی تحریریه: علیرضا فحری

مدیر اجرایی: سید محمود کریمی

داوران این شماره (به ترتیب حروف الفبا)

رضا (اسفندیاری) اسلامی (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید احمد حسینی (عضو مجلس خبرگان رهبری و جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)

محمد زروندی رحمانی (استادیار جامعه المصطفی العالمیه)

سیف‌الله صرامی (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

حسنعلی علی اکبریان (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید ضیاء مرتضوی (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدصادق مزینانی (پژوهشگر سطح چهار حوزه علمیه قم)

محمدحسن نجفی راد (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)





راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

۱. مقاله باید دستاورد پژوهش علمی نگارنده باشد و پیش از این در هیچ نشریه داخلی و خارجی انتشار نیافته و هم‌زمان به دیگر مجلات و یا نشریه‌ها فرستاده نشده باشد و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
 ۲. مقاله ارسالی باید دارای ساختار مقالات علمی - پژوهشی و با رعایت شرایط ذیل باشد:
 - ۲.۱. مقاله ارسالی باید دارای عنوان، چکیده، (حداقل ۱۰۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)، کلیدواژگان (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه)، مقدمه، چارچوب نظری، متن، نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد.
 - ۲.۲. عنوان، چکیده و کلیدواژگان باید به دو زبان فارسی و انگلیسی تنظیم شوند.
 - ۲.۳. مقاله باید برخوردار از عنوان دقیق علمی متناسب با محتوا، رسا و مختصر باشد.
 - ۲.۴. خلاقیت و نوآوری دست‌کم در یکی از موارد ذیل در خصوص موضوع:
 - الف) طرح مسائل جدید و نوپیدای فقهی و اصولی؛
 - ب) طرح روش‌های نو در حل مسائل؛
 - ج) طرح مسائل پیشین در قالبی جدید؛
 - د) نقد نظریه علمی.
 - ۲.۵. موضوع به‌روز بوده و پاسخ‌گوی نیازها و شبهات روز باشد.
 - ۲.۶. ارتباط منطقی، انسجام و هماهنگی میان مطالب باشد.
 - ۲.۷. دارای جمع‌بندی یا نتیجه‌گیری در پایان مقاله باشد و بایستی نتایج حاصل از تحقیق و آزمون فرضیه که بیانگر بحث و نتیجه‌گیری باشد، ارائه گردد.
 - ۲.۸. منابع معتبر و استنادها صحیح و دقیق باشند.
 - ۲.۹. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون‌متنی بین پرانتز به شرح ذیل باشد:
قرآن: (نام سوره: شماره آیه. مثال: بقره: ۱۲).
کتاب: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار اثر: شماره جلد، شماره صفحه. مثال: حلی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۰۰).
 - مقاله: (نام خانوادگی، سال انتشار اثر: شماره صفحه. مثال: باسری، ۱۳۸۵: ص ۷۵).
- اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، تنها نام خانوادگی یک نفر می‌آید و با واژه «دیگران» به دیگر مؤلفان اشاره می‌شود.
- تذکر مهم:** نام خانوادگی در ارجاعات درون‌متنی، باید عیناً مانند نام خانوادگی در فهرست منابع (کتابنامه) باشد. برای مثال اگر در ارجاعات درون‌متن، نام خانوادگی «عاملی» به کار رفته است، نباید در فهرست منابع نام خانوادگی دیگری به کار رود؛ همچنین است اگر در ارجاعات درون‌متن، اسم یا لقب مشهوری چون شهید ثانی، به‌عنوان نام خانوادگی انتخاب شده است، در فهرست منابع نیز باید شهید ثانی بیاید، نه کلماتی مانند عاملی، مکی و مانند آن.

۳. حجم مقاله ارسالی، نباید بیش از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای باشد و باید به صورت تایپ‌شده تحت برنامه Word97-2003 با قلم IrMitra شماره ۱۵ در سامانه فصلنامه به آدرس jf.isca.ac.ir ارسال شود.

۴. مشخصات کامل نویسنده یا نویسندگان (نام و نام‌خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی / عنوان علمی به همراه نشانی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیکی) لازم است در سامانه بارگزاری شود و به هیچ عنوان در فایل مقاله ذکر نشود.

۵. اگر مقاله ترجمه است، متن اصلی، معرفی نویسنده و معرفی کتاب یا مجله ای که مقاله از آن گرفته شده، همراه ترجمه ارسال گردد.

۶. فهرست منابع در پایان مقاله و به ترتیب حروف الفبا به صورت زیر تنظیم شود:

کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ. مثال: نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام، بیروت، دار الإحياء التراث، چاپ بیستم.

مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه یا مجموعه، شماره نشریه یا مجموعه. مثال: ملک افضلی اردکانی، محسن (۱۳۸۹)، «آثار قاعده حفظ نظام»، مجله حکومت اسلامی، ش ۵۸.

تذکر اول: نام کتاب‌ها، مجلات و روزنامه‌ها، ایتالیکی (به صورت کج) باشد.

تذکر دوم: نام مقالات در میان گیومه بیاید و دیگر لازم نیست نام مقالات هم ایتالیکی و بلد (سیاه) باشد.

۷. یادداشت‌های توضیحی (پی‌نوشت‌ها) در پایان مقاله و پیش از فهرست منابع آورده شود.

فهرست مطالب

- مبنای حکومتی آیت‌الله بروجردی ۷
سید سجاد ایزدهی
- نقد ادله مخالف ضمان در اقدامات زبان‌بار کارکنان دولت ۲۹
سیدضیاء مرتضوی
- تأثیر آگاهی از فضای صدور در اجتهاد ۵۳
سعید ضیائی‌فر
- تبیین و بررسی فقهی تجسس در فعالیت‌های اطلاعاتی - امنیتی ۷۹
مرتضی سلیمانی
یاسر سلیمانی
- شمول ادله حرمت دروغ نسبت به خانواده و بستگان
و حکم وعده دروغ به همسر ۱۰۳
مصطفی همدانی
- زنان و زیارت قبور از منظر فقه اسلامی ۱۳۳
مهدی درگاهی
- چکیده مقالات به زبان عربی و انگلیسی ۱۶۷





مبناے حکومت آیت الله بروجردی

سید سجاد ایزدهی *

چکیده

با وجود اشتها دیدگاه آیت الله بروجردی در گستره اختیارات حکومتی فقیه در عصر غیبت، اختیاراتی مضیق تر و محدودتر از آنچه به شیخ انصاری منسوب است و محدود به ضروریات اجتماعی می شود، به آیت الله بروجردی نسبت داده شده است.

این تحقیق، ضمن نقد این دیدگاه، معتقد است که با روش شناسی صحیح فهم دیدگاه آیت الله بروجردی، درمی یابیم ایشان قائل به اختیاراتی گسترده برای فقیه در عصر غیبت بوده است. بر این اساس، این تحقیق از روش فهم متن به مثابه روش نقد استفاده کرده و فهم متن را با توجه به عناوینی چون روش بحث، مبانی ماتن، زمینه و زمانه، فهم و تقریر شاگردان، عبارات همسو و غیر همسو و نگرش جامع به متن، مورد توجه قرار داده و نظریه مشهور را برای آیت الله بروجردی ثابت دانسته است.

واژگان کلیدی: آیت الله بروجردی، ولایت فقیه، اختیارات، حکومت، روش شناسی

در قبال قرائت مشهور از حضرت آیت‌الله بروجردی در خصوص گستره اختیارات حکومتی فقیه، قرائت دیگری بیان شده که اختیاراتی مضیق‌تر از دیدگاه شیخ انصاری در کتاب مکاسب برای فقیه قائل است و ولایت در حد ضرورت و اضطرار را به آیت‌الله بروجردی نسبت داده‌اند. گرچه این نظریه به سبب مخالفت با قرائت مشهور درباره دیدگاه آیت‌الله بروجردی، خودبه‌خود قرائتی شاذ محسوب می‌شود، لکن این بدان معنا نیست که نتوان این دیدگاه را به صرف مخالفت با نظر مشهور نامعتبر خواند، بلکه می‌بایست آن را به روش علمی سنجید و اعتبار یا عدم اعتبار این دیدگاه را در بوته نقدی علمی نهاد.

بر این اساس، با عنایت به اینکه محور این تحقیق فهم دیدگاه آیت‌الله بروجردی و نقد قرائت متفاوتی از دیدگاه ایشان است، در بررسی این دیدگاه می‌توان به روشی استناد کرد که غرض آن، فهم صحیح دیدگاه یک مؤلف است. این روش بر این باور مبتنی است که هر متن دارای مراد خاص و تابع دیدگاه مؤلف آن است. از این رو راهکارهای مشخصی که در روش اجتهاد بلکه هرمنوتیک روشی^۱ ارائه شده است، ضمن اینکه می‌تواند خواننده را به مراد مؤلف (آیت‌الله بروجردی) رهنمون شود، می‌تواند معیاری برای درست‌نمایی فهم شارحین یک متن باشد. از این روی این مقاله در صدد است دیدگاه اصیل در خصوص دیدگاه حکومتی آیت‌الله بروجردی را بر اساس روش‌شناسی فهم دیدگاه مؤلف عرضه کند.

فهم دیدگاه آیت‌الله بروجردی با رویکرد فهم متن

با دو رویکرد متفاوت می‌توان دیدگاه آیت‌الله بروجردی در خصوص گستره اختیارات فقیه را فهمید و دیدگاهی را که به اختیارات حداقلی برای فقیه معتقد است، مورد نقد و ارزیابی قرار داد. البته می‌توان مطالب را به ترتیبی که در دیدگاه مطرح شده، مورد نقد و ارزیابی قرار داد، بدین صورت که ابتدا مدعای دیدگاه حداقلی برای ولی فقیه و در ادامه دیدگاه ناقد در خصوص این ادعاها مطرح شود، اما این مقاله فقط در صدد نقد مطالب دیدگاه گستره ولایت حداقلی نیست، بلکه به دلیل اینکه نویسنده معتقد است بیشترین مشکل در نسبت‌دادن دیدگاهی شاذ به آیت‌الله بروجردی مربوط به روش‌شناسی فهم

دیدگاه ایشان است، این تحقیق بیشتر همت خود را در نفی روش‌شناسی این دیدگاه قرار داده و طبیعتاً نقد خود را در خصوص مطالب ارائه‌شده نیز ذیل مطالبی که رویکرد روش‌شناسی فهم دارد، متمرکز خواهد کرد. بدیهی است عنایت به راهکارهایی که می‌تواند فهم متن را برای فهمنده آسان نماید، محور بحث و نقد قرار خواهد گرفت:

۱. فهم متن با توجه به روش بحث

فقیهان ولایت فقیه را به طرق مختلفی اثبات کرده‌اند. برخی به روایات، برخی دیگر به اجماع، عده‌ای به آیات قرآن، پاره‌ای دیگر به دلیل عقل و برخی به مقتضای دلیل حسبیه تمسک کرده‌اند. گرچه برخی فقیهان به ادله اربعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) با وجود تمایز و تفاوت در مقتضای دلالتشان برای اثبات ولایت فقیه استدلال کرده و برخی دیگر دلالت بعضی از این ادله را نپذیرفته‌اند و از این‌روی عدم دلالت برخی از این ادله منافاتی با اثبات ولایت فقیه از طریق سایر ادله ندارد، لکن ادله ولایت فقیه، علاوه بر جایگاه اثبات ولایت فقیه اقتضای خاصی در عقیده به گستره اختیارات حکومتی ولی فقیه دارند.

بر این اساس، گرچه بسیاری از فقیهان در اثبات ولایت فقیه به اجماع استناد کرده‌اند، آنچه با دلیل اجماع می‌توان گستره اختیارات ولی فقیه را اثبات کرد، گستره‌ای حداقلی است؛ زیرا اجماع دلیل لَبّی است و با آن می‌توان قدر متیقن از مؤدّای دلیل را اثبات کرد و با وجود اینکه قدر متیقن از گستره اختیارات برشمرده‌شده برای فقیهان محدوده مضیقی مشتمل بر امور غیب و قَصْر است، با اجماع نمی‌توان ولایت عامّه یا مطلقه را اثبات کرد. بلکه گرچه مقوله حسبیه نیز بر اساس دیدگاه فقیهان مختلف دارای قبض و بسط است (ایزدی، ۱۳۹۲: ص ۳۰۹-۳۵۴). چراکه برخی قائلان حسبیه، قلمرو اختیارات فقیه را در قرائت مضیق، به حوزه فردی و خصوصی زندگی مردم اختصاص داده و ارتباط آن با نظام سیاسی را نپذیرفته (ر.ک: عمید زنجانی، ۱۳۷۶: ص ۱۵) و برخی دیگر، مقوله حسبیه را دلیلی بر وجود نظام سیاسی شیعه در عصر غیبت شمرده‌اند (تبریزی، ۱۴۲۷: ج ۳، ص ۳۵۸). لکن با عنایت به اینکه دلیل حسبیه نیز مانند اجماع ذیل ادله لَبّی جای می‌گیرد، قادر به اثبات اختیارات حداکثری برای فقیه نیست، بلکه تنها قادر به اثبات قدر متیقن از مؤدّای دلیل



حسبه در قرائت‌های مختلف است و قادر به اثبات گستره حداکثری (عامّه یا مطلقه) برای ولایت فقیه نیست. از این روی حسبه را نمی‌توان رویکرد اصلی در اثبات ولایت فقیه به‌شمار آورد. شاید از همین رو فقیهان به این دو دلیل، به مثابه دلیل اصلی برای ولایت فقیه استناد نکرده و در صورت فقدان دلیل عقلی یا روایات به دلیل حسبه تمسک می‌کنند.

عمده‌ترین دلیل بر ولایت فقیه، روایات متعدد است که فقیهان در استدلال به این روایات به علت تفاوت نگرش در سند و دلالت روایات، به سه گروه تقسیم شده‌اند. برخی ضعف سند برخی روایات و ضعف دلالت برخی دیگر را دلیلی بر عدم جواز استناد به این روایات اعلام کرده (خویی، ۱۴۱۸: ۴۱۹-۴۲۰).^۲ برخی با مقبول دانستن سند و دلالت برخی روایات، به این روایات استناد کرده و برخی با یکپارچه‌خواندن مؤدای دلیل این روایات، ضعف سندی برخی روایات را به جهت قوت اسناد دیگر، مانع جواز استناد به این روایات ندانسته و به همین ملاک قوت دلالت برخی روایات را دلیلی بر جبران ضعف دلالتی روایات ضعیف‌الدلاله دانسته‌اند (خمینی، ۱۴۱۸: ص ۲۵؛ نراقی، ۱۴۱۷: ص ۵۳۸). در این میان قائلان به ولایت فقیه عمدتاً با توجه‌خواندن صحت استناد به روایات ولایت فقیه، ذیل دسته دوم و سوم قرار دارند که با قبول حجیت سندی و دلالتی روایات ولایت فقیه، به اطلاق روایات استناد کرده و اختیارات گسترده‌ای را در طول اختیارات امام معصوم برای فقیه رقم زده‌اند. بدیهی است در هر موردی که شک در گستره اختیارات ولی فقیه وجود داشته باشد، اطلاق ادله ولایت فقیه، همان اختیار را برای فقیه ثابت می‌کنند و تنها اموری از اختیارات فقیه خارج می‌شوند که دلیلی خاص بر عدم آن دلالت داشته باشد.

البته مناسبت حکم و موضوع را نیز می‌توان ذیل اموری قرار داد که می‌تواند اطلاق اختیارات ولی فقیه را مقید سازد؛ هرچند مناسبت حکم و موضوع در بحث اختیارات ولی فقیه، ضمن پذیرش اطلاق در اختیارات فقیه، آن را به جامعه اسلامی محدود می‌کند و اطلاق اختیارات خارج از امور مسلمانان را دربر نمی‌گیرد.

از میان ادله ولایت فقیه، دلیل عقل‌ویژگی و امتیاز خاصی دارد که هم حجیت آن، در گرو بحث سندی نیست و هم دلالت آن نیز دچار ابهام نیست. به عبارت دیگر، یا دلالت بر

مدعا دارد یا ندارد. همین امر موجب می‌شود که استدلال‌کنندگان به ادله عقلی در این بحث، ذیل قائلان به گستره حداکثری برای فقیه جای بگیرند.

امام خمینی از محوری‌ترین فقیهانی است که دلیل عقل را محور استدلال خود قرار داده و به روایات شاهد بر مدعای حکم عقل گرفته است. ایشان عقل قطعی را دلیلی بر اصل ولایت فقیه و نیز مقتضای آن را دلیلی بر وسعت اختیارات فقیه مانند اختیارات امام معصوم دانسته است و از همین روی اعلام می‌کند که نیازی به استدلال به روایات در این خصوص نیست و در نهایت از باب تأیید بر مدعای حکم عقل، به بررسی روایات می‌پردازد. (خمینی، ۱۴۲۱: ج ۲، ص ۶۲۰ و ۶۲۷).^۳ این منطق برگرفته از روش استنباطی استاد ایشان آیت‌الله بروجردی، است که ضمن محوریت دلیل عقل، روایات را به عنوان مؤید دلیل عقل مورد استفاده قرار داده است (منتظری، ۱۴۳۱: ص ۷۹).^۴ این همسانی در روش استنباطی، مبانی فقهی و گونه استدلال می‌تواند بلکه می‌بایست به همسانی در نتایج بینجامد و شاگرد و استاد را در یک مسیر قرار دهد.

مطابق این معنا مقبولة عمر بن حنظله به مثابه یگانه سند ولایت بر اساس دیدگاه آیت‌الله بروجردی نیست تا استدلال به عقل، اجماع و قرآن از سوی ایشان منتفی اعلام شود (سروش محلاتی، ۱۳۹۵/۵/۴)؛ زیرا:

اولاً، با عنایت به گونه استدلال آیت‌الله بروجردی در کتاب البدر الزاهر که قبل از مراجعه به روایات ولایت فقیه، مقدمات چندگانه عقلی - نقلی را مد نظر قرار داده و در قالب استنتاج منطقی، ولایت فقیه را به اثبات رسانیده است، بلکه دلالت روایات ولایت فقیه را نیز شاهی بر این مدعای حکم عقل شمرده است (منتظری، ۱۴۳۱: ج ۱، ص ۷۵-۷۹)، می‌بایست دلالت دلیل عقل بر مدعای مورد نظر از سوی آیت‌الله بروجردی را از واضحات برشمرد. بلکه این امر در کلام شاگردان ایشان نیز مورد تأکید قرار گرفته است (منتظری، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۴۵۶-۴۶۰).

ایشان در کتاب اصولی خویش (نهایةالأصول) نیز ذیل بحث «دلیل انسداد» به عنوان دلیل عقلی بر حجیت ظنون، بر وضوح وجود یک سیاست‌مدار، قیّم و رهبر برای جامعه

اسلامی به مثابه یکی از ارکان دین اسلام، تأکید کرده و وظائف خطیر بسیاری را بر عهده وی نهاده است؛ بلکه بر این باور است که بسیاری از احکام شرع به این وظائف عنایت دارند که از آن جمله می‌توان به اداره سیاست و جامعه و حل دعاوی و مخاصمات بین مردم اشاره کرد. (بروجردی، ۱۴۱۵: ص ۵۵۳)

ثانیاً، عدم استفاده از استدلال اجماع و آیات قرآن، دلیلی بر باورنداشتن دلالت این دو بر ولایت فقیه نیست. به عبارت دیگر، باید بین عدم استفاده و عدم امکان استفاده تمایز قائل شد و چه بسا علت عدم استفاده ایشان از دلیل اجماع این باشد که ایشان مطابق دیدگاه تقریبی خود، قدر جامع از مشترکات بین شیعه و سنی در بحث حکومت را ذیل دلیل عقل مورد استناد قرار داده و از دلیل اجماع به این جهت که مراد از اجماع اتفاق فراگیر فقیهان شیعه بوده، پرهیز کرده است، بلکه آیات قرآن هم از آن رو مورد استناد قرار نگرفت که آیات قرآن نصّ در مراد نیستند و ذیل متشابهات قرار می‌گیرند و بنابراین نمی‌توان از آن به مثابه دلیل قطعی و تردیدناپذیر که مورد موافقت فریقین باشد، یاد کرد.

با عنایت به مطالب پیش گفته باید اظهار داشت که در دیدگاه آیت‌الله بروجردی نه فقط مقبوله عمر بن حنظله و روایات مشابه، یگانه سند ولایت محسوب نمی‌شوند، بلکه این روایات نیز مؤیدی بر ضرورت ولایت فقیه‌اند. از این روی بر عکس دیدگاه برخی نویسندگان که روایات را محور استدلال ایشان یاد کرده و ادله عقلی را قرائنی بر فهم روایت و تعیین قلمرو ولایت فقیه اعلام کرده‌اند (سروش محلاتی، ۱۳۹۵/۵/۴)، باید گفت که ادله عقلی، رویکرد نخست ایشان در استدلال است و تمام ملاک در دلالت بر ولایت فقیه، همان دلیل عقل است و روایات نیز ذیل همان دلیل اند و از آن روی که ذیل دلیل عقل قرار می‌گیرند، آیت‌الله بروجردی در کتاب البدر الزاهر پس از نقل دلیل عقلی مشتمل بر مقدمات عقلی و نقلی (منتظری، ۱۴۳۱: ص ۷۵-۷۹)، از روایت مشهوره ابی‌خدیجه در کنار مقبوله عمر بن حنظله به مثابه دلیل روایی ولایت فقیه یاد کرده (منتظری، ۱۴۳۱: ص ۷۸) و در استفتایی که از ایشان شده، این‌گونه اظهار کرده‌اند: «چیزی که می‌شود برای عموم ولایت استدلال به آن کرد، همانا روایت عمر بن حنظله و اشباه آن است که حاکی می‌کنند ائمه علما را نصب کرده‌اند» (بروجردی، ۱۳۸۸: ج ۲، ص ۴۷۱-۴۸۲)، بلکه مطابق دیدگاه

آیت‌الله بروجردی، روایاتی مانند مقبوله عمر بن حنظله از شواهد و مؤیدات دیدگاه عقل محسوب می‌شوند (منتظری، ۱۴۳۱: ص ۷۹). بر همین اساس، گستره قلمرو ولایت فقیه تابع دلیل عقلی است که محور استدلال قرار گرفته است.

۲. فهم متن با عنایت به مبانی ماتن

آیت‌الله بروجردی از شاخص‌ترین عالمان شیعی در خصوص رویکرد تقریبی بین مذهب شیعه و اهل سنت در جهان اسلام محسوب می‌شود. این رویکرد تقریبی را نه فقط در رفتارها بلکه در مبانی کلامی - فقهی ایشان باید جستجو کرد. آیت‌الله بروجردی علاوه بر تأکید بر وحدت میان شیعه و سنی، سنخ استدلال خویش را بر مبانی و مؤلفه‌های مشترک میان این دو مکتب تنظیم کرده‌اند (واعظزاده، ۱۳۷۰: ص ۲۱۵ - ۲۱۶). بر این اساس، محوریت تأکید و آغاز استدلال ایشان به ولایت فقیه از بحث حکومت و ضرورت آن و عدول از رویکرد مشهور فقیهان در شروع بحث ولایت فقیه از بحث امامت را نمی‌بایست به این معنا دانست که وی بحث ولایت فقیه و ولایت ائمه : را از هم جدا ساخته و اختیارات ولایت فقیه را مختص به همان وظایفی که عامه در کتاب الامامه آورده‌اند و نه آنچه شیعه در امامت مطرح می‌کنند، دانسته است، بلکه این امر به معنای تأکید بر وجوه اشتراک عامه و خاصه در فقه اسلامی است.

رویکرد ایشان در آغاز بحث حکومت در استدلال به ولایت فقیه را نیز می‌بایست به رویکرد حکومتی و اختیارات فراگیر حکومتی ولایت فقیه از منظر وی ارزیابی کرد؛ زیرا برخلاف بسیاری از فقیهان که بر اساس سیره مشهور رفتار کرده و در نهایت اختیارات ولایت فقیه را به ولایت بر غیب و قصر محدود ساخته‌اند (خویی، ۱۴۱۸: ص ۴۱۹ - ۴۲۰)، رویکرد استدلالی آیت‌الله بروجردی در استدلال به ضرورت حکومت، موجب قول به عدم محدودیت اختیارات ولایت فقیه به امور حداقلی و در حد ضروریات شده و ولایت فقیه در نگاه ایشان بیش از اینکه رویکرد فردی و اجتماعی داشته باشد، ذیل مباحث سیاسی و حکومتی جلوه‌گر شده است؛ چنان‌که خود ایشان شأن ائمه و فقیهان را در تصدی امر حکومت در یک تراز قرار می‌دهند (منتظری، ۱۴۳۱: ص ۷۸).

از جمله اموری که می‌تواند ذیل مبانی آیت‌الله بروجردی مورد ارزیابی قرار گیرد، رویکرد ایشان در تفکیک صغروی و کبروی است، بدین صورت که ایشان با آغاز کردن بحث ولایت فقیه از بحث ضرورت حکومت، بر این اعتقاد است که فارغ از اینکه چه کسی شایستگی تصدی امور حکومت است، در جامعه اموری وجود دارد که در قلمرو تصمیم‌گیری و اختیارات اشخاص نیست و در عین حال رها بودن آنها نیز امکان‌پذیر نمی‌باشد. این امور از شئون رهبری جامعه است: «انّه من الأمور، أمور لیس أمرها راجعاً إلى الاشخاص... و لولا دخالة للسائس بالأمر و القیم و زعیمة الأمة لساق أمر الأمة و الرعیة إلى النکال و الاختلال» (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۶: ج ۱، ص ۹۱).

وی پس از بحث نسبتاً گسترده نتیجه می‌گیرد که کبری (اینکه امور جامعه برعهده حاکم و قیّم است) ثابت است: «فثبت الکبری و هو إنّ الأمر فی هذه الأمور بید قیّم الأمر» (همان: ص ۹۴). ایشان در تطبیق این قضیه بر قضیه خارجیّه در صدر اسلام معتقد است که پس از رحلت پیامبر این کبری مورد وفاق و تسالم همه مسلمانان بوده است و اهل سنت نیز به آن اعتقاد داشته‌اند.

ایشان پس از این بحث کبروی، وارد بحث صغروی می‌شوند که چه کسی برای تصدی حکومت شایستگی دارد و یا برای این کار نصب شده است؟ به تعبیر ایشان، نزاع شیعه و اهل سنت پس از وفات رسول خدا جنبه صغروی داشته است.

بر این اساس، عباراتی مانند «الحاکم ولیّ الممتنع» یا «السلطان ولیّ من لا ولیّ له» که گاهی به عنوان مستند ولایت فقیه قرار می‌گیرد، قابل استناد در این بحث «صغروی» نیستند؛ زیرا این جملات مربوط به همان کبراست که بین علمای فریقین، مورد تسالم است و نمی‌شود در بحث تشخیص صغری که مربوط به اثبات ولایت فقیه است، به آنها استناد جست (بروجردی، ۱۳۸۸: ج ۲، ص ۴۷۸)، بلکه مراد از این عبارات آن است که «ثبوت مناصب سیاسی برای هر کس است که بر حسب احکام اسلام، سیاست و حکومت به او مفوض است» (همان: ص ۴۷۷).

برخی تفکیک صغروی و کبروی در منطق آیت‌الله بروجردی را به حاکمیت فقیه در

عصر غیبت توسعه داده‌اند و بر این باور قرار گرفتند که نباید از این عبارات نتیجه گرفت که «فقیه برای مناصب سیاسیہ تعیین شده است» (سروش محلاتی، ۱۳۹۵/۵/۴).

لکن در پاسخ به این تفکیک صغری و کبری باید گفت آیت‌الله بروجردی در آغاز میان صغری و کبری تفکیک کرده است، لکن پیداست این تفکیک در جهت منطق تقریبی ایشان بین فریقین صورت گرفته است. از این روی ایشان با پذیرش کبری به مثابه امری که مورد پذیرش فریقین است، به اثبات اساس حکومت پرداخته است، لکن این بدین معنا نیست که ایشان ادله ولایت فقیه را ناتوان از اثبات صغری و انطباق صغری بر کبری بدانند، بلکه ایشان به صراحت، ضمن اثبات صغری (ولایت فقیهان) تصدی امر حکومت به مثابه امری مفروغ‌عنه بین فریقین (کبری) را بر فقیهان منطبق کرده، بلکه آن را از غیر فقیهان منتفی دانسته است:

بعد ما ثبت أن أمر هذه الأمور يكون بيد قديم المسلمين، فمن هو القيم عند الشيعة، فنقول: بأنه من المسلم عدم جعل منصب لغير الفقهاء من قبلهم ؛؛ لأننا بعد المراجعة في الآثار والأخبار لم نر أنهم : فوضوا أمر هذه الأمور في مورد إلى غير الفقهاء» (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۶: ج ۱، ص ۹۵).

بر این اساس، اینکه از فقدان دلالت این روایات استنتاج شده است که نباید از آنها نتیجه گرفت که «فقیه برای مناصب سیاسیہ تعیین شده است»، حرف صحیحی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا مستند توسعه ولایت فقیه در ابواب فقه، نه مثل این روایات یا خلط در صغری است، بلکه چنان‌که صاحب جواهر به تبع محقق کرکی تأکید کرده است، ولایت فقیه در گستره وسیعی از ابواب فقه، مستند به اجماع و مفروض بودن این قضیه نزد فقیهان است. بدیهی است، چنان‌که از عبارت ذیل برمی‌آید، بداهت این قضیه نزد فقیهان، نه در کبرای کلی ارجاع به حاکم، بلکه در تفویض همه اختیارات ثابت برای امام معصوم به فقیهان است:

بثبوت النيابة لهم في كثير من المواضع على وجه يظهر منه عدم الفرق بين مناصب الإمام أجمع، بل يمكن دعوى المفروغية منه بين الأصحاب

فإن كتبهم مملوءة بالرجوع إلى الحاكم المراد به نائب الغيبة في سائر المواضع، قال الكركي في المحكي من رسالته التي ألفها في صلاة الجمعة: «اتفق أصحابنا على أن الفقيه العادل الأمين الجامع لشرائط الفتوى المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى عليهم السلام في حال الغيبة في جميع ما للنيابة فيه مدخل (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۲۱، ص ۳۹۶).

بلکه آیت الله بروجردی در صورت عدم وجود یقین به دلیلی برای ولایت فقیه و شک در انتصاب فقیه در این مناصب، اصل را بر ولایت فقیه و انطباق وی بر صغری می داند، به طوری که شک در ولایت فقیه، موجب حکم به ولایت وی است و نه عدم ولایت:

فعلى هذا لو لم يقم دليل خاص على نصب الفقيه في مورد و أن أمره بيده، نقول: بكون الأمر بيده لما استفدنا بنحو الكلى من كون أمر هذه الأمور العامة في زمان غيبة الامام 7 بيد الفقيه (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۶: ج ۱، ص ۹۵).

برخلاف نص عبارت آیت الله بروجردی که کلمات فقیهان در ثبوت مناصب سیاسی برای فقیه در اموری مانند رهن، لقطه، نکاح را ذیل اختیارات سیاسی و حکومتی فرض کرده است:

عباراتی که نقل فرموده اید مبنی بر اینکه فقها در باب رهن و لقطه و نکاح و سایر ابواب رجوع به حاکم را ذکر کرده اند، مفاد این سخنان ثبوت بیان مناصب سیاسی برای هر کس است که بر حسب احکام اسلام سیاست و حکومت به او مفوض است (بروجردی، ۱۳۸۸: ج ۲، ص ۴۷۱ - ۴۸۲).

برخی با منتفی دانستن دلالت عباراتی مانند «اقامة الحدود بيد من إليه الحكم»، «السلطان ولي من لا ولي له» و «السلطان ولي الممتنع» بر ولایت فقیه، این گونه اظهار کرده اند که استشهاد به کلمات فقها در ابواب مختلف فقه مثل رهن، نکاح و لقطه که به «ارجاع به حاکم» فتوا داده اند، برای استنتاج آن که مسئله ولایت فقیه در نزد آنها مورد توافق بوده، اشتباه است.

بدیهی است با عنایت به اینکه اموری چون نکاح و لقطه جز با قائل شدن به اختیارات حکومتی حاکم در این امور، ذیل امور سیاسی قرار نمی‌گیرد (وگرنه این امور در زمره حالات شخصی قرار دارند)، برشمردن این امور ذیل امور سیاسی، معنایی جز اعتقاد به اختیارات فراگیر حاکم در امور عامه ندارد.

۳. فهم متن با عنایت به بستر زمینه و شرایط زمانه

بحث ولایت فقیه و قبض و بسط در محدوده اختیارات وی در کلمات فقیهان را از دو سو می‌توان مورد بررسی قرار داد: از یک سو، قبض و بسط اختیارات فقیه، به تمایز در گونه استدلال و تفاوت روش استنباط فقیهان مستند بوده و از سوی دیگر، دیدگاه فقیهان در خصوص توسعه و ضیق اختیارات ولی فقیه، تابعی از شرایط و وضعیت حاکم بر جامعه است. بر این اساس، گرچه نوع استدلال و روش استنباط برخی فقیهان، مستدعی قول به داشتن اختیارات گسترده برای فقیه در عصر غیبت بوده است، اما اموری چون تقیه و مصلحت موجب شد این فقیهان از اظهار اختیارات حداکثری برای فقیه در عصر غیبت خودداری کنند. بر همین اساس، فقیهان که هر حاکمی جز امام معصوم و منصوبین از جانب ایشان را جائز و نامشروع خوانده‌اند، در زمان غیبت امام معصوم و قبض ید فقیه شیعه در امور جامعه، بسیاری از احکام را در تنگنای مصلحت بقای اساس تشیع و جامعه شیعه قرار داده، گاهی دست به تقیه زده و گاهی با حاکمان جور همکاری کرده و در زمان بسط ید فقیه امور شیعه را بدو سپرده و وی را ولی امر قلمداد کرده‌اند: «در واقع فقیهان شیعه در زمینه حقوق اساسی، فقه سیاسی و مشروعیت حکومت‌ها، همواره با عنایت به واقعیت‌های سیاسی زمان خود باب اجتهاد را باز نگاه داشته‌اند» (امین، ۱۳۷۴: ص ۳۲). بر اساس همین ملاک، فقیهانی حکم به توسعه اختیارات فقیه جامع‌الشرائط در عصر غیبت داده‌اند که علاوه بر استفاده مناسب از ادله و روش استنباط، در شرایط سیاسی-اجتماعی مناسب برای شیعه قرار داشته‌اند و اقتدار لازم برای فقیهان در آن اجتماع فراهم بوده است.

فارغ از سنخ ادله و رویکردی که برای نظریات ولایت فقیه وجود دارد، عمده اختلاف

فقیهان در قبض و بسط اختیارات ولیّ فقیه را می‌بایست در شرایط محیطی (حاکمیت سلطان جائز یا عادل)، فهم فقیهان در امکان سلطه و اقتدار سیاسی - اجتماعی فقیهان در جامعه و سطح انتظارشان از جایگاه فقه در اداره جامعه و اهداف غایی آن در جامعه جستجو کرد. بدین ترتیب اختیارات به امور حکومتی یا تحدید آن به امور غیب و قصر را می‌توان ناشی از شرایط محیطی و امکان تحقق و کاربست اختیارات حداکثری در جامعه دانست. تاریخ فقه شیعه نیز گواه بر این است که رابطه منطقی و مستقیم میان نظریه اختیارات حداکثری برای فقیه با اقتدار اجتماعی فقیهان دارد. از این رو می‌بینیم هرگاه فقیهان در دوران تقیه با حاکمان بوده و از اقتدار اجتماعی مناسب نداشته‌اند، قائل به محدودیت اختیارات فقیه بوده و در نقطه مقابل، هرگاه در حال تقیه نبوده و از اقتدار مناسبی در بین توده مردم و کارگزاران برخوردار بوده‌اند، دیدگاهشان در باب اختیارات سیاسی و اجتماعی فقیهان نیز حداکثری بوده است.

بر این اساس، با توجه به اینکه عصر آیت‌الله بروجردی، منطبق بر زمانه تحقق حاکمیت پهلوی است که از بین رفتن سلطه فقیهان و محدودکردن اقتدار دینداران را وجهه همّت خویش قرار داده بود و اجازه عرض اندام به فقیهان و عالمان در اداره امور سیاسی داده نمی‌شد و حتی طرح مباحث حکومتی و نقد اقتدار سیاسی حاکمان را برنمی‌تابیده نمی‌شد و پس از مشروطه و شکست تجربه حضور عالمان دینی در عرصه سیاست نیز واهمه شدیدی از حضور حداکثری عالمان در عرصه سیاست و حکومت پدیده آمده بود، برخی کلمات آیت‌الله بروجردی در بحث نماز جمعه (که موهّم رویکردی حداقلی برای اختیارات فقیه است) را می‌بایست در جهت مقتضای زمانه خود او، مورد ارزیابی قرار داد و نباید از او انتظار داشت که در بحث از اختیارات حکومتی فقیهان، کلماتی مانند کلمات فقیهانی مانند امام خمینی داشته باشد؛ چه اینکه این انتظار، نه انتظاری شایسته و نه توقّعی بجاست. پس اگر آیت‌الله بروجردی در بحث تفویض اختیار به فقیه در اقامه نماز جمعه، حکومت مطلقه برای فقیه را نفی کرده و اموری را که ترک و تعطیل آن به اخلال در امور مردم منجر شود، برای فقیه مجاز برشمرده و گفته است «استفاده الحكومة المطلقة للفقیه، حتی فی الأمور لایوجب عدم القيام بأمرها اختلال فی أمور الناس مشکل إذا غایة ما یقال: ان الفقیه

منصوب لأن یقیم أموراً لا یمکن ترکها و تعطیلها، بل لا بدّ من إقامتها» (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۶: ج ۱، ص ۹۷)، پیدا است که این عبارات باید به گونه‌ای خاصّ معنا و تفسیر شود؛ یعنی ممکن است اموری در زمان قبض ید فقیه، ذیل عنوان «عام البلوی» و «غیر ممکن الترتک» قرار گیرد و ممکن است مصادیق آن در زمان بسط ید متفاوت باشد. بر این اساس، این عبارات آیت‌الله بروجردی را که در زمان حاکمیت طاغوت (پهلوی) و محدودیت فقیهان و عدم امکان به دست گرفتن حکومت و بسیاری از امور سیاسی - اجتماعی صادر شده است، می‌بایست در بستر زمانی خودش فهم کرد که زمانه قبض ید فقیه بوده، نه مربوط به زمان بسط ید و امکان به عهده گرفتن بسیاری از مناصب.

۴. فهم متن با عنایت به تقریر شاگردان

با عنایت به اینکه شاگردانی که کلام آیت‌الله بروجردی را از خود ایشان شنیده‌اند و در تقاریر خویش کلمات استاد خود را فقط به املائی درس اکتفا نکرده، بلکه با عنایت به جمیع دیدگاه‌ها و مباحث استاد خویش نگاشته‌اند و تقریرشان مشتمل بر قرائن و نصوص بسیار و مبتنی بر گفتگوهای متأخر از کلاس درس است، این گروه از مقرران شایسته و اولی به اظهار نظر در خصوص دیدگاه استادشان هستند؛ چنان‌که در علم اصول، اصل در نقل مطالب دیگران - اگر ناقل و راوی، ثقة و مقبول باشد - این است که آنان مطلب را از پیش خود اضافه نکرده و مطلب نقل شده را به صورت صحیح منتقل کرده‌اند.

آیت‌الله گرامی (مد ظلّه) در شمار این دسته از شاگردان آیت‌الله بروجردی است و در این زمینه معتقد است ولایت فقیه به مثابه الگوی حکومتی استادش بوده و عدم اجرای ولایت فقیه به مثابه الگوی حکومتی از سوی ایشان به جهت اقتضائات زمانه خاص ایشان بوده است (گرامی، ۱۳۹۴/۱۰/۱۱)، بلکه آیت‌الله منتظری که مقررّ دروس ایشان بوده نیز اختیارات وسیعی برای اداره امور کشور را برای فقیه به او استناد می‌دهد (منتظری، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۴۵۶-۴۶۰).

آیت‌الله فاضل لنکرانی، از دیگر شاگردان مرحوم بروجردی، نیز در مصاحبه‌ای دیگر می‌فرماید:

آیت‌الله بروجردی گرچه در قم بحث ولایت فقیه را مستقل مطرح نکردند، ولی نظر ایشان همانند امام بر ولایت مطلقه برای فقیه بود. شاهد این است که ایشان به هنگام تأسیس مسجد اعظم ناچار شدند حیاطی را که وضوخانه آستانه و در کنار آن بقعه‌هایی بود و در این بقعه‌ها قبرهایی وجود داشت، خراب کنند و جز صحن مسجد اعظم قرار دهند. ایشان وضوخانه و بقعه را خراب کردند و جزء مسجد اعظم قرار دادند. کسی به ایشان اعتراض می‌کند که حیاط مربوط به آستانه است و بقعه‌ها مربوط به دیگران؛ شما به چه مجوزی آنها را تصرف کردید؟ ایشان لبخندی می‌زنند، می‌فرمایند: معلوم می‌شود این آقا هنوز ولایت فقیه درست برایش جا نیفتاده است (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۰: ش ۴۳-۴۴).

۵. فهم متن با عنایت به عبارات همسو و غیر همسو

۵.۱. تمایز با دیدگاه شیخ انصاری

برخلاف دیدگاهی که رویکرد فقیهانی مانند شیخ انصاری، آخوند خراسانی و علامه نایینی را رویکردی کلامی دانسته و در نقطه مقابل، ولایت فقیه در دیدگاه آیت‌الله بروجردی را به مثابه موضوعی فقهی اعلام کرده است، باید گفت:

اولاً، ملاک کلامی یا فقهی بودن، مورد اختلاف است. اگر علم کلام علمی باشد که به خداوند و فعل خداوند عنایت داشته باشد - چنان که در کلام قدیم این گونه بود - همچنان که در عبارت شیخ انصاری و تابعین ایشان، از ولایت خداوند و پیامبر یاد می‌شود، در استدلال‌های آیت‌الله بروجردی نیز این مباحث دیده می‌شود و اگر مراد از علم کلام علمی باشد که به عقاید و باورها، نه مقید به فعل خداوند، می‌پردازد - چنان که در کلام جدید این گونه است - باز هم هر دو نحله، قبل از مباحث فقهی، رویکرد کلامی به مباحث خویش داده‌اند، بلکه تبعیت ولایت فقیه از ولایت خدا و رسول نزد همه مکاتب فقهی، مفروض است، لکن آنچه رویکرد آیت‌الله بروجردی را از دیدگاه فقیهانی مانند شیخ انصاری جدا کرده و آن را ذیل مباحث کلامی جای داده، این است که برخلاف شیخ

انصاری که بحث خویش را ذیل مسئله فقهی «ولایت پدر و جدّ» مطرح می‌کند، بلکه بحث ولایت خداوند و پیامبر را ذیل خروج از اصالت عدم ولایت قرار می‌دهد و از این‌روی ایشان دیدگاه خویش را در بحث عقاید متمرکز نمی‌کند، بلکه با عنایت به ادله، خدا و رسولش را دارای ولایت فرض می‌کند، آیت‌الله بروجردی دیدگاه خویش را با عنایت به دلیل عقل و بر اساس باورهای اصیل شیعه که مشترک میان شیعه و سنی است، در بحث حکومت و ضرورت آن برای پیامبر آورده است. از این‌روی فقهی خوانده‌شدن دیدگاه آیت‌الله بروجردی و کلامی خواندن رویکرد شیخ انصاری در بحث ولایت فقیه، غیر صواب به نظر می‌رسد؛ زیرا شروع بحث از مقوله حکومت مشروع به مثابه باورهای اصیل شیعه، خود بحثی کلامی است، برخلاف آغاز بحث از اصالت عدم ولایت ذیل ولایت پدر و جد که طبیعتاً رویکرد اصولی یا فقهی دارد و استدلال به ولایت خدا و رسولش نیز به تبع استدلال در جهت خروج از اصالت عدم است که مسئله‌ای فقهی یا اصولی است.

۲۱



ف

جالب توجه است که آیت‌الله منتظری نیز هنگامی که کلام استاد خود را در این بحث نقل می‌کند، از آن به‌عنوان مبحثی که جای آن علم کلام و کتب کلامی است، یاد می‌کند (منتظری، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۴۶۰).

نکته در خور تأمل دیگر در خصوص فهم دیدگاه آیت‌الله بروجردی، اینکه از شیخ انصاری نیز مانند ایشان، دو گونه عبارت در خصوص گستره اختیارات ولی فقیه وجود دارد؛ در حالی که ایشان در کتاب البیع و ذیل مسئله «ولایت پدر و جدّ» اختیارات فراگیر را از فقیه در عصر غیبت نفی می‌کند، در کتاب قضا و شهادت و ذیل تفسیر روایات مقبوله عمر بن حنظله و توقیع شریف، اختیارات فقیه در خصوص دعاوی و خصومات را از فروع حکومت مطلقه و حجیت عامه فقیه برمی‌شمرد:

إِنَّ تَعْلِيلَ الْإِمَامِ 7 وَجُوبَ الرِّضَى بِحُكْمِهِ فِي الْخُصُومَاتِ بِجَعْلِهِ حَاكِمًا عَلَى الْإِطْلَاقِ وَ حِجَّةَ كَذَلِكَ، يَدُلُّ عَلَى أَنَّ حُكْمَهُ فِي الْخُصُومَاتِ وَالْوَقَائِعِ مِنْ فُرُوعِ حُكْمِهِ الْمَطْلُوقَةِ وَ حِجَّتِهِ الْعَامَةِ، فَلَا يَخْتَصُّ بِصُورَةِ التَّخَاصُمِ وَ كَذَا الْكَلَامِ فِي الْمَشْهُورَةِ إِذَا حَمَلْنَا الْقَاضِيَ فِيهَا عَلَى الْمَعْنَى اللَّغَوِي الْمُرَادِفَ لَفْظِ الْحَاكِمِ (انصاری، ۱۴۱۵: ص ۴۹).

بدیهی است همچنان که نمی‌بایست به کلام شیخ انصاری در کتاب مکاسب اکتفا کرد و دیدگاه اختیارات حداقلی فقیه را به ایشان نسبت داد، بلکه می‌بایست هر دو کلام را با هم مورد عنایت قرار داد، در خصوص عبارات آیت‌الله بروجردی نیز باید دو دیدگاه وی در کنار هم بررسی شود، بلکه با عنایت به اینکه شیخ انصاری دیدگاه خویش در محدودبودن گستره اختیارات فقیه را در بحث مکاسب و ذیل ولایت پدر و جد و اختیارات فراگیر فقیه را در امور حکومتی در کتاب قضا مطرح کرده است، پس شایسته است دیدگاه کتاب القضاء ایشان - با توجه به اینکه کتاب القضاء رویکرد سیاسی و حکومتی دارد - مقدم دانسته شود. این قضیه در خصوص دیدگاه آیت‌الله بروجردی نیز این‌گونه است؛ زیرا ایشان در آغاز، رویکرد حکومتی در پیش می‌گیرد و اختیارات حکومتی را که برای امام معصوم برمی‌شمارد، برای فقیهان نیز ثابت می‌داند و در ادامه در خصوص بحث نماز جمعه قائل به عدم جواز اقامه نماز جمعه می‌شود و اختیارات فقیه را محدود فرض می‌کند. طبیعی است باید دیدگاه اول که هم به دلیل عقل مستند است و هم به موردی خاص، محدود نیست، مقدم دانسته شود و دیدگاه دوم به بحث نماز جمعه محدود گردد؛ چنان‌که برخی دیگر از فقیهان مانند ملا احمد نراقی نیز ضمن اعتقاد به گستره فراگیر برای فقیه، اقامه نماز جمعه برای وی را نفی کند (نراقی، ۱۴۱۵: ج ۶، ص ۵۷).

۲-۵. همسوبودن با دیدگاه نراقی

برخلاف دیدگاه برخی که عبارات آیت‌الله بروجردی را ذیل ولایت فقیه در اقامه نماز جمعه دلیلی بر نفی ولایت فقیه در امور حکومتی دانسته و از ظهور یا نص دلالت ولایت خداوند و رسول در دلیل عقل و انطباق این ولایت به فقیه چشم‌پوشی کرده‌اند و از این‌روی ذیل عبارت آیت‌الله بروجردی را دلیلی برای صرف نظر از نص صدر استدلال قرار داده‌اند، باید گفت گره‌زدن بحث نماز جمعه به اختیارات فقیه و همسانی یا غیر همسانی اختیارات فقیه نسبت به امام درست نیست؛ زیرا از قدیم بحثی میان فقیهان جریان داشته که آیا نماز جمعه از اختیارات امام معصوم است یا اینکه قابلیت تفویض به فقیه دارد. به عبارت دیگر، آیا در صحت نماز جمعه حضور امام و منصوب خاص ایشان شرط است یا خیر؟

(نراقی، ۱۴۱۵: ج ۶، ص ۵۷-۶۰) و لذا دیدگاه عدم اختیار ولی فقیه در نماز جمعه منافاتی با دیدگاه اختیارات حکومتی برای فقیه ندارد:

إن قيل: الفقيه نائب من الإمام بصريح الروايات في جميع ما كان له و منه الجمعة فتكون له، قلنا: النيابة في الجميع ممنوعة و لا دليل عليه و الثابت من الروايات ليس إلا في الجملة أو في بعض الأمور (نراقی، ۱۴۱۵: ج ۶، ص ۵۷).

بر این اساس، عبارت آیت الله بروجردی در اثبات ولایت فراگیر فقیه در عین قائل نبودن به این ولایت در اقامه نماز جمعه را می‌بایست همسو با فقیهانی مانند ملا احمد نراقی که قائل به اختیارات فراگیر برای فقیه است، معنا کرد؛ زیرا با اینکه نراقی اختیار ولی فقیه را در خصوص نماز جمعه نفی کرده، کسی ادعا نکرده است که گستره اختیارات ولی فقیه بر اساس دیدگاه ملا احمد نراقی، گستره‌ای مضیق و در حد ضروریات و به صورت فی الجملة است، بلکه این عبارات نراقی در عدم تفویض اختیارات در نماز جمعه، به معنای جواز تفویض اختیارات فقیه در اموری که قابل تفویض است، معنا شده است. بنابراین وجه جمع عرفی میان این دو سنخ کلام آیت الله بروجردی را می‌بایست در ویژگی اقامه جمعه و در خروج تخصصی ولایت فقیه در اقامه نماز جمعه دانست.

۶. فهم دیدگاه در گرو نگاه جامع به همه متون

فهم دیدگاه یک فرد در گرو ملاحظه همه عباراتی است که از وی صادر شده است. بر این اساس، علاوه بر اینکه می‌بایست عبارتی را که دال بر اطلاق است، مد نظر قرار داد، عباراتی را که دال بر تقیید است نیز باید مورد عنایت قرار داد؛ همچنان که در عبارتهای دال بر عموم، عبارت مخصص آن را نیز می‌بایست همزمان لحاظ کرد. به موازات این منطقی که در علم اصول (عام و خاص) مورد تأکید قرار می‌گیرد، هرگاه دو عبارت از فردی صادر شده باشد (مانند دو روایت با محتوای متفاوت یا دو دیدگاه از یک فقیه)، می‌بایست وجهی برای جمع این دو عبارت به ظاهر متفاوت قائل شد.

با عنایت به این نکته، درحالی که قرائت شاگردان آیت الله بروجردی، صدر کلام ایشان

در توسعه حداکثری اختیارات ولی فقیه در عصر غیبت را به مثابه دیدگاه ایشان در بحث ولایت فقیه محسوب کرده و ذیل کلام ایشان را به بحث نماز جمعه و اقتضائات آن اختصاص داده است، برخی ذیل عبارت ایشان را در خصوص اختیارات ولی فقیه در خصوص نماز جمعه، محور استدلال خویش قرار داده و بر اساس آن صدر عبارت را مقید دانسته‌اند. بلکه مراد غایی آیت‌الله بروجردی را ذیل عبارت ایشان اعلام کرده‌اند؛ درحالی که عبارت صدر ایشان به دلیل عقل مستند است و با وجود اینکه دلیل عقل، شفاف و گویاست و گستره دلیل عقل هم به اندازه مفاد خود، تعمیم دارد و قابل تقیید و تخصیص نیست، عبارت ایشان در خصوص اختیارات ولی فقیه را در اقامه نماز جمعه نمی‌توان به مثابه دلیل مقید گستره اختیارات ولی فقیه و مخصص دلیل عقل دانست؛ چنان که آیت‌الله بروجردی پس از آنکه انتصاب فقیه عادل از سوی ائمه معصوم را به جهت امور مهم و فراگیر فاقد اشکال معرفی می‌کند، بحث خویش در خصوص اقامه نماز جمعه را هم بدین صورت مطرح می‌کند که آیا اقامه نماز جمعه هم ذیل این امور فراگیر قرار دارد یا خیر: «بقی الإشکال فی أنه هل یكون إقامة الجمعة أيضاً من قبیل هذه الأمور المفوضة إلى الفقیه قطعاً أو لا؟» (منتظری، ۱۴۳۱: ص ۷۹).

بر این اساس، بحث ایشان در خصوص نماز جمعه، بحث کبروی و ذیل اختیارات ولی فقیه نیست، بلکه در این است که آیا نماز جمعه هم از جمله اموری است که به فقیه قابل تفویض است یا اینکه از اختصاصات امام معصوم است؟ بدیهی است ملاحظه صدر و ذیل عبارت، درکی جامع از دیدگاه آیت‌الله بروجردی و دیدگاه نهایی ایشان را عرضه خواهد کرد.

نتیجه

این تحقیق که با رویکرد تبیین دیدگاه آیت‌الله بروجردی و نقد قرائت غیر مشهور از دیدگاه ایشان در خصوص گستره حداکثری برای فقیه در عصر غیبت نگاه شده است، در نهایت دو نتیجه نهایی را برای خوانندگان خود به ارمغان می‌آورد: از یک سو، مفید نفی دیدگاه غیر حکومتی برای آیت‌الله بروجردی است و بر نظریه شاگردان و مقرّبین درس

ایشان که گستره اختیارات فراگیر حکومتی برای فقیه در عصر غیبت را باور دارند، تأکید می‌ورزد، لکن آنچه می‌تواند ارمغان اساسی این تحقیق محسوب شود، ضرورت ضابطه‌مندی در فهم دیدگاه یک محقق و روشمندی فهم متون وی است؛ زیرا اساسی‌ترین دغدغه این تحقیق این است که با ملاحظه مبانی این فقیه سترگ و روش‌شناسی مباحث ایشان و ملاحظه عبارات همسو و غیر همسو با ایشان می‌توان دیدگاه اختیارات فراگیر و حکومتی برای فقیه در عصر غیبت را به آیت‌الله بروجردی نسبت داد. ارمغان دیگری که می‌تواند با این تحقیق حاصل شود، روش‌هایی است که در تفسیر و تحلیل دیدگاه هر اندیشمند دیگری به کار گرفته می‌شود و قرآنتی منصفانه از آن عرضه می‌کند.

پی‌نوشت:

۱. هرمتوتیک روشی به عنوان نوعی روش تفسیر یا روش‌شناسی علوم انسانی در نظر گرفته می‌شود که با مسلم انگاشتن امکان فهم عینی متن، درصدد پاسخگویی به این پرسش است که چگونه و با چه روشی می‌توان به مراد مؤلف دست پیدا کرد و هدف اصلی آن، کشف معنای مورد نظر مؤلف از طریق شناخت قواعد زبانی و نیز همدلی روانشناختی با صاحب اثر است. (حسین سلیمی، هرمتوتیک و شناخت روابط جهانی، ص ۵۸ و ۵۷)
۲. «ان الاخبار المستدل بها على الولاية المطلقة قاصرة السند او الدلالة. نعم، يستفاد من الاخبار المعتبرة ان للفقیه ولاية فی موردین و هما الفتوی و القضاء و اما ولايته فی سائر الموارد فلم يدلنا عليها رواية تامة الدلالة و السند...».
۳. «وما ذكرناه وإن كان من واضحات العقل، فان لزوم الحكومة لبسط العدالة و التعليم و التربية و حفظ النظم و رفع الظلم و سد الثغور و المنع عن تجاوز الاجانب من أوضح أحكام العقول من غير فرق بين عصر و عصر أو مصر و مصر، و مع ذلك فقد دل عليه الدليل الشرعی أيضاً؛ ... فولاية الفقیه ليست امرأ نظریاً یحتاج الی برهانٍ و مع ذلك دلت علیها روایات».
۴. «كون الفقیه العادل منصوباً من قبل الأئمة : لمثل تلك الأمور العامة المهمة التي یبتلى بها العامة مما لا إشكال فیهِ إجمالاً بعد ما بیناه، و لا نحتاج فی إثباته إلى مقبولة ابن حنظلة، غایة الأمر كونها أيضاً من الشواهد».



کتابنامه

۱. انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۵)، القضاء و الشهادات، کنگره بزرگداشت شیخ انصاری، قم.
۲. ایزدهی، سید سجاد (۱۳۹۲)، نقد نگرش‌های حداقلی در فقه سیاسی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
۳. بروجردی، آیت‌الله حسین (۱۳۸۸)، استفتانات، چاپ مؤسسه حضرت آیت‌الله العظمی بروجردی، قم.
۴. _____ (۱۴۱۵)، نه‌ایة الأصول، تقریرات حسینعلی منتظری، انتشارات تفکر، تهران.
۵. تبریزی، میرزا جواد (۱۴۲۷)، صراط النجاة، دار الصدیقة الشهیده، قم.
۶. خمینی، روح‌الله (۱۴۱۸)، الاجتهاد والتقلید، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۷. _____ (۱۴۲۱)، کتاب البیع، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۸. خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۸)، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، الاجتهاد و التقلید، لطفی، تهران.
۹. سروش محلاتی، محمد (۱۳۹۵/۵/۴)، «تأملی در مبنای حکومتی آیت‌الله بروجردی»، روزنامه جمهوری اسلامی، صفحه حوزه.
۱۰. سلیمی، حسین (۱۳۸۹)، هرمنوتیک و شناخت روابط جهانی، انتشارات رخداد نو، تهران.
۱۱. صافی گلپایگانی، علی (۱۴۲۶)، تبیان الصلاة: تقریرات بحث آیت‌الله بروجردی، گنج عرفان، قم.
۱۲. عمید زنجانی، عباسعلی (بهار ۱۳۷۶)، «دیدگاه حکومتی در نظریه حربه فرضیه حکومت با اختیارات محدود»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۳.
۱۳. فاضل لنکرانی، محمد، «مصاحبه با آیت‌الله فاضل لنکرانی»، (فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۰)، دوماهنامه حوزه، ش ۴۳-۴۴.
۱۴. گرامی، محمد (۱۳۹۴/۱۰/۱۶)، خبرگزاری فارس، مصاحبه.
۱۵. منتظری، حسینعلی (۱۴۳۱)، البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر: تقریرات بحث آیت‌الله بروجردی، دفتر آیت‌الله بروجردی، قم.

١٦. _____ (١٤٠٩)، دراسات في ولاية الفقيه، انتشارات تفكر، قم.
١٧. نجفی، محمدحسن (١٤٠٤)، جواهر الكلام، دارإحياء التراث العربي، بيروت.
١٨. نراقی، ملاحمد (١٤١٧)، عوائد الأيام، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
١٩. _____ (١٤١٥)، مستند الشیعه، مؤسسه آل البيت :، قم.
٢٠. واعظزاده خراسانی، محمد (١٣٧٠)، مجله حوزه، ش ٤٣ و ٤٤.



نقد ادله مخالف ضمان در اقدامات زیان‌بار کارکنان دولت*

سیدضیاء مرتضوی**

چکیده

ثبوت ضمان در زیان‌هایی که دستگاه‌ها و کارکنان آن بر اشخاص وارد می‌کنند، مستند به قواعد عمومی و ادله خاص چندی است، اما این ادله در منابع فقهی به صورت خاص مورد بررسی قرار نگرفته‌اند؛ درحالی‌که این امر را باید اصل و قاعده کلی حاکم بر مناسبات میان دولت و مردم شمرد و بر پایه آن، دولت و کارگزارانش را از جایگاه فرمانروایی مطلق خارج ساخت و به فرمانروایی پاسخگو مبدل کرد. افزون بر اصل ثبوت ضمان، چنان‌که در برخی قوانین اساسی و عادی کشورها از جمله جمهوری اسلامی ایران نیز آمده و ما در پژوهشی گسترده نشان داده‌ایم، دولت مسئولیت اقدامات زیان‌بار کارکنان خود را بر عهده دارد. اما در این موضوع، افزون بر لزوم بررسی قواعد مسقط ضمان و برخی ملاحظات کلی مانند سازگاری و عدم سازگاری ثبوت ضمان با جایگاه دولت و اصل حاکمیت، پاره‌ای موارد خاص هست که ممکن است دلیل بر عدم ضمان در برابر چنین زیان‌هایی گرفته شود. در اصل پژوهش نشان داده شده که آن قواعد و ملاحظات کلی، مانع ثبوت ضمان یا مسئولیت دولت نیستند. آنچه در این مقاله می‌آید، بررسی و نقد سه دلیل خاص است که ممکن است معارض ادله ثبوت ضمان و در نتیجه مایه عدم ضمان و مسئولیت دولت شمرده شود؛ ادله‌ای که در جایی از منابع فقهی موجود از منظر بررسی ما به آنها نگریسته نشده است.

واژگان کلیدی: جبران خسارت، ضمان دولت، مسئولیت مدنی دولت، اجرای حد، دیه

* این مقاله مستخرج از پژوهش نگارنده با عنوان «بررسی فقهی دولت و ضمان اقدامات زیان‌بار کارکنان آن» است که در پژوهشکده فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی مراحل پایانی خود را می‌گذرانند.

mortazavi@isca.ac.ir

** دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

تاریخ دریافت: ۹۵/۸/۱۳

تاریخ تأیید: ۹۵/۱۰/۲۹

طرح مسئله

در بررسی ادله ثبوت ضمان در اقدامات زیان‌بار دولت و کارکنان آن، مواجه با ادله‌ای کلی یا خاص هستیم که ممکن است گمان رود مخالف ثبوت اصل ضمان و در نتیجه عدم مسئولیت دولت باشد. بخشی از این ادله همان ملاحظات کلی است که در نگاه به جایگاه و حاکمیت و کارکردهای دولت و نیز اصل تقدم مصالح جامعه نمی‌توان نادیده گرفت. بخشی نیز پاره‌ای موارد و شواهد در روایات و فقه است که چه بسا با اثبات مسئولیت یادشده ناسازگار شمرده شود؛ زیرا در این موارد به‌رغم وجود زیان، سخنی از ضمان نرفته یا حتی نفی شده است. از این‌رو باید دید چه نسبتی میان آن ملاحظات کلی و نیز این موارد با ادله اثبات ضمان وجود دارد و آیا این موارد می‌تواند شاهد بر مصونیت دولت و کارکنان آن از ضمان و مسئولیت در این موارد یا سایر موارد باشد؟ در این مقاله فقط به ارزیابی ادله خاصی پرداخته می‌شود که ممکن است گمان رود با ادله عام و خاص اصل اثبات ضمان و به تبع آن ضمان و مسئولیت دولت ناسازگار است. این موارد تا آنجا که بررسی نویسنده نشان می‌دهد، شامل سه موضوع نفی دیه در کشته حد، نفی دیه در کشته‌شدگان بی‌گناه در جنگ و عدم ضمان در حبس متهم به قتل می‌شود و در منابع فقهی از این منظر مورد توجه و بحث قرار نگرفته و بررسی آنها در اینجا تنها بر پایه این فرض است که ممکن است گمان به ناسازگاری آنها برود؛ درحالی‌که هیچ‌یک از آنها نافی ادله عام و خاصی که بر اصل ثبوت ضمان و نیز بر مسئولیت دولت در برابر چنین زیان‌هایی دلالت می‌کند، نیست و از این منظر آن ادله بدون معارض می‌باشند.

مبحث یکم: نفی دیه در کشته حد

در روایات چندی آمده است که کشته حد و قصاص دیه ندارد؛ چنان‌که جناب کلینی در روایتی صحیح به نقل از امام صادق ۷ آورده است: «إِذَا رَجُلٌ قَتَلَ الْحَدَّ فِي الْقِصَاصِ فَلَا دِيَةَ لَهُ؛ هر کسی حد در قصاص او را بکشد، دیه ندارد» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۷، ص ۲۹۰). شیخ طوسی در نقل روایت با همین سند، به جای «الحد فی القصاص»، «الحد و القصاص» ذکر کرده است (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۱۰، ص ۲۰۶؛ همو، ۱۳۹۰: ج ۴، ص ۲۷۸) که

درست‌تر به نظر می‌رسد. فیض کاشانی نیز به نقل از هر دو منبع، به گونه دوم نقل کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ج ۱۶، ص ۸۰۷. نقل یکسان فیض کاشانی یا به علت نسخه وی از کافی است یا به این علت است که نسخه تهذیب الاحکام را درست می‌دانسته است). به هر حال روایات دیگر نشان می‌دهد که حکم اختصاص به قصاص ندارد. جناب کلینی در روایت معتبر دیگری از طریق علی بن ابراهیم از زید شحام نقل کرده است که وی از امام صادق 7 درباره حکم کسی که قصاص او را کشته، پرسید آیا دیه دارد؟ امام فرمود: اگر چنین بود، از کسی قصاص نمی‌شد و کسی که او را حد بکشد، دیه ندارد (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۷، ص ۲۹۱). شیخ طوسی نیز این روایت را از طریق جناب کلینی و دیگران از علی بن ابراهیم، با همان سند نقل کرده است (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۱۰، ص ۲۰۷؛ همو، ۱۳۹۰: ج ۴، ص ۲۷۹). ابوالصباح کنانی نیز پرسش یادشده را از امام کرده و همین پاسخ را شنیده است (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۱۰، ص ۲۰۷-۲۰۸). در روایت صحیح معلی بن عثمان از امام صادق 7 نیز تصریح شده کشته قصاص و حد دیه ندارد (همان: ص ۱۹۱).

یک احتمال در معنای این روایات این است که وقتی کسی جرمی مرتکب شود که کیفر آن کشتن وی است، طبعاً دیه ندارد. احتمال دیگر این است که اگر اجرای قصاص عضو یا اجرای حد در مواردی مانند تازیانه که اصل کیفر کمتر از قتل است، به کشته شدن شخص بینجامد، مانند اینکه زخم سرایت کند، این قتل که بیش از اندازه کیفر است، موجب ضمان نیست. سخن فقها در نفی دیه در این موارد و استدلال به این روایات نشان می‌دهد آنان مقصود روایات را همین معنا می‌دانند، با این حال برخی تصریح کرده‌اند مقصود نفی ضمان در هر دو صورت است (یحیی بن سعید، ۱۳۹۴: ص ۱۵۵-۱۵۶). روایت موثق محمد بن مسلم از امام باقر 7 که در نفی دیه تصریح به قصاص نفس و عضو کرده، شاهد این تعمیم است (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۱۰، ص ۲۷۹)، مگر اینکه گفته شود مقصود از «امام» امام معصوم است و الغای خصوصیت از آن منتفی دانسته شود؛ چنان که روایت موثق سکونی از امام صادق 7 که می‌گوید هر کسی از او قصاص شود و در پی آن بمیرد «کشته قرآن» است (همان)، پیداست درباره قصاص عضو است.

به هر حال آنچه در این روایات و گفته‌های فقها در خرده‌گیری بر ضمان دولت و

کارکنان آن مورد توجه است، زیان بیش از استحقاق کیفر است که صورت روشن آن در قصاص، قصاص عضو منجر به مرگ و در حد، تازیانه منجر به مرگ مجرم است. از این رو ظاهراً نباید حکم را به مورد کشته شدن محدود ساخت و مفاد این روایات جایی را نیز که اجرای قصاص یا حد مایه زبانی کمتر از مرگ اما بیش از استحقاق را به جانی برساند، در برمی گیرد.

از سوی دیگر، از گفته بیشتر فقها برمی آید که مقصود از «حدّ» در این روایات، معنایی اعم از حد خاص و تعزیر است (از جمله: حلی، ۱۴۰۸: ج ۴، ص ۱۵۸؛ علامه حلی، ۱۴۲۰: ج ۵، ص ۳۴۷؛ اصفهانی، ۱۴۱۶: ج ۱۰، ص ۵۶۲). با این حال شمول حکم نفی دیه در تعزیر مورد بحث و اشکال قرار گرفته و چنان که خواهد آمد، برخی میان حد و تعزیر فرق گذاشته اند (ر.ک: شهید اول، ۱۴۱۴: ج ۴، ص ۳۰۲؛ شهید ثانی، ۱۴۲۲: ج ۱۴، ص ۴۷۳).

این روایات که هم از نگاه سندی معتبر و قابل استناد است و هم فقها بر پایه آن فتوا به نفی اجمالی ضمان داده اند، نشان می دهند که حاکم اسلامی در برابر زیان ناخواسته و زائدی که بر مجرم وارد کرده، مصونیت دارد؛ نه می توان وی را قصاص کرد و نه او ضامن دیه است. چنین افرادی در واقع و به تعبیر روایت، کشته دستور قرآن هستند و نه حاکم.

بررسی و نقد

امکان استناد به نفی ضمان در زیان ناشی از قصاص و حدّ، مواجه با ملاحظات چندی است که در مجموع نشان می دهد این دلیل مانع اصل ضمان مورد بحث آن نیست:

۱. روایاتی که آوردیم، هر چند اطلاق دارد و هر نوع حدّی را شامل می شود، اما وجود روایتی یا روایاتی که میان حدّ در حقوق الهی و حقوق مردمی مانند حدّ قذف فرق گذاشته، باعث شده اندکی از فقها مانند شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳: ص ۷۴۳)، نفی ضمان را محدود به حدود الهی کنند. حسن بن صالح ثوری از امام صادق ۷ روایت کرده است که علی ۷ می گفت: «هر کسی را به دلیل حدی از حدود خداوند تازیانه بزنیم و بمیرد، دیه ای بر عهده ما ندارد و هر کسی را به دلیل چیزی از حقوق مردم تازیانه بزنیم و بمیرد، دیه او بر عهده ماست» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۷، ص ۲۹۲).

شیخ صدوق مشابه این حدیث را از امام صادق 7 و بدون نقل از امیرالمؤمنین 7 روایت کرده است، با این فرق که در جمله دوم آمده است: «حدّاً من حدود الناس». برخی این دو روایت را یکی دانسته‌اند (منتظری، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۳۶۷). نسبت جزمی شیخ صدوق به امام نشان‌دهنده اعتماد وی به سند حدیث است و بر مبنای کسانی مانند امام خمینی که اعتبار این‌گونه روایات صدوق را در شمار اعتبار روایات مرسله اصحاب اجماع مانند ابن ابی عمیر می‌دانند (امام خمینی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۱۱۲؛ همو، ۱۴۲۱: ج ۲، ص ۶۲۸؛ همو، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۱۱۶، ۳۸۹ و ۴۴۳)، روایت اگر هم بنا بر نقل نخست، به دلیل اینکه حسن بن صالح بن حی زیدی بُتری و وضع وی نامعلوم است، ضعیف باشد، اما بر مبنای پذیرش این دست مرسله‌های صدوق، معتبر است، افزون بر اینکه راوی حدیث از حسن بن صالح، حسن بن محبوب است که از بزرگان حدیث است و بنا بر یک نظر در شمار اصحاب اجماع است که اگر هم نقل آنان دلیل وثاقت کلی «مروّی عنه» نباشد، دست‌کم روایتی که خود نقل می‌کنند، معتبر است و اگر از این اندازه نیز در اعتنا به ادعای اجماعی بودن صحت صرف نظر شود، دیگر باید اصل مبنا را نادیده گرفت؛ چنان که برخی تا این حد نیز پیش رفته‌اند. همراهی شیخ طوسی با استاد خود، شیخ مفید، در نقل و عمل به این روایت در برابر روایات دیگر نیز گویای اعتماد وی به سند آن است (طوسی، ۱۳۹۰: ج ۴، ص ۲۷۹. ر.ک: ابن سعد، ۱۹۶۸: ج ۶، ص ۳۷۵؛ مزی، ۱۴۰۰: ج ۶، ص ۱۸۱-۱۹۱). خاطر نشان می‌شود حسن بن صالح از فقها و متکلمان زیدی‌مذهب است و در منابع رجالی اهل سنت به علم و ورع و وثاقت موصوف و به شیعه بودن متهم (!) شده است، با این حال شیخ طوسی به‌رغم آنچه در استبصار آورده، در تهذیب الاحکام (ج ۱، ص ۴۰۸) با اشاره به زیدی و بتری بودن حسن بن صالح گفته است که به روایاتی که تنها او روایت کند، عمل نمی‌شود. به هر حال فخرالمحققین نیز مفاد روایت را نقلی متواتر از اهل البیت : شمرده (فخرالمحققین، ۱۳۸۷: ج ۴، ص ۵۱۶) و این ادعا را شاگرد وی، فاضل مقداد، نیز تکرار کرده است (سیوری، ۱۴۰۴: ج ۴، ص ۳۸۹). البته همان‌گونه که برخی فقها خاطر نشان کرده‌اند (از جمله: نجفی، ۱۴۰۴: ج ۴۱، ص ۴۷۱)، این ادعا ثابت نشده و معلوم نیست مبنای آن چیست. به هر حال در مجموع می‌توان به مفاد این روایت اعتماد کرد.

این تفصیل اگر پذیرفته شود، به خوبی نشان می‌دهد صرف اینکه حاکم در مقام ادای وظیفه ذاتی خود زیانی وارد کند، مانع ثبوت ضمان نیست.

۲. واژه «حدّ» در این روایات، چنان که بیشتر فقها معتقدند، می‌تواند اعم از تعزیر باشد و در زیان جانی ناشی از تعزیر نیز حاکم و مجری تعزیر ضمان نداشته باشد، اما برخی در این تردید کرده‌اند و بر پایه مفاد ادله کلی که می‌گویند خون مسلمان نباید هدر برود، احتیاط را در ثبوت ضمان دیده‌اند. افزون بر شک در مقصود از حد و شک در شمول آن نسبت به تعزیر، نکته تحلیلی و اعتباری فرق‌گذاری این است که در تعزیر، تشخیص اندازه آن به نظر حاکم است و غیر معصوم ممکن است دچار خطا شده باشد؛ درحالی که در حد تنها به آنچه در شرع آمده، عمل می‌شود و نظر حاکم در آن دخالت ندارد (از جمله ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۲۲: ج ۱۴، ص ۴۷۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۸: ج ۱۶، ص ۱۴۳؛ منتظری، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۳۶۵) و همین اندازه فرق می‌تواند حکم این دو را مختلف کند. شیخ طوسی در مبسوط به‌رغم اینکه نخست به معنای عام حدّ اذعان کرده، اما احتیاط را در ثبوت ضمان دیده است (طوسی، ۱۳۸۷: ج ۸، ص ۶۳). وی در امور تأدیبی تصریح به این فرق‌گذاری کرده و زیان جانی را مایه ضمان شمرده است (همان: ص ۶۶). این تفصیل نیز اگر پذیرفته شود، همانند تفصیل قبل نشان می‌دهد روایات نفی ضمان دیه مانع کلی ادله ثبوت ضمان که در اصل پژوهش آورده‌ایم، نیست.

۳. در استناد به روایات مورد بحث، یک پرسش این است که آیا در این روایات، آن گونه که از ظاهر آنها برمی‌آید، ضمان دیه به صورت مطلق نفی شده یا تنها از عهده شخص حاکم یا مجری حکم برداشته شده است و باید از بیت المال پرداخته شود؟ شیخ طوسی به‌رغم ظاهر این روایات که دیه را به گونه مطلق نفی می‌کند و وی احتمال آن را قوی شمرده، اما چنان که برخی دیگر نیز از قول او گفته‌اند (از جمله: علامه حلی، ۱۴۲۰: ج ۵، ص ۳۴۷؛ شهید اول، ۱۴۱۴: ج ۴، ص ۳۰۱)، در مبسوط مقتضای مذهب شیعه را این شمرده که بر عهده بیت المال است (طوسی، ۱۳۸۷: ج ۸، ص ۶۳). برخی مانند محقق حلی و علامه حلی نیز با اشاره به این نظر با تردید از آن گذشته‌اند (حلی، ۱۴۰۸: ج ۴، ص ۱۵۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۰: ج ۲، ص ۱۹۱). اینکه این نظر شیخ طوسی مربوط به حد و تعزیر هر دو

است یا ویژه تعزیر، محل گفتگو قرار گرفته (از جمله ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۲۲: ج ۱۴، ص ۴۷۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۸: ج ۱۶، ص ۱۴۳)، اما برخی اساتید ما با تصریح به تفصیل میان حد و تعزیر و تأدیب، ضمان تعزیر و به ویژه تأدیب را بر عهده بیت المال گذاشته‌اند (منتظری، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۳۶۸).

نگاه شیخ طوسی و تردید کسانی مانند محقق حلی نیز نشان می‌دهد به‌رغم ظاهر روشن نفی ضمان در این روایات، با توجه به ادله کلی دیگر، تلاش شده نفی ضمان در این روایات را، اگر هم به صورت کلی نتوان نادیده گرفت، اما به قدر متیقن آن بسنده شود و به تعبیر برخی فقها، به‌عنوان جمع میان روایات از شخص مجری نفی گردد و بر عهده بیت المال باشد. در ماده ۴۸۵ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ تنها به فرق‌گذاری میان حد و قصاص با تعزیر بسنده و در تعزیر، دیه بر عهده بیت‌المال گذاشته شده است.

۴. آنچه را این روایات نفی می‌کند، تنها آن زیان به جانی است که ناشی از خود حد باشد و نه ناشی از خطای حاکم یا مجری. وقتی گفته می‌شود «کسی را که حد بکشد، دیه ندارد» یا «کسی را که حد بکشد، کشته قرآن است»، به این معناست که در حکم یا اجرا هیچ خطایی از حاکم یا مجری سرزده است و با این حال به صورت انفاقی خود جاری شدن حد به زیان بیشتر مانند قتل انجامیده است؛ مانند اینکه شخص بر اثر تازیان‌خوردن یا قصاص عضو و سرایت زخم، درحالی که در آن خطا و قصوری رخ نداده، فوت کند. این ملاحظه لازم است که برخی فقها به آن تصریح و دامنه نفی ضمان را محدود به آن کرده‌اند و ظاهراً کسانی هم که مقید به آن نکرده‌اند، مقصودشان همین است و نه بیشتر و از همین رو اشاره کردیم که برخی در تحلیل فرق‌گذاری میان حد و تعزیر به همین واقعیت توجه داده‌اند که از آنجا که تشخیص اندازه و نوع آن به دست حاکم است و در غیر امام معصوم احتمال خطا می‌رود، نمی‌توان نفی ضمان را شامل آن نیز دانست. این است که جناب صاحب جواهر شایسته می‌شمارد که نفی ضمان، مقید به عدم خطا شود. به‌عنوان نمونه بیش از حد قصاص نکند یا تازیان‌ه نزند وگرنه ضمان دارد و اگر هم نفی ایشان ضمان را به اجرای حد در سرما و گرمای شدید گسترش داده، تصریح کرده است که چون ترک اجرای حد در سرما و گرما امری مستحب است و نه واجب

(نجفی، ۱۴۰۴: ج ۴۱، ص ۴۷۱). از این رو این نکته ایشان از باب تکمیل عبارت متن محقق حلی شمرده شده است تا کسی توهم نکند که حتی در صورت خطا در اجرا نیز ضمان نفی شده است (گلیپایگانی، ۱۴۱۲: ج ۲، ص ۴۰۱). امام خمینی نیز تصریح به تقیید کرده است (امام خمینی، بی تا: ج ۲، ص ۴۸۱). شاگرد ایشان نیز با تأکید بر ضمان در صورت خطا و تعدی، روایاتی را شاهد گرفته است (منتظری، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۳۶۸-۳۶۹).

بنابراین مفاد روایات نفی ضمان در حد و قصاص، از قلمرو زبان‌های ناشی از قصور و خطای دولت و اشخاص آن بیرون است. از این رو و به عنوان مثال، چنانچه هنگام دستگیری متهم یا مجرمی که خون وی هدر نیست، شلیک مستقیم یا غیر مستقیم تیر، منجر به قتل یا نقص عضو و جراحت بیش از اندازه لازم وی شود یا در مراقبت از سلامتی و امور بهداشتی زندانی کوتاهی شود یا کسی به خطا زندانی شود یا حد بخورد، ضمان ثابت است؛ چنان که شیخ طوسی در روایتی معتبر آورده است که امام صادق ۷ در پاسخ به پرسش ابوالعباس بقباک که پرسید کسی که بر او حد (قصاص) جاری شود و بر اثر آن بمیرد، آیا برای او قصاص یا دیه هست یا نه، فرمود: «نه، مگر اینکه بیش از اندازه قصاص شود» (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۱۰، ص ۲۷۸)، حتی در مواردی که زیان ناشی از سهل انگاری و تقصیر باشد، ممکن است موجب قصاص گردد؛ چنان که جناب کلینی و شیخ طوسی هر دو به نقل از حسن بن صالح با همان سندی که در روایت دیگر از حسن بن صالح آوردیم، از امام باقر ۷ روایت کرده‌اند که امیرالمؤمنین ۷ غلام خود، قنبر، را به دلیل سه تازیانه‌ای که به خطا بیشتر بر مجرم زده بود، قصاص کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۷، ص ۲۶۰؛ طوسی، ۱۴۰۷: ج ۱۰، ص ۱۴۸ و ۲۷۸)؛ در حالی که قنبر به تعبیر امام صادق ۷ علاقه شدیدی به حضرت داشت (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ج ۳، ص ۱۵۴) و در این زیاده‌روی نیز خطا کرده بود و به تعبیر جناب فاضل اصفهانی قصاص در عین خطا در اینجا بعدی ندارد (اصفهانی، ۱۴۱۶: ج ۱۱، ص ۲۲۱)؛ تعبیری که در اقتباس سیدجواد عاملی، عیناً تکرار شده است (عاملی، بی تا: ج ۱۱، ص ۱۸۶).

۵. نفی ضمان قصاص و حد در این روایات، در هر محدوده‌ای که پذیرفته شود، محدود به همان است و نمی‌توان از آن الغای خصوصیت کرد و به همه اقدامات و



تصرفات زیان‌بار دولت و کارکنان و اشخاص آن گسترش داد. این ملاحظه با توجه به نکات پیش گفته و نیز ادله‌ای که بر اثبات ضمان وجود دارد و ما در اصل پژوهش خود به آن پرداخته‌ایم، امری روشن به نظر می‌رسد. برداشت فقها نیز جز این نبوده است؛ چنان‌که دیدیم حتی گسترش آن به تعزیر، به‌رغم اینکه حد در معنای عام خود شامل آن نیز می‌گردد، مورد تردید و بحث قرار گرفته است و برخی آن را نپذیرفته یا احتیاط را در ثبوت ضمان دیده‌اند. با این حال در تأکید بر این امر می‌توان به تحول عمده‌ای که در فلسفه و وضع دولت‌ها و گسترش دامنه دخالت‌های آنها پدید آمده است، توجه کرد و گفت با فرض اینکه در مورد دولت‌های گذشته که رسالت آنها حفظ نظم و امنیت اجتماعی با جلوگیری از وقوع جرم و با کیفر مجرم و دست بالا تقسیم بیت المال بوده، بتوان از آنچه از ظاهر اولیه این روایات بر می‌آید، الغای خصوصیت کرد، اما گسترش آن به وضع کنونی که گسترش دخالت دولت‌ها زمینه زیان‌رسانی را به فراوانی گسترش داده است و ما در پژوهش خود به تفصیل از آن سخن گفته‌ایم، امری بیرون از فهم و پذیرش عرفی است.

از مجموع آنچه آوردیم، به‌خوبی می‌توان تأکید کرد که روایات نفی ضمان در اجرای حد و قصاص مانع کلی ادله ضمان دولت و اشخاص آن نیست و این روایات را نباید در برابر آن ادله قرار داد.

مبحث دوم: نفی دیه در قتل بی‌گناهان در جنگ

اگر جهاد با کفار مستلزم کشتن کسانی از آنان باشد که در جنگ خونشان محفوظ است، مانند زنان و کودکان کافر یا اسیران مسلمان که در میان کفار قرار گرفته‌اند، یا اگر کفار گروهی از مسلمانان را سپر حملات خود یا سپر دفاع از خود قرار داده باشند و لازمه جنگ با آنان کشته‌شدن این افراد باشد، این پرسش مطرح است که آیا در این صورت جنگ جایز است؟ در صورت جواز پیداست که قصاص معنا ندارد و صاحب جواهر هر دو قسم نقلی و تحصیلی اجماع را شاهد آن گرفته است (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۲۱، ص ۷۱)، اما پرسش دیگر این است که چنین قتل مجازی، آیا موجب دیه و کفاره قتل می‌شود؟ فقها بر پایه ادله خود در صورتی که راهی جز کشتن چنین افرادی نباشد، به ویژه اگر جنگ بر

پاست و خودداری از این کار مایه شکست مسلمانان شود، اجمالاً آن را مجاز شمرده‌اند؛ چنان‌که ثبوت ضمان دیه بر عهده شخص قاتل را نپذیرفته‌اند و برخی اشاره کرده‌اند که ثبوت آن با لزوم تقویت انگیزه مجاهدان در جهاد ناسازگار است. درباره وجوب کفاره نیز دو گفته وجود دارد.

یک دلیل روشن در جواز کشتن که برخی فقها مانند علامه حلی و صاحب جواهر به آن توجه داده‌اند، این است که عدم جواز این کار به تعطیلی جهاد می‌انجامد؛ زیرا کفار از راه سپر قراردادان این افراد می‌توانند مانع شوند (علامه حلی، ۱۴۱۴: ج ۹، ص ۷۴؛ همو، ۱۴۱۲: ج ۱۴، ص ۹۴؛ نجفی، ۱۴۰۴: ج ۲۱، ص ۶۹). دلیل دیگر که بر نفی دیه نیز شاهد گرفته شده، روایت حفص بن غیاث بُختری است که بنا بر نقل کلینی و شیخ طوسی، از امام صادق ۷ پرسیده است آیا می‌توان به شهر دشمن در حال جنگ، آب بست و آن را آتش زد یا آن را گلوله‌باران کرد تا کشته شوند، با اینکه در میان آنان زنان و کودکان و پیرمردان و اسیران مسلمان و بازرگانان (غیر بومی) وجود دارند؟ حضرت فرمود: این کار با آنان صورت می‌گیرد و به خاطر این افراد از آنان دست برداشته نمی‌شود و مسلمانان (کشته‌شده) دیه‌ای بر عهده مقاتلان ندارند و کفاره‌ای در میان نیست (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۲۸؛ طوسی، ۱۴۰۷: ج ۶، ص ۱۴۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۵، ص ۶۲).

تا آنجا که به موضوع بحث ما مربوط می‌شود، ممکن است گمان رود در جهاد به ویژه جهاد ابتدایی، چنین اقداماتی، اگر هم به وسیله افراد در میدان جنگ صورت می‌گیرد، اما در مجموع و نوعاً با خواست و صلاح‌دید فرمانده جنگ و به‌عبارت دیگر، با دستور حاکم اسلامی صورت می‌گیرد، با این حال ضمان در برابر خون مسلمانی که از سر ناچاری ریخته شده، نفی شده است و این نشان می‌دهد در چنین مواردی که دولت یا کارکنان آن، از باب تکلیف دینی خود زبانی وارد می‌کنند، ضمان ثابت نیست.

بررسی و نقد

در نقد امکان استدلال به مفاد این روایت برای نفی ضمان دو ملاحظه وجود دارد که در مجموع نشان می‌دهد مانع ثبوت ضمان در زبان‌های موضوع بحث نیست:

۱. روایت حفص بن غیاث به دلیل وجود قاسم بن محمد اصفهانی، معروف به «کاسولا» در سند آن، که نجاشی گفته وی مورد رضایت نبوده (نجاشی، ۱۴۰۷: ص ۳۱۵) و ابن غضائری احادیث او را «شناخته» و «ناشناخته» شمرده (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ص ۸۶) و نیز به دلیل وجود سلیمان بن داود منقری که گاه ضعیف شمرده شده، در شمار احادیث ضعیف دسته‌بندی می‌شود، اما فقها نوعاً در بخش دیه به مفاد آن اجمالاً عمل کرده‌اند و این عمل تا سر حد نفی اختلاف (جعفر بن زهدی، ۱۴۲۸: ج ۱، ص ۲۴۵) و ظهور سخن علامه حلی در اجماع بر نفی دیه پیش رفته است (طباطبایی، ۱۴۱۸: ج ۸، ص ۷۳)، اما درباره کفاره دو نظر هست: برخی مانند محقق حلی و شهید اول آن را به دلیل آیه (و ان كان من قوم عدو لكم و هو مؤمن فتحريز رقبة) (نساء: ۹۲) واجب شمرده‌اند (حلی، ۱۴۰۸: ج ۱، ص ۲۸۳؛ شهید اول، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۳۱-۳۲) و برخی مانند شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۲۲: ج ۳، ص ۲۶) لزوم کفاره را بی‌اشکال و برخی حتی بدون مخالف دانسته‌اند (ر.ک: نجفی، ۱۴۰۴: ج ۲۱، ص ۷۱). از این رو و همان‌گونه که عمل فقهای ما نشان می‌دهد، این روایت دلیل استواری در نفی دیه و به‌ویژه نفی کفاره نیست و این است که صاحب جواهر آن را مورد اعراض همه یا بیشتر فقها شمرده است (همان: ص ۷۲). استناد به اینکه اقدام به کار مجاز ناسازگار با ضمان است، همان‌گونه که برخی فقها نیز گفته‌اند، دلیل کافی نیست و صرف جواز، چنان‌که در جای دیگر نشان داده شده، ملازم با نفی ضمان نمی‌باشد. این است که برخی به این نکته که آیه یادشده تنها از کفاره نام برده و حرفی از دیه نزده نیز استناد کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۲: ج ۱۴، ص ۹۷) که به آن اشکال شده است (طباطبایی، ۱۴۱۸: ج ۸، ص ۷۳).

البته استدلال دیگر که مسئول شمردن اشخاص در برابر زیان‌های احتمالی جانی و مالی در جهاد ناسازگار با لزوم تقویت انگیزه مجاهدان است، نکته درستی است، اما لازمه آن نفی کلی ضمان نیست.

۲. برخی فقها که از یک‌سو، با ادله نفی دیه و کفاره در کشتن از سر ناچاری مسلمان در جنگ روبه‌رو بوده‌اند و از سوی دیگر، با ادله‌ای مانند «لا یبطل دم امرء مسلم» (در منابع مختلف از جمله: کلینی، ۱۴۰۷: ج ۷، ص ۱۴۲، ۳۰۸، ۲۹۵، ۳۵۴، ۳۵۶ و ۳۶۲) و نیز آیه

و جوب کفاره در قتل که به آن اشاره کردیم، راه جمع میان این دو دسته دلیل را این دیده‌اند که گفته شود گرچه دیه و حتی کفاره از عهده شخص مقاتل برداشته شده است، اما بر عهده بیت‌المال است؛ زیرا بیت‌المال برای مصالح مسلمین قرار داده شده است و این امر نیز یکی از این مصالح و بلکه از مهم‌ترین آنهاست؛ از آن جمله شهید ثانی که راه درست را همین دیده (شهید ثانی، ۱۴۲۲: ج ۳، ص ۲۶؛ همو، ۱۴۱۰: ج ۲، ص ۳۹۴) و محقق اردبیلی که با گفته فقها در این باره همراهی کرده است (اردبیلی، ۱۴۰۳: ج ۷، ص ۴۵۳). این است که صاحب جواهر که خود، و جوب دیه را نپذیرفته، نفی دیه در روایت حفص بن غیاث را با فرض پذیرش حجیت آن، امری نسبی و مربوط به شخص قاتل معنا کرده است و ناسازگار با ثبوت بر بیت‌المال ندیده است و در خصوص کفاره که مانند قریب به اتفاق فقها قائل به وجوب آن است، گفته شهید ثانی را قوی دیده و پذیرفته است که بر عهده بیت‌المال است (نجفی، ۱۴۰۴: ج ۲۱، ص ۷۱ - ۷۲).

در جمع‌بندی این مسئله باید گفت مقتضای جمع میان ادله این است که ضمان دیه و نیز کفاره، اگر آیه شریفه را شامل چنین موردی نیز بدانیم، بر عهده اشخاص حقیقی درگیر در جنگ و مجاهدان و مدافعان یا عاقله آنان نیست و اگر زبانی متوجه مسلمان بی‌گناهی شده، جبران آن بر عهده بیت‌المال است. مؤید این جمع که موافقت فقهای مانند شهید ثانی و محقق اردبیلی را همراه دارد، تحلیل اعتباری این موضوع است؛ تحلیلی که مستند به مصالح جنگ و جهاد از یک سو و مسئولیت‌های کلی دولت از سوی دیگر و اصل حاکم هدرنرفتن خون مسلمان از سوی سوم می‌باشد. با توجه به آنچه آوردیم، باید گفت دلیل نفی ضمان در موضوع قتل افراد بی‌گناه در جنگ، مانند کسانی که سپر دشمن قرار داده شده‌اند، خود می‌تواند در ردیف ادله مسئولیت دولت مورد توجه قرار گیرد و با ادله دیگری که در اصل پژوهش خود، در اثبات ضمان در زیان‌های دولت و کارکنان آن آوردیم، ناسازگار نیست.

مبحث سوم: عدم ضمان در حبس متهم به قتل

جناب کلینی و شیخ طوسی هر دو به یک سند معتبر از سکونی روایت کرده‌اند و او از

امام صادق 7 نقل کرده است که پیامبر 9 متهم به قتل را تا شش روز زندانی می‌کرد؛ اگر اولیای مقتول بینه می‌آوردند که حکم را اجرا می‌کرد و گرنه او را آزاد می‌ساخت (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۷، ص ۳۷۰؛ طوسی، ۱۴۰۷: ج ۱۰، ص ۱۷۴). در نقل شیخ طوسی به جای «بینه»، «بثبت» آمده که همین معنا را می‌دهد؛ چنان‌که وی همین روایت را در جای دیگر (۱۴۰۷: ج ۱۰، ص ۱۵۲) به جای علی بن ابراهیم، از محمد بن احمد بن یحیی نقل کرده و «بثبت» آورده که مقصود یکی است.

لازم است یادآوری شود که آنچه فقهای ما مطرح کرده‌اند، تنها همین روایت سکونی است، اما در منابع حدیثی اهل سنت و برخی منابع تاریخی ما روایات دیگری از پیامبر اکرم : و امیرالمؤمنین 7 وجود دارد که مدلول آنها اجمالاً جواز حبس در اتهام به قتل است و حتی بی‌هقی به سند خود از امام باقر 7 روایت کرده که ایشان به نقل از علی 7 گفته است: زندانی کردن تا زمانی مجاز است که برای امام روشن شود و پس از روشن شدن، ستم است (ر.ک: منتظری، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۳۸۲-۳۸۳ و ۴۷۸-۴۸۱). به عبارت دیگر، می‌توان گفت مقتضای اطلاق مقامی در این روایت عدم ضمان است.

برخی فقها مانند شیخ طوسی و قاضی ابن‌براج بر پایه روایت سکونی که شواهدی نیز در منابع حدیثی اهل سنت دارد، بی‌قید یا با قید مجاز شمرده‌اند که شخص متهم به قتل تا شش روز زندانی شود، اما نه در این روایت و نه در روایات دیگر و نه در گفته کسانی که به آن عمل کرده‌اند، سخنی از جبران خسارت حبس پس از رهایی متهم نرفته است، چه بیت‌المال جبران کند و چه کسی که چنین اتهامی به او زده است؛ درحالی‌که بدون اینکه در واقع جرمی کرده باشد یا جرمی علیه وی ثابت شده باشد، چند روز به زندان افتاده و علاوه بر سلب آزادی وی و رسیدن زیان معنوی به او، ممکن است به علت حبس شدن زبانی مادی نیز به او برسد. در اینجا حاکم به وظیفه خود عمل کرده و اگر بابت زندانی کردن شخص متهم برعهده وی بود، طبعاً لازم بود به آن نیز اشاره شود.

این اشکال بر استدلال‌های موجود در اثبات ضمان، وقتی بیشتر می‌شود که جواز زندانی کردن شخص به صرف اتهام، چنان‌که برخی اساتید ما قائل شده‌اند، محدود به

تهمت قتل و یا دست‌بالا قتل و جرح نباشد و اتهام‌های دیگر را نیز در حقوق مردم، هر چند از باب تزاحم و رعایت مصالح اهم، دربرگیرد (ر.ک: منتظری، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۳۸۱-۳۸۴ و ۴۷۷-۴۸۲؛ همو، بی‌تا: ج ۲، ص ۵۳۳-۵۳۴). از سوی دیگر، باید خاطر نشان کرد که اگر هم در گذشته ضمان نسبت به «انسان حرّ» که به ناحق زندانی شده مواجه با خدشه فقها بود، زیرا تحقق سلطه بر وی را بر خلاف «برده» قبول نداشتند، اما چنان‌که می‌دانیم، امروزه سلب حق آزادی شخص از نگاه عقلا دست‌کم درباره کسی که شغل و درآمد دارد، یک زیان مادی به شمار می‌رود و مایه ضمان است و با این حال مقتضای این روایت و سخن فقهایی که به آن عمل کرده‌اند، این است که این زیان ضمان ندارد.

بررسی و نقد

در فرض استدلال به این دلیل ملاحظه‌های چندی وجود دارد که نشان می‌دهد این دلیل نیز همانند دو دلیل پیش مانعی در برابر ادله ثبوت ضمان نیست:

۱. سند روایت که به گفته برخی فقها تنها روایت در این موضوع در منابع ماست، به دلیل وقوع اسماعیل بن ابی‌زیاد سکونی در آن، که برابر گفته مشهور فردی غیر امامی است و وثاقت وی بدون حرف و حدیث نیست، مورد تردید برخی فقها مانند محقق حلی قرار گرفته و دست‌کم در موضوعاتی که تنها او روایت کند، غیر قابل استناد شمرده شده است (حلی، ۱۴۱۲: ج ۳، ص ۳۷۹؛ شهید اول، ۱۴۱۴: ج ۴، ص ۴۴۱؛ ابن‌فهد، ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۲۱۰). ولی به نظر ما حتی اگر وی شیعه نبوده، اما فردی ثقه است و افزون بر تصریح به اعتبار وی، به روایات وی که فراوان هم هست، بسیاری از فقهای ما عمل کرده‌اند و استاد محترم ما، آیت‌الله شبیری زنجانی، نیز بر پایه تحقیق خود وی را ثقه می‌داند و به هر حال به نظر ما وجود وی دلیلی بر مخدوشی سند روایت نیست.

اما اعتبار و حجیت روایت، افزون بر ملاک‌های عمومی در پذیرش خبر، در این موضوع از جهت دیگری مورد پرسش است و آن اینکه ما خبر واحد را، چنان‌که در جای دیگر بررسی و بحث کرده‌ایم، اگر همراه با قرائنی نباشد که اطمینان نسبی به صدور آن

حاصل شود، در مسائل مهم و به‌ویژه در مسائلی که همانند مفاد این روایت بر خلاف قواعد و عموماً باشد و نیز در مسائل عام‌البلوی حجت نمی‌دانیم. زندانی کردن کوتاه‌مدت اشخاص، اگر هم در حد مسائل مهمی مانند حفظ جان نباشد، اما در شمار نادیده‌گرفتن حقوق مردم است که اهمیتی کمتر از اموال ندارد و تصرف در اموال بر پایه خبر واحد موضوعی است که مواجه با منع و احتیاط برخی فقها شده است (از جمله ر.ک: آبی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۳۲۸ و ج ۲، ص ۴۱۱ و ۴۷۳؛ ابن‌فهد، ۱۴۰۷: ج ۴، ص ۴۲۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۸: ج ۱۴، ص ۴۴۱)، به‌ویژه که موضوع اتهام قتل امری به نسبت عام‌البلوی است و جای این پرسش است که چرا تنها در منابع ما یک روایت درباره آن وجود دارد؛ درحالی که اصل حبس متهم در منابع اهل سنت نیز آمده و امری خلاف تقیه نبوده است؟ اگر برخی فقها نیز در استدلال بر عدم حجیت روایت به این نکته اشاره کرده‌اند که روایت عقوبتی را متوجه متهم می‌کند که موجب آن ثابت نشده (از جمله: فخرالمحققین، ۱۳۸۷: ج ۴، ص ۶۲۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰: ج ۱۰، ص ۷۶) ناشی از همین دغدغه است که چگونه می‌توان با یک روایت حکمی را بر خلاف قاعده، آن هم در موضوع کیفر اشخاص ثابت دانست؟ چنان که جناب محقق اردبیلی در منع گسترش مفاد روایت به موضوع اتهام «جرح» که اندکی از فقها قائل شده‌اند، از جمله خاطر نشان کرده است که این کار، پیش‌انداختن کیفری است که با کاری بزرگ تناسب دارد، نه هر نوع زیان جانی (اردبیلی، ۱۴۰۳: ج ۱۴، ص ۲۱۳).

۲. بیشتر فقها و حتی کسانی که اشکالی در وثاقت و اعتبار سکونی ندارند، به این روایت یا عمل نکرده‌اند یا ظهور برخاسته از اطلاق آن را نپذیرفته و آن را مقید ساخته‌اند؛ چنان که محقق حلی، افزون بر آنچه آوردیم، در مهم‌ترین کتاب فتوایی خود نیز با اشاره سر بسته به گفته برخی فقها مانند شیخ طوسی که مفاد روایت را پذیرفته‌اند، تصریح به ضعف سندی روایت کرده و به آن عمل نکرده است (حلی، ۱۴۰۸: ج ۴، ص ۲۱۲) و در جای دیگر به محتوای خلاف قاعده آن نیز توجه داده است که پیش‌انداختن کیفر پیش از اثبات آن است (همو، ۱۴۱۸: ج ۲، ص ۲۹۸). نیز وی احتمال داده که فتوای شیخ طوسی ناشی از سازگاری روایت با احتیاط در موضوع خون و لزوم به هدر رفتن آن باشد (همو، ۱۴۱۲: ج ۳،

ص ۳۷۹). شاگرد وی، فاضل آبی، نیز بر همین نکته تأکید کرده است (آبی، ۱۴۱۷: ج ۲، ص ۶۱۶۹). شهید ثانی هم این روایت را کافی ندیده و حبس را غیر مجاز شمرده است (شهید ثانی، ۱۴۲۲: ج ۱۵، ص ۲۲۳؛ همو، ۱۴۱۰: ج ۱۰، ص ۷۶). علامه حلی التزام به اطلاق روایت را نپذیرفته و مقید به جایی کرده که اولیای مقتول درخواست بازداشت متهم کنند و برای حاکم نیز به دلیلی، اصل اتهام حاصل گردد و از مصادیق «لوث» باشد و گرنه به صرف اتهام نمی‌توان زندانی کرد (علامه حلی، ۱۴۱۳: ج ۹، ص ۳۱۸؛ همو ۱۴۲۰: ج ۵، ص ۴۸۸). فرزندش این قید را پذیرفته و به گفته او، جدّ او نیز همین نظر را داشته است (فخرالمحققین، ۱۳۸۷: ج ۴، ص ۶۱۹). فقهای دیگری نیز همین را پسندیده‌اند (از جمله: سیوری، ۱۴۰۴: ج ۴، ص ۴۳۸؛ ابن فهد، ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۲۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۸: ج ۱۶، ص ۲۷۳ و از معاصران: لنکرانی، ۱۴۲۱: ص ۲۸۱). محقق اردبیلی حمل گفته شیخ طوسی بر احتیاط در موضوع جان را که در سخن محقق حلی آمده، با این گفته که امکان احتیاط نیست و حبس بی دلیل امری دشوار است، آن را مخالف احتیاط دیده و بازداشت متهم به قتل را فقط در صورت حصول گمان قوی حاکم به قتل مجاز شمرده و احتمال داده است که فقط تا زمان امکان احضار شهود ادعایی بتوان بازداشت کرد (اردبیلی، ۱۴۰۳: ج ۱۴، ص ۲۱۵). ابن حمزه طوسی زمان بازداشت را به سه روز کاهش داده است (ابن حمزه، ۱۴۰۸: ص ۴۶۱). این است که ابن فهد حلی در این مسئله پنج گفته نقل کرده است (ابن فهد، ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۲۰۹-۲۱۰) و ملاحظه گفته‌های فقها نشان می‌دهد گفته‌ها محدود به آنچه وی آورده، نمانده است.

ذکر این همه با این هدف است که معلوم شود به‌رغم وجود این روایت، تنها اندکی از فقها به آن عمل کرده‌اند و به‌رغم اهمیت حفظ خون و اهتمام شرع به هدرنرفتن آن، زندانی کردن متهم به قتل را به‌راحتی نپذیرفته و آن را مقید ساخته‌اند و این امر از یک‌سو، اعتبار روایت را کم می‌کند و از سوی دیگر، اهمیت تعرض بدون دلیل قانع‌کننده به جان و مال اشخاص را می‌رساند.

۳. با فرض پذیرش روایت، نمی‌توان حکم آن را به سایر اتهام‌ها گسترش داد؛ زیرا مفاد

آن، از یک سو، چنان که دیدیم، مخالف قاعده اولیه است که مجازات را تنها پس از ثبوت روامی داند و از سوی دیگر، اهمیت موضوع قتل، مانع الغای خصوصیت از مورد روایت است، افزون بر اینکه وقتی گفته می شود پیامبر متهم به قتل را تا شش روز زندانی می کرد، ظهور مفهومی این جمله استمراری این است که حکم اختصاص به این موضوع یا دست کم موضوعی در این حد دارد. بر این پایه است که استناد برخی فقها به تعبیر «دم» و گسترش حکم اتهام «جرح» با این پاسخ روبه رو شده است که جمله «اگر اولیای مقتول شاهد آوردند» در ادامه روایت، گواه اختصاص حکم به اتهام قتل است؛ چنان که متبادر از «دم» نیز همین است (طباطبایی، ۱۴۱۸: ج ۱۶، ص ۲۷۴-۲۷۵؛ اردبیلی، ۱۴۰۳: ج ۱۴، ص ۲۱۳؛ نجفی، ۱۴۰۴: ج ۴۲، ص ۲۷۷). از این رو برخی اساتید نیز که قائل به گسترش جواز زندانی کردن به سایر اتهام ها در امور مهم شده اند، به این دلیل که حفظ نظام اجتماعی و اموال و حقوق مردم در نگاه شارع امری مهم و در بسیاری جاها وابسته به بازداشت متهمان به هدف کشف و بررسی است، اذعان دارند که روایات موجود فقط بازداشت در اتهام قتل را ثابت می کند (منتظری، ۱۴۰۹: ج ۲، ص ۳۸۲-۳۸۳ و ۴۸۱-۴۸۲). مؤید این سخن روایتی از امیرالمومنین ۷ است که تأکید می کند فقط در اتهام قتل می توان زندانی کرد: «لا حبس فی تهمة الا فی دم و الحبس بعد معرفة الحق ظلم» (مغربی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۵۳۹؛ نوری، ۱۴۰۸: ج ۱۷، ص ۴۰۳).

بنابراین اگر به دلیل دیگر بتوان بازداشت متهم در سایر امور را ثابت کرد، اما نمی توان به استناد سکوت روایت سکونی در مورد ضمان در صورت تبرئه متهم، ضمان را در همه موارد نفی کرد. به عبارت دیگر، اگر به دلیل لزوم رعایت مصلحت نوعی جامعه و حفظ حقوق مردم و جلوگیری از اختلال در نظم اجتماعی، در مسائل مهم و حیاتی چاره ای جز بازداشت موقت متهمی که برخی شواهد گمان به مجرم بودن وی را در قاضی پدید آورده، نباشد، اما این امر با لزوم جبران خسارت مادی و معنوی وی در صورت رفع اتهام ناسازگار نیست.

۴. آنچه در این روایت و گفته فقها آمده، در تهمت قتل، دست‌بالا شش روز بازداشت است و نه بیشتر و دیدیم که ابن حمزه آن را به سه روز کاهش داده و حتی برخی واژه یک سال (سنة) که به ابن جنید نسبت داده شده (علامه حلی، ۱۴۱۳: ج ۹، ص ۴۵۲؛ ابن فهد، ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۲۱۰) را همان «سته» دانسته‌اند (اصفهانی، ۱۴۱۶: ج ۱۱، ص ۱۱۴۶). با فرض اینکه پیامبر اکرم متهم به قتل را شش روز زندانی می‌کرده است، بدون اینکه زیان وی را در صورت عدم اثبات اتهام جبران کند، گسترش حکم عدم ضمان به مواردی که متهم زمانی در بازداشت باشد، نیازمند دلیل است. این احتمال که پیامبر اکرم بازداشت کوتاه‌مدت و دست‌بالا شش روز در اتهام مهم قتل را به‌ویژه در فرض حصول گمان به مجرم‌بودن متهم برای قاضی، موجب ضمان ندانسته باشد، نمی‌تواند مجوز عدم ضمان در بازداشت‌های بیشتر باشد. اینکه حاکم برای حفظ جان و مال شهروندان از جمله خود متهم، بتواند بدون اینکه ضمانی برعهده وی یا حتی بر شاکی باشد، کسی را احضار یا چند ساعت و چند روز بازداشت کند، با موردی که بی‌گناهی ماه‌ها و چه بسا سال‌ها گرفتار زندان گردد و زیان‌های عمده‌ای به او برسد، پیداست که یکسان نیست و عدم ثبوت ضمان در فرض نخست، ملازم با نفی ضمان در فرض‌های دیگر نیست و چنین زیان‌هایی را باید در شمار خطای قاضی در حکم به قتل و جرح شمرد که دیدیم بر عهده دولت است.

۵. آنچه روایت سکونی نشان می‌دهد، دست‌بالا این است که سکوت در مورد ضمان، نشانه عدم ضمان است؛ اما این دلیل با ادله ثبوت ضمان قابل جمع است و در واقع بیان حکم است. از این رو اگر روایت دارای اطلاق مقامی نسبت به ضمان باشد، تعارضی با ادله دیگر که اثبات ضمان می‌کند، ندارد و به فرض که معارض آن ادله دانسته شود، طبعاً در جمع میان ادله می‌توان گفت حبس در اتهام قتل در حد شش روز ضمان ندارد.

بنابراین روایت سکونی حتی اگر به‌عنوان یک دلیل پذیرفته شود و حجیت داشته باشد، مانعی در برابر ادله‌ای که در اثبات ضمان و مسئولیت دولت و اشخاص آن وجود دارد، نیست.

جمع‌بندی

اصل ضمان در برابر اقدامات زیان‌بار دولت و کارکنان آن با توجه به مبانی باب ضمان و ادله موجود امری ثابت است؛ چنان‌که مسئولیت حقوقی دولت در برابر چنین اقداماتی، حتی اگر بر اثر تقصیر کارکنان باشد، امری است که در نگاه ما مستند به ادله و شواهد کافی است و در اصل پژوهش خود به آن پرداخته‌ایم. با این حال، گرچه برخی ملاحظات کلی که از جمله درباره جایگاه و کارکردهای دولت از یک‌سو و ادله خاص مخالف از سوی دیگر وجود دارد، ثبوت مسئولیت و ضمان یادشده را مواجه با پرسش و اشکال می‌کند، اما بررسی بخش دوم نشان داد نه‌تنها این موارد مانع ثبوت چنین ضمان و نیز مسئولیتی بر دوش دولت نیست، بلکه گاه خود می‌تواند شاهد ثبوت آن باشد.

کتابنامه

۱. آبی، فاضل، حسن بن ابی طالب یوسفی (۱۴۱۷ق)، کشف الرموز فی شرح المختصر النافع، ۲ج، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم.
۲. ابن حمزه، طوسی، محمد بن علی بن حمزه (۱۴۰۸ق)، الوسيلة إلى نیل الفضيله، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم.
۳. ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع زهری (۱۹۶۸م)، کتاب الطبقات الكبرى، ۸ج، تحقیق: احسان عباس، دار صادر، بیروت.
۴. ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴ق)، رجال ابن غضائری، اسماعیلیان، قم.
۵. ابن فهد، حلّی، احمد بن محمد اسدی (۱۴۰۷ق)، المهذب البارع فی شرح المختصر النافع، ۵ج، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۶. اردبیلی، محقق، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ۱۴ج، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۷. اصفهانی، محمد بن حسن (۱۴۱۶ق)، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، ۱۱ج، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۸. امام خمینی، موسوی، سیدروح الله (بی تا)، تحریر الوسيله، ۲ج، مؤسسه مطبوعات دار العلم، قم.
۹. _____ (۱۴۲۱ق)، البیع، ۵ج، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم.
۱۰. _____ (۱۳۷۵ق)، الرسائل، ۲ج، تحقیق: مجتبی تهرانی، اسماعیلیان، قم.
۱۱. _____ (۱۴۱۵ق)، مکاسب المحرمه، ۲ج، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم.
۱۲. جعفر بن زهدری، حلّی (۱۴۲۸ق)، إیضاح ترددات الشرائع، ۲ج، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، چاپ دوم.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ۳۰ج، مؤسسه آل البيت، قم.

١٤. حلى، محقق، جعفر بن حسن، المختصر النافع فى فقه الإمامية، ج٢، مؤسسة المطبوعات الدينية، قم، چاپ ششم.
١٥. _____ (١٤٠٨ق)، شرائع الإسلام فى مسائل الحلال و الحرام، ج٤، مؤسسه اسماعيليان، قم، چاپ دوم.
١٦. _____ (١٤١٢ق)، نكت النهايه، ج٣، دفتر انتشارات اسلامى، قم.
١٧. سيورى، فاضل، مقداد بن عبد الله (١٤٠٤ق)، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، ج٤، كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، قم.
١٨. شهيد اول، عاملى، محمد بن مكى (١٤١٧ق)، الدروس الشرعية فى فقه الإماميه، ج٣، دفتر انتشارات اسلامى، قم، چاپ دوم.
١٩. _____ (١٤١٤ق)، غاية المراد فى شرح نكت الإرشاد، تحقيق: رضا مختارى، ج٤، دفتر تبليغات اسلامى، قم.
٢٠. شهيد ثانى، عاملى، زين الدين بن على (١٤١٠ق)، الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقيه، ج١٠، تحقيق: سيدمحمد كالانتر، داورى، قم.
٢١. _____ (١٤١٣ق)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج١٥، مؤسسة المعارف الإسلاميه، قم.
٢٢. طباطبائى، حائرى، سيدعلى بن محمد (١٤١٨ق)، رياض المسائل، ج١٦، مؤسسه آل البيت ، قم.
٢٣. طوسى، محمد بن حسن (١٣٩٠ق)، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج٤، دار الكتب الإسلاميه، قم.
٢٤. _____ (١٣٨٧ق)، المبسوط فى فقه الإماميه، ج٨، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفريه، تهران چاپ سوم.
٢٥. _____ (١٤٠٧ق)، تهذيب الأحكام، ج١٠، دار الكتب الإسلاميه، تهران، چاپ چهارم.
٢٦. عاملى، سيدجواد بن محمد (بى تا)، مفتاح الكرامة فى شرح قواعد العلامة، ج١١، چاپ قديم، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

٢٧. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (١٤١٠ق)، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، ٢ ج، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
٢٨. _____ (١٤٢٠ق)، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامیه، ٦ ج، مؤسسه امام صادق ٧، قم.
٢٩. _____ (١٤١٤ق)، تذكرة الفقهاء، مؤسسه آل البيت :، قم.
٣٠. _____ (١٤١٣ق)، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ٩ ج، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ دوم.
٣١. _____ (١٤١٢ق)، منتهی المطلب في تحقیق المذهب، ١٥ ج، مجمع البحوث الإسلامیه، مشهد.
٣٢. فخر المحققین، حلی، محمد بن حسن بن یوسف (١٣٨٧ق)، ایضاح الفوائد في شرح مشکلات القواعد، ٤ ج، تحقیق: سیدحسین موسوی کرمانی و دیگران، اسماعیلیان، قم.
٣٣. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (١٤٠٦ق)، الوافی، ٢٦ ج، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی ٧، اصفهان.
٣٤. کلینی، محمد بن یعقوب (١٤٠٧ق)، الکافی، ٨ ج، تحقیق: علی اکبر غفاری، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم.
٣٥. گلپایگانی، موسوی، سید محمد رضا (١٤١٢ق)، الدر المنضود في أحكام الحدود، ٣ ج، دار القرآن الکریم، قم.
٣٦. لنکرانی، موحدی، محمد فاضل (١٤٢١ق)، تفصیل الشریعة في شرح تحرير الوسيلة - القصاص، مرکز فقهی ائمه اطهار، قم.
٣٧. مزی، یوسف بن زکی (١٤٠٠ق)، تهذیب الکیمال، تحقیق: بشار عواد معروف، ٣٥ ج، موسسة الرساله، بیروت.
٣٨. مغربی، تمیمی، ابوحنیفه، نعمان بن محمد (١٣٨٥ق)، دعائم الإسلام، ٢ ج، مؤسسه آل البيت :، قم، چاپ دوم.
٣٩. نعید، عکسبری، محمد بن محمد بن نعمان (١٤١٣ق)، المقنعه، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم.

٤٠. منتظرى، حسينعلى (١٤٠٩ق)، دراسات فى ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلاميه، ٤ج، نشر تفكر، قم، چاپ دوم.
٤١. _____ (بى تا)، رساله استفتائات، ٣ج، بى نا.
٤٢. نجاشى، احمد بن على بن احمد (١٤٠٧ق)، فهرست اسماء مصنفى الشيعة (رجال النجاشى)، دفتر انتشارات اسلامى، قم.
٤٣. نجفى، محمدحسن (١٤٠٤ق)، جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، ٤٣ج، تحقيق: عباس قوچانى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، چاپ سوم.
٤٤. نورى، محدث، ميرزا حسين (١٤٠٨ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ١٨ج، مؤسسه آل البيت، بيروت.
٤٥. يحيى بن سعيد، حلى (١٣٩٤ق)، نزهة الناظر فى الجمع بين الأشباه و النظائر، رضى، قم.



تأثیر آگاهی از فضاے صدور در اجتهاد

سعید ضیائی فر*

چکیده

یکی از اموری که برخی از دانشوران فقه و اصول در اجتهاد ذکر کرده‌اند، آگاهی از فضای نزول آیات و صدور روایات است. در این مقاله تلاش شده است تا معنای آگاهی از فضای صدور توضیح داده، گزارشی اجمالی از پیشینه آن عرضه و ضرورت آن مطرح و احتمال‌ها و دیدگاه‌های مربوط به آن طرح و بررسی شود.

دانشوران فقه و اصول عبارات را از نظر دلالت بر معنا به سه دسته صریح، ظاهر و مجمل تقسیم کرده‌اند. به اعتقاد نگارنده، آگاهی از فضای صدور در عبارات ظاهر و مجمل تأثیر دارد و به سود این دیدگاه ادله‌ای را فراهم آورده و اشکالاتی که در این زمینه است، پاسخ داده است، ولی دلیل معتبری وجود ندارد که این آگاهی را در عبارات صریح هم مؤثر بدانیم، مگر اینکه احتمال داده شود که عبارتی از جهتی صریح نیست و مراجعه به فضای صدور می‌تواند توهم یا ادعای صراحت عبارت را از بین ببرد.

کلیدواژه‌ها: تأثیر، اجتهاد، تفسیرمتن، فضای صدور، صریح، ظاهر، مجمل

یکی از پرسش‌هایی که درباره استنباط فقهی به صورت خاص بلکه در تفسیر هر متنی به صورت عام وجود دارد، این است که آیا آگاهی از فضای صدور متن در تفسیر آن لازم است یا چنین آگاهی شرط نیست؟ برای روشن شدن محل بحث، نکاتی را یادآور می‌شویم:

۱. مراد از فضای صدور و نزول زمینه، بافت و مجموعه احوال و شرایطی است که در زمان و مکان صدور متن وجود داشته و متن محفوف به آن احوال و شرایط گوناگون فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... صادر شده و چه بسا ماتن با تکیه بر این حالات مقصود خود را بیان کرده است و آگاهی مفسر از آن در فهم و تفسیر وی از مقصود ماتن ممکن است موثر باشد - که غربی‌ها از آن به context تعبیر می‌کنند - نه زمینه و شرایطی که تفسیر در آن صورت می‌گیرد (برای اطلاع بیشتر ر.ک: واعظی، ۱۳۹۰: ص ۲۶۶-۲۷۰).

۲. آگاهی از فضای صدور به آیات و روایات فقهی اختصاص ندارد، بلکه در تفسیر همه آیات و روایات قابل بررسی است. همچنین آگاهی از فضای صدور به متون مقدس (قرآن کریم و روایات) اختصاص ندارد، بلکه در تفسیر هر متنی قابل طرح است.

۳. آگاهی از فضای صدور به متن مکتوب اختصاص ندارد، بلکه در متن شفاهی هم قابل بررسی است، بلکه آگاهی از فضای صدور در متن شفاهی بیشتر مطرح است؛ چراکه اعتماد به قرائن در متون شفاهی بیش از متون کتبی است. این مطلب با اندکی تأمل در محاورات عرفی به دست می‌آید؛ همان‌طور که برخی از دانشوران بدان تصریح کرده‌اند (وحید بهبهانی، ۱۴۱۶ق: ص ۲۹).

به استثنای نامه‌های پیامبر ۹ و امامان اهل بیت : و درصد کمی از روایات ما به صورت کتبی بوده‌اند، عمده روایات به صورت شفاهی از معصومان صادر شده‌اند. بنابراین بررسی این تأثیر در روایات از اهمیت بیشتری برخوردار خواهد بود.

۴. تأثیر آگاهی از فضای صدور علاوه بر متن اعم از متن کتبی و شفاهی، در تفسیر افعال فردی، پدیده‌های اجتماعی و نظیر اینها نیز قابل بحث است.

۵. گروهی از دانشوران آگاهی از سبب نزول آیات را در تفسیر آنها شرط دانسته‌اند (شاطبی، بی‌تا: ج ۳، ص ۲۰۱) و برخی از آنها به صراحت گفته‌اند آیات بر دو قسم‌اند: آیاتی که سبب نزول دارند و آیاتی که بدون سبب نزول‌اند. تأثیر آگاهی از سبب نزول در آیاتی که سبب نزول دارند، شرط است (اشراقی ترابی، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۴۱).

ما بحث از تأثیر آن را علاوه بر آیاتی که سبب نزول دارند، در آیات و روایاتی که سبب نزول و صدور ندارند نیز مطرح می‌کنیم.

۶. متون از نظر دلالت بر مراد بر سه قسم‌اند:

الف) متون صریح: متونی‌اند که در دلالت بر مراد روشن‌اند و اصلاً احتمال خلاف در آنها داده نمی‌شود.

ب) متون ظاهر: متونی‌اند که بر معنای مراد به شکل راجحی دلالت می‌کنند و احتمال خلاف معنای راجح در آنها داده می‌شود؛ هر چند این احتمال ضعیف است و مورد اعتنای عقلا نیست.

ج) متون مجمل: متونی‌اند که دو یا چند معنا درباره آنها احتمال داده می‌شود و بر یک معنا نه به شکل ظاهر و نه به شکل صریح دلالتی ندارند. متن واحد ممکن است از یک جهت صریح، از جهت دیگر ظاهر و از جهت سوم مجمل باشد. پس این سه وصف در یک متن قابل جمع است؛ همان‌طور که ممکن است یک متن از چند جهت ظاهر یا از چند جهت مجمل باشد، ولی متنی که از همه جهات صریح باشد، کمتر وجود دارد.

۷. احتمال‌های عقلایی درباره آگاهی از فضای صدور بدین قرار است:

الف) آگاهی از فضای صدور فقط در فهم متون مجمل تأثیر دارد.

ب) آگاهی از فضای صدور فقط در فهم مجملات و ظواهر تأثیر دارد.

ج) آگاهی از فضای صدور در فهم مجملات، ظواهر و نصوص هر سه تأثیر دارد.

د) آگاهی از فضای صدور در هیچ یک از اقسام فوق تأثیر ندارد.

اینها احتمال‌های عقلایی است، ولی احتمال‌های بیشتری هم تصور می‌شود که عقلایی به نظر نمی‌رسند؛ نظیر اینکه آگاهی از فضای صدور در نصوص تأثیر داشته باشد، ولی در مجملات تأثیر نداشته باشد.

۸. نگارنده در کتاب‌های رایج فقهی و اصولی جستجوی فراوانی کرد تا دیدگاهی را در این زمینه به دست آورد و جز تعبیهایی که در لابه‌لای برخی از مباحث دیگر مطرح شده است، دانشوران فقه و اصول کمتر به این بحث پرداخته‌اند. از این رو به جای نقل دیدگاه‌ها دو نمونه از پیشینه این مطلب را در روایات و کلام دانشوران فقه مطرح و سپس ضرورت آن را بیان می‌کنیم.

پیشینه

این بحث در مباحث اصولی یا فقهی پیشینه‌ای با جایگاهی مشخص ندارد، بلکه در لابه‌لای مباحث علمی گذرا مطرح شده که به نقل دو نمونه از روایات و کلام دانشوران بسنده می‌کنیم:

الف) در روایات با این مطلب مواجهیم که گاهی پیامبر سخنی گفته است، ولی چون شنونده از فضای صدور سخن او آگاهی کافی نداشته است، فهم صحیح و تفسیر صحیحی از آن نداشته است. از این رو امامان اهل بیت با بیان فضای صدور آن سخن، تفسیر صحیح آن را بیان کرده‌اند. برای نمونه، شخصی از امام می‌پرسد من در شهری هستم که بیماری طاعون در آن منتشر می‌گردد. آیا جایز است از آن شهر بروم؟ امام پاسخ داد: بله. راوی پرسید: برای ما نقل می‌کنند که پیامبر فرمود فرار کردن از طاعون مانند فرار کردن از جنگ است. امام می‌فرماید: پیامبر این مطلب را درباره گروهی گفت که در مرزها در مقابل دشمن بودند و طاعون در میان لشکر پیدا شد و گروهی از ترس ابتلا به این بیماری می‌خواستند موقعیت جنگی خودشان را ترک و از جنگ فرار کنند (شیخ صدوق، ۱۳۶۱: ۲۵۴).

امثال این نمونه‌ها در روایات فراوان به چشم می‌خورد (حمیری، ۱۴۱۳ق: ص ۲۷۵؛ کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۶، ص ۲۴۷؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۳: ج ۴، ص ۷۴) که مجال نقل آن در یک مقاله کوتاه نیست.

ب) در روایت معتبری آمده است که اگر زن پس از عمل زناشویی ادعا کند که مهریه خود را نگرفته است و شوهر اصرار داشته باشد که مهریه وی را پرداخته است. زن مدعی است و باید برای اثبات ادعایش بینه اقامه کند و مرد منکر به حساب می‌آید و با قسم خوردن ادعایش ثابت می‌شود (حرعاملی، ۱۴۱۶ق: ج ۲۱، ص ۲۵۷). طبق موازین باب قضا، مدعی باید بینه اقامه کند و منکر با قسم خوردن سخن خود را اثبات می‌کند. در این مورد مرد مدعی پرداختن مهریه و زن منکر آن است. پس مرد باید دلیل بیاورد و سخن زن با قسم خوردن ثابت می‌شود. آیا این روایت استثنایی از موازین کلی باب قضاست یا روایت را باید به‌گونه‌ای دیگر تفسیر و تحلیل کرد؟

برخی از فقها که فضای صدور روایت را بررسی نکرده‌اند، این روایت را استثنایی از موازین کلی قضا دانسته‌اند که در این مورد با دلیل معتبر ثابت شده است (شیخ طوسی، ۱۴۱۲ق: ج ۲، ص ۳۲۲)، ولی برخی دیگر از فقها با توجه به راهنمایی‌های امامان معصوم در روش استنباطی خود به فضای صدور روایت توجه کرده و از عرف و آداب و رسوم رایج در جزیره‌العرب در عصر صدور روایت آگاهی کافی کسب کرده و گفته‌اند در جزیره‌العرب مرسوم بوده است که قبل از اینکه زن مهریه را دریافت کند، مراسم زفاف انجام نمی‌شده است. از این رو انجام مراسم زفاف اماره پرداخت مهریه بوده است. بنابراین با توجه به اینکه برگزاری مراسم زفاف مورد قبول طرفین است، اماره بر پرداخت مهریه وجود داشته و زن که ادعای خلاف آن را دارد، مدعی است و باید دلیل بیاورد و سخن مرد که ادعای پرداختن دارد، مطابق اماره است و با قسم خوردن سخنش ثابت می‌شود (شهیداول، بی‌تا: ج ۱، ص ۱۵۲).

ضرورت بحث

دانشوران فقه، اصول و تفسیر با بیانات مختلفی به تأثیر آگاهی از فضای صدور



پرداخته‌اند. یکی از دانشوران برجسته اصولی درباره تأثیر آگاهی از فضای صدور در فهم و استنباط گفته است که گاهی آگاهی از قرائن فضای صدور باعث می‌شود فهم افراد از یک متن متفاوت شود. از این رو می‌بینیم که حاضران در یک مجلس، در فهم مراد یک گوینده در یک مجلس با هم اختلاف پیدا می‌کنند. حال چطور می‌توان تصور کرد که ما در فهم روایاتی که در کتاب‌های حدیثی گردآوری شده است و مربوط به وقایع مختلفی است، با هم اختلاف نداشته باشیم؟ (وحیدبهبانی، ۱۴۱۶ق: ص ۲۹).

وی در ادامه مواردی را به‌عنوان شاهد سخن خود ذکر می‌کند که راویان مراد امام را درک نکرده‌اند و امام با کلماتی نظیر «لیس حیث یذهبون»، «لیست حیث تذهب»، «این تذهب» و مانند آن برداشت آنان را تخطئه کرده است (همان: ص ۳۰).

شهید صدر هم اطلاع از فضای صدور را باعث تفاوت در نتیجه برخی از استنباط‌ها می‌داند (صدر، ۱۴۱۷ق: ص ۱۵۸).

برخی از مفسران نیز در خصوص آگاهی از شأن نزول آیات گفته‌اند نمی‌توان بدون اطلاع از شأن نزول آیات، به تفسیر و فهم آیه دست یافت (فخررازی، ۱۴۲۱ق: ج ۵، ص ۴۶؛ واحدی، بی‌تا: ص ۸). برخی دیگر هم با تعبیرهایی نزدیک به این از نقش شأن نزول در تفسیر سخن گفته‌اند (فیض‌کاشانی، ۱۳۶۲: ج ۱۰، ص ۴۷؛ زرکشی، ۱۳۹۱ق: ج ۱، ص ۲۲؛ سیوطی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۷۸؛ شیرازی، ۱۴۲۴ق: ج ۱، ص ۴۶؛ معرفت، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۲۴۱؛ وهبه زحیلی، ۱۴۲۷ق: ج ۱، ص ۶).

برخی از دانشوران فقه و اصول در روش اجتهادی خود تلاش کرده‌اند تا فضای صدور روایات را تشریح کنند (فاضل‌لنکرانی، ۱۴۲۰ق: ج ۲، ص ۳۳۶؛ امام‌خمینی، ۱۳۷۹: ج ۴، ص ۲۶۳)، بلکه برخی مصادیقی از این شرط را نظیر آگاهی از شأن نزول آیات (امام‌خمینی، ۱۳۷۶: ص ۱۲)، آگاهی از روایات و فتاوی‌ای اهل سنت (امام‌خمینی، ۱۳۷۶: ص ۱۷) و نیز آگاهی به مقداری از تاریخ اسلام (منتظری، ۱۴۳۰ق: ص ۴۲۲) را در اجتهاد لازم دانسته‌اند. نگارنده هم افزون بر توضیح آن، نمونه‌هایی از به‌کارگیری آن در فقه امام‌خمینی را در جای دیگری آورده است (ضیائی‌فر، ۱۳۹۰: ص ۱۸۶-۲۰۲).

یکی از فقها نیز احکام اسلام را با یکدیگر مرتبط دانسته و معتقد است ترابط احکام اسلام در قلمرو سیاست، اجتماع و اقتصاد بیشتر است و بررسی مسائل فقهی بدون آگاهی از فضای عمومی و قرائن اختصاصی که گرداگرد آن مسئله در زمان و مکان صدور نص وجود دارد، صحیح نیست؛ چراکه شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی که متون دینی (آیات و روایات) در آن صادر شده، در فهم موضوع مؤثر است (شمس‌الدین، ۱۴۱۲ق: ص ۲۵۰-۲۵۱).

یکی دیگر از دانشوران اصولی معاصر یکی از امور مقدماتی اجتهاد را احاطه کامل به شرایطی می‌داند که متن دینی در آن صادر شده است. وی در این باره می‌آورد:

یکی از معادات اجتهاد، احاطه تاریخی به شرایطی است که با شکل‌گیری و تکون سنت همراه بود و آگاهی از حوادثی است که در زمان صدور متن واقع شده تا بتوانیم نصوص تشریحی را با توجه به شرایط و فضای صدور آنها در جایگاه مناسب معنا کنیم. شناخت فضایی که متن در آن صادر گردیده است، گاهی باعث می‌شود به صورت کامل تفسیر متن دگرگون شود. چه بسیار اتفاق می‌افتد که فضای صدور متن در بردارنده قرائنی است که قابلیت برگرداندن ظاهر متن از ظاهرش یا تقیید ظاهر آن در حدود آن فضای صدور دارد. از این رو ما شدیداً محتاجیم تا در تفسیر قرآن کریم اسباب نزول را بشناسیم و در تفسیر سنت عواملی را که باعث صدور روایت شده، تشخیص دهیم؛ چراکه این شناخت بر شناخت دقیق موضوع پرتوافکنی می‌کند. امیدواریم از سخن ما چنین برداشت نشود که ما می‌گوییم مورد یا سبب نزول و صدور باعث تخصیص یا تقیید آیه یا روایت می‌شود، بلکه می‌گوییم مورد یا سبب نزول و صدور گاهی کاشف از طبیعت موضوع و محدوده آن از نظر سعه و ضیق می‌گردد (حکیم، ۱۴۱۸ق: ص ۵۵۴-۵۵۵).

همچنین دانشوران فقه و اصول حدیث «لاضرر» را به صورت‌های مختلفی تفسیر کرده‌اند. یکی از معاصران قبل از تفسیر این حدیث، بر نقش پراهمیت امور غیرلفظی همراه با متن تأکید می‌کند. حاصل بیان ایشان چنین است:



کار تفسیر متن فی حد نفسه کاری پیچیده است که نمی‌توان صرفاً به شناخت جهات لفظی نظیر شناخت مفردات الفاظ و هیئات ترکیبی اکتفا کرد، همان‌طور که به آن اشاره کردیم، بلکه می‌توان گفت سهم عوامل لفظی نسبت به سایر عواملی که در تفسیر متن مؤثرند، نظیر مقدار آشکار از کوه یخی نسبت به مقدار پنهان آن در آب است؛ چراکه عوامل لفظی تنها بخش کمی از عواملی را که در تفسیر متن مؤثرند، تشکیل می‌دهند؛ گرچه به حسب ظاهر تصور می‌شود که عوامل لفظی بیش از سایر عوامل در تفسیر مؤثرند.

سَرّ مطلب آن است که متن به‌عنوان یکی از اجزای مظاهر اجتماعی یا نفسی، با محتوایی که دارد، با تمام اموری که گرداگرد آن قرارداد از محیط، امور رایج در جامعه، عرف‌ها، آداب و رسوم و غیر آن تعامل دارد. پس در هنگام تفسیر متن، باید تمام خصوصیات آن که متن را فراگرفته است، نظیر فضایی که متن در آن القا شده، طبیعت موضوعی که از آن بحث می‌شود، ویژگی‌های متکلم و مخاطب و غیر آن در نظر گرفته شود. لذا چه بسا معنای یک کلمه از یک زمان نسبت به زمان دیگر، از یک موضوع نسبت به موضوع دیگر، از یک متکلم نسبت به متکلم دیگر و از یک مخاطب نسبت به مخاطب دیگر فرق کند. پس هنگامی که ما همه جهات گوناگونی را که متن را فراگرفته، در نظر بگیریم و بتوانیم تعامل مناسبی با همه آنها داشته باشیم، می‌توانیم متن را در پرتو همه جهات تأثیرگذار معنا کنیم (سیستانی، ۱۴۱۴ق: ص ۱۳۷-۱۳۸).

ایشان در ادامه مواردی را ذکر می‌کند که یک کلمه در یک شرایط، معنایی و در شرایطی دیگر، معنایی دیگر می‌دهد؛ نظیر صیغه امر که در مقام توهّم حضر یا بعد از حضر به معنای جواز است، ولی در غیر این مقام معنای وجوب می‌دهد (همان: ص ۱۳۸).

احتمال‌ها در باره تأثیر آگاهی از فضای صدور متن

همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، چهار احتمال معقول در این مسئله وجود دارد که آنها را بررسی می‌کنیم:

احتمال اول: عدم تأثیر آگاهی از فضای صدور متن

شاید بتوان این احتمال را به گروهی از دانشوران فقه و اصول نسبت داد؛ چراکه آنان همه اموری را که به نظرشان در اجتهاد شرط است، بیان کرده‌اند، ولی این شرط را بیان نکرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۲۹ق: ج ۵، ص ۱۶۸-۱۷۲؛ آخوندخراسانی، ۱۴۱۲ق: ص ۴۶۸).

کسانی که این امر را شرط ندانسته‌اند، معمولاً از باب عدم توجه به نقش آن بوده است. از این رو به صورت طبیعی دلیلی بر سود یا زیان آن هم ارائه نداده‌اند، ولی به نظر می‌رسد می‌توان ادله‌ای - هرچند به صورت اصطیادی و اخذ مقدمات آن از دیگران - به سود آن ارائه کرد که مهم‌ترین آنها بدین قرار است:

دلیل اول

این دلیل از دو مقدمه تشکیل شده است:

۱. آگاهی از فضای صدور در تفسیر متون تاریخی (نظیر آیات و روایات) غالباً غیرممکن است.

۲. تأثیر امر غیرممکن از قبیل تکلیف بمالایطاق است. از این رو چنین اشتراطی از جانب شارع حکیم صورت نمی‌گیرد.

توضیح اینکه متون از لحاظ آگاهی به فضای صدور آنها بر دو دسته‌اند:

الف) متونی که می‌توان به فضای صدور آنها آگاهی پیدا کرد؛ نظیر بسیاری از متونی که در زمان حاضر نوشته یا گفته می‌شود.

ب) متونی که نمی‌توان به فضای صدور آنها آگاهی پیدا کرد؛ نظیر بسیاری از متون تاریخی و آیات و روایات هم از زمره متون تاریخی‌اند.

تأثیر آگاهی از فضای صدور در تفسیر متونی که می‌توان به فضای صدور آنها آگاهی پیدا کرد، مشکلی ندارد، ولی آگاهی از فضای صدور در متون تاریخی که غالباً نمی‌توان به فضای صدور آنها دست یافت، از قبیل تکلیف بمالایطاق است.

ارزیابی

اولاً، اینکه غالباً نمی‌توان به فضای نزول آیات و صدور روایات دست یافت، محل بحث است؛ زیرا به شیوه‌های مختلف می‌توان به فضای نزول آیات و صدور روایات دست یافت که از زمره آنها روایاتی است که در زمینه اسباب نزول و صدور وجود دارد. به‌علاوه، از راه گزارش‌های تاریخی و نیز قرائتی که در متن آیات و روایات وجود دارد، می‌توان به فضای نزول و صدور دست یافت. یکی از دانشوران معاصر در این باره می‌گوید:

در بررسی فضای نزول سوره‌ها و جو نزول مجموعه قرآن از منابع مختلف تاریخ، حدیث و خود قرآن کریم می‌توان استفاده کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ص ۲۳۶).

ثانیاً، بر فرض بپذیریم که آگاهی از فضای نزول آیات و صدور روایات اندک است. این به‌معنای نفی تأثیر در مواردی که می‌توان این آگاهی را به‌دست آورد و به‌عنوان یکی از قرائن از آن استفاده کرد، نیست و در سایر موارد هم باید قدر متقین‌ها را اخذ کرد؛ همان‌طور که در آینده توضیح می‌دهیم.

دلیل دوم

این دلیل درباره آگاهی از فضای نزول آیات است، ولی می‌توان به‌گونه‌ای آن را به استنباط از روایات هم توسعه داد:

۱. قرآن در بیان مطالب خود مستقل است و به امور خارج از خود وابسته نیست؛ چراکه قرآن بیان و مبین است؛ همان‌طور که برخی از مفسران گفته‌اند (علامه طباطبائی، ۱۳۹۴ق: ج ۵، ص ۳۳۹).

۲. آگاهی از فضای صدور معمولاً از راهی غیر از راه خود آیات به‌دست می‌آید.

۳. وقتی عدم تأثیر در خصوص تفسیر آیات به اثبات رسید، با الغای خصوصیت یا از طریق قیاس مساوات می‌گوییم که در استنباط از روایات یا دیگر موارد هم مؤثر نیست.

ارزیابی

به نظر می‌رسد که این استدلال از چند جهت مخدوش است:

اولاً، مراد از اینکه قرآن بیان و مبین است، چیست؟ دو احتمال وجود دارد: الف) قرآن در بیان همه مطالب خود مستقل است و در تفسیر هیچ آیه‌ای استفاده از روایات پیامبر و اهل بیت و نیز شناخت فضای صدور لازم نیست. این ادعای بزرگی است که به اثبات نیاز دارد و بیان و مبین بودن قرآن این مقدار را ثابت نمی‌کند، بلکه اگر بیشتر آیات قرآن هم بی‌نیاز از قرائن خارج از قرآن باشد، عرفاً صدق می‌کند که قرآن بیان و مبین است.

ب) قرآن در بسیاری از مطالب خود مستقل است؛ هرچند در فهم برخی مطالبش باید به روایات و فضای صدور مراجعه کرد. این اندازه از مراجعه ضرری به مبین بودن قرآن نمی‌زند؛ چون عرفاً صدق می‌کند که قرآن مبین است. افزون بر این، طرفداران تفسیر قرآن به قرآن، در تفسیر برخی آیات گفته‌اند معنای مراد از ظاهر کلام الهی به دست نمی‌آید، بلکه تفسیر آن به واسطه سنت است (ر.ک: علامه طباطبایی، ۱۳۹۴ق: ج ۲، ص ۲۴۶) یا درباره معنای یک آیه چند دیدگاه را نقل کرده و دیدگاه خود را به صورت احتمالی آورده‌اند (ر.ک: علامه طباطبایی، ۱۳۹۴ق: ج ۱۷، ص ۱۲۱ و ۱۲۴). این مطلب بارها در المیزان تکرار شده است (ر.ک: ج ۴، ص ۶۰، ۸۱، ۳۹۲؛ ج ۶، ص ۶۷؛ ج ۸، ص ۱۹۳؛ ج ۹، ص ۱۰۲؛ ج ۱۰، ص ۲۲۶؛ ج ۱۱، ص ۲۷۵؛ ج ۱۲، ص ۲۹۵؛ ج ۱۴، ص ۷۷؛ ج ۱۷، ص ۳۱۵ و ۴۵؛ ج ۱۸، ص ۲۴۰؛ ج ۱۹، ص ۳۰۸؛ ج ۲۰، ص ۱۲۹، ۳۰۲ و ۳۵۶). همچنین حروف مقطعه هم جزء قرآن است؛ درحالی که در تفسیر آن اختلاف هست؛ به گونه‌ای که طرفداران مبین بودن قرآن تنها حدسیاتی در این زمینه مطرح کرده‌اند؛ یعنی نتوانسته‌اند با استفاده از روش تفسیری قرآن به قرآن، آنها را تفسیر کنند (علامه طباطبائی، ۱۳۹۴ق: ج ۱۸، ص ۸-۹). پس معلوم می‌شود نظر آنان مبین بودن همه آیات قرآن نیست.

ثانیاً، قرآن تصریح می‌کند که برخی آیاتش متشابه و چند پهلو است (انعام: ۷)؛ یعنی به تنهایی قابل فهم نیست و برای فهم آنها باید از امور دیگر (آیات دیگر، احکام عقلی، روایات معتبر، فضای صدور و...) استفاده کرد.

ثالثاً، علامه طباطبایی تأثیر آگاهی از فضای نزول را فی الجمله قبول دارد. برای نمونه، وی درباره تأثیر آگاهی از فضای نزول آیات در فهم مراد آنها می‌گوید: «البته دانستن اسباب نزول تا اندازه‌ای انسان را درباره مورد نزول و مضمونی که آیه نسبت به خصوص مورد نزول خود به دست می‌دهد، روشن می‌سازد و کمک می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۵۳: ص ۱۷۲؛ همو، ۱۳۹۴ق: ج ۵، ص ۳۳۹). به نظر می‌رسد اشکال علامه طباطبایی نسبت به تأثیر شأن نزول صغروی است، نه اشکال کبروی (عدم اشتراط آگاهی از فضای صدور). لذا ایشان در عباراتشان دو اشکال صغروی را مطرح می‌کنند:

۱. بسیاری از روایاتی که درباره سبب نزولها مطرح شده‌اند، به صورت حسی سبب نزول را نقل نمی‌کنند تا ادله حجت خبر واحد آنها را دربرگیرد و بلکه قرائتی بر حدسی و اجتهادی بودن این نقلها در آنها به چشم می‌خورد (علامه طباطبایی، ۱۳۹۴ق: ج ۴، ص ۷۴؛ همو، ۱۳۵۳: ص ۱۷۳).

۲. اطلاعات تاریخی قطعی وجود دارد که پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام تا حدود یک قرن ثبت حدیث ممنوع بود. از این رو نقل به معنای لجام‌گسیخته و بسیار کشدار، جعل و تزویر در نقل احادیث، اختلافات فرقه‌ای، جناح‌بندی‌های سیاسی و ... از زمره دیگر عواملی است که اطمینان به بسیاری از سبب نزولها را از بین می‌برد (علامه طباطبایی، ۱۳۹۴ق: ج ۴، ص ۷۴؛ همو، ۱۳۵۳: ص ۱۷۴). پس نمی‌توان عدم اشتراط را به علامه طباطبایی نسبت داد؛ آن‌طور که برخی نسبت داده‌اند (فاکر میبیدی، ۱۴۲۸ق: ص ۳۸۱).

رابعاً، گاهی آگاهی از فضای نزول آیات، از آیات دیگر قرآن کریم به دست می‌آید؛ همان‌طور که برخی تصریح کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۱، ص ۲۳۶).

خامساً، بر فرض این دلیل هم تام باشد، در خصوص آیات قرآن ویژگی‌ای (مبین بودن قرآن) وجود دارد که نمی‌توان به استنباط از روایات و دیگر موارد توسعه داد و از آن عدم تأثیر به صورت کلی را استفاده کرد. به تعبیر دیگر، نفی تأثیر در خصوص تفسیر آیات، نه به معنای نفی تأثیر در استنباط از روایات است و نه چنین چیزی لازمه آن است، و با توجه به این ویژگی ترتیب‌دادن قیاس مساوات یا الغای خصوصیت صحیح نیست؛ چون وجود خصوصیت قطعی است.

دلیل سوم

این دلیل را می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

۱. همان‌طور که دقت و امانت‌داری راوی اقتضا می‌کند که وی گفتار و رفتار معصوم را نقل کند، همچنین اقتضا دارد که قرائن دیگری را که گرداگرد گفتار و رفتار معصوم را فراگرفته است، نقل کند؛ چراکه عدم نقل آنها یک نوع بی‌امانتی یا بی‌دقتی است که خلاف فرض ثقه بودن راوی است؛ از این رو در روایات می‌بینیم این قرائن نقل شده است؛ مثلاً گفته شده است که پیامبر این مطلب را در جنگ بیان کرد (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱۹، ص ۱۹۱) یا به حدی خندید که دندان‌های نیشش پیدا شد (فیض کاشانی، ۱۳۷۳: ج ۲۳، ص ۱۴۲۳) یا در حالت غضب فلان مطلب را بیان کرد یا فلان کار را انجام داد (برقی، ۱۳۳۰: ج ۲، ص ۴۱۷؛ صفار، ۱۳۶۲: ص ۴۰۰).

۲. عدم نقل قرائن مؤثر در فهم کلام ثابت می‌کند که قرائنی وجود نداشته است.

ارزیابی

اولاً، مقتضای این دلیل لزوماً عدم تأثیر نیست، بلکه با تأثیر هم سازگار است، بدین صورت که بگوییم آگاهی از فضای صدور تأثیر دارد، لکن مقتضای امانت و دقت راوی آن است که قرائنی که گرداگرد کلام را فراگرفته نقل کند و عدم نقل آن، قرینه بر عدم آن است.

ثانیاً، قرائن مؤثر در فهم گفتار یا رفتار بر دو قسم است: الف) قرائن خاص نظیر حالت غضب یا خنده که گفتار یا رفتار معصوم همراه این حالات بوده است؛ ب) دیگری قرائن عامی که جزو عرف و ویژگی‌ها و شرایط زندگی اجتماعی مردم آن جامعه بوده است؛ نظیر پرداخت مهریه قبل از مراسم زفاف.

نهایت چیزی که امانت و دقت راوی اقتضا می‌کند، نقل قرائن خاصی است که همراه واقعه خاص بوده است، اما امانت و دقت راوی اقتضا ندارد که راوی قرائن عام مربوط به فضای جامعه آن زمان را نیز نقل کند؛ چراکه راویان علی‌القاعده چنین قرائنی را درک

نمی‌کنند تا آن را گزارش کنند؛ نظیر هوایی که ما استنشاق می‌کنیم و کمتر بدان توجه داریم؛ چراکه عرف و عادت‌ها برای ناظر بیرونی و آن‌هم به‌شرط تغییر یک عرف و عادت و جایگزینی عرف و عادت دیگر محسوس است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۰۵ق: ج ۳، ص ۳۰۴).

ثالثاً، نمی‌توان گفت قرائن خاصی که همراه گفتار یا رفتار معصوم بوده است، همواره نقل شده است، بلکه نقل به‌صورت موجه جزئی‌ه و از جانب برخی از راویان و آن‌هم به‌صورت نقل برخی از قرائن نظیر غضب، خنده، تعجب و ... معصوم بوده است، نه همه قرائن. افزون بر این، برخی از روایات اساساً نقل به معناست؛ یعنی راوی به نقل عین الفاظ معصوم هم تقید نداشته است. در چنین شرایطی چطور می‌توان ادعا کرد که راویان، همه خصوصیات و قرائن خاص و عامی را که گفتار یا رفتار معصوم را فراگرفته بود، نقل کرده‌اند.

با توجه به آنچه گذشت، نمی‌توان گفت دلیل معتبری بر نفی تأثیر وجود دارد، بلکه با توجه به ادله‌ای که برای دیگر احتمال‌ها بیان می‌کنیم، مشخص می‌شود ادله معتبری بر تأثیر موجود است. افزون بر آن روش اجتهادی بسیاری از فقهاء بر استفاده از آگاهی از فضای صدور بوده است. در این مقاله تنها می‌توان نمونه‌هایی از آن را ذکر کرد.

یکی از شاگردان مرحوم آیت الله بروجردی ؛ درباره روش اجتهادی ایشان می‌گوید:

آن مرحوم افزون بر این که به رجال و اسناد اهمیت می‌داد، تشخیص جوّ صدور حدیث را نیز بسیار مهم می‌دانست و معتقد بود: احادیث شأن نزول دارند و در محیطی صادر شده‌اند که اقوال و نظریات فقیهان بزرگ اهل سنت حاکم بوده است و اهل بیت ناظر به این فتاوا، سخن گفته‌اند؛ سخنان آنان، یا در رد نظریه‌ای است یا در اثبات آن؛ بنابراین باید جو مسئله فقهی را به دست آورد تا مقصود روایت را فهمید. (فاضل لنگرانی، ۱۳۷۰: ص ۱۴۵).

وی در ادامه می‌گوید:

آیت‌الله بروجردی در استحباب جهر به بسم‌الله در نمازهای اخفاتیه تردید داشتند چون اهل سنت در نمازهای جهریه قائل بودند که باید بسم‌الله را

آهسته گفت و اینکه چهر به بسم‌الله علامت مؤمن دانسته شده، ناظر به همین دیدگاه اهل سنت است و به نمازهای اخفاتیه - نفیاً یا اثباتاً - نظری ندارد (همان، ص ۱۴۶).

هم چنین آیت‌الله بروجردی با توجه به فضای نزول آیه ۹ سوره جمعه می‌گوید: این آیه اطلاق ندارد و نمی‌توان به اطلاق آن برای نفی برخی از شرطها تمسک کرد (منتظری، ۱۴۱۶ق، صص ۱۴-۱۶).

امام خمینی هم علاوه بر نقشی که برای آگاهی از فضای صدور در اجتهاد قایل بودند، در روش فقهی خود نیز از آن بهره می‌بردند. برای نمونه روایاتی که درباره خیار حیوان آمده است، متعارضو ناسازگار است. در برخی از روایات از خیار حیوان برای مشتری سخن به میان آمده است (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۸، ص ۱۰) و در برخی از روایات آمده است که هر یک از فروشنده و خریدار که حیوان به وی منتقل می‌شود، حق خیار دارد (همان، ص ۵) و در برخی دیگر از روایات آمده است از خیار حیوان برای هر دو طرف فروشنده و خریدار سخن گفته شده است (همان، ص ۱۲).

امام خمینی با استفاده از فضای صدور روایات به‌گونه زیر ناسازگاری میان روایات را برطرف می‌کنند:

روایاتی که بیان می‌دارد «صاحب‌الحیوان بالخیار» از پیامبر ۹ نقل شده است. در زمان پیامبر ۹ خرید و فروش‌ها به صورت کالا به کالا بوده نه کالا با پول؛ لذا گاهی خریدار به‌جای پرداخت پول، حیوان می‌داد. بر این اساس طبعاً باید کسی که حیوان به وی منتقل شده حق خیار داشته باشد. از سوی دیگر روایاتی که مشتری را صاحب خیار می‌داند از امام رضا ۷ نقل شده است و در عصر وی، غالب معاملات با درهم و دینار انجام می‌شد لذا غالباً مشتری صاحب حیوان بود (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۳، صص ۲۶۳-۲۶۵).

هم‌چنین گروهی از فقها برخی از روایات را به تقیه حمل کرده‌اند و دلیل آن را مطابقت مفاد روایات با دیدگاه فقیهان اهل سنت در آن زمان دانسته‌اند که در این جا نمونه‌هایی محدود از موارد فراوان را نقل می‌کنیم:

- شیخ طوسی روایتی را که بیان می‌دارد وضوگیرنده برای مسح کردن باید از آب جدیدی غیر از آبی که با آن دست و صورت را شسته است استفاده کند را حمل بر تقیه می‌کند چون همه فقهای اهل سنت به غیر از مالک چنین دیدگاهی دارند (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، از ۸).

- شهید اول روایاتی که آمین گفتن را جایز می‌داند به تقیه حمل کرده است (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۷۴).

- وحید بهبهانی روایات تیمم را که متضمن دوبار ضربه زدن بر خاک است را حمل به تقیه کرده است چون فقهای اهل سنت چنین دیدگاهی دارند (وحید بهبهانی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۴۰). ایشان اخبار جواز سجده بر پنبه و کتان را حمل بر تقیه کرده چون جواز آن شعار عامه بوده است (همان، ص ۳۹۳). همچنین روایاتی که از خواندن بسم‌الله با سوره منع کرده است را به تقیه حمل کرده است (وحید بهبهانی، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۴۰۳). وی و یکی از شاگردانش روایاتی که اقامه نماز نافله را به صورت جماعت تجویز کرده است را حمل بر تقیه می‌کنند چون فقیهان اهل سنت آن را جایز می‌دانند (همان، ج ۸، ص ۲۶۱ و قمی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۲۳).

- میرزای قمی روایاتی که می‌گوید باید در تیمم ساعد را هم مسح کرد به دلیل موافقت با دیدگاه فقیهان اهل سنت به تقید حمل کرده است (قمی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۶).

- مرحوم نراقی روایاتی که دلالت بر وجوب زکات در مال تجارت می‌کند را حمل بر تقیه کرده است چون وجوب، دیدگاه ابوحنیفه، شافعی و احمد است (نراقی، ۱۴۱۶ق، ج ۹، ص ۲۴۲).

- صاحب جواهر روایاتی که می‌گوید همسایه تا چهل خانه است را حمل به تقیه کرده است چون اهل سنت چنین دیدگاهی دارند (نجفی، ۱۳۶۸، ج ۲۸، ص ۴۲).

- شیخ انصاری روایاتی را که دلالت می‌کند مکلف در جهر یا اخفات خواندن نمازهای یومیه مخیر است، حمل بر تقیه کرده است چون غیر از ابن‌ابی‌لیلی، بقیه فقیهان اهل سنت معتقد به تخییرند (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۸۱). وی هم چنین روایاتی که

بر طهارت خمر و مسکرات دلالت می‌کند را حمل بر تقیه از حاکمان جائز کرده است (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۶۲).

احتمال دوم: تأثیر آگاهی از فضای نزول در عبارات مجمل

یکی از احتمال‌های درخور اعتنایی که در این زمینه وجود دارد، تأثیر آگاهی از فضای صدور درباره عبارات مجمل است. به نظر می‌رسد تأثیر این مقدار از آگاهی از فضای صدور در اجتهاد بیشتر به منبهای نیاز دارد تا به استدلال، ولی به هر حال می‌توان ادله‌ای هم به سود آن ارائه کرد.

دلیل اول

این دلیل را می‌توان بدین ترتیب بیان کرد:

۱. مجمل کلامی است که دو یا چند احتمال درباره معنای آن داده می‌شود.
۲. می‌توان از آگاهی از فضای صدور به عنوان یکی از قرائن در رفع اجمال استفاده کرد.

۳. هر چه در رفع اجمال تأثیر داشته باشد، لازم است در اجتهاد به کار گرفته شود که از زمره آنها آگاهی از فضای صدور است.
مقدمات این دلیل روشن و شکل استدلال هم صحیح است؛ از این رو نتیجه آن هم معتبر است.

دلیل دوم

این دلیل را می‌توان به شکل زیر بیان کرد:

۱. در همه زبان‌های دنیا - و از جمله زبان عربی - مجمل وجود دارد و یکی از مصادیق مجمل، مشترک است، چه اشتراک مفردات نظیر «عین» که در چند معنا به کار رفته است و چه اشتراک در هیئت‌ها و ترکیب‌ها؛ نظیر «بعث داری» که هم در اخبار به کار می‌رود و هم در انشا.

۲. فهم مفردات و ترکیب‌های مشترک به قرینه و شاهد معتبر نیاز دارد، و گرنه تفسیر کلام به یکی از دو یا چند معنا از نظر عقلی و عقلایی موجه نیست.

۳. قرینه و شاهد معتبر گاهی لفظی است، نظیر «الأمس» در «بعت داری بالأمس» که قرینه لفظی بر اخبار است و گاهی قرینه غیر لفظی است؛ نظیر اینکه گوینده در دفتر اسناد رسمی می‌گوید: بعت داری.

۴. در فضای صدور متن هم ممکن است قرائنی وجود داشته باشد که بتوان در رفع اجمال از آنها استفاده کرد. پس آگاهی از فضای صدور متن در رفع اجمال تأثیر.

مقدمات این دلیل روشن است و نتیجه آن آگاهی از فضای صدور در فهم مراد از الفاظ و ترکیب‌های مجمل است؛ چون از قرائن فهم مراد گوینده و نویسنده است.

احتمال سوم: تأثیر آگاهی از فضای صدور در ظواهر

تأثیر آگاهی از فضای صدور در ظواهر چندان روشن نیست؛ چراکه ظاهر بر معنایی دلالتی دارد که نزد عقلا حجت است و هرچند احتمال خلاف در آن داده می‌شود، ولی عقلا آن را معتبر نمی‌دانند. با این حال به نظر می‌رسد می‌توان ادله‌ای در این زمینه فراهم آورد:

دلیل اول

این دلیل را می‌توان در ضمن مقدمات زیر بیان کرد:

۱. ظاهر، عبارتی است که در آن احتمال خلاف معنای استنباط شده داده می‌شود.
 ۲. هر عبارتی که در آن احتمال خلاف ظاهر داده شود، عواملی در استنباط معنای آن مؤثرند.

۳. فضای صدور از زمره عواملی است که ممکن است در مشخص کردن معنای لفظ ظاهر دخالت داشته باشد.

۴. هر چه در مشخص کردن معنای متن دخالت داشته باشد، آگاهی به آن لازم است.

مقدمات این استدلال روشن است و خدشه‌ای در آنها به نظر نمی‌رسد. نتیجه این مقدمات آن است که آگاهی از فضای صدور در عباراتی که ظاهر هستند، تأثیر دارد.

نگارنده به این دلیل، به صورتی که بیان گردید، در کلام دانشوران برخورد نکرده است، ولی می‌توان آن را از میان کلام برخی از دانشوران اصطیاد کرد (سیستانی، ۱۴۱۴ق: ص ۱۳۷). مقدمات این دلیل هم روشن و غیرقابل مناقشه به نظر می‌رسد. از این رو نتیجه آن تأثیر آگاهی از فضای صدور در عبارات ظاهر است.

دلیل دوم

این دلیل را می‌توان ضمن گزاره‌های زیر بیان کرد:

۱. عدم آگاهی از فضای نزول و صدور باعث اجمال متن در جایی که عبارات صریح نیستند، می‌شود.

۲. وقتی اجمال در متن پدید آمد، اختلاف در تفسیر پدید می‌آید.

۳. اختلاف در تفسیر باعث تنازع می‌گردد.

۴. تنازع مبعوض شارع است. پس برای پرهیز از تنازع باید گفت آگاهی از فضای نزول و صدور تأثیر دارد (شاطبی، بی‌تا: ج ۳، ص ۲۰۲).

ارزیابی

مقدمه اول استدلال - که عدم آگاهی از فضای نزول و صدور در جایی که عبارات صریح نیستند در همه باعث اجمال می‌شود - صحیح نیست. آری، می‌توان به صورت موجهه جزئیه آن را پذیرفت که در برخی موارد باعث اجمال می‌گردد، ولی در برخی موارد هم باعث اجمال نگردیده، عبارت در معنایی ظهور پیدا می‌کند.

بنا بر قانون «نتیجه، تابع احسّ مقدمات است»، این دلیل آگاهی از فضای صدور را به صورت موجهه جزئیه ثابت می‌کند.

احتمال چهارم: تأثیر آگاهی از فضای صدور در عبارات صریح

آیا آگاهی از فضای صدور در عبارات صریح هم تأثیر دارد و می‌توان آن را اثبات کرد؟ به نظر می‌رسد اگر متنی یافت شود که از همه جهات صریح باشد، دیگر آگاهی از فضای صدور متن لازم نیست؛ چراکه مفروض این است در متن هیچ احتمال خلافی داده نمی‌شود تا قرینیت آگاهی به فضای صدور در آن تأثیر داشته باشد، مگر اینکه توهم صراحت شد، نه واقعیت صراحت؛ مثلاً ممکن است ادعا شود متنی از همه جهات صریح است، ولی مراجعه به فضای صدور و آگاهی از قرائن ادعای صراحت متن را دست‌کم از برخی جهات از بین ببرد یا در صراحت آن شک حاصل شود. بنابراین آگاهی از فضای صدور در متونی که از همه جهات صریح‌اند لازم نیست، ولی در فرض شک در صریح‌بودن متن، باید از همه قرائن از جمله قرینه فضای صدور استفاده کرد. از این رو همان ادله معتبری که برای اثبات تأثیر آگاهی از فضای صدور در ظواهر ذکر کردیم، در اینجا هم کارایی دارد.

ولی آنچه تا حدی مطلب را آسان می‌کند، این است که ما کمتر متنی داریم که از همه جهات صریح باشد. از این رو با توجه به ادله‌ای که در بررسی احتمال‌های سوم و دوم مطرح کردیم و نیز با توجه به اینکه متون صریح به‌ندرت وجود دارند، لازم نیست در این زمینه بحث را بیشتر ادامه دهیم.

پاسخ به دو اشکال بر دیدگاه مختار

دو اشکال بر دیدگاه مختار ممکن است مطرح شود که در اینجا آنها را بررسی می‌کنیم.

اشکال اول

اعتقاد به تأثیر آگاهی از فضای صدور در اجتهاد باعث اختصاص دادن ادله قرآنی و روایی به زمان و مکان خاص و عدم امکان تعدی و توسعه در مدلول ادله قرآنی و روایی است، به‌ویژه با توجه به اینکه بسیاری از روایات ما در وقایع خاص وارد شده است؛ همان‌طور که یکی از معاصران لازمه این اعتقاد را چنین دانسته و در این باره گفته‌اند:

اول چیزی که می‌گویند، این است که text را باید در context در نظر گرفت. این می‌داند معنایش چیست؟ اگر بخواهیم به زبان خودمان صحبت کنیم، یعنی هر متنی مقید است، «الّا ما خرج بالدلیل» یا هر مدلولی خاصی است، الّا ما خرج بالدلیل [...]، یعنی می‌خواهم بگویم ویژگی‌هایی که در context وجود دارد، همه خود text را مقید می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۵: ص ۱۸۷).

پاسخ

آنچه ما می‌گوییم، تأثیر آگاهی از فضای صدور در اصل تفسیر و استنباط است. معنای آن این نیست که لزوماً متن تفسیرشده هم مقید خواهد شد، بلکه بر عکس گاهی آگاهی از فضای صدور باعث تفسیر موسع و توسعه در مفاد متن می‌شود. پس نباید میان تأثیر تفسیرکردن به آگاهی از فضای صدور با تقیید معنای تفسیرشده به خصوصیات زمان صدور متن خلط کرد. آنچه ما می‌گوییم تقیید تفسیرکردن به آگاهی از فضای صدور است و آنچه در این اشکال آمده، تقیید معنای تفسیرشده است، آن هم به قرائنی که در فضای صدور وجود دارد، نه به آگاهی از فضای صدور.

اشکال دوم

پای‌بندی به این دیدگاه (تأثیر آگاهی از شأن نزول آیات و فضای صدور روایات در اجتهاد) به بسته‌شدن باب اجتهاد منجر می‌گردد؛ چراکه در بسیاری از موارد اطلاعات تاریخی کافی درباره شأن نزول آیات و فضای صدور روایات نداریم. معنای این تأثیر آن است که در مواردی که اطلاعات کافی نداریم، نتوانیم اصلاً استنباطی داشته باشیم و این سخن به معنای بستن باب اجتهاد است.

پاسخ

اولاً، با مطالعه و بررسی می‌توان در موارد بسیاری اطلاعات کافی را به‌دست آورد؛ همان‌طور که در شیوه اجتهادی برخی از فقها وجود داشته است و طبق همین شیوه اجتهاد

کرده و به انسداد باب اجتهاد روی نیاورده‌اند؛ نظیر روش اجتهادی آیت‌الله بروجردی. ثانیاً، در موارد اندکی که نمی‌توان به این اطلاعات دست یافت و عبارت متن هم صریح و واضح نیست، باید قدر متقین‌ها را اخذ کرد، نه اینکه اساساً باب اجتهاد را بست.

نتیجه‌گیری

در این مقاله این پرسش را بررسی کردیم که آیا آگاهی از فضای نزول آیات و صدور روایات در اجتهاد تأثیر دارد یا خیر؟ با بررسی این مسئله روشن گردید که این آگاهی به صورت فی‌الجمله تأثیر دارد. از آنجا که الفاظ و عبارات بر سه قسم‌اند عبارات صریح، عبارات ظاهر و عبارات مجمل و از آنجا که عبارات صریح عباراتی هستند که بر معنای استنباط‌شده به صورت قطعی دلالت می‌کنند و هیچ احتمال خلافی درباره معنای آنها داده نمی‌شود، نمی‌توان برای تأثیر آگاهی از فضای صدور نقشی قائل شد، ولی چون دلالت عباراتِ ظاهر و مجمل بر معنای مراد قطعی نیست، به صورت طبیعی عوامل و قرائن غیرلفظی در دلالت بر مراد دخالت دارند که از زمره این عوامل، آگاهی از فضای نزول آیات و صدور روایات است. لذا در این مقاله ادله‌ای به سود تأثیر آگاهی از فضای صدور اقامه شد و ادله کسانی که این آگاهی را مؤثر نمی‌دانند، نقد و به اشکالات در این زمینه پاسخ داده شد.



کتابنامه

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۱۲ق)، کفایة الاصول، مؤسسه آل البيت، بیروت، چاپ دوم.
۲. اشراقی ترابی، ولی الله (۱۳۶۲)، مقدمه تفسیر شاهی، انتشارات نوید، تهران، چاپ اول.
۳. امام خمینی، روح الله (۱۳۷۹)، کتاب البیع، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی، تهران، چاپ اول.
۴. _____ (۱۳۷۶)، الاجتهاد والتقلید، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی، تهران، چاپ اول.
۵. برقی، احمد (۱۳۳۰)، المحاسن، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ اول.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، تفسیر تسنیم، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ هفتم.
۷. حرعاملی، محمد (۱۴۱۶ق)، وسائل الشیعه، مؤسسه آل البيت، قم، چاپ دوم.
۸. حکیم، محمدتقی (۱۴۱۸ق)، الأصول العامه للفقہ المقارن، المجمع العالمی لأهل البيت، قم، چاپ دوم.
۹. حمیری، عبدالله (۱۴۱۳ق)، قرب الاسناد، مؤسسه آل البيت، قم، چاپ اول.
۱۰. خضری، محمد (۱۳۸۵ق)، اصول الفقہ، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.
۱۱. زحیلی، وهبه (۱۴۲۷ق)، التفسیر الوسیط، دارالفکر المعاصر، بیروت، چاپ دوم.
۱۲. زرکشی، بدرالدین (۱۳۹۱ق)، البرهان فی علوم القرآن، المكتبة العربیة، بیروت.
۱۳. سیستانی، سیدعلی (۱۴۱۴ق)، قاعده لاضرر، مکتب آیت الله العظمی السیستانی، قم، چاپ اول.
۱۴. سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶ق)، الاتقان، دارالفکر، بیروت، چاپ اول.
۱۵. شاطبی، ابراهیم (بی تا)، الموافقات، دارالفکر، بیروت.
۱۶. شمس الدین، محمد مهدی (۱۴۱۲ق)، فی الاجتماع السیاسی الإسلامی، المؤسسة الدولیة، بیروت، چاپ اول.
۱۷. شهید اول، محمد (بی تا)، القواعد الفوائد، مکتبة المفید، قم، چاپ اول.
۱۸. شیخ صدوق، محمد (۱۳۶۱)، معانی الاخبار، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ اول.

۱۹. شیخ طوسی، محمد (۱۳۶۳)، الاستبصار، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم.
۲۰. _____ (۱۴۰۷ق)، الخلاف، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، چاپ اول.
۲۱. _____ (۱۴۱۲ق)، النهایه، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، چاپ اول.
۲۲. شهید اول، محمد (۱۴۱۷ق)، الدروس الشرعیة، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، چاپ دوم.
۲۳. شیرازی، سیدمحمد (۱۴۲۴ق)، تقریب القرآن الازهان، دارالعلوم، بیروت، چاپ اول.
۲۴. صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۷ق)، الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد چاپ شده در الاجتهاد والحیة، به کوشش محمد حسینی، مرکز الغدير، قم، چاپ دوم.
۲۵. صفار، محمد (۱۳۶۲)، بصائر الدرجات، الاعلمی، تهران، چاپ اول.
۲۶. ضیائی فر، سعید (۱۳۹۰)، مکتب فقهی امام خمینی، عروج، تهران، چاپ اول.
۲۷. علامه حلی، حسن (۱۴۲۹ق)، نهیة الوصول، مؤسسة الامام الصادق، قم، چاپ اول.
۲۸. علامه طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۵۳)، قرآن در اسلام، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ دوم.
۲۹. _____ (۱۳۹۴ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، اسماعیلیان، قم، چاپ سوم.
۳۰. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۷۰)، «مصاحبه با آیت الله فاضل لنکرانی»، دو ماهنامه حوزه، ش ۴۳-۴۴.
۳۱. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۰ق)، نهیة التقرير (تقریرات درس آیت الله بروجردی)، مرکز فقه الأئمة الأطهار، قم، چاپ سوم.
۳۲. فاکر مبینی، محمد (۱۳۸۵ق)، قواعد التفسیر لدى الشيعة والسنة، المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیه، تهران، چاپ اول.
۳۳. فخر رازی، محمد (۱۴۲۱ق)، التفسیر الكبير، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول.
۳۴. فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۳)، الوافی، مکتبه الإمام أميرالمؤمنين 7، اصفهان، چاپ اول.
۳۵. _____ (۱۳۶۲)، الصافی، کتابفروشی اسلامیه، تهران، چاپ ششم.
۳۶. کلینی، محمد (۱۳۸۸ق)، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ سوم.
۳۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، مؤسسة الوفاء، بیروت، چاپ دوم.
۳۸. معرفت، محمدهادی (۱۴۱۵ق)، التمهيد، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، چاپ اول.
۳۹. ملکيان، مصطفی (۱۳۸۵)، پیش درآمدی بر مکتب شناسی فقهی، به کوشش سعید ضیائی فر، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، چاپ اول.

۴۰. منتظری، حسینعلی (۱۴۱۶ق)، البدر الزاهر (تقریرات درس آیت‌الله بروجردی)، کتابفروشی شهید محمد منتظری، قم، چاپ سوم.
۴۱. _____ (۱۴۳۰ق)، محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات درس خارج اصول فقه امام خمینی) مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی، تهران، چاپ اول.
۴۲. نراقی، احمد (۱۴۱۶ق)، مستند الشیعة، مؤسسة آل البيت :، مشهد، چاپ اول.
۴۳. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۸)، جواهر الکلام، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ سوم.
۴۴. واحدی، علی (بی‌تا)، اسباب النزول، عالم الکتب، بیروت، چاپ اول.
۴۵. واعظی، احمد (۱۳۹۰)، نظریه تفسیر متن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، چاپ اول.
۴۶. وحید بهبهانی، محمدباقر (۱۴۱۶ق)، الرسائل الاصولیة، مؤسسة الوحید البهبهانی، قم، چاپ اول.
۴۷. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۰۵ق)، بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت‌الله صدر) قم، چاپ چهارم.



تبیین و بررسی فقهی تجسس در فعالیت‌های اطلاعاتی - امنیت

مرتضی سلیمانی*

یاسر سلیمانی**

چکیده

جمهوری اسلامی ایران که الگوی نظام اسلامی را معرفی کرده و به تشکیل سازمان اطلاعات اقدام ورزیده، همواره با این سؤال مواجه بوده که حدود تجسس از حریم خصوصی افراد از منظر فقه امامیه چیست و چه حکمی دارد؟ پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش تحلیلی - توصیفی و با استناد به مبانی نقلی و حیانی و عقلی برهانی، به بررسی این موضوع می‌پردازد. بدین منظور موارد حرمت و عدم جواز تجسس از حریم افراد و تجسس ضد حکومت اسلامی مورد فحص و تدقیق واقع گشت. در مورد تجسس از حریم افراد می‌توان گفت از مجموع ادله، حرمت تجسس به‌طور مطلق به‌دست می‌آید. اگر بگوییم ادله حرمت تجسس، مطلق و شامل همه موارد تفتیش و تجسس است، در صورت تعارض و تنافی میان تجسس با عناوین و حالات مختلف دیگر، باید طبق قانون تراحم عمل کرد و اهم و اصلح را به‌دست آورد و آن را مقدم کرد، اما اگر موضوع تجسس حرام را مقید به هتک عرض افراد و اغراض فاسد بدانیم، قهراً در مواردی که اغراض صحیح و مفید مقصود باشد، تخصصاً از موضوع تجسس حرام خارج خواهد بود. تجسس ضد حکومت اسلامی نیز با استناد به ادله عقلی و نقلی حرام است.

کلیدواژه‌گان: تجسس، حرمت، حریم، حرام، سازمان اطلاعاتی - امنیتی

mbyzyf@gmail.com

mertisu@gmail.com

* پژوهشگر و مدرس دانشگاه امام باقر 7

** دانشجوی دکتری، مدرس دانشگاه و پژوهشگر مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق 7

تاریخ دریافت: ۹۵/۷/۲۸

تاریخ تأیید: ۹۵/۱۲/۱۱

اساساً ذات انسان کنجکاو است و دائم به دنبال کسب اخبار جدید و اطلاع از احوال دیگران است و در این زمینه در بسیاری مواقع میل به تجسس از حریم خصوصی دیگران نیز دارد و مانع این حس درونی نوع انسان، چیزی جز اعتقاد و ایمان به احکام شرعی و اتباع از احکام عقل سلیم نیست. از سوی دیگر، از زمانی که انسان وجود داشته، همراه او جنگ و دفاع از خود در مقابل حملات دشمن نیز بوده و در این زمینه وسایل مختلفی را برای دفع اقدامات خصم استفاده می کرده و برای پیشبرد اهداف خود و جلوگیری از اقدامات دشمن گاهی به تجسس در امور می پرداخته است. با این مقدمه می توان گفت مقاله حاضر از حیث کاربردی و عملی اهمیت بسیار زیادی دارد؛ چه آنکه در مقام عمل تعیین محدوده حرمت تجسس برای احتراز از وقوع در خطرها و اجتناب از ارتکاب محرمات الهی بسیار ضروری است و از سوی دیگر، بررسی محدوده جواز و ضوابط آن نیز برای مکلفین به ویژه سازمانها و نهادهای اطلاعاتی - امنیتی که به طور مداوم با این سنخ مسائل دست و پنجه نرم می کنند، بسیار حائز اهمیت است.

جمهوری اسلامی ایران پس از معرفی الگوی نظام اسلامی و تشکیل سازمان اطلاعات، همواره با این سؤال مواجه بوده که حدود و ثغور تجسس طبق موازین شرعی چگونه است؟ آیا روش های متعارف اطلاعاتی در دنیا، در نظامی اسلامی نیز مورد استفاده قرار می گیرد؟ تجسس از حریم خصوصی افراد در حوزه مأموریتی ایشان از منظر فقه امامیه چه حکمی دارد؟ در صورت حرمت تجسس، چه مصادیقی تخصیصاً یا تخصصاً از شمول حکم حرمت خارج است؟

مقاله حاضر در سه بخش ادبیات نظری، یافته های توصیفی و تحلیلی در صدد پاسخگویی به این سؤالات است.

بخش اول: ادبیات نظری و پیشینه موضوع

تاریخچه

در تاریخ آمده است که مصری های قدیم چند قرن قبل از میلاد حضرت مسیح 7

دارای اداره اطلاعات و مخابرات و جاسوسی بوده‌اند (هانی، ۱۹۷۴ق: ص ۳۳) یا مثلاً در حالات اسکندر مقدونی ارباب تواریخ آورده‌اند او اولین کسی بود که جاسوس‌ها و عیونی برای اطلاع از مسائل دشمن می‌گمارد (قلقشندی، ۱۳۳۴ق: ج ۱، ص ۴۲۹). در قصص الانبیاء عبدالوهاب نجار نقل می‌کند که موسی ۷ قبل از اینکه بنی‌اسرائیل را به بیت المقدس انتقال دهد، دوازده جاسوس را به آنجا فرستاد تا کسب اطلاعات کنند و به ایشان خبر دهند (نجار، ۱۴۰۵ق: ص ۲۲۷). در قصه حضرت سلیمان بن داود ۷ و هدهد و ملکه سبا نیز اشاره‌ای شده که حضرت سلیمان ۷ از اخبار هدهد از ممالک دیگر استفاده کرده است؛ چنان‌که در قرآن کریم خداوند متعال می‌فرماید: (و تَقَدَّ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ. لَأُعَذِّبُنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحُنَّهُ أَوْ لِيَأْتِيَنِي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ. فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطُ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَا نَبِيًّا يَقِينٍ) (نمل: ۲۰-۲۱). سؤال حضرت سلیمان از وجود هدهد، دلالت بر هشیاری و زیرکی و اهتمام کامل ایشان به امور جنود خود است و از سوی دیگر، استفاده ایشان از هدهد به‌عنوان مخبر حکایت از اهمیت آن دارد.

خلاصه اینکه در طول تاریخ، هم جائزین زمان‌های مختلف و هم انبیای الهی تجسس می‌کرده‌اند. در دین مبین اسلام نیز در زمان رسول مکرم اسلام ۹ و در زمان ائمه : مشروعیت داشته و جایز بوده است، اما در اسلام در بسیاری موارد هم تجسس محکوم به حکم حرمت است و فاعل آن معاقب است. بر این اساس، عمل تجسس از بدو وجود انسان همزاد او بوده است.

مفاهیم و تعاریف

۱. تجسس

تجسس در لغت و عرف به‌معنای جستجو از باطن و درون امور است. لحيانی می‌گوید: از فلانی تجسس کردم، یعنی بحث و جستجو و کاوش کردم، همانند «تجسس» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۲، ص ۲۸۳).

«تجسس الخبر» یعنی در پس خبر به جستجو پرداختن و نهان امور را کاویدن. جاسوس، به حامل پیام فتنه‌انگیز گفته می‌شود (شرتونی، ۱۴۰۳ق: ج ۱، ص ۱۲۳). «تحسس» یعنی به سخن قوم گوش داد و خبر آنها را به قصد خیر دریافت کرد و «تجسس» یعنی خبر و احوال آنها را به انگیزه شر و فتنه دریافت کرد (همان: ص ۱۹۱؛ ثعالبی، ۱۴۱۶ق: ج ۴، ص ۱۹۰؛ طبرسی، بی تا: ج ۹، ص ۱۳۷).

بر اساس بررسی کتب لغت، تفاوت‌های این دو واژه عبارت‌اند از:

۱. «تجسس» تفتیش و بازرسی از بواطن و پنهانی‌های امور است؛ درحالی‌که «تحسس» جستجو از چیزی است که دیگری آن را می‌داند.
۲. «تجسس» در امور شر و «تحسس» در امور خیر است.
۳. «تجسس» به دست آوردن خبر برای دیگری و «تحسس» تفتیش و طلب خبر برای خویش است.
۴. «تجسس» بحث و کنجکاوای از عورات و «تحسس» استماع اخبار مردم است (محقق، بی تا: ج ۵، ص ۱۶۶-۱۶۷).

در مورد مسئله تجسس در شریعت اسلامی، تعریف و معنای شرعی یا متشرع خاصی وجود ندارد (مشکینی، ۱۳۸۶: ص ۱۲۸). فقها بحث مستقلی که جامع بحث تجسس باشد، در کتب خود برای آن قرار نداده و صرفاً در برخی از ابواب فقه به بررسی احکام وضعی یا تکلیفی آن پرداخته‌اند. روایات بسیار زیادی وجود دارد که در آنها صریحاً از تفتیس و تجسس نهی شده است (عسقلانی، ۱۴۱۰: ج ۴، ص ۱۷۰).

نتیجه اینکه در متون فقهی معنای خاص اصطلاحی برای تجسس به کار نرفته است و اگر بخواهیم «تجسس» را تعریف کنیم، تعریف چیزی جز شرح اسم نیست و عموماً در متون مختلف فقهی و روایی تجسس و مشتقات آن به دو معنا به کار می‌رود: تفتیش و تفحص از اسرار، عورات و زشتی‌های افراد، و خیانت به نظام و بیضه اسلام. تفصیل دو معنا مسامحی است و شاید معنای دوم داخل در معنای اول باشد.

پیشینه پژوهش

پیشینه پژوهشی موضوع مورد بحث را در جدولی که در پی می‌آید، ارائه کرده‌ایم:

موضوع محوری و یافته‌ها	روش پژوهش	اهداف یا سؤالات اصلی	نویسندگان، سال پژوهش
حرمت اولیه تجسس از منظر فقه امامیه	تحلیلی - توصیفی	واکاوی تجسس از حریم خصوصی افراد از منظر فقه امامیه	۱. علی اکبری بابوکسانی، صادقی، ۱۳۹۱
حرمت اولیه تجسس از منظر فقه امامیه	تحلیلی - توصیفی	بررسی قلمرو اولیه جاسوسی و تجسس در اسلام	۲. علی اکبری بابوکسانی، اسفندیاری، ۱۳۸۸
ممنوعیت تفتیش عقاید و ممنوعیت تجسس، مگر به حکم قانون	تحلیلی - توصیفی	بررسی و تبیین مبانی جزایی تجسس و تفتیش عقاید	۳. الواروی، صابری، ۱۳۸۷
حرمت اولیه تجسس از منظر فقه امامیه در نظام اسلامی و بررسی مقیدات	تحلیلی - توصیفی	بررسی فقهی تجسس در اسلام	۴. عظیمی گرگانی، ۱۳۸۷
بررسی ادله لزوم اطلاعات و تحقیقات، خطرهای آفات شرعی و عقلی کار اطلاعاتی، و بررسی موجز کیفیت عمل تجسس در اسلام	تحلیلی - توصیفی	بررسی جایگاه اطلاعات و تحقیقات در اسلام	۵. احمدی میانجی، ۱۳۸۴
بررسی دامنه تجسس در آیات و روایات	تحلیلی - توصیفی	بررسی فقهی تجسس	۶. خرازی، ۱۳۸۰
مبانی حرمت تجسس با توجه به آیه شریفه ۱۲ سوره حجرات و احادیث از اهل سنت و برخی احکام تجسس علیه نظام اسلامی	تحلیلی - توصیفی	بررسی جایگاه و مأموریت‌های سازمان اطلاعات در اسلام	۷. منتظری، ۱۳۷۱

جدول ۱: پیشینه پژوهش



شایان ذکر است که در این مباحث به بحث تجسس با رویکرد به فعالیت‌های اطلاعاتی و امنیتی پرداخته نشده است.

یافته‌های تحقیق

۱. یافته‌های توصیفی

برای انطباق چارچوب‌های مبتنی بر شرع مقدس با نظام امنیتی - اطلاعاتی ج.ا.ا، توجه به شرح وظایف وزارت اطلاعات در متن قانون تأسیس این وزارتخانه به عنوان شریان اصلی اطلاعاتی کشور لازم و ضروری می‌نماید و در واقع غرض از بررسی نظام امنیتی - اطلاعاتی در مقاله حاضر، مطالعه تطبیقی قوانین مرتبط با نهادهای اطلاعاتی و در رأس آن وزارت اطلاعات با منابع فقهی است که از روش اجتهادی به دست می‌آید. در قانون مذکور و در شرح وظایف وزارت اطلاعات در ماده ۱۰، امر تجسس در ابعاد مختلف مورد توجه قرار گرفته است.^۱

شکی نیست که عملیات اطلاعاتی - امنیتی در کار خود، ملاک‌های شرعی و قواعد سازگار با روح دینی را در نظر دارد. دلایل ضرورت وجود حکومت اسلامی به دو شکل عقلی و نقلی است. بی‌شک امنیت و اطلاعات از مستلزمات و مقدماتی است که دولت بر آن استوار است. مخفی نیست حفظ نظام و دولت حق و عدالت‌طلب، به دفع خطرهای جنبش‌های مخالف داخلی و پراکنده کردن تشکل‌های مخالف بستگی دارد و تنها ترس دولت و امت رویارویی ناگهانی با تجمع‌های مخالف و معارض با آنهاست که منجر به سقوط دولت می‌شود و خسارت‌های زیادی در اموال و افراد بر جای می‌گذارد. پس واضح است نظارت صحیح بر جنبش‌ها، فعالیت‌های مخالفان و ستون پنجم و اطلاع دقیق از جلسات سرّی آنها باعث جلوگیری از چنین آسیب‌هایی می‌شود. به عبارت دیگر، شکل‌گیری نظام اسلامی بر آماده‌سازی این دولت و تجهیزات استوار است و این امر پیش‌فرض مقاله حاضر است.

۲. یافته‌های تحلیلی

از آنجا که در این قسمت غرض استخراج حدود و ثغور و احکام به روش اجتهادی است و در این مجال ذکر کلیه مستندات نمی‌گنجد، به اهم موارد آن پرداخته خواهد شد.

۱. موارد و ادله جواز تجسس حکومت اسلامی (سازمان اطلاعاتی - امنیتی)

حاکم اسلامی در موارد بسیاری می‌تواند در جهت مقاصد حکومت اسلامی به تجسس از حریم خصوصی افراد بپردازد (مشکینی، ۱۳۸۶: ص ۱۲۹). در ذیل به این موارد پرداخته می‌شود.

۱.۱. بررسی احوال محرومان و افراد جامعه اسلامی

بر حاکم اسلامی ایجاد فضای قسط و عدالت واجب است؛ چه آنکه اساساً از جمله حکمت‌های تشریح و برپایی شرایع الهی، قسط و عدل است. بر این اساس، حاکم اسلامی در مسیر ایجاد حکومت عدل مطلوب باید از طریق تفقد و تجسس از احوال و امور زندگانی رعیت و اهالی تحت ولایت و حاکمیت خود آگاه باشد، حتی اگر خود قاصر از سرکشی از احوال آنهاست، وسائلی را برای این امر قرار دهد.

در ذیل روایات دال بر وجود عریف در عصر پیامبر اسلام و امامان را نقل می‌کنیم:

۱. عقبه بن بشیر می‌گوید: به حضور امام باقر ۷ رسیده، عرض کردم: قبیله من عریفی داشتند که مرده و خواستند مرا عریف قرار بدهند. شما چه صلاح می‌دانید؟ ابوجعفر ۷ فرمودند: اما اینکه گفتی قبیله من عریف داشتند، مرده و می‌خواهند مرا عریف قرار بدهند، اگر بهشت را دوست نمی‌داری و از آن بدت می‌آید، عریف باش. سلطان ظالم، مرد مسلمانی را بگیرد و خورش را بریزد و تو شریک خون او باشی! و شاید از دنیای آنها هم چیزی به تو نرسد (محدث نوری، ۱۴۰۸ق: ج ۱۳، ص ۱۱۲).

از این روایت به دست می‌آید که عریف شدن از طرف حاکم جائز و ستمگر - که به ناحق مردم را می‌کشد - چنین عواقبی دارد، اما عریف شدن از سوی امام عادل و معصوم منعی

ندارد. نکته دیگر در این روایت اینکه عریف، مسئول امور قبیله بوده و از طرف سلطان مدیریت داشته است و قهراً چنین پیشامدهایی هم متوقع است.

۲. ابن عباس از رسول اکرم ﷺ نقل کرده است:

هرکس مقام عریفی قومی را قبول کند و با آنان خوب رفتار نکند، در پرتگاه جهنم است و در مقابل هر روزی که عریف بوده، هزار سال حبس می‌شود و در حالی محشور می‌گردد که دستش به گردنش با زنجیر بسته شده است. پس اگر در مقام حسابرسی معلوم شد که مطابق دستور خدا رفتار کرده، خدا او را آزاد می‌کند و اگر ظالم بوده، او را هفتاد سال در آتش جهنم نگه می‌دارند (ابن بابویه، ۱۴۰۶ق: ص ۲۸۸).

همچنین از این حدیث معلوم می‌شود عریف شدن در آن زمان هم معمول بوده و آنچه موجب عقوبت و گرفتاری می‌شود، عمل بد و خلاف کردن است.

۳. کتانی از الاصابه ابن حجر نقل کرده که ابو عزیز جنذب بن نعمان حضور حضرت رسول الله ﷺ رسید و حضرت او را عریف قوم خود قرار داد (ابن ادریس کتانی، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۲۳۶). همو نقل کرده که رافع بن خدیج انصاری در مدینه عریف قوم خود برای رسول اکرم ﷺ بود.

۴. در اصول کافی نقل شده است:

برای امیرالمؤمنین ۷ از همدان و حلوان مقداری عسل و انجیر آوردند. به عریف‌ها دستور دادند که یتیمان را بیاورند و سپس ظرف‌های حاوی عسل و انجیر را به آنان داد (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۴۰۶).

۵. در سیره ابن هشام آمده است:

وقتی اهالی مدینه در عقبه دوم با پیامبر بیعت کردند، آن حضرت آنها را مورد خطاب قرار دادند و فرمودند: «دوازده تن از شما به عنوان تقیب و

نماینده قوم خود نزد من آید». دوازده تن برخاستند، نه نفر از اوس و سه نفر از خزرج، سپس پیامبر اکرم ۹ به آنان فرمودند: «شما کفیل مردم خود می‌باشید؛ همانند کفالت حواریون برای حضرت عیسی بن مریم 3 و من کفیل قوم خود هستم». آنها گفتند: آری، و پذیرفتند (ابن هشام، ۱۴۱۲ق: ج ۲، ص ۸۸).

۶. امیرالمؤمنین 7 در نامه به مالک اشتر نخعی چنین می‌نویسند: «از احوال کسانی که به آنها دسترسی نداری و در چشم دیگران خوارند و مردم آنها را کوچک می‌شمارند، تفحص و تجسس بنمای» (نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام، نامه ۵۳).

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت وجود عریف و نقیب به‌عنوان رابط بین حاکم و مردم برای اخبار از احوال آنها، مسلّم و حق است. البته این مسئولیت بسیار دشوار است و نیاز به دقت نظر بسیار زیادی دارد.

۲.۱. گزینش کارگزاران حکومت اسلامی

برای هر حکومت و هر منصبی اختیار انسان‌هایی که شأنیت آن جایگاه را داشته باشند، از مدرکات بدیهی عقل است. بنای عقلای عالم و شارع مقدس نیز که رئیس ایشان است، بر همین منوال است. بر این اساس، برای حاکم اسلامی وجوب چنین بنایی برای انتخاب افراد سالم، خیرخواه، خدمتگزار و... صد چندان در مسیر اجرای فرامین الهی اهمیت دارد. بر مدّعی خود در فقه می‌توان به قرار زیر استدلال اقامه نمود.

رسول خدا ۹ و امیرالمؤمنین 7 به‌طور کلی در مورد استخدام و مخصوصاً در مورد انتخاب قضات و منشیان و فرماندهان، دستورهای داده‌اند که اینک مختصری از آنها را مطرح می‌کنیم. در روایتی از حضرت علی 7 به نقل از کتاب دعائم الاسلام^۲ به عهدی که رسول مکرم اسلام ۹ با ایشان کرده‌اند، اشاره می‌فرمایند:

در وضع کارمندانی که استخدام می‌کنی، دقت کند! حتماً استخدام تو انتخاب و گزینش صحیح باشد، نه از روی رفاقت و دوستی؛ زیرا رفیق‌بازی



و ایثار (غیر عقلایی و بی جا) مجموعه‌ای است از انواع ظلم (به مردم) و خیانت به خدا، و باعث ضرر و زیان به ملت است، و امور مردم و مسئولین امر اصلاح نمی‌شود، مگر با اصلاح‌شدن کارمندان دولتی (سطح بالا و سطح پایین و مخصوصاً رؤسا و مدیران) که بر کارها گمارده شده‌اند و از طرف مسئولین، کارها را انجام می‌دهند. پس برای تصدّی امور، اهل ورع، فقه، علم و سیاست را انتخاب کن و با مردم تجربه‌دیده، عقلا و صاحبان حیا و خانواده‌های صالح و متدین و پرهیزکار ارتباط داشته باش؛ زیرا آنها دارای اخلاق کریم هستند و در حفظ نفس خود (از کارهای ناشایسته) بیشتر دقت می‌کنند. و از استخدام افرادی که دارای اخلاق نکوهیده تکبر، تجبر، نخوت و همچنین از به‌کارگیری کسانی که از مداحی و ثناگویی خوششان می‌آید و دنبال شرافت دنیوی‌اند، دوری کن (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵ق: ج ۱، ص ۳۶۹).^۳

فعل «أَنْظِرْ» در صدر عهد رسول اکرم و امام ظهور در وجوب تفحص، دقت نظر و تجسس، امر «فَلْيُكُنْ اسْتِعْمَالُكَ آيَةً إِخْتِبَاراً» نیز ظهور در وجوب دقت در آزمایش دارد. از این فرمایش رسول اکرم اجمالاً مشروعیت اختیار و آزمایش و تجسس، البته به مقدار ضروری به‌دست می‌آید.

۳.۱. تفحص از احوال و اعمال کارگزاران در مناصب حکومتی

به حکم عقل و شرع هر فرد که به‌عنوان کارگزار دولت (اسلامی) گماشته می‌شود، باید کاملاً مواظبت و بازرسی شود و عیون حاکم تمام اعمال او را نظاره کنند تا مبادا کاری کند که نظام مختل گردد و به مردم ظلم شود.

الف) ادله عقلی

۱. حریم افراد محترم است و به حکم عقل و شرع نقض آن جایز نمی‌باشد، اما فرد کارگزار از آن جهت که حریمش مرتبط با حریم تمام افراد حکومت است، اگرچه حفظ

حریم او نیز واجب است، اما با حفظ انتظام امور عباد در تزامم است که در این صورت از باب تقدیم اهمّ می‌توان به حکم عقل نظارت و اطلاع از احوال او توسط حاکم را جایز دانست؛ چنان‌که اصولیان یکی از مرجحات تزامم را جایی می‌دانند که یکی از ادله، اهمیتش بیشتر از دیگری باشد (غروی نایینی، ۱۳۲۴ق: ج ۲، ص ۳۲۲)؛ مثلاً اگر امر دایر شود بین حفظ جان فرد و حفظ مال او، قطعاً جان او مقدم است.

۲. ظلم به حکم عقل قبیح است. از آنجا که در بسیاری موارد کارگزاران دولت‌ها به مردم ظلم می‌کنند و وظیفه قانونی خود را انجام نمی‌دهند، عدم تجسس و دقت و نظارت حاکم نیز به حکم عقل ظلم است و فاعل آن مستحق عقاب است. لذا به حکم عقل، نظارت و تجسس جایز است.

ب) دلیل نقلی

امیرمؤمنان علی 7 در مورد مراقبت از رفتار کارگزاران به مالک اشتر نخعی می‌فرماید: «از اعمال کارگزارانت تجسس و تفحص کن و جاسوسان و عیونی از اهل صدق و وفا بر آنها بگمار.»^۴

ج) بنای عقلا

از آنجا که عقل حکم به لزوم حفظ نظام اجتماع و حفظ انتظام امور عباد می‌کند و جلوگیری از اختلال در نظم عمومی جامعه را تقبیح می‌کند و مذموم می‌داند، به تبع این حکم عقل، عقلای عالم هر کجا که احتمال بر هم خوردن آن را بدهند، همانند جایی که افرادی را برای مناصبی انتخاب می‌کنند، برای جلوگیری و دفع شرور محتمل گماشتن جاسوس و عین را جایز و حتی گاهی آن را عقلاً واجب می‌دانند و خلاصه اینکه بنای آنها بر چنین عملی قائم است و شارع مقدس نیز نه تنها این بنا را ردع نفرموده است، بلکه آن را امضا فرموده است.



۴.۱. تجسس و تفحص از دشمنان

برای هر حکومتی از جمله حکومت اسلامی دشمنان بسیاری وجود دارد که اگر توان ضربه‌زدن و تخریب پیدا کنند، دریغ نمی‌ورزند. بر این اساس، بر حاکم اسلامی عقلاً و شرعاً و بر هر حاکمی عقلاً واجب است که از تحریکات دشمنان خود آگاه و از اسرار آنها باخبر باشد لازمه آگاهی از دشمن و سلاقی و تحرکات دشمن، تجسس مداوم از احوال دشمنان است. برای حجیت جواز مذکور برای حاکم اسلامی از منظر فقه شیعه می‌توان ادله کافی آورد. به‌طور کلی دشمن گاهی داخل حکومت اسلامی است و گاهی خارج از حکومت اسلامی و تجسس در احوال هر دو امکان دارد. بر این اساس، در ادامه به این مطلب می‌پردازیم.

الف) تفحص از دشمن داخلی

در زمان پیامبر اکرم ۹ و امیرالمومنین 7 که موفق به برپایی حکومت اسلامی شدند و نیز در زمان سایر ائمه، اخبار مربوط به منافقان و دشمنان داخلی از طرق مختلف به آنان می‌رسید که این دریافت اخبار از دو طریق بود:

اول اینکه به درخواست خود پیامبر و ائمه و با گماشتن عیون ثابت و یا دادن مأموریت ویژه به افرادی در موارد و موضوعات خاص، تفحص صورت می‌گرفته است.

دوم اینکه خود مردم و اصحاب به دلایل مختلف احساس وظیفه می‌کردند و اخبار پنهانی و مخفیانه منافقان را در اختیار پیامبر و یا ائمه قرار می‌دادند که مورد تأیید یا تحسین ایشان قرار می‌گرفت. در نتیجه می‌توان آن را مهر تأییدی بر درستی و لزوم انجام تجسس و نقل اخبار سری منافقین دانست (دعموش العالمی، ۱۳۸۷: ج ۲، ص ۵).

ب) تفحص از دشمن خارجی

دشمن خارجی حکومت اسلامی همیشه به دنبال ضربه‌زدن و تخریب حکومت اسلامی است و حاکم اسلامی باید تمام هشیاری خود را در برابر آنها حفظ کند و تا مبادا



غفلت و بی‌توجهی او باعث از بین رفتن ارزش‌های اسلامی گردد. در زیر به بررسی ادله مشروعیت تجسس از دشمن خارجی می‌پردازیم:

یک: استناد به قاعده حفظ نظام

دو: حرمت اختلال در نظام

غفلت از دشمن و اطلاعات و اسرار او، از آنجا که مقدمه‌ای برای ایجاد اختلال در امور افراد و جامعه است و در صورت التزام به حرمت آن عقلاً آرامشی برای افراد که جزء اساسی حکومت و جامعه اسلامی هستند، نخواهد ماند و این حرمت تجسس هم مقدمه‌ای برای از بین رفتن نظم و نظام و اختلال در آن است، پس از باب مقدمه حرام (مقدمه اختلال که عقلاً حرام است) عقلاً نمی‌توان تجسس از امور دشمن را حرام دانست. بنابراین التزام به حرمت تجسس از اسرار و اطلاعات دشمن باعث ایجاد هرج و مرج و اختلال در نظام جامعه و انتظام امور افراد جامعه می‌گردد. پس حکم به حرمت، حکم ذی‌المقدمه را دارد و عقلاً مذموم است. بر این اساس، تجسس از دشمن مباح خواهد بود.

سه: مفاد قاعده لاضرر

از آنجا که حکم به حرمت تجسس از تحرکات و اسرار و اطلاعات دشمن باعث ضرر بسیار زیادی به حکومت اسلامی می‌شود و به‌طور کلی باعث وارد شدن ضرر بسیار به حکومت اسلامی و مسلمین می‌گردد، قاعده لاضرر بر ادله و عناوین اولیه حکومت دارد و باعث تضییق دایره حرمت به‌نحوی می‌گردد که تجسس از امور دشمن را از محدوده حرمت خارج می‌سازد. البته اگر قائل باشیم لاضرر حکم نیز جعل می‌کند، می‌توان حکم وجوب تجسس در موارد ضرری را از آن به‌دست آورد.

امام خمینی به دلیل قاعده که حدیث سمره ابن جندب است، اشاره می‌کند و می‌فرماید: ورود بدون اجازه سمره به منزل صحابی، ضرر مالی و جانی برای صحابی

نداشت، اما چون از نگاه دیگران به اهل خانه خود ناراحت بود، به پیامبر شکایت برد و سرانجام پیامبر برای رفع این فشار روحی از صحابی دستور قطع نخل سمره را صادر فرمودند (امام خمینی: ج ۱، ص ۵۰).

حضرت امام خمینی با آن دید سیاسی و حکومتی که به اسلام دارد، به قاعده لاضرر نگاه کرده‌اند و آن را حکم حکومتی دانسته‌اند که از پیامبر ۹ صادر شده است. مرحوم امام خمینی می‌فرمایند: پیامبر دارای سه منصب هستند:

الف) منصب رسالت و نبوت که بر اساس آن موظف به تبلیغ دین است.

ب) منصب قضاوت که بر اساس آن به رفع مراعات می‌پردازد.

ج) منصب زعامت و رهبری که بر اساس آن تدبیر امور امت می‌کند (همان).

ایشان می‌فرمایند: پیامبر قاعده لاضرر را بر اساس منصب زعامت و رهبری فرمودند؛ یعنی از آنجا که به من از ناحیه حق تعالی ولایت داده شده است، هرگونه ضرر و زیانی از مسلمانی به مسلمان دیگر (و به جامعه اسلامی) را نهی می‌کنم (امام خمینی: ج ۱، ص ۳۰).

نکته دیگری که امام خمینی به آن اشاره کرده، این است که ضرر و زیان اختصاص به امور مالی و جانی ندارد، بلکه اگر فردی یا گروهی بخواهند در اعتقادات و وحدت جامعه اسلامی خلل ایجاد کنند و تفرقه در دین به وجود آورند، بر حکومت است که با آنان برخورد و مرکز فتنه را خاموش کند؛ هرچند آن مرکز مسجد باشد. آن حضرت به جریان مسجد ضرار اشاره می‌کند و می‌فرماید: ظاهر این است که ضرر در آیه کریمه (والذین اتخذوا مسجدا ضرا) به معنای رساندن مکروه (چیز ناخوشایند) به مؤمنان از طریق ایجاد شک در قلوب و تفرقه در صفوف مسلمین و پریشانی در دینشان است که خداوند پیامبر را از نیت آنان آگاه ساخت و دستور تخریب مسجد را صادر کرد و بعد از برگشت از جنگ تبوک، پیامبر امر به آتش زدن مسجد و انهدام آن فرمود (امام خمینی: ج ۱، ص ۳۱).

بر اساس این دیدگاه بر حاکم اسلامی لازم است ابزار لازم را برای دفع ضرر از مردم و نظام سیاسی جامعه فراهم سازد که یکی از ابزارهای مهم، راه‌اندازی تشکیلات اطلاعاتی و امنیتی است که به جمع‌آوری اطلاعات و اخبار و تجسس بپردازد و قبل از وقوع با اشراف اطلاعاتی که وجود دارد، با دشمنان و فتنه‌گران برخورد کند.

۲. موارد حرمت و عدم جواز تجسس

تاکنون به موارد جواز تجسس پرداخته‌ایم. اینک به بررسی انواع تجسس غیر مشروع و حرام از منظر فقه امامیه می‌پردازیم و برای این منظور به تبیین آنها بر اساس ادله معتبر در فقه امامیه اعم از آیات، اخبار، دلیل عقل، اجماع و... پرداخته خواهد شد. انواع تجسس حرام را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: بخش نخست، تجسس از حریم افراد و بخش دوم، تجسس بر ضد حکومت اسلامی.

اول: بررسی تجسس از حریم افراد

خداوند متعال در سوره حجرات آیه ۱۲ صریحاً تجسس را تحریم کرده، این‌گونه می‌فرماید:

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از بسیاری از گمان‌ها اجتناب کنید؛ زیرا بعضی از ظن‌ها گناه است و تجسس نکنید و برخی از شما غیبت برخی دیگر را نکنید! آیا یکی از شما دوست دارد گوشت برادر مرده خود را بخورد؟ البته کراهت و نفرت دارد و تقوای الهی پیشه کنید؛ چه آنکه خداوند متعال تحقیقاً بسیار توبه‌پذیر و مهربان است (حجرات: ۱۲).

سیاق آیه شریفه فوق بیان برخی احکام اخلاقی اجتماعی است و از جمله احکام مستفاد از این آیه شریفه عبارت‌اند از:

۱. اجتناب از ظن بد در حق برادران دینی؛

۲. نهی از تجسس در احوال مردم؛

۳. نهی از غیبت و تحریم غیبت.

حکمی که در این مجال مد نظر است، تجسس از حریم دیگران است و چنان که از ظهور آیه شریفه برمی آید، حکم تجسس، حرمت است؛ چرا که در آیه شریفه از تجسس نهی شده است و نهی ظهور در حرمت دارد (بشروی خراسانی، ۱۴۱۲ق: ص ۸۹؛ علامه حلی، ۱۴۰۶ق: ص ۱۱۶). با توجه به قرائنی که در آیه شریفه وجود دارد، می توان مدعی شد که همه نواهی موجود در آیه شریفه انصراف^۵ به جایی دارد که مقاصد شرّ وجود دارد، و با قرائن موجود در آیه، تجسس در جایی که مقاصد خیر در کار باشد، از موضوع آیه شریفه خارج است. از این قرائن می توان به قرینه مقابله، انصراف ظهور لفظ، تبادر و قول لغوی اشاره کرد.

همچنین درباره آیه ۱۹ سوره نور در احادیث نقل شده است که مجرد آشکارکردن بدی مؤمن، داخل در این آیه است:

هرکس درباره مؤمنی چیزی را بگوید که با دو چشمش دیده و با دو گوشش شنیده باشد (و بدی مسلمانی را شایع سازد) از جمله اشخاصی است که خداوند عزوجل در مورد آنها فرموده است: (إِنَّ الَّذِينَ يَجْبُونَ أَنْ تَشِيَعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۳۵۷).

آیات شریفه دیگر که می توان درباره حکم تجسس به آنها استناد کرد، آیات ۲۷ و ۲۸ سوره مبارکه نور، آیه شریفه ۱۸۹ سوره بقره، آیه شریفه ۹۴ سوره مبارکه نساء می باشند.

خلاصه اینکه از برخی آیات استفاده حرمت تجسس معنیا به مقاصد شرّ می شود، اما از مجموع آیات استفاده می شود که تجسس از حریم دیگران از منظر قرآن به طور مطلق جایز نیست و خروج هر مصداقی محتاج دلیل خاص است، اعم از اینکه فاعل آن افراد حقیقی باشند یا افراد حقوقی، همانند کارگزاران حکومت اسلامی و خروج هر مصداقی از مقتضای آیات شریفه دلیل می طلبد.

دوم: تجسس ضد حکومت اسلامی

نوع دیگری از تجسس که از منظر فقه شیعه ممنوع و حرام است، تجسس علیه حکومت اسلامی است. در اینجا به بررسی مبانی حرمت تجسس علیه بیضه و نظام اسلام پرداخته می‌شود.

الف) آیات

تجسس بر ضد حکومت اسلامی، خیانت محسوب می‌شود و با توجه به آیات شریفه قرآن کریم حرام است. برای مثال به مقتضای اطلاق آیه شریفه «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از بسیاری از گمان‌ها پرهیزید و تجسس نکنید و برخی از شما غیبت برخی دیگر را نکنید...» (حجرات: ۱۲)، تجسس علیه حکومت اسلامی جایز نیست و نهی از تجسس در آیه شریفه ظهور در حرمت دارد و حذف متعلق نهی، دلالت بر عموم نهی می‌نماید. پس بدین وسیله تجسس علیه نظام اسلامی نیز مشمول نهی آیه شریفه است.

از دیگر آیات مرتبط با حرمت تجسس برای کفار علیه نظام اسلامی، آیه شریفه (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (انفال: ۲۷) است. در این آیه شریفه مؤمنان از خیانت به خدا و رسول اکرم نهی شده‌اند و این نهی ظهور در حرمت دارد. تجسس علیه حکومت اسلامی مصداق خیانت به رسول و خداوند متعال است و داخل در متعلق نهی است.

آیات دیگری که می‌توان از آن حکم حرمت تجسس علیه نظام را استفاده کرد، مجموعه‌ای از آیات است که در آنها مؤمنان از دوستی با کفار نهی شده‌اند.

ب) روایات

از ائمه اطهار نقل شده است: «الْبَجَّاسُوسُ وَالْعَيْنُ إِذَا طُفِرَ بِهِمَا قَتِلَ» (محدث نوری، ۱۳۶۹: ج ۱۱، ص ۹۸). حکم به وجوب قتل جاسوسی که برای کفار خبرچینی می‌کند، حاکی از حرمت تجسس علیه نظام اسلامی از منظر ائمه‌ی اطهار است.

ج) اجماع مسلمین

اجماع در اینجا مدرکی و فاقد حجیت است، اما اشاره‌ای به آن خالی از فایده نیست. کشف اسرار پنهان مسلمانان برای دشمنان آنها، به اجماع مسلمین حرام است، خواه این کار با جاسوسی و خواه مزدوری یا هر روش دیگر باشد (طباطبایی، ۱۳۹۳ق: ج ۱۱، ص ۲۳۴؛ سیوطی، ۱۴۲۴ق: ج ۴، ص ۳۳؛ فیروزآبادی، بی‌تا: ص ۴۳۶).

بر اساس آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت از منظر فقه امامیه دو نوع تجسس حرام وجود دارد: ۱. تجسس از حریم خصوصی افراد که به‌طور مطلق بر اساس آنچه از ادله احکام در فقه شیعه بیان شد. ۲. تجسس بر ضد نظام و بیضه اسلام.

نتیجه‌گیری

زندگی اجتماعی ناگزیر از رعایت سلسله الزامات مرتبط با آن است که طبیعت دوگانه فردی و جمعی وی، چنان به‌هم آمیختگی به‌وجود آورده است که جمع میان آن دو بر این مشکل افزوده است. در این مقاله ابتدا پس از بررسی پیشینه، تاریخچه و مفاهیم بحث و بررسی مأموریت‌های وزارت اطلاعات، به مطالعه‌ای تطبیقی پرداختیم و تشکیل و حفظ نظام اسلامی با عملیات تجسسی مفروض گرفته شد. سپس موارد و ادله جواز تجسس حاکم و حکومت اسلامی - البته منظور بازوی اطلاعاتی حاکمیت است - بررسی گردید. در این قسمت با ذکر ادله عقلی و نقلی، حدود و ثغور و جواز تجسس از احوال افراد جامعه اسلامی و اعمال کارگزاران و صاحبان مناصب حکومتی در گزینش کارگزاران، و نیز تجسس از دشمنان اعم داخلی و خارجی واکاوی شد. در پایان موارد حرمت و عدم جواز تجسس در دو بخش تجسس از حریم افراد و تجسس ضد حکومت اسلامی مورد فحص و تدقیق واقع شد. در مورد تجسس از حریم افراد، با توجه به ادله‌ای که بررسی شد، می‌توان گفت از مجموع ادله، حرمت تجسس به‌طور مطلق به‌دست می‌آید، چه تجسس معنیاً به اغراض سوء و چه معنیاً به اغراض نیک و خیر باشد. مستند اصلی حرمت تجسس و تفتیش از حریم افراد دلیل و حکم عقل به ظلم‌بودن آن و عدم ولایت هیچ‌احدی بر



دیگری است که مقتضای این ادله حرمت به نحو اطلاق است و ادله شرعی اعم از آیات و روایات، به این حکم عقل ارشاد می‌کنند. اگر بگوییم ادله حرمت تجسس، مطلق است و همه موارد تفتیش و تجسس را شامل می‌شود، در موردی که بین عنوان تجسس با عناوین و حالات مختلف دیگر تعارض و تنافی حاصل شود، باید طبق قانون تراحم عمل کرد و اهم و اصلح را مشخص ساخت و آن را مقدم کرد، اما اگر موضوع تجسس حرام را مقید به هتک عرض افراد و اغراض فاسد بدانیم، قهراً در مواردی که اغراض صحیح و مفید مقصود باشد، تخصصاً از موضوع تجسس حرام خارج خواهد بود. تجسس ضد حکومت اسلامی نیز با استناد به ادله عقلی اعم از قاعده حفظ نظام، حرمت اختلال در نظام و ظلم بودن تجسس علیه نظم، ادله نقلی اعم از آیات و روایات و تمسک به اجماع مسلمین، حرام است.

پیشنهادها

از آنجا که پژوهش‌های فقهی ناظر بر حوزه اطلاعاتی که از مباحث فقه حکومتی محسوب می‌گردد، مباحثی نو و چند وجهی است، پیشنهادهای ذیل برای تکمیل پژوهش‌های مربوط به این حوزه ارائه می‌گردد:

۱. استفاده از قواعد فقهی و مباحث فقه سیاسی در تبیین بهتر احکام ناظر بر مأموریت‌های اطلاعاتی؛

۲. انجام پژوهش و مطالعات تکمیلی درباره مواردی که بین عنوان تجسس با عناوین و حالات مختلف دیگر تعارض و تنافی پیدا می‌کند.

پی‌نوشت:

۱. ر.ک: ماده ۱۰ قانون تاسیس وزارت اطلاعات مورخ ۱۳۶۲/۶/۳، سایت و اجا: www.vajra.ir

۲. دعائم الإسلام اثر ابوحنیفه نعمان بن محمد بن منصور بن احمد بن حیون تمیمی مغربی. ابن حیون (۲۵۹-۳۶۳ق)، از دانشمندان قرن چهارم و از فقهای بزرگ اسماعیلیه است.

٣. «أَنْظُرْ فِي أُمُورِ عُمَالِكَ الَّذِينَ تَسْتَعْمِلُهُمْ فَلْيَكُنْ اسْتِعْمَالُكَ إِيَّاهُ إِخْتِيَارًا وَلَا يَكُنْ مُحَابَاةً وَلَا إِيْشَارًا فَإِنَّ الْأَثْرَةَ بِالْأَعْمَالِ وَالْمُحَابَاةَ بِهَا جَمَاعٌ مِنْ شُعْبِ الْجَوْرِ وَالْخِيَانَةِ لِلَّهِ وَادْخَالَ الضَّرَرَ عَلَى النَّاسِ وَ لَيْسَتْ تَصْلُحُ أُمُورُ النَّاسِ وَلَا أُمُورُ الْوُلَاةِ إِلَّا بِصَلَاحٍ مَنْ تَسْتَعِينُونَ بِهِ عَلَى أُمُورِهِمْ وَ يَخْتَارُونَهُ لِكِفَايَةِ مَا غَابَ عَنْهُمْ، فَاصْطَفِ لِيُؤَيِّدَ أَعْمَالِكَ أَهْلَ الْوَرَعِ وَ الْفَقْهِ وَ الْعِلْمِ وَ السِّيَاسَةِ وَ الصِّقِّ بِذَوِي التَّجَرُّبَةِ وَ الْمُقُولِ وَ الْحَيَاءِ وَ مِنْ أَهْلِ الْبَيْوَاتِ الصَّالِحَةِ، وَ أَهْلَ الدِّينِ وَ الْوَرَعِ فَإِنَّهُمْ أَكْرَمُ أَخْلَاقًا وَ أَسَدُّ لِنَفْسِهِمْ صَوْنًا وَ إِضْلَاحًا وَ أَقْلُ فِي الْمَطَامِعِ إِشْرَافًا وَ أَحْسَنُ فِي عَوَاقِبِ الْأُمُورِ نَظْرًا مِنْ غَيْرِهِمْ فَلْيَكُونُوا عُمَالِكَ وَ أَعْوَانِكَ وَ لَا تَسْتَعْمِلِ إِلَّا شَيْعَتَكَ مِنْهُمْ... وَ احذِرْ أَنْ تَسْتَعْمِلَ أَهْلَ التَّكْبُرِ وَ التَّجَبُّرِ وَ التَّخَوُّةَ وَ مَنْ يَجِبُ الْإِطْرَاءَ وَ الثَّنَاءَ وَ الدُّكْرَ وَ يَطْلُبُ شَرَفَ الدُّنْيَا».

٤. نهج البلاغه، نامه ٥٣، تحف العقول، ص ١٣٧؛ بحار الانوار، ج ١٧، ص ٦٩، ج ٣٣، ص ٦٠٦، ج ٧٤، ص ٢٥٣؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ١٣، ص ١٦٦؛ منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، ج ٢٠، ص ٢٤٢؛ جامع احادیث الشیعه، ج ٢٢، ص ٦٥٠؛ شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، ج ١٧، ص ٦٩؛ مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ٤، ص ٣١١.

٥. انصراف ظهوری.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن‌ابی‌الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، مكتبة آيت الله المرعشي النجفی، قم.
۴. ابن‌ادريس كنانی، عبدالحی (۱۴۱۳ق)، تراتیب الاداریة، دارالفكر، بیروت.
۵. ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، دار الشریف الرضی للنشر، قم.
۶. ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، دارالفكر، بیروت.
۷. ابن‌هشام، عبدالملک (۱۴۱۲ق)، السیرة النبویة، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۸. احمدی میانجی، علی (۱۳۸۴)، اطلاعات و تحقیقات در اسلام، دادگستر، تهران.
۹. الواری، غلام و حسین صابری، (۱۳۸۷)، «پژوهشی فقهی - جزایی در تجسس و تفتیش عقاید»، فصلنامه مقالات و بررسی‌ها، ش ۸۹.
۱۰. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۳۸۷)، مترجم: عبدالعلی‌نور احراری، صحیح البخاری، تربت جام: شیخ‌الاسلام احمد جام.
۱۱. بشروی خراسانی، عبدالله بن محمد، فاضل تونی (۱۴۱۲ق)، الوافیة فی اصول الفقه، مجمع فکر الاسلامی.
۱۲. تمیمی مغربی، ابوحنیفه نعمان بن محمد (۱۳۸۵ق)، دعائم الاسلام فی ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام، مؤسسه آل البيت :، قم.
۱۳. ثعالی، ابوزید عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۶ق)، الجواهر الحسان (تفسیر ثعالی)، به کوشش ابومحمد غماری، دار الکتب، بیروت.
۱۴. حرانی، حسن بن علی بن حسین، (۱۴۰۲ق)، تحف العقول، انتشارات اسلامی، قم.
۱۵. خرازی، سید محسن (۱۳۸۰)، «کاوشی در حکم فقهی تجسس»، فصلنامه فقه اهل بیت، ش ۲۶.
۱۶. خویی، میرزا حبیب الله، (بی‌تا)، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، مكتبة الاسلامیه، تهران.





۱۷. دیموش العالمی، علی (۱۳۸۷)، دایرة المعارف اطلاعات و امنیت در آثار و متون اسلامی، ترجمه باقری مهبیاری، غلامحسین؛ گرمابدری، رضا، انتشارات دانشگاه امام حسین 7، تهران.
۱۸. سیوطی، عبدالرحمن ابی بکر، (۱۴۲۴ق)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، قم.
۱۹. شرتونی، سعیدخوری (۱۴۰۳ق)، اقرب الموارد، منشورات مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، قم.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۳ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن (بی تا)، المؤلف من المختلف بین ائمه السلف، مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد.
۲۲. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۴۱۰ق)، مجمع البحرین، دارالکتب العربیه، بیروت.
۲۳. طوسی، جعفر محمد بن الحسن، (بی تا)، رجال الطوسی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
۲۴. عسقلانی، ابوالفضل شهاب الدین احمد (۱۴۱۰ق)، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، دارالمعرفه، بیروت.
۲۵. عظیمی گرکانی، هادی (۱۳۸۷)، «بررسی فقهی تجسس در اسلام»، فصلنامه فقه و تاریخ تمدن، ش ۱۷.
۲۶. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۷ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، موسسه النشر الاسلامی، قم.
۲۷. _____ (۱۴۰۶ق)، مبادئ الوصول الى علم الاصول، دار الاضواء، بیروت.
۲۸. علی اکبری بابوکانی، احسان و اسماعیل اسفندیاری (۱۳۸۸)، «بررسی قلمرو حکم اولیه جاسوسی و تجسس در اسلام»، فصلنامه بلاغ مبین، ش ۲۱.
۲۹. علی اکبری بابوکانی، احسان، صادقی، حسین، (۱۳۹۱)، تجسس از حریم خصوصی افراد در فقه امامیه، انتشارات دانشگاه امام صادق 7، تهران.
۳۰. غروی نایینی، محمد حسن (۱۳۲۴ق)، فوائد الاصول، به قلم محمدعلی کاظمینی، اسلامی، قم.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، نشر هجرت، قم.
۳۲. فیروزآبادی، ابوطاهر (بی تا)، تنویر المقیاس من تفسیر ابن عباس، دار الکتب العلمیه، بیروت.
۳۳. فیض کاشانی، محمد بن محسن (۱۳۸۸)، معادن الحکمة، به کوشش علی اکبر غفاری، مکتبه الصدوق، تهران.

۳۴. قلقشندی، ابوالعباس احمد (۱۳۳۴ق)، صبح الاعشى فى صناعة النشاء، دارالكتاب السلطانيه، قاهره.

۳۵. كلينى، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ق)، الكافى، دار الكتب الإسلامية، تهران.

۳۶. مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

۳۷. محدث نورى، ميرزا حسين (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مؤسسه آل البيت، بيروت.

۳۸. محقق، محمدباقر (بی تا)، دایرة الفرائد در فرهنگ قرآن، بعثت، تهران.

۳۹. مذکور، محمد (۱۳۷۸)، مباحث الحکم عند الاصولیین، انتشارات اسلامیه، تهران.

۴۰. مشکینی، میرزا علی اکبر (۱۳۸۶)، مصطلحات الفقه، الهادى، قم.

۴۱. المطهر الحلى، جمال الدين الحسن بن يوسف (۱۴۰۵ هـ - ۱۹۸۵ م)، الالفین فى امامة

اميرالمؤمنين على بن ابى طالب (ع)، نشر مكتبه الالفين، كويت.

۴۲. منتظرى، حسينعلى (۱۳۷۱)، مباني فقهى حكومت اسلامى، ترجمه و تقرير ابوالفضل شكورى، نشر تفكر، تهران.

۴۳. موسوى خمينى، روح الله (بی تا)، الرسائل العشره، ناشر مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، تهران.

۴۴. _____ (بی تا)، صحيفه نور، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، تهران.

۴۵. نجار، عبد الوهاب (بی تا)، قصص الانبياء، دار الرائد العربى، بيروت.

۴۶. هانى، احمد (۱۹۷۴ق)، الجاسوسية بين الوقايه و العلاج، الشركة المنجدة للنشر والتوزيع، قاهره.

سایتها

۴۷. سایت وزارت اطلاعات جمهوری اسلامی ایران، بخش قوانین و مقررات، به نشانی: www.vaja.ir

۴۸. نرم افزار جامع الاحادیث ۳.۵، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

۴۹. نرم افزار جامع التفاسیر نور ۳، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.



شمول ادله حرمت دروغ نسبت به خانواده و بستگان و حکم وعده دروغ به همسر

مصطفی همدانی*

چکیده

دروغ همواره نکوهیده بوده و پیش از ادیان، عقل و وجدان آن را زشت شمرده است، اما برخی دروغ‌ها به جهت غلبه فضیلت عارض بر آنها در روایات استثنا شده‌اند. یکی از این مستثنیات، دروغ گفتن به همسر و در تغییر دیگر به اهل است. پژوهش فرارو با روش تحلیلی - اسنادی به مطالعه فقهی این مسئله پرداخته و آن را در شش بُعد کاویده است. نتیجه تحقیق در این شش ساحت نشان داده است تنها قدر متیقن از ادله یعنی وعده دروغ شوهر به زن جایز است و شواهد روایی نشان می‌دهد این تجویز هم فقط در مورد خاص یعنی تأمین مادیاتی خارج از حق زن یا توان مرد و به منظور جلب رضایت خاطر زن و تداوم انس و الفت خانوادگی است و از این رو مطلقاً قابل تسری به دیگر ساحت‌های ارتباطی همسران یا دروغ زن به شوهر یا در ارتباط میان والدین با فرزندان یا در ارتباط میان مکلف با دیگر بستگان نیست، مگر دروغ به جهت اضطرار یا تأمین برخی مصالح و یا دفع برخی مفاسد که در ارتباط با عموم مسلمانان از جمله در ارتباطات خانوادگی مجاز یا لازم است. همچنین جواز این دروغ به زوجه موقت قابل تسری نیست، اما در هر حال چنین دروغی واجب و بلکه مستحب هم نیست به صورت توریه‌ای ادا شود.

کلیدواژه‌ها: دروغ، وعده دروغ، دروغ به همسر، دروغ به فرزند، دروغ به بستگان

یکی از مباحث فقهی دروغ که شاید هسته اصلی بحث دروغ در رهیافت فقهی باشد، مسوغات دروغ یا همان دروغ‌های مجاز است. از مهم‌ترین و البته چالشی‌ترین مباحث در دامنه بحث فقهی دروغ‌های مجاز، بحث از دروغ‌گفتن به همسر، خانواده و بستگان و به تعبیری با «امراه»، «زوجه» یا «اهل» است. این مبحث به جهت وجود مصالحی که در دروغ به همسر، آن هم در مواردی بسیار خاص (نه افسارگسیخته) وجود دارد، در فقه مطرح شده است. مهم‌ترین مصلحت در نظام خانواده برقراری انس و الفت میان اعضای خانواده و همسران است. این مبحث چنین مصلحتی را تضمین می‌کند و تداوم می‌بخشد؛ اما ابعاد فقهی این مسئله مهم تاکنون به خوبی تحلیل و تبیین نشده است؛ بلکه با وجود بیان آن در روایات متعدد، تا زمان شیخ انصاری در فقه مطرح نبوده و با تأسف فراوان مرحوم شیخ انصاری نیز با یک سطر از کنار آن عبور کرده است: «ثم إنّه قد ورد فی أخبار كثيرة جواز الوعد الکاذب مع الزوجة، بل مطلق الأهل، و اللّٰه العالم» (انصاری، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۳۲). برخی متأخران هم به تبع ایشان به یکی - دو سطر در این موضوع اکتفا کرده‌اند (روحانی، ۱۴۲۹: ج ۲، ص ۱۴۶) یا با نقل روایات و اندکی استدلال، چند سطر هم بر آن افزوده‌اند (مکارم، ۱۴۱۶: ص ۳۳۷) یا نهایتاً کمتر از یک صفحه در این زمینه بحث کرده‌اند (ر.ک: امام خمینی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۱۴۰-۱۴۱: خویی، مصباح الفقاهه: ج ۱، ص ۴۱۶؛ تبریزی، ۱۴۱۶: ج ۱، ص ۲۴۴؛ دستغیب، ۱۳۷۶: ص ۲۹۴-۲۹۵).

بحث فقهی دروغ در ساحت یادشده، جایی در تک‌نگاری‌های معاصران نیز ندارد. البته در تحقیقات متعددی مباحث دروغ در حد گسترده‌ای بررسی شده؛ مانند کتاب دروغ مصلحت‌آمیز تألیف آقای دکتر حسن اسلامی که فصلی به این موضوع اختصاص یافته و نیز در مقالات «دروغ مصلحت‌آمیز» (اترک: ۱۳۹۲)، «افترا بستن بر خدا و رسول در نقل حدیث» (امامی‌جو، ۱۳۹۰)، «دروغ‌های حوزه ارتباط پزشک و بیمار» (شجاعی و ابوالحسنی، ۱۳۸۹؛ اترک و ملامخشی، ۱۳۹۱) و «موارد جواز دروغ به‌طور کلی» (ایروانی، ۱۳۹۰؛ شریف عسکری و اندیشه، ۱۳۹۰؛ قلی‌پور، ۱۳۸۳) این بحث بررسی شده که نگارنده با جستجوهای



متعدد به این موارد دست یافته است، اما این پژوهش‌های معاصر اولاً، هیچ‌کدام رویکرد فقهی غالبی ندارند و ثانیاً، بحث از جواز دروغ در روابط خانوادگی در این تحقیقات جایی ندارد، جز کتاب آقای اسلامی - که نگارنده پس از اتمام مقاله فرارو با رهنمود یکی از داوران محترم با این کتاب آشنا شد - و مقالات سه‌گانه آقای قلی‌پور که ایشان در بخش دوم مقاله اش (قلی‌پور، ۱۳۸۴: ۳۲-۳۵) بحث دروغ همسران را با صبغه نسبتاً فقهی تحلیل کرده، اما آقای اسلامی نیز گرچه فحص خوبی در روایات و اقوال انجام داده است؛ اما اولاً تنها روایات اهل سنت را مطالعه کرده و جای تعجب دارد که چرا از هیچ روایت شیعی در این موضوع استفاده نکرده است (اسلامی، ۱۳۸۲: ۲۵۳-۲۵۴) به علاوه ایشان بیشتر با رویکرد فلسفی - اخلاقی به این موضوع پرداخته است، نه فقه‌ای (اسلامی، ۱۳۸۲: ۲۱). به عنوان نمونه، خود، به صراحت نوشته است بحث از اسناد روایت نمی‌کند (نک به: اسلامی، ۱۳۸۲: ۲۵۶) و نیز در بحث دلالتی همان سخن فقیهان را تکرار کرده است که روایات را ضعیف‌السند و دارای اجمال دلالتی معرفی می‌کنند (اسلامی، ۱۳۸۲: ۲۶۵) همان‌طور که موضوع بحث را تنها در محدوده روابط همسران قرار داده، نه در ابعاد شش‌گانه این مسئله که در ادامه این مقاله معرفی و بررسی خواهد شد. آقای قلی‌پور فحص لازم را انجام نداده و نیز از مبانی رجالی و تدقیقات دلالتی اخبار بحث نکرده، بلکه بیشتر به نقل اقوال فقیهان معروف پرداخته و نیز برای اکثر ادعاهای خود مستندی ذکر نکرده است و همانند کتاب آقای اسلامی اشکال محدودیت بحث را دارد.

بررسی مسئله از ابعاد مختلف

بنا بر ضرورت و نیز کاستی یادشده، پژوهش فرارو به منظور تحلیل فقهی این موضوع در پی پاسخ‌یابی به این پرسش است که حکم فقهی دروغ در روابط خانوادگی (همسر و فرزندان) و بستگان در فقه امامیه چیست؟ این پرسش خود دارای سه بُعد آشکار (دروغ‌گفتن به زن، دروغ‌گفتن به شوهر، دروغ به فرزندان، دروغ به دیگر بستگان) است و در نتیجه چهار پرسش فرعی نیز دارد. همچنین برای تحلیل عنوان همسر به دو نوع دائم و موقت و نیز اعتقاد برخی به لزوم توریه در موارد جواز دروغ، دو سؤال فرعی دیگر نیز بر



آن افزوده خواهد شد و در نتیجه بر اساس تحلیل منطقی مفاهیم پرسش اصلی، این سؤال به شش پرسش فرعی به این شرح تجزیه می‌شود:

مسئله اول: آیا دروغ گفتن مرد به همسر خود مجاز است؟

مسئله دوم: آیا دروغ گفتن زن به همسر خود مجاز است؟

مسئله سوم: آیا دروغ گفتن والدین به فرزندان مجاز است؟

مسئله چهارم: آیا دروغ گفتن به دیگر بستگان (غیر از همسر و فرزندان) مجاز است؟

مسئله پنجم: آیا دروغ گفتن به همسر دائم بر فرض جواز آن، به همسران موقت نیز قابل تسری است؟

مسئله ششم: در صورت جواز دروغ به همسران یا فرزندان یا بستگان، آیا باید دروغ به صورت توریه‌ای انجام شود؟

۱. اقوال فقیهان

همان‌طور که در مقدمه گفته شد، پیشینه فقهی این مسئله به مکاسب شیخ انصاری برمی‌گردد و به همین جهت فقیهان پس از ایشان اندیشه‌های فقهی مربوط به این مسئله را نیز اندکی بعد از ایشان مطرح کرده‌اند. اندیشه‌های فقهی موجود در این مسئله به همراه بیان اجمالی مستندات این اقوال به این شرح است:

الف) جواز وعده دروغ به همسر

به دلیل وجود سه روایت در جوامع روایی شیعه و تقویت سند آنها به جهت عمل فقها و نیز به دلیل اینکه اصلاً وعده دروغ به همه کس جایز است، برخی قائل به جواز دروغ به همسر شده‌اند (صدر، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ص ۳۲۳-۳۲۴).

ب) اعتقاد به جواز وعده دروغ به همسر و اهل

دلیل این قول، سه روایت در جوامع روایی شیعه، اجماع و تحلیل عقلی است (سبزواری، ۱۴۱۳: ج ۱۶، ص ۱۵۷).

ج) عدم جواز دروغ به همسر

قول دیگر عدم جواز است؛ به دلیل ضعف سندی روایات مجوزه و در نتیجه ناتوانی در تقیید اطلاعات حرمت کذب (امام خمینی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۱۴۰؛ خویی، مصباح‌الفقاهه: ج ۱، ص ۴۱۶؛ طباطبایی قمی، ۱۴۲۶: ج ۷، ص ۳۰۰؛ تبریزی، ۱۴۱۶: ج ۱، ص ۲۴۴).

ج) عدم جواز دروغ به همسر جز در موارد ضرورت و اجبار

دلایل این قول، ضعف سند روایات باب (دستغیب، ۱۳۷۶: ص ۲۹۴-۲۹۵) یا فقدان اطلاق در دلالت آنها به جهت وجود قرینه عقلیه است (مکارم، ۱۴۱۶: ص ۳۳۵). البته دسته قبل نیز قاعداً این استثنا را قبول دارند؛ گرچه به آن تصریح نکرده‌اند؛ زیرا کسی اقتضای ادله عام اضطرار و اجبار را که عناوین ثانوی هستند؛ منکر نیست.

د) احتمال جواز دروغ به مطلق اهل

دلیل این دیدگاه وجود لفظ «اهل» در یکی از روایات این باب است (انصاری، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۳۲؛ روحانی، ۱۴۲۹: ج ۲، ص ۱۴۶).

ه) لزوم توریه در صورت تجویز دروغ

مشهور فقیهان معتقدند در هر حال دروغ‌های مجاز باید در صورت امکان توریه، به صورت توریه گفته شود (انصاری، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۲۲-۲۳). طبق این نگرش، قاعداً باید دروغ مجاز در موارد موضوع بحث مقاله فرارو را هم به صورت توریه‌ای گفت.

و) عدم لزوم توریه در صورت تجویز دروغ

مرحوم شیخ انصاری در بحث از دو مجوز اصلی دروغ که ضرورت و اصلاح باشد، معتقد است در این دروغ‌ها لازم نیست توریه شود؛ زیرا قید توریه در روایات وجود ندارد و اطلاعات تجویز کذب در این موارد نیز به گونه‌ای است که بر فقیه دشوار است آنها را به وجوهی عقلی چون امکان توریه و تقدیر ضرورات به قدر ضرورت و ... مقید کند (انصاری، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۲۵-۲۶). طبق این مبنا می‌توان در بحث دروغ به خانواده نیز همین نظر را به ایشان نسبت داد.





مسئله اول: دروغ گفتن مرد به همسر و ادله آن

این مبحث که مادر بیشتر مباحث مقاله است، متولی پاسخ به پرسش اول تحقیق است و در ابتدا به تبیین ادله جواز دروغ گفتن مرد به همسر می‌پردازد. از آیات قرآن دلیلی بر این مسئله وجود ندارد؛ همان‌طور که اساساً در میان بسیاری از فقیهان پیشین طرح نشده است تا اجماع محصل یا منقول درباره آن قابل نقل یا تحصیل باشد و اگر از مرحوم سبزواری نقل شد که وعده دروغ به همسر اجماعاً جایز است، نه به جهت طرح این مسئله خاص است، بلکه از این روی است که ایشان این دروغ را در عنوان دروغ مصلحتی قرار داد و بر دروغ مصلحتی ادعای اجماع کرد. بنابراین آنچه به عنوان دلیل در این مسئله قابل عرضه است، دلیل عقلی و روایات است که به تبیین آنها می‌پردازیم:

دلیل اول: دلیل عقلی

شیخ انصاری فقط دو مورد از موارد دروغ را مجاز دانسته است: دروغ ناچاران (اضطراری و اجباری) و دروغ اصلاح‌گران. ایشان استدلالی عقلی بر تجویز دروغ در موارد ضرورت بیان کرده است که اگر هر کدام از اقسام چهارگانه مورد بحث در چهار پرسش اول این تحقیق با عنوان ضرورت منطبق شود، آن دلیل در این قسمت هم قابل استناد است. ایشان فرموده است در مواردی که انسان بین ارتکاب یکی از دو قبیح ناچار به گزینش شود، عقل به‌طور مستقل حکم به انتخاب و ارتکاب موردی که قبیح کمتر دارد، می‌دهد (انصاری، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۲۲). این تحلیل شیخ را می‌توان از سنخ تقدیم اهم بر مهم (مکارم، ۱۴۱۶: ص ۳۳۵) و به بیان دیگر، از سنخ تقدیم فاسد بر افسد (امام خمینی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۱۳۹) دانست. البته اینکه آیا این سنخ دروغ (به همسر یا فرزند یا بستگان) نوعی مستقل در برابر آن دو نوع دروغ مجاز است یا بر یکی از آنها یا هر دو منطبق است و اگر منطبق است، چه وجهی برای تجویز مستقل آن در برخی روایات و نیز برای بحث منحاز از حکم فقهی آن وجود دارد، سخنانی دیگر هستند که در جمع‌بندی نهایی ادله روایی به آنها خواهیم پرداخت.

دلیل دوم: روایات

روایات مجامع شیعی که به طور خاص این نوع دروغ خانوادگی را مجاز می‌دانند، سه روایت به شرح زیر است:

۱. علی بن ابراهیم از پدرش از صفوان از ابی مخلد از عیسی بن حسان از امام صادق 7 روایت می‌کند که ایشان فرمودند: هر دروغی در قیامت بازخواست می‌شود، مگر سه مورد؛ از آن جمله وعده مرد به اهلش است؛ در حالی که نمی‌خواهد آن را وفا کند (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۳۴۲).^۱

۲. صدوق با طریقی که به ابوسعید خدری و حماد بن عمرو و انس بن محمد دارد، روایت کرده که پیامبر گرامی اسلام 9 در وصیتش به امام علی 7 فرمودند: در سه جا دروغ ستوده است؛ از آن جمله وعده به همسر است (صدوق، ۱۴۱۳: ج ۴، ص ۳۵۹).^۲

۳. ابن اشعث با سند خود روایت کرده که پیامبر اکرم 9 فرمودند: دروغ جایز نیست، مگر در سه مورد؛ از آن جمله دروغ مرد به همسرش است (ابن اشعث، بی‌تا: ص ۱۷۱).^۳

اعتبارسنجی ادله مجوز روایی

برخی فقیهان معتقدند سند همه روایات سه‌گانه یادشده ضعیف است (امام خمینی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۱۴۰؛ خویی، مصباح الفقاهة: ج ۱، ص ۴۱۶؛ تبریزی، ۱۴۱۶: ج ۱، ص ۲۴۴؛ دستغیب، ۱۳۷۶: ص ۲۹۴-۲۹۵). تحلیل سندی سه روایت یادشده، به ترتیب به شرح زیر است:

۱. سند روایت اول

نفر اول در سند روایت اول، علی بن ابراهیم است که موثق و از بزرگان شیعه است (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۲۶۰) و پدر او نیز گرچه لفظ «ثقة» درباره او به کار نرفته و فقط مورد ستایش فراوان قرار گرفته، اما این ستایش‌ها و موقعیت او به عنوان مبدأ بسیاری از روایات و امین بودن او در نزد بسیاری از روایان موثق، نشان می‌دهد او بسیار عالی‌مقام بوده است، بلکه سند اسناد و شیخ مشایخ و در بالاترین درجات وثاقت است (میرداماد، ۱۳۱۱: ص ۴۸).

نفر سوم که صفوان است نیز گرچه مطلق است، اما نباید پنداشت او مشترک بین ثقه و غیر موثق^۴ است؛ زیرا مواردی که راوی دارای شهرت و روایات زیادی است، اسامی مطلقه منصرف به اوست (ر.ک: مازندرانی، ۱۴۱۶: ج ۲، ۳۷۹ ص؛ بحرالعلوم، ۱۴۰۵: ج ۱، ص ۲۶۱)، اما متأسفانه برخی فقیهان بزرگ درباره اسماء مشترک بین ثقه و ضعیف از این نکته غافل شده و حکم به تضعیف آن فرد کرده‌اند.^۵

ابی مخلد نیز در برخی کتب اصلی چون رجال کشی و رجال شیخ یاد نشده و یا در برخی دیگر یعنی رجال نجاشی و فهرست شیخ تنها کتابی به او نسبت داده شده، اما نه توثیق شده و نه تضعیف (ر.ک: نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۴۵۸؛ طوسی، ۱۴۲۰: ص ۵۴۰). البته مامقانی نوشته است: «اینکه شیخ و نجاشی او را دارای کتاب معرفی کردند، ظاهر در امامی بودن اوست، بلکه روایت ابن ابی عمیر از او بر موثق بودن او دلالت دارد (مامقانی، بی تا: ج ۳، ص ۳۴). مقصود از نقل ابن ابی عمیر این است که نجاشی کتاب ابومخلد را از طریق ابن ابی عمیر دریافت کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۴۵۸). مرحوم مجلسی اول نیز روایت صفوان از ایشان را صحیح دانسته (مجلسی، ۱۴۰۶: ج ۶، ص ۳۴۸) که ظاهراً تصحیح ایشان به این جهت است که صفوان از افرادی است که شیخ طوسی فرموده است آنها فقط از افراد موثق روایت می‌کنند (طوسی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۱۵۴). در مجموع این تعداد قرائن متعدد می‌توانند وثاقت ابومخلد را تا حدی تأیید کنند، خصوصاً اینکه هیچ تضعیفی هم درباره او روایت نشده است.

مشکل اصلی این روایت، وجود عیسی بن حسان است که البته او نیز از مهملین نیست، بلکه از مجهولین است؛ یعنی نام از او در کتب رجال وجود دارد، اما نه تضعیف شده و نه توثیق (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۳: ص ۲۵۸)، اما وثاقت این راوی را نیز قرائنی چون نقل در کافی و وجودش در سند روایتی که صفوان در آن است، به اضافه فقدان ذم، تقویت می‌کند.

از مجموع این ظنون، اگر نتوان اعتبار این روایت را استخراج کرد، دست کم آن را در حد خوبی تقویت می‌کند که این تقویت در کنار دیگر روایات شیعه و سنی می‌تواند نقش آفرینی کند.

۲. سند روایت دوم

مرحوم صدوق در مشیخه دو طریق برای روایت طولانی و معروف وصیت پیامبر ۹ به امام علی ۷ که این روایت برگرفته از آن است، ذکر کرده است: طریق اول به ابوسعید خدری ختم می‌شود و طریق دوم به حماد بن عمرو و انس بن محمد (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۳: ج ۴، ص ۵۳۱ و ۵۳۶). در طریق اول مجاهیل زیاد چون اسماعیل بن حاتم، اسحاق بن نجیح و حصیف وجود دارند که مهمل هستند. در طریق دوم چند نفر چون محمد بن حاتم القطن، احمد بن خالد الخالدی و محمد بن احمد بن صالح التیمی و ... مهمل هستند.

۳. سند روایت سوم

اعتبار سند این روایت منوط به پذیرش اعتبار کتاب ابن اشعث است که علی‌رغم وثاقت مؤلف، سند متصلی به این کتاب وجود ندارد که آن را اعتبار بخشد.

۴. جمع‌بندی اعتبارسنجی اسناد روایات باب

ظاهراً روایت اول تا حد زیادی گمان‌آور است و البته دو روایت بعد از نظر مفردات رجالی معتبر نیستند، اما از آنجا که دانش فقه به جهت ماهیت شگفت آن همواره با تحلیل‌های کیفی (رفت و برگشتی و دورانی و حجمی و نه خطی) عجین است، بر فرض عدم اعتبار روایت اول نیز، چهار روایت (زیرا روایت دوم دارای دو طریق است) را که در کنار روایات اهل سنت مستفیض هستند، نمی‌توان با هم نادیده گرفت؛ زیرا همان‌طور که حضرت امام در بحث دروغ مصدحانه که نوع دوم دروغ و پیش از بحث دروغ با خانواده است، فرموده‌اند هرگاه مجموعه روایات ضعیف داشته باشیم که مستفیض باشند، اطمینان به صدور مضمون اصلی آنها می‌یابیم (امام خمینی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۱۴۰)؛ گرچه متعجبانه حضرت امام خود در چند سطر بعد که همین بحث دروغ با اهل است، به استفاضه روایات (که چهار روایت هستند؛ زیرا روایت دوم دارای دو طریق است)، اعتنا نمی‌کند. در هر صورت از آنجا که از طرق اهل سنت نیز این مضمون روایت شده است،



نقل‌های ضعیف روایت به حد استفاضه^۸ می‌رسد و در نتیجه به قدر متیقن این روایات می‌توان استناد کرد، اما اینکه قدر متیقن روایات چیست، آن را به تحلیل دلالی وامی‌نهیم. برخی معتقدند ضعف سند این روایات به جهت عمل فقیهان به آنها قابل جبران است (صدر، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ص ۳۲۳-۳۲۴). اما این فرمایش بسیار غریب است؛ زیرا از شروط جبران سند با عمل فقیهان این است که عاملان، مشهور فقیهان متقدم باشند و حال آنکه اصل مسئله دروغ در کتب فقهی متقدمان جایگاهی ندارد، جز در دروغ اضطراری و امثال آن که در مقدمه بیان شد و این مسئله خاص یعنی دروغ گفتن به همسر و اهل نیز طبق تتبع نگارنده که در مقدمه بیان شد، تا زمان مرحوم شیخ انصاری در فقه مطرح نشده است. ممکن است گفته شود به بخش اول این روایات یعنی خدعه در حرب عمل شده است، اما در آن مباحث نیز به روایات دیگر که موثق‌تر هستند، عمل شده، نه به این روایات (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷: ج ۶، ص ۱۶۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۴: ج ۹، ص ۸۳).

تحلیل دلالی روایات باب

دلالت‌پژوهی این روایات در چند محور به شرح زیر انجام می‌شود:

۱. لغت‌کاوی و کارکردپژوهی واژه اهل

اهل در لغت بر اساس معنایی که به آن اضافه می‌شود، تفسیر شده است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۴، ص ۸۹؛ جوهری، ۱۳۷۶: ج ۴، ص ۱۶۲۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۱، ص ۲۸). اهل در این روایات به انسان اضافه شده و اهل انسان در لغت به معنای همسر و نیز نزدیک‌ترین افراد به انسان (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۴، ص ۸۹؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۱۵۰) و خویشان و بستگان (ابن‌سیده، ۱۴۲۱: ج ۴، ص ۳۵۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ج ۳، ص ۴۵۳) معنا شده و راغب اصل معنای اهل الرجل را افرادی می‌داند که با انسان در یک خانه زندگی می‌کنند و سایر استعمالات از جمله افراد هم‌نسب را مجاز می‌داند (راغب، ۱۴۱۲: ص ۹۶).

اهل به صورت اضافه به کتاب مقدس ادیان دیگر (عنکبوت: ۴۶) و مکان (احزاب: ۱۳) و اموری دیگر چون ذکر و آگاهی (انبیاء: ۷) و خانه (احزاب: ۳۳) به‌کار رفته است و

بیشترین استعمال آن مربوط به اضافه به ضمایی است که در واقع به انسان برگشت می‌کند و از آنجا که اهل در اصطلاح این مقاله نیز به همین صورت به کار رفته است، این اضافه از اهل در اصطلاح قرآن کریم و روایات و سائل الشیعه استقرا شده و نتیجه این استقرا نشان داده است اهل در پراکنشی تقریباً یک‌دست به معنای همسر، فرزندان، اهل خانه و بستگان به کار رفته است و هیچ‌کدام از این کاربردها غلبه ندارند.

بنابراین دیگر معانی اهل هیچ‌کدام دارای غلبه مفهوم یا استعمال نیستند تا بقیه موارد ناچیز باشند و در نتیجه بتوان موارد مطلق را بر آن حمل کرد. از این رو مقصود از هر مورد باید با قرینه تعیین شود.

۲. دلالت «واو» حالیه در روایت اول

واو در «و هو لا یرید» حالیه است؛ یعنی از همان اول بنای او بر عدم وفاست و لذا دروغ صدق می‌کند و نه خلف وعده، بلکه هرگاه زمان و فرصت وفا شد و وفا نشد، آن وقت صدق خلف می‌کند؛ گرچه در آن وقت هم عنوان صدق و کذب قابل انطباق است و بسا پلیدی خلف وعده به جهت همین ماهیت دروغین آن است. توضیح بیشتر در بحث رابطه دروغ و خلف وعده در این روایات را باید در مبحثی که چند سطر بعد عرضه می‌شود، جست.

۳. دلالت ضمیر «هم» در پایان روایت اول

روشن است این ضمیر دلالت بر جمع دارد و در نتیجه از این فراز روایت می‌توان استفاده کرد مقصود از آن خانواده است و همسر به تنهایی نیست. البته با توجه به شیوع تعدد همسران در زمان قدیم، این احتمال هم وجود دارد که دلالت آن در این زمینه تمام نباشد؛ همان‌طور که پیامبر اکرم ۹ فرمودند: «أَلَا خَيْرٌكُمْ خَيْرٌكُمْ لِنِسَائِهِ وَ أَنَا خَيْرٌكُمْ لِنِسَائِي» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۲۰، ص ۱۷۱)، اما این احتمال درست نیست؛ زیرا در این صورت باید به جای «هم» ضمیر «هن» به کار می‌رفت.

۴. معنای وعده و تبیین علت دروغ‌انگاری و عده دروغین با همسر

دو مورد از روایات پیش‌گفته، وعده دروغین به همسر را از دروغ استثنا کرده‌اند. در اوایل مباحث دروغ مکاسب، بحث خلف وعده طرح شده است که آیا در ادله دروغ وارد است یا خیر؟ بسیاری از فقیهان معتقدند وعده، انشاء است که نوعی قرار و پیمان را ایجاد می‌کند و تنها قابلیت وفا و خلف دارد، نه صدق و کذب، اما دروغ عبارت است از خبردادن از واقع و از این رو قابلیت صدق و کذب دارد و در نتیجه اولاً، اگر در روایات وعده را به صفت صدق نامیده‌اند، از باب مجاز است. ثانیاً، وعده را نمی‌توان کذب نامید. لذا داخل در ادله حرمت کذب نیست (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۱۱، ص ۳۰؛ انصاری، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۱۵؛ امام خمینی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۶۷-۶۸)، اما اگر وعده‌ای داده شود که از اول نیت عدم وفا به آن وجود دارد، حکم دروغ را دارد؛ گرچه باز عنوان دروغ را ندارد (انصاری، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۱۵؛ سبحانی، ۱۴۲۴: ص ۶۸۹). برخی نیز معتقدند که وعده به چند شکل قابل تحقق است: گاهی این‌گونه است که وعده‌دهنده خبر از عزم خود می‌دهد و گاهی التزام خود را انشا می‌کند و گاهی خبری از وفایی در آینده می‌دهد که در صورت اول و آخر، صدق و کذب بر آن منطبق است (خویی، مصباح الفقاهه: ج ۱، ص ۳۹۰).

اما از نظر نگارنده در هر وعده‌ای خبر از عزم درونی خود وجود دارد، به این معنا که وعده عبارت است از ماهیتی ترکیبی به نحو ترکیب انضمامی و نه اتحادی و بدین جهت قابلیت دو نام جداگانه را دارد که بخشی از آن را خبردادن از یک تصمیم درونی برای آینده درباره انجام عملی در برابر دیگری تشکیل می‌دهد و بخشی را انشای آن قرار و تعهد. بنابراین هر وعده به اعتبار بخش اول، قابل اتصاف به صدق و کذب است. مؤید این مدعا، نصوصی است که اهل بیت هر دو بخش را متصف به صدق فرموده‌اند و برخی نصوص نیز وعده‌ای را که هنوز محقق نشده، متصف به صدق کرده‌اند (ذاریات: ۵؛ احقاف: ۱۶؛ صدوق، ۱۳۸۹: ص ۳۷۴؛ ابن‌مشهدی، ۱۴۱۹: ص ۵۶۸؛ ابن‌قولویه، ۱۳۵۶: ص ۱۹۶) و گاهی وعده‌های محقق شده را به صدق متصف کرده‌اند (مریم: ۵۴؛ انبیاء: ۹).

در هر صورت، وعده مورد بحث در این روایات از سنخ اول یعنی بنای آغازین بر عدم وفاست؛ همان طور که در مبحث معنای «واو» حالییه در بحث قبل گفته شد، و این مورد، بدون شک مصداق عنوان کذب است یا دست کم حکم کذب را دارد.

اشکال حضرت امام خمینی در اجمال دلالتی روایات و پاسخ آن

حضرت امام، علاوه بر اشکال سندی، روایات سه گانه را دارای اجمال دلالتی می داند. ایشان می نویسند در برخی از این روایات، وعده از دروغ استتنا شده و لذا ظاهراً مقصود از وعده، اخبار از واقع یعنی اخبار از اعطا با نیت عدم اعطاست تا مفهوم آن با مفهوم مستثنی منه همسان شود و از طرف دیگر، می توان دروغ یعنی مستثنی منه را به گونه ای توسعه داد تا موردی مثل وعده دروغین را هم شامل شود (امام خمینی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۱۴۰-۱۴۱)، اما این اجمال انگاری ریشه در تعریف ایشان از وعده دارد که معتقدند وعده گرچه با نیت عدم وفا از اول همراه شود، انشاست (امام خمینی، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۶۰) که در مبحث قبل این فرمایش مورد پذیرش قرار نگرفت. به علاوه، این اجمال، بر فرض قبول در تصویر و تبیین چگونگی استتنا شدن وعده از کذب است و لذا بحثی صرفاً علمی است، گرچه این بحث در غیر این مقام صرفاً علمی نیست و نتیجه آن می تواند وعده را در عنوان ادله حرمت دروغ وارد کند، اما در این مبحث چون سخن از استتنا کردن آن از دروغ است، نه وارد کردن آن در دروغ، مشکلی ایجاد نمی کند.

استخراج مضامین مسلط بر روایات در ارتباط با هم

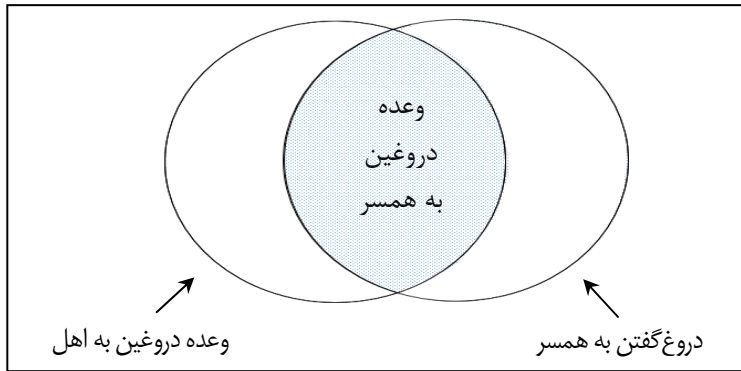
سه روایت یاد شده به ترتیب در سه گزاره زیر خلاصه می شوند:

۱. وعده دادن دروغین به اهل با قصد عدم وفا؛

۲. وعده دادن دروغین به همسر؛

۳. دروغ گفتن به همسر.





نمودار نسبت میان مفاهیم روایات

با توجه به تحلیل خاص این مقاله از وعده دروغین و اندراج آن تحت عنوان دروغ در بحث پیشتر، این سه گزاره نسبت عموم و خصوص من وجه دارند که در نمودار ترسیم شده است و همان طور که نمودار نشان می‌دهد، قدر متیقن از نقاط اشتراک این سه گزاره، همان گزاره وسط است؛ زیرا گزاره اول، دارای مفهوم «اهل» است که اعم از زوجه است و گزاره سوم نیز مشتمل بر عنوان «دروغ» است که اعم از وعده دادن دروغ است، اما گزاره وسط، مشتمل بر وعده دروغ به همسر است.

روایات اهل سنت در مسئله

در این موضوع روایات عدیده‌ای از اهل سنت وجود دارد که طبق تتبع نگارنده، تاکنون در فقه شیعه مورد توجه قرار نگرفته‌اند و حال آنکه مشتمل بر نکاتی‌اند که می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند و به جهت بی‌توجهی به روایات آنان در محافل فقهی شیعه - که بخش زیادی هم به حق است - لازم است ابتدا مبانی نظری و بیان حدود و ثغور استفاده از روایات ایشان مشخص شود و سپس روایات آنان عرضه و تحلیل گردند.

مبانی نظری استفاده از روایات عامه در فقه شیعه

مرحوم شیخ طوسی در اظهار نظری دقیق معتقد است اگر روایتی از اهل سنت گزارش شود که با روایات ما مخالف نباشد و روایاتی نیز در موافقت با آن یافت شود، باید به

آن روایت عامه عمل کرد، بلکه اگر هیچ روایتی درباره موضوعی در میان ما نباشد و از طریق عامه روایتی درباره آن موضوع صادر شده باشد، باز هم باید به آن عمل کرد (طوسی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۱۴۹).

چنین می‌نماید که مقصود حضرت شیخ الطائفه از صورت اول این است که روایت ما ضعف سندی یا اجمال دلالتی داشته باشد وگرنه وجهی ندارد بفرمایند با وجود روایت صحیح و صریح شیعی به روایت موافق سنی عمل شود؛ همان‌طور که موافقت روایات آنان با تفکر شیعه می‌تواند به صورت موافقت با قواعد و اصول اندیشه شیعی باشد، نه لزوماً موافقت با روایات خاص.

جناب شیخ الطائفه این رویکرد خود را بر روایتی مبتنی کرده که امام صادق ۷ شیعه را در این موارد به آنان ارجاع داده است (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۱۴۹) و مرحوم بروجردی نیز این تبیین شیخ را با تحلیلی تاریخی تقویت کرده است. توضیح اینکه از ابتکارات فقهی مرحوم آیت‌الله بروجردی که برخی معضلات علمی را با آن حل کرده‌اند، این است که روایات و نیز فقه اهل سنت را به‌سان قرینه منفصله در فهم روایات شیعه می‌دانستند؛ زیرا بر اساس یک تحلیل تاریخی معتقد بودند روایات شیعه ناظر به اندیشه‌های آنان که اغلب مسلمانان بوده و معمولاً ناقل سنت نبوی بوده‌اند، صادر شده و هر جا اشکالی در نقل و تفقه آنان وجود داشته و نیاز به اصلاحی بوده، در روایات شیعه تبیین شده است. بر اساس این نگرش، ایشان تتبع در اندیشه‌های روایی و فقهی ایشان را لازم می‌دانستند و اگر در روایات اهل سنت و اقوال آنان قرائنی در فهم مفاهیم مطلق و نامشخص در روایات شیعه که توضیح داده نشده می‌یافتند، از آن قرائن بهره می‌بردند (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۵: ج ۱، ص ۱۹۹-۲۰۰؛ منتظری، ۱۴۰۹: ج ۱، ص ۱۹؛ سبحانی، ۱۳۹۰: ص ۴۹؛ همچنین سبحانی، درس خارج فقه، ۱۳۸۹/۱/۳۰).

متن روایات اهل سنت

این روایات به شرح زیر در مصادر حدیثی ایشان گزارش شده است:

ام‌کلثوم می‌گوید از پیامبر اکرم ۹ درباره موارد جواز دروغ جز سه مورد نشنیدم؛ از آن

جمله سخن گفتن مرد با همسر و زن با شوهرش است (مسلم، بی تا: ج ۴، ص ۲۰۱).^۹
اسماء، دختر یزید، می گوید پیامبر اکرم ﷺ فرمود: دروغ جز در سه مورد مجاز نیست؛
از آن جمله دروغ گفتن مرد به همسرش است تا از او راضی شود (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ج ۴۵،
ص ۵۷۴).^{۱۰} در نقل دیگر از اسماء در برخی کتب یه جای تعبیر «لِتَرْضَى عَنْهُ» تعبیر
«لِيَرْضِيَهَا» وجود دارد (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ج ۴۵، ص ۵۵۰).

عطاء بن یسار می گوید مردی از پیامبر اکرم ﷺ پرسید آیا گناهی دارد اگر من به
همسر دروغ بگویم؟ آن حضرت فرمود: خداوند دروغ را دوست ندارد. پرسید: من با این
دروغ حال او را خوش و اخلاق او را نیکو می کنم. آن حضرت جواب داد: اشکال ندارد
(مالک، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ص ۹۸۹).^{۱۱}

نواس بن سمعان می گوید: پیامبر اکرم ﷺ فرمود: هر دروغی نوشته می شود، مگر در
سه مورد؛ از آن جمله دروغ انسان به نزدیکانش تا آنان را راضی کند (ابن بشران، ۱۴۱۸ق:
ص ۱۷۸).^{۱۲}

تحلیل سندی و دلالتی روایات اهل سنت

این روایات بدون شک از نظر مفردات سندی ضعیف هستند، اما در پرتو مباحث نظری
ارائه شده در مبحث قبلی، دو کارکرد در این تحقیق دارند: اولاً، وجود آنها به عنوان روایت
ضعیف اما هم‌مضمون با روایات ضعیف شیعی، به استفاضه روایات کمک می کنند و در
نتیجه قابلیت می یابند تا از آنها برای استنباط با فرض نبود هیچ مخالفی در بین روایات
سنی با روایات شیعی استفاده شود. ثانیاً، مضمینی در این روایات وجود دارند که برخی از
آنها می توانند در تفسیر روایات شیعی به کار آیند. نکات این روایات به شرح زیر است:

یک: در هیچ یک از این روایات کلمه «اهل» وجود ندارد؛ همان طور که در بیشتر روایات
شیعه وجود نداشت، بلکه معمولاً تعبیر «امراً» وجود دارد. در مقابل، در یکی از این روایات
کلمه «قربانه» آمده است که در روایات شیعه وجود نداشت.

دو: در این روایات تعبیر «وعده» نیامده است و تعبیر «کذب» وجود دارد که در روایات

شیعه تنها در روایت ابن اشعث که این کتاب همواره نیز متهم به تطابق مضامین روایات آن با اهل سنت است، تعبیر «کذب» آمده است.

سه: در روایت اول، دروغ گفتن زن به شوهر نیز وجود دارد.

چهار: در این روایات اشاراتی لطیف چون «لَيُزْضِيهَا»، «لَتَرْضَى عَنْهُ» و «أَسْتَصْلِحُهَا وَأَسْتَطِيبُ نَفْسَهَا» وجود دارد که همه دلالت می‌کند صدور این حکم بر فرض اختلاف بین همسران و ترمیم آن ضایعه یا پیشگیری از آن است.

پنج: طبق روایت سوم، رسول گرامی خدا ﷺ دروغ گفتن به همسر را به صراحت نفی کردند و تنها در مورد خاص یعنی «أَسْتَصْلِحُهَا وَأَسْتَطِيبُ نَفْسَهَا» آن را مجاز دانستند.

نگرش فقهی اهل سنت نیز در این مسئله تقریباً چنین است که مقصود از دروغ گفتن به همسر اظهار محبت و وعده‌دادن به امور غیر واجب‌الاداء است و نیز در هر حال فریب همسران در بازداشتن از حقوق یا تکالیفشان به اجماع مسلمین حرام است (نووی، ۱۳۹۲ق: ج ۱۶، ص ۱۵۸).

جمع‌بندی دلالت ادله روایی

با توجه به تقویت سند روایات شیعی و نیز لزوم اخذ قدر متیقن روایات شیعی و تفسیر آنها به کمک قرائن موجود در روایات اهل سنت، نتیجه این می‌شود که دروغی در این روایات مجاز است که شوهر به همسرش می‌گوید و بس و دروغ به همسر نیز فقط در صورت وعده و آن‌هم فقط در وعده‌هایی که اختلاف‌زدا و آرامش‌آفرین است، مجاز است. این قدر متیقن‌گیری مقتضای استدلال‌هایی است که در مباحث قبل تبیین شد. همچنین با توجه به مناسبتی که میان وعده و حکم آن یعنی جواز وعده دروغ و از طرف دیگر، مناسبت این دو در بستر مسئله یعنی روابط زوجیت است، نتیجه می‌گیریم وعده دروغین شوهر به زن هم فقط در مسائل مالی و برآوردن خواسته‌های معیشتی زن است، آن‌هم نه هر خواسته‌ای که به تزیین حقوق زن بینجامد، بلکه خواسته‌هایی که یا نابه‌حق هستند یعنی زائد بر نفقه اوست، و یا مرد توان آن را ندارد.



البته این جمع‌بندی هرگز بدان معنا نیست که دروغ همسران خصوصاً در مسائل عاطفی و اظهار محبت به یکدیگر برای اصلاح روابط فیما بین آنها مجاز نیست؛ زیرا آن دروغ‌ها تحت عنوان ادله متعدد اصلاح و یا ضرورت مجاز یا گاهی واجب هستند، خصوصاً با توجه به اهمیت پایایی و پابرجایی و برقراری انس و الفت خانوادگی. توضیح اینکه اباحه هر حرام از جمله دروغ در صورت اضطرار، مقتضای عمومات قرآنی (آل عمران: ۲۸؛ نحل: ۱۰۶) و روایتی صحیح (طوسی، ۱۴۰۷: ج ۳، ص ۱۷۷)^{۱۳} است و دلیل عقلی این مسئله در این نوشتار نیز بیان شد.

در دروغ اصلاح‌گرانه نیز روایات متعدد بر جواز دروغ وجود دارد (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۲۱۰ و ۳۴۱ - ۳۴۲؛ صدوق، ۱۴۰۲: ص ۷۶) و دست‌کم یک روایت صریح و صحیح و مطلق چون این روایت هم در این باب وجود دارد: «عَلِيُّ بْنُ إِزْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ 7 قَالَ: الْمُضْلِحُ لَيْسَ بِكَاذِبٍ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۲۱۰) و روایات اصلاح بین‌الاثنین نیز به حکم اولویت یا به حکم تنقیح مناط قطعی، اصلاح بین خود و غیر از جمله همسر را شامل است. در هر صورت این ادله عمومات و اطلاعاتی هستند که هر نوع ضرورت و مصلحت را شامل می‌شوند و از این رو قطعاً در هر مورد که دروغ‌گفتن شوهر به همسر خود مصداق یکی از این دو عنوان قرار گیرد، کارایی دارند.

البته مناسبت خاصی میان حکم و موضوع در مسئله وعده نیز قابل کشف یا دست‌کم قابل استیناس است که کمک می‌کند مسئله وعده دروغ، مختص وعده شوهر به زن باشد، نه دیگر موارد؛ زیرا زنان با وعده دلخوش می‌شوند. همچنین این قرینه نیز به استنباط این معنا کمک می‌کند که اگر وعده دروغ به بستگان و فرزندان از حرمت وعده استثنا شود، بسا تخصیص اکثر است؛ چون بیشتر وعده‌ها و مراودات انسان خصوصاً در عصر صدور حدیث که غالب انسان‌ها در آن خرده‌جوامع اولیه با خانواده خود محصور بودند نه اجتماعات بزرگ‌تر، مربوط به این گروه‌هاست.

مسئله دوم: دروغ گفتن زن به شوهر

از آنجا که معنای حاصل شده از روایات این باب و مورد مجاز، همان وعده دروغین شوهر به زن است و آن هم فقط در مسائل مالی و خواسته‌های زن که یا نابه‌حق و زائد بر نفقه اوست و یا مرد توان آن را ندارد، دروغ گفتن زن به شوهر درست نیست. البته بدون شک خانواده از بنیان‌های مقدس در فرهنگ اسلامی است که برآیند بسیاری از آموزه‌های اسلامی در جهت برپایی و پایایی این نهاد بنیادین است و هر رفتاری که به این بنا لطمه زند، به شدت نکوهش شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹: ج ۲۰، ص ۱۶) و از این رو همان‌طور که در جمع‌بندی ادله روایی دروغ گفتن شوهر به همسر بیان شد، از باب ضرورت یا مصلحت برای حفظ خانواده و تأمین ارتباط عاطفی همسران، دروغ گفتن زن به شوهر نیز موجه و گاهی شاید واجب است و اگر در برخی روایات اهل سنت، دروغ گفتن زن با شوهر نیز هم‌ردیف دروغ گفتن مرد به زن معرفی شده است، به این جهت است.

مسئله سوم: دروغ گفتن به همسران موقت

با توجه به حضور مفهوم انس در «اهل» - که البته نه فقط به معنای روان‌شناختی آن است که بسا از تمتع نیز حاصل شود، بلکه به معنای نوعی انس اجتماعی نیز هست که حاصل زندگی مشترک و آشکار و طولانی است - صدق عرفی اهل بر همسر موقت مشکل است، مگر در صورتی که در پایان این بحث به آن خواهیم پرداخت. در مورد زوجه و امراه نیز بسیاری از فقیهان پیشین و پسین، در مباحث فقهی متعدد چون ربا، لعان، عده و وفات و ... معتقدند زوجه بر همسر موقت صدق می‌کند (مفید، ۱۴۱۳: ص ۴۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ج ۷، ص ۴۷۵؛ کرکی، ۱۴۱۴: ص ۴۲؛ نجفی، ۱۴۰۴: ص ۳۳، ۱۸۷؛ نراقی، ۱۴۱۵: ج ۳، ص ۱۰۰). مباحثات و مناظرات متعدد شیخ مفید در رساله صاغانیه با اهل سنت در صدق زوجه بر همسر موقت در این زمینه خواندنی است و حتی نقل شده است اکثر فقیهان این صدق را قبول دارند (طباطبایی، ۱۴۱۸: ج ۸، ص ۴۳۵)، اما برخی چون صاحب ریاض اصرار دارد زوجه بر همسر موقت صدق عرفی نمی‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۸: ج ۱۱، ص ۳۴۲). برخی دیگر ادعا



کرده‌اند به علت غلبه مفهوم زوجیت بر فرد شایع که همسران دائم است، این اطلاعات معتبر نیستند (مجاهد طباطبایی، بی تا: ص ۵۶۲).

به نظر می‌رسد حق با مجاهد طباطبایی است و نباید بر ایشان اشکال کرد که غلبه وجودی باعث انصراف نیست (مظفر، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۸۹)؛ زیرا غلبه وجودی در صورتی از اسباب انصراف نیست که در زمان ما رخ دهد و در زمان تکلم احراز نشود و حال آنکه در زمان صدر اسلام نیز غلبه وجودی با همسر دائم بوده است. همچنین می‌توان گفت همسر دائم، غلبه استعمالی در آیات و روایات هم دارد و «زوج» در اکثر قاطع آیات قرآنی خصوصاً احکامی چون لعان، عده وفات، محلل، ظهار، ارث و مانند آن (بقره: ۳۵، ۱۰۲، ۲۳۰، ۲۳۴ و ۲۴۰: نور: ۶؛ احزاب: ۳۷؛ مجادله: ۱؛ انبیاء: ۹۰) ناظر به همسران دائم است، جز در مثل (إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ) (مؤمنون: ۶) که همسر موقت را هم شامل است.

بر فرض هم کسی استدلال قبل را قبول نکند، مناسبت حکم و موضوع اقتضا دارد بحث وعده دروغ در میان همسرانی باشد که با هم زندگی به معنای معاش و معاشرت شبانه‌روزی و طولانی دارند و مرد هم مسئول تأمین معاش زن است که در همسر موقت این امور تصور نمی‌شود. البته دروغ به همسر موقت به حکم ضرورت یا مصلحت حرفی دیگر است که قبلاً در دروغ مرد با همسر بحث شد.

مسئله چهارم: دروغ گفتن به فرزندان

گرچه در تحلیل عنوان «اهل» دانسته شد این عنوان در عرف قرآن و روایات شامل فرزندان نیز می‌شود، اما در جمع‌بندی ادله روایی مشخص شد اهل فقط شامل همسر است و روایات باب وعده دروغ به اهل، فقط جواز دروغ به همسر آن‌هم صورت وعده را شامل است. بنابراین حرمت دروغ به فرزند در عمومات و اطلاعات حرمت دروغ باقی است، مگر یکی از دو عنوان کلی تجویز دروغ (ضرورت و مصلحت) بر آن صدق کند که ادله جواز دروغ از باب ضرورت یا مصلحت در جمع‌بندی ادله روایی دروغ شوهر به همسر بیان شد. علاوه بر صدق عمومات و اطلاعات حرمت دروغ (طبق فرض صدق کذب بر وعده که در تحلیل دلالتی روایات بحث شد) بر وعده دروغ به فرزند، روایات خاص امر به

وفای وعده به فرزند و نهی از تخلف از آن از طریق فریقین وارد شده است، خصوصاً درباره فرزند کم سن که گویا خلف وعده بر ذهن و مغز و اعصاب او سنگین تر است و آثار تربیتی منفی زیادتری هم بر جا می گذارد (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ج ۶، ص ۴۹).

مسئله پنجم: دروغ گفتن به دیگر بستگان

تنها روایتی که ممکن است دروغ به بستگان را تجویز کند، روایت اول شیعی و روایت چهارم سنی است که قبلاً نقل کردیم. روایت شیعی تعبیر «اهل» و در روایت اهل سنت نیز تعبیر «قرابه» به کار رفته است، اما این دو روایت هرگز نمی توانند دروغ یا وعده دروغ به دیگر بستگان را تجویز کنند. در تحلیل «اهل» نیز مشخص شد اهل درباره بستگان (اعم از همسر و فرزند) هم به کار می رود، اما این کاربردها استعمال اندک دارند و با قرینه اند. تعبیر «قرابه» در روایت اهل سنت نیز صراحت خوبی در مدعا دارد، اما اولاً، در مبانی نظری بحث روایات اهل سنت مشخص شد که استفاده چنین حکمی از این روایت بر خلاف آن مبانی است. ثانیاً، این روایت در میان آنان نیز شاذ است و جز در کتاب ابن بشران نقل نشده است. ثالثاً، در تحلیل دلالتی روایات گفته شد باید به قدر متیقن این روایات که همان دروغ به همسر است، بسنده کرد، آن هم تنها در صورت وعده، نه غیر آن. البته دروغ با بستگان به حکم ضرورت یا مصلحت حرفی دیگر است که قبلاً در بحث دروغ گفتن مرد به همسر طرح شد.

مسئله ششم: حکم توریه در موارد جواز دروغ

توریه آن است که گوینده لفظی را به کار برد و در درون خود معنای واقعی آن را قصد کند، اما قصدش از القای آن به مخاطب این باشد که او معنای خلاف آن را دریافت کند (انصاری، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۱۷). پرسش این است که آیا در موارد جواز دروغ از جمله بحث دروغ به همسر و فرزندان و بستگان (در هر یک مجاز باشد)، واجب است دروغ را به گونه توریه ای گفت یا خیر. در این نوشتار بحث دوم مورد نظر است.

مرحوم شیخ انصاری در بحث از دو مورد اصلی تجویز دروغ یعنی دروغ اضطراری و

مصلحتی دو دلیل بر وجوب توریه و دو دلیل بر عدم آن اقامه فرموده است. ادله عدم وجوب ادای توریه‌ای چنین است: اولاً، تقیید این مطلقات دشوار است. ثانیاً، وجوب توریه در این موارد نوعی عسر است و بهتر است به توسعه شارع بر بندگان معتقد شویم (انصاری، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۲۶). به نظر می‌رسد دلیل ایشان در دشواری تقیید مطلقات این نیست که صورت عدم توریه فرد نادری است که برخی فرموده‌اند (خوانساری، بی‌تا: ص ۹-۱۰)، بلکه علت آن، کثرت آنها و در نتیجه استفاده «در مقام بیان بودن» از آنهاست که نکته‌ای لطیف در قواعد اطلاق‌گیری است (ر.ک: شهیدی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۱۰۳). بیان ایشان در بخش دوم نیز مبهم است و شاید هم غیرمستدل می‌نماید؛ چون توریه کردن فی نفسه عسر نیست، مگر بر افراد خاص و البته بر هر کس هم عسر باشد، طبق قاعده نفی حرج از او رفع می‌شود و دلیلی نمی‌تواند آن را به طور کلی از همه بردارد. شاید هم فهم نگارنده آن را درست در نمی‌یابد؛ گرچه شارحان نیز همان را فهمیده‌اند که نگاشته شد (ر.ک: خوبی، مصباح الفقاهه: ج ۱، ص ۴۰۶). در هر حال به نظر می‌رسد تبیین روشمند این بخش از بیان ایشان چنین است: سنخ ادله موارد تجویز کذب، امتنانی است و توریه با این امتنان که به منظور نوعی آسان‌گیری است، مخالفت دارد.

دلیل وجوب وفای توریه‌ای از منظر شیخ انصاری این است که توریه با قواعد استنباط سازگارتر است؛ زیرا بسیاری از روایات جواز دروغ، گستره‌ای وسیع دارند و شامل خوف، دفع ضرر و اصلاح می‌شوند، چه در حد اضطرار و چه غیر آن، اما برخی روایات چون روایت سماعه تنها موارد اضطرار را مجاز دانسته‌اند و مفهوم این اختصاص این است که در صورت عدم اضطرار، مطلقاً دروغ مجاز نیست. روشن است رابطه این روایت و آن مطلقات، عموم من وجه است و قدر مشترک آنها همان موارد توریه‌ای است و در غیر این موارد، آن مطلقات با مفهوم این روایت تعارض و تساقط می‌کنند و در نتیجه به عمومات حرمت کذب مراجعه می‌کنیم (انصاری، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۲۶؛ خوبی، مصباح الفقاهه: ج ۱، ص ۴۰۶)، اما مرحوم شیخ خود به اشکال این بیان واقف بوده و در آخر آن «فتأمل» افزوده است که ظاهراً اشاره به این است که اولاً، تعارض منوط به این است که با وجود امکان توریه، اضطرار صدق نکند و حال آنکه این اول کلام است. ثانیاً، این مفهوم هرگز قدرت

مقابله با آن اطلاقات منطوقی را ندارد. ثالثاً، همان‌طور که شیخ هم فرمود، آن اطلاقات قابل تقیید نیستند (خوانساری، بی‌تا: ص ۹-۱۰). ضمن تأیید این سه دلیل در رد تعارض و تقیید، این استدلال مرحوم ایروانی هم افزودنی است که روایت سماعه که فرموده هر چیزی که به آن مضطر شدی حلال است، ناظر به بیان حکم جواز کذب در صورت اضطرار است و اصلاً در مقام نفی از غیر آن نیست تا دارای مفهوم باشد (ایروانی، ۱۴۰۶: ج ۱، ص ۴۱) و رد محقق خویی بر ایشان که شیخ مفهوم را از صدر روایت برداشت کرده، نه ذیل آن (خویی، مصباح الفقاهه: ج ۱، ص ۴۰۷) درست نمی‌نماید؛ زیرا شرط موجود در صدر روایت نیز چنین است: «إِذَا خَلَفَ الرَّجُلُ بِاللَّهِ تَقِيَّةً لَمْ يَضُرَّهُ» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ج ۵، ص ۴۸۳؛ ج ۲۳، ص ۲۲۸) و از قواعد ظهور شرط در مفهوم این است که قرینه صارفه بر عدم انحصار سبب در آن موجود نباشد (مظفر، ۱۴۱۴: ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۴) و ما قرینه صارفه داریم که این شرط انحصاری نیست؛ زیرا اگر در غیر اضطرار یعنی برای اصلاح هم قسم دروغ بخورد، کسی اشکال نمی‌کند. از این رو این شرط نیز دلالت عرفی بر مفهوم عدم جواز کذب در سایر موارد ندارد.

نتیجه اینکه دلیلی بر وجوب و بلکه استحباب توبه در این موارد نیست.

نتیجه‌گیری

بر اساس دلالت قدر متیقن روایات شیعه و سنی، پاسخ پرسش‌های تحقیق به شرح زیر است:

دروغ گفتن مرد به همسر خود مجاز نیست، مگر در سه مورد که موارد اول و دوم همان ضرورت و اصلاح روابط فیما بین خود و همسر است و مورد سوم نیز وعده دروغ به همسر در تأمین مادیاتی نابه‌حق یعنی خارج از نفقه زن یا خارج از توان او.

دروغ گفتن زن به شوهر و دروغ به فرزندان یا دیگر بستگان نیز تنها در دو مورد که پیش‌تر گفته شد، مجاز است.

وعده دروغ شوهر به همسر نیز قابل تسری به همسران موقت نیست، مگر اینکه به

شکل متعارف با هم زندگی کنند تا صدق همسر بر آنان شکل گیرد. همچنان وعده دروغین یا دروغ مجاز در هر کدام از صورت‌های قبل لازم نیست به صورت توریه‌ای باشد و حتی توریه مستحب هم نیست.

پی‌نوشت:

۱. «كُلُّ كَذِبٍ مَسْئُولٌ عَنْهُ صَاحِبُهُ يَوْمًا إِلَّا كَذِبًا فِي ثَلَاثَةٍ: رَجُلٌ كَانِدٌ فِي حَزْبِهِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُ أَوْ رَجُلٌ أَصْلَحَ بَيْنَ اثْنَيْنِ يَلْقَى هَذَا بَعْضُهُمَا يَلْقَى بِهِ هَذَا يُرِيدُ بِذَلِكَ الْإِضْلَاحَ مَا بَيْنَهُمَا أَوْ رَجُلٌ وَعَدَ أَهْلَهُ شَيْئًا وَهُوَ لَا يُرِيدُ أَنْ يَتِمَّ لَهُمْ».
۲. «بَا عَلِيُّ ثَلَاثٌ يَحْسُنُ فِيهِنَّ الْكُذْبُ: الْمَكِيدَةُ فِي الْحَرْبِ وَ عِدَّتُكَ زَوْجَتِكَ وَ الْإِضْلَاحُ بَيْنَ النَّاسِ».
۳. «لَا يَصْلُحُ الْكُذْبُ إِلَّا فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ: كُذِبَ الرَّجُلُ لِمَرْأَتِهِ وَ كُذِبَ الرَّجُلُ لِمَشِي بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ لِيُصْلِحَ بَيْنَهُمَا وَ كُذِبَ الْإِمَامُ عَدُوَّهُ فَإِنَّ [فَانَمَا] الْحَرْبَ خُدْعَةً».
۴. صفوان مشترک بین صفوان بن یحیی بیاع السابری، صفوان بن مهران، و صفوان بن امیه، صفوان بن خالد، صفوان بن حذیفه و صفوان بن سلیم زهری است که تنها دو نفر اول در کتب رجال توثیق دارند (نجاشی، ۱۳۶۵: ج ۱۹۸ و ص ۱۹۷-۱۹۸) و بقیه یا نامی از آنان نیست و یا توثیق ندارند (طوسی، ۱۳۷۳: ص ۴۱، ۶۹ و ۱۱۶).
۵. مرحوم مقدس اردبیلی در مورد ایشان انگاشته است (ر.ک: اردبیلی، ۱۴۰۳: ص ۱۳ و ۸۹) یا دیگران در مورد محمد بن حسین گفته‌اند او مشترک بین ثقه و جلیل‌القدر یعنی ابن ابی‌الخطاب (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۳۳۴) و ضعیف مانند ابن سعید الصانع (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۳۳۷) و یا مهمل مانند زعلان است. از این رو روایات او قابل استناد نیست (ر.ک: محقق کرکی، ۱۴۱۴: ص ۱۰ و ۴۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ج ۶، ص ۱۲۸، ج ۷، ص ۱۳۴، ج ۸، ص ۴۷۵؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ج ۲۲، ص ۴۷۹).
۶. یعنی چنین نیست که فقه بر اساس روشی مهندسی شده و یکنواخت حرکت کند. به عنوان نمونه نمی‌توان گفت با تأیید یا رد سند یک روایت، آن روایت همواره قابل استناد یا مردود باشد، بلکه بسا با تحلیل‌های دلالتی یک حدیث ضعیف و مردود احیا شود یا حدیث صحیحی کنار نهاده شود؛ یعنی نتایج تحقیق از مقام دلالت که متأخر از مقام تحلیل سند است، به مقام سند عطف شود و آن را تغییر دهد.
۷. مرحوم شیخ انصاری نیز معتقد است می‌توان به قدر متقین چند روایت ضعیف که در حد استفاضه باشند، فتوا داد. (نک به: انصاری، ۱۴۲۸: ۳، ۷۱).
۸. حد پایین استفاضه را وجود دو یا سه راوی در هر طبقه و مشهور، همان سه نفر می‌دانند (مامقانی، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۱۱)، اما اگر روایتی در حد بالایی از استفاضه باشد که نزدیک تواتر باشد، آن را متظافر می‌نامند (سیفی مازندرانی، ۱۴۳۱: ص ۳۲). این روایات در منابع شیعی نیز بدون شک مستفیض هستند؛ زیرا نقل روایت دوم از دو طریق است. لذا تعداد نقل‌ها به چهار روایت می‌رسد. اما با توجه به نقل‌های متعدد شیعه و سنی از این حدیث، احتمال دارد بتوان آن را متظافر دانست.
۹. «أَسْمَعُهُ يُرْخَصُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَقُولُ النَّاسُ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ: فِي الْحَرْبِ وَ الْإِضْلَاحِ بَيْنَ النَّاسِ وَ حَدِيثِ الرَّجُلِ لِمَرْأَتِهِ وَ حَدِيثِ الْمَرْأَةِ زَوْجِهَا».

۱۰. «لَا يَصْلُحُ الْكَذِبُ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ: كَذِبُ الرَّجُلِ مَعَ امْرَأَتِهِ لِتَرْضَى عَنْهُ، أَوْ كَذِبُ فِي الْحَرْبِ، فَإِنَّ الْحَرْبَ خَدْعَةٌ، أَوْ كَذِبٌ فِي إِصْلَاحِ بَيْنِ النَّاسِ».

۱۱. قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ عَلَيَّ جُنَاحٌ أَنْ أَكْذِبَ امْرَأَتِي؟ قَالَ: لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْكُذِبَ. فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ اسْتَصْلِحْهَا وَأَسْتَطِيبْ نَفْسَهَا. فَقَالَ: لَا جُنَاحَ عَلَيْكَ».

۱۲. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «مَا لِي أَرَاكُمْ تَتَهَافَتُونَ إِلَى الْكُذِبِ تَهَافُتَ الْفَرَّاشِ فِي النَّارِ، كُلُّ كَذِبٍ مَكْتُوبٌ كَذِبًا لَا مَخَالَةَ، إِلَّا أَنْ يَكْذِبَ الرَّجُلُ فِي الْحَرْبِ فَإِنَّ الْحَرْبَ خَدْعَةٌ، أَوْ يَكْذِبَ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ لِيُصْلِحَ بَيْنَهُمَا، أَوْ يَكْذِبَ لِقَرَابَةٍ لِيُرْضِيَهَا».

۱۳. سند و متن این روایت چنین است: «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَصَالَةَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ هَلْ تُمَسِّكُ لَهُ الْمَرْأَةُ شَيْئًا يَسْجُدُ عَلَيْهِ. فَقَالَ: لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ مُضْطَرًّا لَيْسَ عِنْدَهُ غَيْرُهَا وَ لَيْسَ شَيْءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَ قَدْ أَحَلَّهُ لِمَنْ اضْطُرَّ إِلَيْهِ». در این روایت مضمهره بودن مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ چون مثل ابوبصیر جز از امام نمی‌پرسد و سماعه نیز از افراد موثق است؛ چون نجاشی به‌طور موکد او را توثیق کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۱۹۳) و اتهام وقف او که علامه نقل کرده (علامه حلی، ۱۴۱۱: ص ۲۲۸) نیز ثابت نشده است.



کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن اشعث، محمد (بی‌تا)، الجعفریات، النینوی، تهران، چاپ اول.
۳. ابن بشران، عبدالملک (۱۴۱۸ق)، امالی، دارالوطن، الرياض، چاپ اول.
۴. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، المسند، مؤسسة الرساله، چاپ اول.
۵. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، المحکم و المحيط الأعظم، بیروت، چاپ اول.
۶. ابن طاووس، رضی‌الدین (۱۴۱۵ق)، الإقبال، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول.
۷. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم، چاپ اول.
۸. ابن مشهدی، محمد بن جعفر (۱۴۱۹ق)، المزار الکبیر، انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، چاپ سوم.
۱۰. اترک، حسین، و مریم ملبخشی (تیر ۱۳۹۱)، «دروغگوی به بیمار با انگیزه خیرخواهانه»، دو ماهنامه اخلاق و تاریخ پزشکی، سال پنجم، ش ۴.
۱۱. اترک، حسین (بهار و تابستان ۱۳۹۲)، «معنای دروغ مصلحت‌آمیز»، دوره ۷، ش ۱۲.
۱۲. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائدة و البرهان، انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول.
۱۳. اسلامی، سید حسن (۱۳۸۲)، دروغ مصلحت‌آمیز (بحثی در مفهوم و گستره آن)، بوستان کتاب و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، چاپ اول.
۱۴. امام خمینی (۱۴۲۶ق)، الاجتهاد و التقليد، مؤسسه آثار امام خمینی 1، تهران، چاپ اول.
۱۵. _____ (۱۴۱۵ق)، مکاسب المحرمة، مؤسسه آثار امام خمینی 1، قم، چاپ اول.
۱۶. امامی‌جو، محمدحسین (بهار ۱۳۹۰)، «نگرشی نو به کذب و افترا بر خدا و رسول در حوزه حدیث»، فصلنامه سفینه، سال هشتم، ش ۳۰.
۱۷. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق)، کتاب مکاسب، کنگره شیخ اعظم انصاری، قم، چاپ اول.
۱۸. ایروانی، جواد (بهار و تابستان ۱۳۹۰)، «اصل صداقت در قرآن و تحلیل موارد جواز کذب»، آموزه‌های قرآنی، ش ۳۷.





۱۹. بحر العلوم، سیدمهدی (۱۴۰۵ق)، الفوائد الرجاليه، مكتبة الصادق، تهران، چاپ اول.
۲۰. بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضره، انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول.
۲۱. تبریزی، جواد (۱۴۱۶ق)، إرشاد الطالب، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ سوم.
۲۲. جوهری، اسماعیل (۱۳۷۶ق)، الصحاح، بیروت، چاپ اول.
۲۳. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، مؤسسة آل البيت :، قم، چاپ اول.
۲۴. خوانساری، محمد (بی تا)، الحاشیة الأولى على المكاسب، بی نا.
۲۵. خویی، ابوالقاسم (۱۳۷۲ش)، معجم رجال الحديث، قم، نشر الثقافه.
۲۶. _____ (۱۴۱۰ق)، منهاج الصالحین، مدينة العلم، قم.
۲۷. دستغیب، عبدالحسین (۱۳۷۶ش)، گناهان کبیره، انتشارات اسلامی، قم، چاپ دهم.
۲۸. راغب، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، چاپ اول.
۲۹. روحانی، صادق (۱۴۲۹ق)، منهاج الفقاهه، انوار الهدی، قم، چاپ پنجم.
۳۰. زمخشری، محمود (۱۹۷۹م)، أساس البلاغة، بیروت، چاپ اول.
۳۱. سبحانی، جعفر (۱۳۸۹/۱/۳۰)، درس خارج فقه، مسجد اعظم.
۳۲. _____ (۱۳۹۰ش)، اجتهاد و تقلید (تقریر مباحث به قلم علیرضا سبحانی)، مؤسسه امام صادق 7، قم، چاپ اول.
۳۳. _____ (۱۴۲۴ق)، المواهب، مؤسسه امام صادق 7، قم، چاپ اول.
۳۴. سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحكام، مؤسسة المنار، دفتر حضرت آیت الله، قم، چاپ چهارم.
۳۵. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۳۱ق)، مقیاس الروایه، انتشارات اسلامی، قم، چاپ دوم.
۳۶. سیوطی، عبدالرحمن (۱۴۱۶ق)، اللمع فی أسباب ورود الحديث، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ اول.
۳۷. شجاعی، امیراحمد، و فرشته ابوالحسنی (بهار ۱۳۸۹)، «معیار صدق و کذب در ارتباط پزشک و بیمار»، دو فصلنامه تأملات فلسفی، سال دوم، ش ۵.
۳۸. شریف عسگری، حسین، و هاشم اندیشه (زمستان ۱۳۹۰)، «جواز دروغ از منظر روایات»، فصلنامه مطالعات قرآنی، سال دوم، ش ۸.
۳۹. شهید ثانی، زین الدین (۱۴۱۹ق)، فوائد القواعد، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول.

۴۰. _____ (۱۴۱۳ق)، مسالك الأفهام، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، چاپ اول.
۴۱. شهیدی، میرزا فتاح (۳۷۵ق)، هداية الطالب، اطلاعات، تبریز، چاپ اول.
۴۲. صدر، سید محمد (۱۴۲۰ق)، ماوراء الفقه، دارالأضواء، بیروت، چاپ اول.
۴۳. صدوق، جعفر بن محمد (۱۳۵۶ش)، کامل الزیارات، دار المرتضویه، نجف، چاپ اول.
۴۴. صدوق، محمد (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، انتشارات اسلامی، قم، چاپ دوم.
۴۵. _____ (۱۳۹۸ق)، التوحید، جامعه مدرسین، قم، چاپ اول.
۴۶. _____ (۱۴۰۲ق)، مصادقة الإخوان، مكتبة الإمام صاحب الزمان، الكاظمیه، چاپ اول.
۴۷. طباطبایی، سیدعلی (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل، مؤسسه آل البيت، قم، چاپ اول.
۴۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ پنجم.
۴۹. طباطبایی قمی، سید تقی (۱۴۲۶ق)، مبانی منهج الصالحین، منشورات قلم الشرق، قم، چاپ اول.
۵۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، دارالکتب الإسلامیه، تهران، چاپ چهارم.
۵۱. _____ (۱۴۱۷ق)، العُدّة، قم، چاپ اول.
۵۲. _____ (۱۳۷۳ش)، رجال الطوسی، انتشارات اسلامی، قم، چاپ سوم.
۵۳. _____ (۱۴۲۰ق)، الفهرست، مكتبة المحقق الطباطبائي، قم، چاپ اول.
۵۴. عاملی، سید جواد (۱۴۱۹ق)، مفتاح الكرامه، انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول.
۵۵. علامه حلی، حسن (۱۴۱۱ق)، رجال العلامة، دارالذخائر، نجف اشرف، چاپ دوم.
۵۶. _____ (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقهاء، مؤسسه آل البيت، قم، چاپ اول.
۵۷. فاضل مقداد (۱۴۱۹ق)، کنز العرفان، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، چاپ اول.
۵۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، العین، قم، چاپ دوم.
۵۹. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق)، القاموس المحيط، بیروت، چاپ اول.
۶۰. قلی پور، حسن (زمستان ۸۳ و بهار و تابستان ۸۴)، «حرمت کذب و اقسام آن»، فصلنامه پژوهش های فقه و حقوق اسلامی، سال اول، پیش شماره های ۱ و ۲ و ۳.
۶۱. کرکی، محقق ثانی علی بن حسین (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد، مؤسسه آل البيت، قم، چاپ دوم.
۶۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، دارالکتب الإسلامیه، تهران، چاپ چهارم.
۶۳. مازندرانی، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۶ق)، منتهی المقال، مؤسسه آل البيت، قم، چاپ اول.

۶۴. مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی: الأصول و الروضه، المكتبة الإسلامية، تهران، چاپ اول.

۶۵. مالک بن انس (۱۴۰۶ق)، موطأ الإمام مالک، دار إحياء التراث العربی، بیروت.

۶۶. مامقانی، عبدالله (بی تا)، تنقیح المقال، آل البيت، چاپ اول.

۶۷. _____ (۱۳۹۳)، مقباس الهدایه، دلیل ما، چاپ دوم.

۶۸. مجاهد طباطبایی، سید محمد (بی تا)، المناهل، مؤسسه آل البيت :، قم، چاپ اول.

۶۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول، دارالکتب الإسلامیه، تهران، چاپ دوم.

۷۰. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق)، روضة المتقین، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، قم، چاپ دوم.

۷۱. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن، (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ دوم.

۷۲. محقق کرکی، علی (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد، مؤسسه آل البيت :، قم، چاپ دوم.

۷۳. مسلم بن الحجاج (بی تا)، المسند الصحيح، دار إحياء التراث العربی، بیروت.

۷۴. مظفر، محمد رضا (۱۳۷۵ش)، أصول الفقه، اسماعیلیان، قم، چاپ پنجم.

۷۵. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، المسائل الصاغانیه، کنگره جهانی شیخ مفید، قم، چاپ اول.

۷۶. مکارم، ناصر (۱۴۲۶ق)، أنوار الفقاهة، کتاب التجارة، مدرسة الإمام علی بن أبی طالب 7، قم، چاپ اول.

۷۷. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق)، دراسات فی ولاية الفقیه، نشر تفکر، قم، چاپ دوم.

۷۸. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم (مصاحبه)، (۱۳۸۵ش)، «جایگاه شناسی علم اصول»، گردآوری و تنظیم: حسنی سیدحمیدرضا و مهدی علی پور، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه، چاپ اول.

۷۹. میرداماد، محمدباقر (۱۳۱۱ق)، الرواشح السماویة، دارالخلافة، قم، چاپ اول.

۸۰. نجاشی، احمد (۱۳۶۵ش)، رجال النجاشی، انتشارات اسلامی، قم، چاپ ششم.

۸۱. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم.

۸۲. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۵ق)، مستند الشیعة، مؤسسه آل البيت :، قم، چاپ اول.

۸۳. نووی، یحیی بن شرف (۱۳۹۲ق)، المنهاج، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ دوم.



زنان و زیارت قبور از منظر فقه اسلام

مهدی درگاهی*

چکیده

زیارت قبور توسط بانوان از مواردی است که مشروعیت و عدم مشروعیت آن از منظر مذاهب فقه اسلامی چندان هویدا نیست؛ زیرا تحقیقی موسع و یکپارچه در این باره نشده است. از این رو پرسش از حکم زیارت قبور توسط بانوان از منظر فقه اسلامی، نیازمند کاویدن و بررسی است. عموماً و اطلاقات سنت پیامبر اعظم و عملکرد همسر و دختر گرامی ایشان در استمرار زیارت قبور، از جمله دلایلی است که زیارت قبور را برای بانوان مشروعیت می‌بخشد، بلکه موجب حکم به استحباب آن می‌شود و مدلول ادله نافی آن، محمول به استلزامات حرامی است که بعضاً در زیارت قبور توسط بانوان رخ می‌دهد. این تحقیق با هدف شناخت اقوال و انظار فقهای مذاهب اسلامی و حدود و ثغور ادله و تبیین وظیفه و تکلیف بانوان در زیارت قبور انجام شده است. نیل به این مقصد در سایه توصیف و تحلیل گزاره‌های فقه مذاهب اسلامی با گردآوری داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای میسر شده است. نتیجه تحقیق، استحباب زیارت قبور برای بانوان است، البته به این شرط که زیارت با اعمال حرامی همراه نباشد.

کلیدواژگان: زنان، زیارت قبور، تبرّج، سدّ ذرایع، فقه اسلامی

زیارت به معنای دیدار کسی یا چیزی با قصدِ پیشین است (فیومی: ج ۲، ص ۲۶۰) و دارای واقعیتی دینی و از اثرگذارترین شعائر اسلامی است که مایه شکوفایی استعدادهای معنوی و رشد روحی زائر می‌شود. زیارت قبور، علاوه بر آنکه حاوی پند، اندرز و عبرت آموزی بشر است تا از سرای آخرت و مرگ و قیامت غافل نشود، موجبات افزایش معرفت و شناخت، الگوگیری و اسوه‌پذیری، زنده‌نگه‌داشتن اهداف و افکار را فراهم می‌آورد که البته بین مصادیق قبور در زیارت فرق است.

اختصاص استحباب یا مشروعیت زیارت قبور به مردان و تمایز بانوان از آقایان در حکم فقهی، یکی از مباحثی است که برخی اندیشوران مطرح ساخته‌اند. اینان اندیشه خود را رأی و نظر غالب فقهای اسلامی دانسته و گاه به سلف صالح و ائمه مذاهب فقهی نسبت می‌دهند؛ تا جایی که گفته می‌شود که زیارت قبور برای بانوان از گناهان کبیره است.

در این مقاله، با بررسی اقوال و نظریه فقهای مذاهب اسلامی در اعصار مختلف، که مستلزم ذکر نام و مذهب آنان با اشاره به تاریخ وفاتشان است، صحت و سقم این نسبت واکاوی می‌شود و با بررسی سندی و دلالتی تک‌تک ادله مورد استناد، وجوه جمع بین ادله مطرح و ضمن ارزیابی آن، قول و نظر حق تبیین می‌شود.

اقوال و دیدگاه‌های فقهای مذاهب اسلامی

۱. استحباب

در مذهب جعفری می‌توان به صاحب جواهر (م ۱۲۶۶ق) (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۴، ص ۳۲۱)، طباطبایی (م ۱۳۳۷ق) (۱۴۱۹ق: ج ۲، ص ۱۲۵)، امام خمینی (م ۱۴۰۹ق) (۱۳۸۰ش: ص ۲۲۷) و خویی (م ۱۴۱۳ق) (ج ۹، ص ۳۲۵) اشاره کرد. البته برخی حکم استحباب را مشروط به صبر و عدم جزع بانوان یا ستر و عدم ریه دانسته‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۹ق: ج ۲، ص ۱۲۵).

در مذهب حنفی، شرنبلالی (م ۱۰۶۹ق) (ج ۱، ص ۹۸)، شیخی‌زاده (۱۰۷۸ق) (۱۴۱۹ق:

ج ۴، ص ۲۲۰) و ابن عابدین (م ۱۲۵۲ق) (۱۴۱۲ق: ج ۲، ص ۲۶۳) و در مذهب شافعی، سُبکی (م ۷۵۶ق) (۱۴۱۹ق: ص ۱۸۴ و ۱۹۲) و قسطلانی (۹۲۳ق) (ج ۳، ص ۴۰۵) و در مذهب ظاهری، ابن حزم (م ۴۵۶ق) (ج ۵، ص ۱۶۰) بر این عقیده‌اند. آلبانی (م ۱۴۲۰ق) در این زمینه می‌نویسد: زیارت قبور توسط زنان همانند مردان مستحب است (۱۴۰۶ق: ص ۱۸۰).

برخی بدون تفصیل بین زائر مرد و زن، به استحباب حکم کرده‌اند و این عدم تفصیل ظهور، در پذیرش استحباب زیارت قبور برای بانوان دارد. یحیی بن سعید (م ۸۹ق) (۱۴۰۵ق: ص ۱۲۳)، علامه حلی (م ۷۲۶ق) (ج ۲، ص ۲۹۲)، شهیدثانی (م ۹۶۶ق) (۱۴۲۰ق: ص ۵۰) از مذهب جعفری، و خرفی (م ۱۱۰۱ق) (۱۳۱۸ق: ج ۱، ص ۴۲۲) از مذهب مالکی و ماوردی (م ۴۵۰ق) (۱۴۱۴ق: ج ۳، ص ۷۰) از مذهب شافعی از این دسته‌اند.

۲. کراهت

محقق حلی (م ۶۷۶ق) (۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۳۳۹) و شهیداول (م ۷۸۶ق) (۱۳۷۷ش: ۲، ص ۶۲)، از مذهب جعفری، و ابن عبدالبر (م ۴۶۳ق) (۱۴۰۰ق: ج ۱، ص ۲۸۲) از مذهب مالکی، و شاشی (م ۵۰۷ق) (۱۹۸۰م: ج ۲، ص ۳۰۷)، اردبیلی (م ۷۷۶ق) (۲۰۰۶م: ج ۱، ص ۱۲۴) و دمیاطی (۱۳۱۰ق) (۱۴۱۸ق: ج ۲، ص ۱۴۲) از مذهب شافعی، زرکشی (م ۷۷۲ق) (۱۴۲۳ق: ج ۱، ص ۳۴۴)، عبدالله بن قدامه (م ۶۲۰ق) (ج ۲، ص ۴۳۰؛ ج ۵، ص ۸۲؛ ج ۱، ص ۳۷۴) و عبدالرحمن بن قدامه (م ۶۸۲ق) (ج ۲، ص ۴۲۷) از مذهب حنبلی، از جمله علمایی هستند که زیارت قبور توسط بانوان را مکروه دانسته‌اند. البته برخی تصریح کرده‌اند زیارت قبور پیامبر اعظم، انبیا و صالحان برای بانوان از حکم کراهت استثناست. سنکی (م ۹۲۶ق) (۱۴۲۲ق: ج ۴، ص ۳۵۰)، خطیب شربینی (م ۹۷۷ق) (۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۱۹۲؛ همو، ۱۳۷۷ق: ج ۱، ص ۳۶۵؛ ج ۴، ص ۳۵۵)، ملیباری (م ۹۸۷ق) (ج ۲، ص ۱۴۲)، جمل (م ۱۲۰۴ق) (ج ۷، ص ۲۱۷)، بجیرمی (م ۱۲۲۱ق) (۱۴۱۷ق: ج ۲، ص ۵۷۲) و باجوری (م ۱۲۷۷ق) (ج ۱، ص ۲۷۷) از مذهب شافعی و رملی (م ۱۰۰۴ق) (۱۴۰۴ق: ج ۳، ص ۳۷)، بهوتی (م ۱۰۵۱ق) (۱۴۰۲ق: ج ۲، ص ۱۷۵؛ ج ۴، ص ۴۳۵)، رحبانی (م ۱۲۴۳ق) (۱۹۶۱م: ج ۱، ص ۹۳۲) از مذهب حنبلی از آن دسته‌اند.



۳. اصل جواز

عده‌ای بدون اشاره به استحباب یا کراهت، تنها به مشروعیت زیارت قبور توسط بانوان فتوا داده‌اند که از مذهب جعفری می‌توان به اردبیلی (م ۹۹۳ق) (۱۴۰۳ق: ج ۲، ص ۴۸۸) و میرزای قمی (م ۱۲۳۱ق) (۱۳۷۸ش: ۳، ص ۵۶۲)، و از مذهب حنفی به سرخسی (م ۴۸۳ق) (۱۴۲۱ق: ج ۲۴، ص ۱۰)، منلا خسرو (م ۸۸۵ق) (ج ۲، ص ۲۸۶)، ابن نجیم (م ۹۷۰ق) (ج ۲، ص ۲۱۱) و طحاوی (م ۱۲۳۱ق) (۱۳۱۸ق: ج ۱، ص ۴۱۱)، و از مذهب شافعی به رافعی (م ۶۲۳ق) (ج ۵، ص ۲۴۶)، نووی (م ۶۷۶ق) (ج ۵، ص ۳۱۱)، همو، (۱۴۰۵ق: ج ۱، ص ۶۵۶) و عسقلانی (م ۸۵۲ق) (۱۴۱۹ق: ج ۵، ص ۲۴۹)، و از مذهب حنبلی به ناصف (م ۱۳۷۱ق) (ج ۱، ص ۴۱۸) و شوکانی (م ۱۲۵۵ق) (ج ۴، ص ۱۶۶) اشاره کرد.

البته برخی همچون احمد ثعالبی شافعی از علمای سده‌های چهارم و پنجم هجری و خطاب رعینی مالکی (م ۹۵۴ق)، بین زنان جوان و غیر جوان تفصیل داده‌اند و معتقدند زیارت قبور فقط برای زنان غیر جوان جایز و مباح است (ر.ک: دسوقی، ج ۱، ص ۴۲۲؛ زرقانی، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۵۰).

ابوحنیفه (م ۱۵۰ق) و محمد بن ادریس (م ۲۰۴ق) (شیخ نظام، ۱۴۱۱ق: ج ۵، ص ۳۵۰؛ شافعی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ص ۲۷۸) و کاشانی حنفی (م ۵۸۷ق) (۱۴۰۶ق: ج ۱، ص ۲۲۰)، از جمله کسانی هستند که بدون تفصیل بین زائر مرد یا زن در زیارت قبور، حکم جواز صادر کرده‌اند و این عدم تمایز در تبیین حکم، در عبارات آنان، ظهور در قبول اصل جواز زیارت قبور برای بانوان دارد؛ چه اینکه اگر مختص مردان بود، هر آینه متذکر می‌شدند.

۴. حرمت

در مقابل دیدگاه‌های پیشین، برخی معتقدند زیارت قبور برای بانوان مشروع نیست. شیرازی شافعی (م ۴۷۶ق) (ج ۱، ص ۱۳۹)، زکی الدین مُنذری (م ۶۵۶ق) (شعرانی: ص ۶۲۳ و ۸۹۴)، ابن تیمیه (م ۷۲۸ق) (۱۴۰۸ق: ج ۳، ص ۵۳ و ۵۵)، ابن حاج مالکی (م ۷۳۷ق) (۱۴۲۴ق: ج ۱، ص ۲۵۰) احمد مرتضی زبیدی (م ۸۴۰ق) (ابن‌مفتاح، ج ۱، ص ۴۲۴) از این

دسته‌اند. بن‌باز (۱۴۲۰ ق) (ج ۲، ص ۷۵۳-۷۵۴) و عثیمین (م ۱۴۲۱ ق) (۱۴۲۸ ق: ج ۵، ص ۳۸۰) معتقدند زیارت قبور برای بانوان از گناهان کبیره است.

ادله و ارزیابی هر یک از اقوال

طرفداران اقوال مذکور برای اثبات نظریه خود به ادله‌ای تمسک جسته‌اند که گاهی اختلاف در فهم از یک دلیل، سبب تفاوت دیدگاه است؛ مثلاً بعضی با استناد به روایتی، به کراهت تنزیهی و برخی با استناد به همان، به کراهت تحریمی فتوا داده‌اند. به‌منظور پرهیز از تکرار مطالب مشابه، ادله دال بر دیدگاه کراهت، اعم از تنزیهی و تحریمی، در یک مبحث، و ادله دال بر دیدگاه جواز، اعم از اباحه و استحباب، در مبحثی دیگر، مطرح و میزان اعتبار و دلالت آنها بررسی می‌شود.

شایان ذکر است در واکاوی ادله، ابتدا ظهور همان دلیل مد نظر است و مفاد آن ارزیابی می‌شود و در مرحله بعد با فرض اعتبار و صلاحیت احتجاج به آن و با صرف نظر از برخی اشکالات، تعارض آن با ادله دیگر بررسی می‌شود و جمع دلالی آن با ارائه نظریات فقهای مذاهب مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

۱. ادله جواز (اباحه یا استحباب)

دلیل اول: عمومات دال بر جواز زیارت قبور

از جمله این ادله، آیه شریفه (وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَ لَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهٖ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ مَا تُوَاوَاؤُهُمْ فَاسِقُونَ) (توبه: ۸۴) است. لفظ «أَحَدٌ» در فقره (وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا) مفید استغراق افراد و لفظ «أَبَدًا» مفید استغراق زمانی است؛ چون در سیاق نهی واقع شده‌اند. بنابراین مفاد این فقره آن است که هیچ‌گاه برای کسی از منافقان، طلب رحمت و مغفرت نکن، خواه با گزاردن نماز و خواه به غیر آن. فقره (وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهٖ) عطف بر (وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا) است و از آنجا که قیود در معطوف‌علیه بر معطوف نیز وارد می‌شوند، پس تقدیر این فقره چنین است: «وَلَا



تَقُمْ عَلَى قَبْرِ أَحَدٍ مِنْهُمْ أَبَدًا»؛ یعنی به جهت احترام گزاردن و طلب رحمت و مغفرت برای صاحب قبر، به زیارت آن نرو.

با توجه به مقدمه مذکور، تقریب استدلال چنین است: هر نوع طلب رحمت برای منافق، خواه از طریق نماز بر جنازه‌اش و یا مطلق دعا، و هرگونه وقوف بر قبر، خواه هنگام دفن یا پس از آن، مورد نهی خداوند است. اختصاص این نهی به منافقین موجب می‌شود تا بنا بر مفهوم آن، طلب مغفرت و قیام و وقوف بر قبر غیر منافق در تمام اوقات، مشروع و جایز باشد و عمومیت این دلیل، مشروعیت زیارت قبور را برای مردان و زنان بدون اندک تفاوتی ثابت می‌کند (ر.ک: سبکی، ۱۴۱۹ق: ص ۱۸۱- ۱۸۳؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۵ق: ج ۱، ص ۱۸۱).

از دیگر عمومات، سنت نبوی است که از طرق مختلف و با تعبیر گوناگون نقل شده و در جوامع‌روایی مذاهب اسلامی موجود است. این گزارش‌ها که حاکی از قول رسول اکرم است، بر دو دسته‌اند. برخی با اشاره به ممنوعیت زیارت قبور در مقطعی از دوران حیات پیامبر، قائل نسخ آن ممنوعیت شده‌اند که با واژه «أَلَا فُرُؤُوهَا»، با طرق و الفاظ متعدد نقل شده است. متن روایت بنا بر نقل احمد از بریده چنین است: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها؛ پیشتر از زیارت قبور نهی کرده بودم، اما از الآن به بعد زیارت کنید» (احمد بن حنبل، ۱۴۲۰ق: ج ۵، ص ۳۶۱، ج ۲۳۱۰۲)^۱

فهم دانشوران مذاهب اسلامی در تبیین مفاد امر (زُوروها) بعد از حَظَر (نهیتکم)، مختلف است (ر.ک: سید مرتضی، ۱۳۷۶ش: ج ۱، ص ۷۳؛ شیرازی، ۱۴۲۴ق: ص ۴۸) فارغ از نقد و ابرام، آنچه مفاد وجوبی امر را منتفی می‌سازد و قرینه‌ای برای اثبات اباحه در بحث مذکور است، نقل تعبیری همچون «شاء» در برخی طرق است. در حدیث انس بن مالک و زید بن خطاب از پیامبر اکرم بعد از «كنت نهيتكم عن زيارة القبور» چنین آمده است: «فَمَنْ شَاءَ أَنْ يَزُورَ قَبْرًا فَلْيَزُرْ...؛ پس هر کس می‌خواهد قبری را زیارت کند، پس زیارت کند» (اصبهانی، ۱۹۹۷م: ص ۱۵۳، ج ۳۵۱) و یا «فَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَزُورَ فَلْيَزُرْ؛ پس هر که از شما می‌خواهد زیارت کند، پس زیارت کند» (طبرانی: ج ۵، ص ۸۲، ج ۴۶۴۸) و روشن است

که این تعبیر برای فعل و عمل مکلف، حاکی از جواز و اباحه است و قرینه‌ای برای حمل دلالیت صیغه امر، در طرق دیگر، بر جواز و مشروعیت است.

از طرف دیگر، با توجه به فوایدی که در ذیل گزارش احمد و دیگران از پیامبر اکرم نقل شده است، واژه «زُورُوهَا» بر رُجْحان و استحباب زیارت قبور دلالیت می‌کند. تعبیری همچون «إِنَّ فِي زِيَارَتِهَا تَذَكِيرًا؛ هر آینه در زیارت قبور، یادآوری (آخرت نهفته) است» یا «فإنها تذكُر الآخرة؛ (زیارت قبور) آخرت را به یاد می‌آورد» یا «فإنَّ فيها عبرة؛ زیارت قبور، حاوی پند و عبرت است» یا «فإنَّ فيها موعظة؛ زیارت قبور حاوی پند و اندرز است» و مانند اینها نشان می‌دهد که مراد از امر «زُورُوهَا» بعد از حَظَر، چیزی بیش از جواز است. این تعبیر، علاوه بر تبیین علت امر، در صدد ایجاد انگیزه و شوق و حَثّ به زیارت قبور است؛ پس امر (زُورُوهَا) بر استحباب دلالیت دارد (بهوتی، ۱۹۹۶م: ج ۱، ص ۳۰۸؛ رحیبانی، ۱۹۶۱م: ج ۱، ص ۹۳۱؛ طحاوی، ۱۳۱۸ق: ج ۱، ص ۴۱۱) و عمومیت این تعبیر زنان را نیز شامل است (شوکانی، بی‌تا: ج ۴، ص ۱۶۶).

در دسته دیگر، صیغه امر زُرُّ القُبُورِ یا زُورُوا القُبُورِ یا زوروها بدون اشاره به ممنوعیت زیارت قبور در مقطع زمانی خاص، از پیامبر اکرم گزارش شده است (ابن‌ابی‌شیبہ، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ص ۳۴۳؛ ۱۱۹۲۹ق: عبدالرزاق، ۱۴۰۳ق: ج ۳، ص ۵۷۰، ۶۷۱۱) و اطلاق صیغه امر با واژگان مذکور، تمام مکلفان اعم از زن و مرد مسلمان را شامل است.

دلیل دوم: گزارش‌های حاکی از زیارت قبور توسط همسر پیامبر اعظم ۹

گزارش شده که عایشه قبر برادرش عبدالرحمن بن ابی‌بکر را زیارت می‌کرد (عبدالرزاق، ۱۴۰۳ق: ج ۳، ص ۵۷۰، ۶۷۱۱؛ ابن‌ابی‌شیبہ، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ص ۲۲۴، ۸؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ص ۵۳۲). تعدد طرق همراه با تعدد راویان، اعتبار گزارش مذکور را افزایش می‌دهد. علاوه بر این، نسایی (م ۳۰۳ق) از عایشه گزارش می‌دهد که پیامبر اعظم بعد از آنکه علت رفتن خود به بقیع را به همسرش بازگو می‌کند، عایشه کیفیت زیارت اهل قبور را از آن حضرت سؤال می‌کند و پیامبر نیز کیفیت آن را به همسر خود چنین آموزش می‌دهد: «قولي السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين ...؛ (در زیارت قبور) ای



عایشه بگو: سلام بر اهل دیار...» (نسایی، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ص ۶۵۵، ۲۱۶۴). حال اگر زیارت قبور برای زنان مشروع نبود، هر آینه همسر پیامبر اعظم در زیارت قبر برادرش مرتکب حرام شده و اقدام پیامبر که به عایشه آموزش زیارت قبور داده (قولی: السلام علی اهل...)، لغو و بیهوده بوده است!

علمای بسیاری برای اثبات مشروعیت زیارت قبور برای بانوان، به گزارش‌های مذکور استناد کرده‌اند (سرخسی، ۱۴۲۱ق: ج ۲۴، ص ۱۰؛ عسقلانی، ۱۴۱۹ق: ج ۵، ص ۲۴۹؛ شنقیطی، ۱۴۱۵ق: ج ۹، ص ۷۹؛ آلبانی، ۱۴۰۶ق: ج ۱، ص ۱۸۰؛ رملی، ۱۴۰۴ق: ج ۳، ص ۳۷).

دلیل سوم: گزارش‌های حاکی از زیارت قبور توسط فاطمه زهرا 3

گزارش‌های متعدد با طرق صحیح حکایت از آن دارد که دختر گرامی رسول خدا، به زیارت قبور می‌رفته است (عبدالرزاق، ۱۴۰۳ق: ج ۳، ص ۵۷۲، ح ۶۷۱۳؛ ابن شیبیه، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ص ۱۳۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ص ۲۲۸، ح ۳؛ حاکم نیشابوری، ج ۱، ص ۳۷۷؛ ج ۳، ص ۲۸). در گزارش حاکم چنین آمده است:

ان فاطمة بنت النبی كانت تزور قبر عمها حمزة کل جمعة فتصلی وتبکی عنده. هذا الحدیث رواه عن آخرهم ثقات؛ فاطمه، دختر پیامبر، پیوسته در هر جمعه قبر عمویش، حمزه، را زیارت می‌کرد و نزد قبرش نماز می‌خواند و گریه می‌کرد. راویان این حدیث، جملگی از راستگویان هستند.

برخی دانشوران در مقام تضعیف این گزارش بیان کرده‌اند که حدیث از علی بن حسین زین العابدین 7 است و او فاطمه زهرا 3 را درک نکرده است؛ پس روایت منقطع و مُرسل است و صلاحیت احتجاج ندارد (صنعانی: ج ۲، ص ۱۱۵؛ ابوزید: ص ۲۴) و حال آنکه این سخن ناشی از عدم دقت در نقل گزارش‌ها از مصادر اصلی است. در متن اصلی کتاب مستدرک الصحیحین سند روایت از علی بن حسین 7 از حسین بن علی 7 گزارش شده است؛ یعنی روایت از فرزند فاطمه زهرا 3 نقل شده و نه از نوه ایشان. پس اشکال ارسال روایت مسموع نیست (ر.ک: آلبانی: ج ۱، ص ۱۸۴، پاورقی). علاوه بر این، این اشکال در مبنای امامیه وارد نیست و نقل امام به‌تنهایی کافی است و نیاز به واسطه ندارد.

عسقلانی (م ۸۵۲ق)، طحاوی (م ۲۳۱ق) و شوکانی (م ۱۲۵۰ق)، از جمله کسانی‌اند که با استناد به گزارش‌های فوق، زیارت قبور برای بانوان را جایز و مشروع دانسته‌اند (عسقلانی: ج ۵، ص ۲۴۸؛ طحاوی: ج ۱، ص ۴۱۱؛ شوکانی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۱۴۶). البته استمرار و تکرار زیارت قبور شهدای احد توسط فاطمه زهرا ۳ در هر هفته، بنا بر مذهب جعفری، نشان از استحباب آن عمل دارد.

دلیل چهارم: تقریر پیامبر ۹

در گزارش‌هایی نقل شده پیامبر اکرم زیارت قبور توسط زنان را تقریر کرده است؛ یعنی برخی زنان را در حال زیارت قبور دیده و از این عمل نهی نکرده‌اند. بنا بر مباحث اصولی در تمام مذاهب اسلامی تقریر پیامبر همانند قول و فعل ایشان برای اثبات حکم حجت است و صلاحیت احتجاج دارد (زرکشی: ج ۴، ص ۲۰۱؛ شوکانی، ۱۴۱۹ق: ج ۳۹، ص ۶). بخاری (م ۲۵۶ق) گزارش می‌دهد:

مر النبی بامرأةٍ عندَ قَبْرِ وَهَى تَبْكِي. فَقَالَ لَهَا: «أَتَقِي اللَّهَ وَاصْبِرِي». فَقَالَتْ: إِلَيْكَ عَنِّي فَإِنَّكَ لَمْ تُصَبِّ بِمُصِيبَتِي. قَالَ: وَلَمْ تَعْرِفْهُ. فَقِيلَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ: فَأَخَذَهَا مِثْلُ الْمَوْتِ. فَأَتَتْ بَابَ رَسُولِ اللَّهِ فَلَمْ تَجِدْ عِنْدَهُ بَوَائِبِينَ. فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي لَمْ أَعْرِفْكَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: إِنَّ الصَّبْرَ عِنْدَ أَوَّلِ الصَّدْمَةِ؛ پیامبر اکرم بر زنِ گریانی در نزد قبوری، گذر کرد و به او فرمود: تقوای الهی پیشه کن و صبر کن. آن زن گفت: تو چه می‌دانی!! تو که به مصیبت من گرفتار نشدی!! این را گفت؛ در حالی که پیامبر را نمی‌شناخت. به او گفته شد که آن شخص رسول اکرم بود. در این هنگام بسیار تعجب کرد و شرمگین به منزل رسول خدا رفت و گفت: «من شما را نشناختم». رسول خدا فرمود: صبر در ابتدای مصیبت است (بخاری، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۴۲۲؛ ح ۱۱۹۴؛ ج ۱، ص ۴۳۰؛ ح ۱۲۲۳؛ ج ۱، ص ۴۳۲؛ ح ۱۲۴۰؛ ج ۶، ص ۲۶۱۵؛ ح ۶۷۳۵).

تقریب استدلال چنین است که آن زن در غم از دست‌دادن صاحبِ قبر گریان بود و





پیامبر اکرم تنها او را به صبر و پرهیز از جَزَع دعوت کرد و با اینکه پیامبر اکرم او را در حال زیارت قبور دید، او را از این عمل نهی نکرد و این تقریر پیامبر دلالت می‌کند که زیارت قبور بر بانوان جایز است (ر.ک: نووی: ج ۵، ص ۳۱۱؛ عسقلانی، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ص ۱۴۸؛ عینی حنفی: ج ۸، ص ۶۷؛ خطیب شربینی، ۱۳۷۷ق: ج ۱، ص ۳۶۵).

البته عبدالعزیز بن باز (م ۱۴۲۰ق) معتقد است با توجه به برخی گزارش‌ها، که پیشتر گذشت، پیامبر اکرم ابتدا زیارت قبور را نهی می‌کرد و بعدها به رخصت آن تصریح کرد. حال سؤال اینجاست که واضح نیست تقریر پیامبر در روایت فوق، قبل از نهی بوده و یا بعد از نهی، و واضح است که استدلال به تقریر پیامبر برای اثبات جواز زیارت، وقتی پذیرفته است که ثابت شود ملاقات پیامبر با آن زن در روایت «اتقی الله و اصبری» بعد از دوران نهی از زیارت قبور باشد و این اول کلام است (بن‌باز: ج ۱۳، ص ۳۳۱).

در همین زمینه می‌توان به اشکال ابن‌قیّم (م ۷۵۱ق) نیز اشاره کرد. او با استناد به امر پیامبر مبنی بر رعایت تقوای الهی، معتقد بود از آنجا که یکی از محرمات الهی زیارت قبور توسط بانوان است، پس روایت فوق نه بر جواز، بلکه بر حرمت زیارت قبور توسط زنان دلالت دارد (ر.ک: آلبانی: ج ۱، ص ۱۸۴).

این اشکالات را امروزه نیز برخی نواندیشان (ابوزید: ص ۳۰) تکرار می‌کنند و حال آنکه هر دو مخدوش است. در خصوص اشکال اول باید گفت نهی از زیارت قبور مستفاد از برخی گزارش‌ها در مکه مکرمه وارد شده و گزارش انس از داستان ملاقات پیامبر با آن زن که مشغول گریه بر سر قبری بود، در مدینه رخ داده و روشن است تقریر پیامبر ۹ به زیارت قبور توسط آن زن، بعد از نهی ابتدایی از زیارت قبور برای همگان بوده است و جای تردیدی نیست (ر.ک: آلبانی: ج ۱، ص ۱۸۴).

اما جواب اشکال دوم آن است که باید ثابت شود نهی داشتن زیارت قبور برای بانوان تا زمان ملاقات پیامبر با آن زن باقی بوده است تا کلام عام ایشان مبنی بر رعایت تقوای الهی دلالت کند بانوان ترک زیارت قبور کنند و حال آنکه اگر چنین باشد و نهی شدن بانوان از زیارت قبور تا آن دوران مستمر بوده و گزارش‌های حاوی بر جواز زیارت قبور فقط

برای مردان باشد، هر آینه باید پیامبر اکرم به صورت صریح آن زن را از زیارت قبور نهی می‌کرد و به کلام عامی همچون «اتقی الله و اصبری» اکتفا نمی‌کرد (همان). علاوه بر این، ادامه گزارش حاکی است که مراد از این جمله همان صبر بر مصیبت و فقدان عزیزان و دوری از جَزَع و فزع است. بنابراین تقریر پیامبر بر جواز زیارت قبور توسط بانوان دلالت دارد.

ادله دال بر کراهت (تَنْزِیْهِیَ یا تحْرِیْمِی)

۱. روایات

روایت اول: «نُهَيْنَا عَنْ اِتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ وَلَمْ يُعَزَّمْ عَلَيْنَا؛ از دنبال جنازه مرده رفتن تا به هنگام دفن، نهی شدیم. البته این حکم بر ما حتمی نبود» (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ ق: ج ۲، ص ۴۸۲، ح ۱۱۲۹۴؛ بخاری: ج ۶، ص ۲۶۸۰، رقم ۶۹۳۳).

گزارش بخاری در روایت مذکور از ام‌عطیه، بنا بر دیدگاه علمای جرح و تعدیل اهل سنت، صحیح و قابل استناد است و تقریب استدلال بنا بر کلمات برخی نواندیشان آن است که نهی مذکور (نُهَيْنَا یا نَهَاہُنَّ) ظاهر در منع و حرمت اِتِّبَاعِ از جنائز است و با توجه به مشترک بودن علت حکم در اِتِّبَاعِ از جنائز با زیارت قبور توسط بانوان، حرمت مذکور در اِتِّبَاعِ از جنائز دلیلی بر حرمت زیارت قبور توسط بانوان خواهد بود. (ابوزید: ص ۳۰).

البته در استناد به قیاس، بنا بر برخی مبانی اصولی که وجه تمایز اصول امامیه با اهل سنت است، باید علت حکم در مقیِّسُ علیه ذکر شده باشد و به اصطلاح، قیاس منصوص العله باشد و مادامی که علت حکم در دلیل ذکر نشود، نمی‌توان به علتی که مد نظر است و اعتبار آن ثابت نیست، استناد کرد و بین آن دو، به اشتراک حکم نظر داد.

در هر حال، چه در استناد به قیاس دو حکم، لزوم ذکر علت در دلیل را لازم بدانیم یا ندانیم، اشکال عمده در تقریب مذکور، همان‌طور که از کلمات بزرگان و فحول از شارحان حدیث به دست می‌آید، آن است که جمله «لَمْ يُعَزَّمْ عَلَيْنَا»، مانع از ظهور نهی در جمله «نُهَيْنَا عَنْ اِتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ» در نهی تحْرِیْمِی است؛ یعنی با توجه به قَرِیْبِیَّتِ «لَمْ يُعَزَّمْ عَلَيْنَا»،



گزارش مذکور تنها بر کراهت تنزیهی دنبال کردن جنازه برای بانوان دلالت دارد و استناد به آن برای اثبات کراهت تحریمی محل خدشه و اشکال است (ر.ک: نووی: ج ۵، ص ۲۷۷؛ عسقلانی، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ص ۱۴۵؛ عینی حنفی، ج ۲۵، ص ۷۷؛ بهوتی، ۱۴۰۲ق: ج ۲، ص ۱۲۹؛ عظیم‌آبادی، ۱۴۱۵ق: ج ۹، ص ۴۲).

روایت دوم: «خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ فَإِذَا نِسْوَةٌ جُلُوسٌ. فَقَالَ: مَا يُجْلِسُكُنَّ؟ قُلْنَ: نَنْتَظِرُ الْجِنَازَةَ. قَالَ: «هَلْ تَغْسِلْنَ؟» قُلْنَ: لَا قَالَ: هَلْ تَحْمِلْنَ؟ قُلْنَ: لَا قَالَ: هَلْ تُدَلِّينَ فِيمَنْ يُدَلِّي؟ قُلْنَ: لَا قَالَ: فَازْجِعْنَ مَأْزُورَاتٍ غَيْرَ مَأْجُورَاتٍ؛ پیامبر [از منزل] بیرون آمدند و زنانی را در حال نشسته مشاهده کردند. پیامبر فرمود: برای چه نشسته‌اید؟ گفتند: منتظر جنازه هستیم. فرمودند: غسل خواهید داد؟ گفتند: نه. فرمودند: حمل خواهید کرد؟ گفتند: نه. فرمودند: آن را وارد قبر خواهید کرد؟ گفتند: نه. فرمودند: برگردید! از گناهکارانید، نه از دارندگان پاداش» (ابن ماجه: ج ۲، ص ۵۱۶، رقم ۱۵۷۸؛ بیهقی، ۱۴۲۴ق: ج ۴، ص ۷۷؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ص ۶۴۷، ح ۱۳۴۲، ص ۵).

در سند و طریق این گزارش بنا بر نقل ابن ماجه و بیهقی، وجود افرادی مثل اسماعیل بن سلمان و دینار بن ابی‌عمر موجب ضعف سند و در نتیجه ضعف استناد می‌شود (ر.ک: نووی: همان، ج ۵، ص ۲۷۷؛ متقی هندی، ۱۴۰۵ق: ج ۱۵، ص ۷۵۹، رقم ۴۲۹۸۷؛ البانی: ج ۲، ص ۲۱۶).

بر فرض پذیرش اعتبار گزارش، مدلول آن ربطی به مقوله زیارت قبور توسط زنان ندارد؛ چون نکوهش پیامبر در آن متوجه زنانی است که برای انجام فریضه یا مستحبی به قبرستان نمی‌آمدند. به عبارت دیگر، مفاد روایت، مذمت و نکوهش زنانی است که در آمدن به قبرستان تنها نظاره‌گر دیگران اند و نه تنها کاری نمی‌کنند، بلکه در برخی موارد مرتکب تبرج و اعمال منافی ستر و پوشش خود می‌شوند. (ر.ک: علامه حلی: ج ۲، ص ۲۶۱).

روایت سوم: «... فَقَالَ ۹: مَا أَخْرَجَكَ يَا فَاطِمَةُ مِنْ بَيْتِكَ؟ قَالَتْ: أَتَيْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَهْلَ هَذَا الْبَيْتِ فَرَحَّمْتُ إِلَيْهِمْ مَيْتَهُمْ، أَوْ عَزَيْتُهُمْ بِهِ. فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ: فَلَعَلَّكَ بَلَغَتْ مَعَهُمُ الْكُدَى. قَالَتْ: مَعَاذَ اللَّهِ! وَقَدْ سَمِعْتُكَ تَذَكَّرُ فِيهَا مَا تَذَكَّرُ. فَقَالَ: لَوْ بَلَغَتْهَا

معهم ما رأيت الجنة حتى يراها جد أبيك. فسألت ربيعة عن الكُدى. فقال: القبور؛ رسول خدا فرمود: ای فاطمه، چه چیزی باعث شده از منزل خارج شوی؟ او گفت: ای رسول خدا، برای عرض تسلیت به اهل بیت این خانه که یکی از عزیزانشان مرده است، آمدم. رسول خدا به او گفت: چه بسا به همراه آنان به کُدی بروی. او گفت: «معاذ الله، من تذکر شما را در این خصوص شنیده‌ام. رسول خدا فرمود: اگر با آنها به آنجا می‌رفتی، هرگز بهشت را نمی‌دیدى تا آنکه جدِ پدرت را ببینی. از ربیعه در خصوص معنای کُدى پرسیده شد. او گفت: یعنی قبور» (احمد بن حنبل، ۱۴۲۰: ج ۲، ص ۱۶۸، ح ۶۵۷۴).

بنا بر صحت این گزارش، وقتی رسول خدا متوجه علت خروج فاطمه زهرا 3 از خانه گردید، به ایشان گوشزد می‌کند که این تسلیت‌گفتن شما به بستگان میت، ممکن است به رفتن به قبرستان منتهی شود و فاطمه زهرا 3 با اشاره به تذکر پیشین پیامبر که حاکی از علم او به آن نهی از قبل دارد، خود را ملتزم به اوامر آن حضرت می‌داند و اعلام می‌کند که چنین نکرده است. پیامبر نیز در ادامه تأکید می‌کند که رفتن او همراه بستگان میت به قبرستان باعث می‌شد تا از مراتب بالای بهشت محروم گردد یا همراه سابقین به بهشت وارد نشود. نه اینکه با ارتکاب این عمل به طور کلی بهشت را نبیند (ر.ک: عظیم آبادی: ج ۹، ص ۴۲).

ظاهر این گزارش نشان می‌دهد که فاطمه زهرا 3 عالم به مسئله زیارت قبور بوده و تصریح فرموده است که به زیارت قبور نرفته است، منتها سؤال اینجاست که علم فاطمه زهرا 3 به چه چیزی تعلق گرفته است که تصریح می‌کند: «سمعتک تذکر فیها»؛ آیا آن تذکری که فاطمه زهرا 3 از آن سخن می‌گوید، همان حکم کراهت (تحريمی یا تنزیهی) زیارت قبور برای بانوان است که اگر چنین باشد، مطلوب قائلین به کراهت (تحريمی یا تنزیهی) در زیارت قبور توسط بانوان ثابت می‌شود، ولی اگر آن تذکر مربوط به حکم کلی زیارت قبور باشد، یعنی مسئله زیارت قبور برای تمام مکلفین اعم از مرد و زن مطرح باشد، در این صورت روایت مذکور حاکی از ممنوعیت ابتدایی زیارت قبور است که در برخی روایات دیگر نیز به آن تصریح شده است؛ همچون «نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَرُوزُهَا فَإِنَّهَا تُذَكِّرُكُمُ الْمَوْتَ». بنابراین روشن نیست فاطمه زهرا 3 که به زیارت قبور نرفته‌اند و خود را



عامل به حکم مسئله و تذکر پیامبر در خصوص آن می‌دانند، از باب عمل به همان نهی ابتدایی از زیارت قبور است که بعدها خود پیامبر آن را نسخ کرد و یا نهی جدیدی از ایشان در خصوص زیارت قبور توسط بانوان است؟ پس روایت نمی‌تواند مورد استناد قائلان به کراهت زیارت قبور توسط بانوان اعم از تحریمی و تنزیهی قرار گیرد؛ چون ترجیح هر کدام از دو احتمال مذکور، ترجیح بدون مرجح است.

در هر حال، از آنجایی که در سند این گزارش ربیعة بن سیف معافری وجود دارد، به شهادت ارباب جرح و تعدیل (بخاری، ۱۳۹۷ق: ج ۱، ص ۳۰۲، رقم ۱۴۶۴ و ج ۳، ص ۲۹۰، رقم ۹۸۷؛ ذهبی، ج ۱، ص ۲۳۰، رقم ۲۱۰۳ و همو، ۱۹۹۵م: ج ۳، ص ۶۷، رقم ۱۷۵۴؛ نسایی: ج ۱، ص ۶۱۶، ح ۲۰۰۷) نمی‌تواند مورد استناد قرار گیرد؛ چون ضعیف است (عظیم‌آبادی: ج ۹، ص ۴۲؛ آلبانی، ۱۴۲۳ق: ج ۲، ص ۴۷۶) و بسی جای تعجب است که برخی نویسندگان (ابوزید: ص ۲۵)، برای اثبات رأی و نظر خود به این‌گونه روایات ضعیف استناد کرده‌اند.

روایت چهارم: یکی دیگر از احادیثی که قائلین به کراهت یا تحریم، بسته به فهمشان از مدلول روایت، به آن استناد جسته‌اند، گزارشی از سه تن از صحابه پیامبر اعظم یعنی ابوهیره و حسان بن ثابت و ابن عباس در خصوص لعن آن حضرت بر «زائرات» یا «زُوارات» است (طیالسی، ۱۴۱۹ق: ج ۴، ص ۱۱۳، رقم ۲۴۷۸؛ احمد بن حنبل: ج ۲، ص ۳۵۶، ح ۸۶۵۵ و ج ۳، ص ۴۴۲، رقم ۱۵۶۹۵؛ ابن ماجه: ج ۱، ص ۵۰۲، رقم ۱۵۷۴).

با توجه به جرح و تعدیل رجال حدیث، گزارش‌های ابن عباس با واژه «زائرات» و نقل حسان بن ثابت با واژه «زُوارات»، صلاحیت احتجاج ندارد و نقل ابوهیره با واژه «زُوارات» نیز گزارشی حسن است و بنا بر برخی مبانی، تنها با وجود متابعت، صلاحیت احتجاج دارد.

ماردینی معروف به ابن ترکمانی (م ۷۵۰ق)، ابن قلیچ حنفی (م ۷۶۲)، هیثمی شافعی (م ۸۰۷ق)، عینی حنفی (م ۸۵۵ق)، ابوالعلاء مبارکفوری (م ۱۳۵۳ق) و آلبانی سلفی (م ۱۴۲۰ق) از جمله کسانی هستند که به ضعف مذکور اشاره کرده و آن را فاقد اعتبار برای استدلال دانسته‌اند (ر.ک: ماردینی، بی‌تا: ج ۴، ص ۲۷۸؛ ابن قلیچ، ۱۴۲۲ق: ج ۲، ص ۳۴۵).

رقم ۶۶۹؛ هیثمی، ۱۴۱۲ق: ج ۳، ص ۶۵؛ عینی، بی تا: ج ۱۱، ص ۷۹؛ مبارکفوری، بی تا: ج ۳، ص ۳۵۷؛ آلبانی، ۱۴۰۹ق: ج ۱، ص ۲۹۷؛ چنان که آلبانی می نویسد: «اینکه برخی سند این روایت را تصحیح کرده اند، مرا واداشت تا حقیقت را در طریق و سند آن بازگو کنم تا کسی آن را به پیامبر نسبت ندهد» (آلبانی، ۱۴۱۲ق: ص ۳۹۴).

بر فرض پذیرش اعتبار و صلاحیت احتجاج، آنچه مهم است، تبیین مفهوم حدیث بنا بر هر یک از گزارش های «زائرات» و یا «زوّارات» است. البته روشن است پیامبر اکرم در دو موقعیت جداگانه، به برخی صحابه خود با واژه «زائرات» و در موقعیتی دیگر با واژه «زوّارات» در قالب دو روایت این مطلب را نفرموده اند، بلکه روایت نقل به معنا شده است که ناشی از عدم تحفظ برخی راویان در ضبط عین عبارت پیامبر اعظم است.

در هر حال مفاد دلالتی آن بنا بر نقل واژه «زائرات» یا «زوّارات»، شایسته تحلیل دقیق است. شرح مطلب آن است که در معنای «زوّارات» سه احتمال مطرح گردیده است که ناشی از قرائت ضمّه یا فتحه در «زاء» واژه «زوّارات» است:

الف) احتمال جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱ق): «زوّارات» با قرائت ضمّه در «زاء»، جمع سماعی واژه «زوّاره» و به معنای زائره یعنی زنان زیارت کننده است (ر.ک: مناوی، ۱۴۱۵ق: ج ۵، ص ۲۷۴، رقم ۷۲۷۷؛ مبارکفوری، ۱۴۰۴ق: ج ۵، ص ۵۰۹).

ب) احتمال قرطبی (م ۶۷۱ق): «زوّارات» با قرائت فتحه «زاء» بر وزن «فَعَال»، صیغه مبالغه است و مراد از آن زنانی است که بیش از حد متعارف به زیارت قبور می روند (ر.ک: عسقلانی، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ص ۱۴۹).

ج) احتمال نواندیشان معاصر: «زوّارات» با قرائت فتحه «زاء» بر وزن «فَعَال»، صیغه نسبت است؛ همچون واژه «ظّالَم» در آیه شریفه (وَمَا رِيكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ) (فصلت: ۴۶) که به معنای ذات ظلم است و مراد خداوند، نفی ظلم از ساحت قدسی پروردگار است و نه صیغه مبالغه. در اینجا نیز مراد از زوّارات همان منسوبات به زیارت قبور و ذوات زیارت قبور یعنی زنان زیارت کننده قبور است (ابوزید: ص ۲۵).

بنا بر احتمالات اول و سوم، گزارش زوّارات با زائرات به یک معناست و بنا بر احتمال



دوم، روایت به اقتضای صیغه مبالغه، مربوط به آن دسته از زنانی است که در زیارت زیاده‌روی می‌کنند و این امر موجب بروز برخی محذورات از جمله ضایع شدن حق شوهر، جزع و فزع، عدم رعایت ستر، خودآرایی و چیزی که موجب بروز صیحه و فریاد و مانند آنها می‌شود، باشد (شوکانی: ج ۴، ص ۱۶۶؛ مبارکفوری، ۴، ص ۱۳۸). پس اگر زیارت زنان فاقد این قبیل مسائل باشد، زیارت قبور برای آنها مشمول لعن پیامبر اکرم نیست (شنقیطی، ۱۴۱۵ق: ج ۹، ص ۷۹).

چنانچه گفته شود مراد از «زوّارات» در احتمال اول یا سوم ظهور دارد، که اول کلام است و در متعلق لعن پیامبر بر زنان زیارت‌کننده قبور، دو احتمال مطرح است:

احتمال اول: نفس زیارت قبور برای بانوان، متعلق لعن پیامبر است که در این صورت به دلالت التزامی در نهی از زیارت قبور برای بانوان ظهور دارد و مطلوب قائلین به کراهت (اعم از تنزیهی و تحریمی) حاصل است.

احتمال دوم: لعن پیامبر مختص به زنان زائری است که در زیارت قبور، مرتکب محرمات الهی می‌شوند و کلام آن حضرت از باب تذکر به رعایت ملزمات شریعت در هنگام زیارت قبور همچون پرهیز از جزع و فزع در فقدان صاحبان قبور، رعایت ستر و پوشش کامل و ... است. در این صورت لعن پیامبر شامل نفس زیارت قبور توسط بانوان نمی‌شود و اصولاً روایت در مقام تفکیک حکم زیارت قبور برای بانوان نسبت به مردان نیست.

البته ممکن است گفته شود ظهور اولیه روایت در تعلق لعن پیامبر به خود زیارت بانوان است و نه به جوانب آن. منتها با نگاهی به دنباله روایت، بنا بر برخی طرق، «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ زَائِرَاتِ أَوْ زَوَّارَاتِ الْقُبُورِ وَالْمُتَّخِذَاتِ عَلَيْهَا الْمَسَاجِدَ وَالسُّرُجَ»، ظهور ابتدایی لعن در احتمال اول مخدوش می‌گردد و لعن پیامبر در احتمال دوم ظهور پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، قرینیت ادامه روایت، در برخی طرق، مانع ظهور لعن پیامبر در نهی از خود زیارت قبور برای بانوان است؛ چه اینکه مراد و مفهوم لعن پیامبر در گزارش‌های مذکور، آن زیارتی است که همراه با سجود برای قبور و روشن کردن چراغ بر روی قبور بدون

بهره‌برداری از آن برای قرائت قرآن و دعا و صرفاً برای روشنایی اطراف قبر باشد و روشن است زیارتی که فاقد این محذورات و یا هر نوع محذور دیگری همچون جزع و فزع، عدم ستر و ... باشد، مراد نیست.

در هر حال چنانچه برخی بر فهم خود پافشاری کنند و بنا بر فهمشان از مدلول آن معتقد باشند که گزارش فوق بر کراهت (تنزیهی یا تحریمی) دلالت می‌کند، این حدیث با گزارش‌های حاکی از جواز و مشروعیت زیارت قبور توسط بانوان در تعارض است و تحلیل و دقت در مفاد آنها با ارائه توجیهاات علمای مذاهب اسلامی در جمع دلایلی ادله، در ادامه خواهد آمد.

۲. تمسک به قاعده سد ذرایع

برخی معتقدند زیارت قبور برای زنان معمولاً با گریه و زاری، نوحه‌گری، جزع و فزع و اعتراض به قضای الهی و بی‌تابی و در نتیجه کفرگویی آنان همراه است، علاوه بر اینکه سوگواری آنان برای صاحب قبر، عادتاً موجب برهنه‌شدن سر و کناررفتن ستر و پوششش در برابر دیدگان نامحرم می‌گردد. پس زیارت قبور برای بانوان منجر به مفسده می‌شود و باید از ابتدا راه آن بسته شود.

عینی حنفی (م ۸۸۴ق)، از شارحان صحیح بخاری، می‌نویسد:

خلاصه آنکه زیارت قبور برای بانوان مکروه است. البته در این برهه از زمان مخصوصاً برای بانوان مصری حرام است؛ چون خروج آنان برای زیارت قبور با فساد و فتنه همراه است؛ درحالی‌که زیارت قبور تنها برای یادآوری مرگ و قیامت و عبرت‌گیری از گذشتگان و رعایت زهد و تقوا در دنیا مأذون است (همان، ۱۲، ص ۲۷۷).

عبارات عظیم‌آبادی (م ۱۳۲۹ق) نیز حاوی همین مطلب است (ج ۹، ص ۴۱).

روشن است اجرای قاعده برای اثبات کراهت تحریمی زیارت قبور برای زنان در واقع اجتهاد در مقابل نصوصی است که بر جواز و مشروعیت بلکه بر استحباب زیارت قبور

برای همگان از جمله زنان دلالت می‌کند؛ زیرا سد ذرایع دلیلی مستقل و در عرض قرآن و سنت و اجماع و عقل نیست تا مدلول آن با مدلول اینها تعارض کند؛ چه اینکه در سد ذرایع، یا دلالت نهی از شیء، به دلالت لفظیه بر حرمت مقدمه آن، تسری داده می‌شود که در این صورت بازگشت آن به کتاب و سنت و اجماع است و یا از باب پذیرش وجود ملازمه عقلی بین حرمت شیء و حرمت مقدمه آن است که در این صورت به دلیل عقل باز می‌گردد و مادامی که فقیه از روایات نبوی حجتی بر مشروعیت و استحباب زیارت قبور برای بانوان دارد، نمی‌تواند به سد ذرایع استناد کند و اصولاً در دیدگاه فقه امامیه، حکم کردن به حرمت مقدمه، تبعی است و ثواب و یا عقاب مستقل بر آن مترتب نمی‌گردد؛ یعنی در مثال مذکور، کفرگویی، عدم رعایت ستر و پوشش و نمایاندن بدن به نامحرم، عمل حرام به حساب می‌آید و صرفاً بر این عمل مجازات اخروی مترتب است و بر مقدمه آن یعنی بر زیارت قبور و رفتن به قبرستان جدا از ذی‌المقدمه، عقاب دیگری مترتب نمی‌گردد.

بنا بر پذیرش اعتبار قاعده، اگر زیارت قبور برای بانوان فاقد محذور فساد و فتنه باشد، حرام نخواهد بود؛ چنان‌که نووی (م ۶۷۶ق) و عبدالرئوف مناوی (م ۱۰۳۱ق) معتقدند زیارت برای بانوان وقتی ایمن از فساد و فتنه باشد، همانند مردان مشروع بلکه مستحب است (نووی، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ص ۱۳۹؛ مناوی، ۱۴۱۵ق: ج ۶، ص ۲۸۹، رقم ۹۲۸۶).

شایان ذکر است در کلام برخی فقهای مذهب جعفری عبارتی وجود دارد که گویا ایشان نیز به سد ذرایع تمسک بسته و در زیارت قبور برای بانوان حکم به کراهت کرده‌اند. محقق حلی (م ۶۷۶ق) در این زمینه می‌نویسد:

زیارت قبور برای بانوان مکروه است؛ البته حرام نیست و این مذهب اهل علم است ... زنان در حکم جواز زیارت قبور داخل هستند ولی کراهت که گفتیم از باب آن است که ستر و صیانت برای آنان اولویت دارد (محقق حلی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۳۳۹ و ۳۴۰).

شهید اول (م ۷۸۶ق) نیز در کلامی همین مطلب را پذیرفته است (شهید اول، ۱۳۷۷ق):

ج ۲، ص ۶۲)، منتها دقت در مبانی و اصول مذهب امامیه و توجه به کلمات شارحانی همچون صاحب جواهر (۱۲۶۶ق) و دیگران در شرح کلام محقق حلی (م ۶۷۶ق)، حاکی از آن است که حکم به کراهت در عبارت ایشان، به جهت امری خارج از نفس زیارت قبور است. به عبارت دیگر، خود زیارت قبور مکروه نیست، بلکه چنانچه زیارت قبور مستلزم مکروه و حتی حرام باشد، آن کراهت و حرمت به جهت امر خارجی است و ربطی به حکم اصل زیارت ندارد (نجفی، ۱۴۰۴ق: ج ۴، ص ۳۲۱؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۴، ص ۱۷۲). توضیح بیشتر این است که حج مستحبی برای بانوان چنانچه تضييع حق همسر خود باشد و بدون رضایت او انجام پذیرد، هر آینه حرام خواهد بود، منتها این حرمت به جهت امری خارج از حج است که همان تضييع حق همسر است و ربطی به اصل حج که استحباب آن مفروض است، ندارد.

در هر حال اگر مجرد زیارت قبور برای بانوان، مستلزم فساد و فتنه باشد، هر آینه خروج آنان از منزل و شرکت در اجتماعات (اعم از بازار برای خرید، مساجد برای شرکت در نماز جمعه و جماعت و ...) چنین خواهد بود؛ در حالی که این نظر، خلاف سیره مسلمانان از زمان پیامبر اکرم تاکنون است و بعید است عالمی از بین علمای مذاهب اسلامی به این مطلب معتقد باشد (ر.ک: بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۴، ص ۱۷۲).

جمع بندی ادله

اگر فرض گردد هر دو دسته از ادله یعنی ادله اصل جواز (اعم از مشروعیت و استحباب) و ادله اصل کراهت (اعم از تحریمی و تنزیهی) مُتکافی باشند، یعنی از جهت سندی معتبر و مدلول آن دو متنافی باشند، بحث از تعادل و تراجیح و جمع بین ادله مطرح می شود. در این صورت مفاد ادله ای که بر استحباب دلالت کنند، حتی با مفاد ادله دال بر کراهت تنزیهی، چه رسد به تحریمی، تنافی دارد و یا مفاد ادله ای که بر اصل جواز دلالت دارند، با ادله دال بر کراهت تحریمی متنافی است؛ هر چند اصل جواز با کراهت تنزیهی قابل جمع است و تنافی ندارد.

برای حل این تنافی، چندین احتمال مطرح شده که در ادامه بررسی می شود.

احتمال اول: حمل مطلق بر مقید

برخی معتقدند ادله‌ای که بر اصل جواز زیارت قبور (مشروعیت یا استحباب) دلالت دارند، اطلاق دارند و عام‌اند و شامل همگان از جمله مردان و زنان می‌شوند و ادله‌ای که بر کراهت زیارت قبور (تحریمی یا تنزیه‌ی) دلالت می‌کنند، مختص و مقید به بانوان است. با توجه به قوت دلیل مقید بر مدلول خود، شمولیت دلیل مطلق، بر دلیل مقید حمل می‌شود و تعارض بین ادله بر طرف می‌گردد (ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق: ج ۳، ص ۵۵؛ مبارکفوری، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ص ۴۵۲، رقم ۷۴۶). بنابراین زیارت قبور برای مردان با استناد به مدلول ادله جواز، بنا بر اختلاف استظهار علما از ظاهر ادله، مشروع یا مستحب است و زیارت قبور برای بانوان با استناد به ادله ناهی، حرام یا مکروه است. حرام یا مکروه بودن به استظهار از ادله و فهم از آن بستگی دارد.

اشکال

هر چند یکی از قواعد اصولی در بحث روایات به ظاهر متکافئ و دارای نسبت عموم و خصوص مطلق، تخصیص عمومیت مستفاد از اطلاق یکی بر خصوصیت قید دلیل دیگری است و بنا بر مبنای صحیح اصولی، فرقی بین تأخر و تقدم عام بر خاص و مطلق و مقید نیست، ولی پیشتر بیان گردید که لسان ادله عام یعنی روایت نبوی «نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا» آبی از تخصیص و تقیید است. به عبارت دیگر، روایت لعن، بنا بر پذیرش حجیت آن، ظهوری قوی‌تر از ظهور ادله جواز در مدلول مورد تعارض ندارد و عرف تنافی ظاهری بین آن دو را در تخصیص و تقیید دلیل عام بر خاص نمی‌بیند. علاوه بر این، برخی از ادله‌ای که بر جواز دلالت داشتند، مثل گزارش‌های صحیحی که از تقریر پیامبر و عملکرد عایشه و فاطمه زهرا 3 در زیارت قبور نقل شد، همچنان با گزارش‌های حاکی از لعن پیامبر، در فرض صحت استناد به آن حضرت، تنافی دارد و جمع مذکور نمی‌تواند تنافی ظاهری این ادله را در مسئله زیارت قبور برای بانوان حل کند. و چه بسا همین امر باعث شده بسیاری از علمای فقه اسلامی، جمع دلالتی را به اشکال دیگر که خواهد آمد، مطرح کنند.

احتمال دوم: تصرف در مدلول ادله دال بر کراهت (اعم از تحریمی و تنزیهی)

طرفداران این احتمال دو دسته‌اند: الف) برخی با تصرف در مدلول ادله دال بر حرمت، آن را بر کراهت حمل می‌کنند؛ ب) برخی دیگر ادله دال بر حرمت را بر حرمت التزامات زیارت قبور برای بانوان، حمل کرده‌اند.

طرفداران حمل اول معتقدند گزارش‌های حاکی از مشروعیت و استحباب زیارت قبور، قرینه‌ای برای حمل روایات ناهی بر کراهت تنزیهی است. ترمذی (م ۲۷۹ق)، نووی (م ۶۷۶ق) و رملی (۱۰۴ق) به این وجه جمع اشاره کرده‌اند (ترمذی، ۱۴۰۳ق: ج ۳، ص ۳۷۱، ذیل حدیث ۱۰۵۶؛ نووی، ۵، ص ۳۱۱؛ و رملی، ۱۴۰۴ق: ج ۳، ص ۳۶).

البته این حمل مخدوش است؛ چون گزارش‌های حاکی از عمکرد همسر و دختر پیامبر گرامی اسلام بارها تکرار شده و این تکرار در زیارت قبور توسط این دو بانوی برجسته، نشان از عدم کراهت تنزیهی آن است و اگر نه ارتکاب به عمل مکروه (زیارت قبور) آن هم به دفعات مختلف و در اوقات متعدد و به صورت متناوب توسط ایشان، استخفاف آن حکم شرعی را به دنبال داشت و این امر از آن بانوان شاخص در شریعت اسلام بعید است.

طرفداران حمل دوم معتقدند روایات مانعه از جمله لعن پیامبر، نه از باب حکم اصل زیارت قبور برای بانوان است، بلکه از باب لوازم و التزامات آن است؛ یعنی روایات مانعه، در مقام تبیین حکم اصل زیارت قبور برای بانوان نیستند و حکم آن همان مشروعیت است که با کراهت تنزیهی نیز جمع می‌شود و آنچه باعث لعن و منع پیامبر در مورد زنان زیارت‌کننده قبور شده، اعمال و رفتار آنان است که بعضاً در زیارت قبور انجام می‌دهند و این اعمال فساد و فتنه در جامعه همراه خواهند داشت.

البته علمایی که این وجه جمع را مطرح کرده‌اند، خود دو دسته‌اند. برخی به ماهیت آن عمل حرامی که موجب حرمت بر بانوان شده، اشاره نکرده‌اند. از این میان می‌توان به عبدالله بن قدامه (۶۲۰ق)، بهوتی (۱۰۵۱ق)، رحیبانی (م ۱۲۴۳ق)، دمیاطی (م بعد ۱۳۰۲ق) و ابن‌ضویان (م ۱۳۵۳ق) اشاره کرد (عبدالله بن قدامه، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص ۳۷۴؛



بهوتی، ۱۴۰۲ق: ج ۲، ص ۱۷۵ و ج ۴، ص ۴۳۵؛ رهیانی، ۱۹۶۱ق: ج ۱، ص ۹۳۲؛ دمیاطی، ۱۴۱۸ق: ج ۲، ص ۱۴۲؛ ابن ضویان، ۱۴۰۹ق: ج ۱، ص ۱۸۰). برخی دیگر، به نوع و ماهیت آن عمل حرامی که موجب حرمت زیارت قبور برای بانوان می‌شود، اشاره کرده‌اند. اینان خود در تبیین آن عمل حرام، دو دسته‌اند. برخی می‌گویند اگر زیارت قبور برای تجدید حزن و اندوه و جزع و فرع و گریه و زاری و نوحه‌گری همراه باشد، زیارت قبور از این باب حرام است. شاشی (۵۰۷ق)، سنیکی (۹۲۶ق) و ملا هروی قاری (۱۰۱۴ق)، طحاوی (۲۳۱ق) از این دسته‌اند (شاشی، ۱۹۸۰م: ج ۲، ص ۳۰۷؛ سکینی، ۱۴۲۲ق: ج ۴، ص ۳۵۰؛ مبارکفوری، ج ۴، ص ۱۳۸؛ طحاوی، ۱۳۱۸ق: ج ۱، ص ۴۱۱) و برخی کثرت زیارت و تزیین حق همسر و تبرج و امثال آن را موجب حرمت زیارت دانسته‌اند. شوکانی (۱۲۵۰ق) و آلبانی (۱۴۲۰ق) از این دسته‌اند (شوکانی: ج ۴، ص ۱۶۶؛ آلبانی: ص ۱۶۵-۱۶۶).

احتمال سوم: نسخ ادله دال بر کراهت تزیینی یا تحریمی

گروهی بر این عقیده‌اند که روایات حاکی از کراهت زیارت قبور برای بانوان، اعم از تزیینی و تحریمی، مربوط به زمانی است که زیارت قبور هنوز برای همگان توسط پیامبر اعظم جایز دانسته نشده بود. ترمذی (۲۷۹ق) می‌نویسد:

بعضی از اهل علم معتقدند که این گزارش‌ها مربوط به زمانی است که هنوز زیارت قبور را جایز ندانسته بودند، اما زمانی که زیارت قبور را اجازه دادند، برای عموم مردان و زنان زیارت قبور جایز شد (ترمذی: ج ۳، ص ۳۷۱، ذیل حدیث ۱۰۵۶).

حاکم نیشابوری (۴۰۵ق) با تعبیری گویاتر می‌نویسد:

احادیثی که از پیامبر اکرم نقل شده و از رفتن بانوان به زیارت قبور نهی می‌کنند، توسط حدیث بریده «قد کنت نهیتکم عن زیارة القبور، ألا فزوروها» که در صحیح بخاری و مسلم نقل شده است، نسخ شده‌اند (همو: ج ۱، ص ۵۳۰، ذیل حدیث ۱۳۸۵).

پیش از او ابن شاهین (م ۳۸۵ق) و بعد از او عبدالرحمن بن قدامه (م ۶۸۲ق) این وجه را مطرح کرده‌اند (ابن شاهین: ص ۳۷۱؛ عبدالرحمن بن قدامه: ج ۲، ص ۴۲۷).

ممکن است گفته شود روشن نیست روایت لعن «لعن رسول الله زائرات أو زورات القبور»، قبل از روایت «قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها» صادر شده باشد تا دعوی نسخ پذیرفته شود، بلکه احتمال دارد روایت لعن بعد از صدور روایت «ألا فزوروها» صادر شده باشد. از طرف دیگر، نهی از زیارت قبور در دوران پیش از اذن، عام است؛ یعنی زمانی که پیامبر فرمود: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور»، آن نهی از زیارت قبور شامل تمام مکلفان بوده است و امر آن حضرت به زیارت قبور یعنی «ألا فزوروها» نیز عام است و مردان و زنان را شامل بوده است. پس نمی‌توان پذیرفت روایت لعن که نهی‌ای خاص و مختص بانوان است، در همان دوران نهی عام صادر شده باشد تا دعوی نسخ پذیرفته شود. بنابراین در حل تعارض ظاهری این دو دسته از روایات باید گفت جمع بین آن دو منحصر در همان حمل عام بر خاص است و حرمت زیارت قبور برای بانوان ثابت می‌شود.

در جواب باید گفت بنا بر برخی گزارش‌ها، وقتی از عایشه پرسیده می‌شود که چرا به زیارت قبر برادرش رفته است، با اینکه رسول خدا از زیارت قبور نهی فرموده بودند، او پاسخ می‌دهد که می‌دانم رسول خدا نهی فرموده بودند، منتها بعد از آن به زیارت قبور امر کرده‌اند (حاکم: ج ۱، ص ۵۳۲). این جواب نشان از نسخ روایات لعن دارد. ممکن است خدشه شود که گفتار عایشه مربوط به همان نسخ نهی ابتدایی از زیارت قبور با امر (الا فزوروها) باشد و ربطی به نهی مستفاد از لعن که بعد از امر (الافزوروها) وارد شده، ندارد (ر.ک: ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق: ج ۳، ص ۴۰۲-۴۰۳)، منتها این کلام محل تأمل است، مخصوصاً که عایشه در نظر اهل سنت کسی است که دوران تحریم ابتدایی و دوران بعد از آن را درک کرده و حضور داشته است و علاوه بر آن، به زیارت قبور می‌رفته است و این عملکرد او در گزارش‌های متعددی به ما رسیده است. در نظر اهل سنت، عایشه کسی است که در احکام مختص به بانوان، اعلم و افقه نسبت به دیگر صحابه است و اصولاً وقتی صحابه پیامبر در هر مسئله‌ای که مختص بانوان است، اختلاف داشته‌اند، به او رجوع می‌کردند و

کلام او را فصل الخطاب می‌دانستند.^۲ آیا این امر موجب آن نمی‌شود که آنان بگویند نهی از زیارت قبور نسخ شده است. سرخسی (م ۴۸۳ق)، عسقلانی (م ۸۵۲ق) و دیگران به جواب مذکور اشاره کرده‌اند (سرخسی، ۱۴۲۱ق: ج ۲۴، ص ۱۰؛ عسقلانی، ۱۴۱۶ق: ج ۵، ص ۲۴۹؛ ناصف: ج ۱، ص ۴۱۸؛ شنیطی: ج ۹، ص ۷۹؛ آلبانی: ج ۱، ص ۱۸۰).

اشکال کلی بر هر سه احتمال

احتمالات سه‌گانه مذکور جمله‌گی بر این مطلب استوارند که گزارش‌های متعارض ناظر به یکدیگر باشند و حال آنکه بعضی نواندیشان (ابوزید: ص ۳۹) به تبعیت از برخی عبارات ابن تیمیه (۱۴۰۸ق: ج ۳، ص ۴۰۲) معتقدند روایت بُریده یعنی گزارش «قد کنت نهیتکم عن زیارة القبور ألا فزوروها» به دلیل ذکوریت ضمائر آن، مخصوص مردان است؛ یعنی نهی اولی مختص مردان و اجازه بعدی پیامبر نیز مختص اینان است و روایت لعن پیامبر مخصوص بانوان است. بنابراین دو گزارش مذکور هیچ ربطی به هم ندارند و هر کدام در مدلول خود، یکی نسبت به مردان و یکی نسبت به زنان، جریان دارند.

جواب

اولاً، گزارش‌های متعارض منحصر در همین دو روایت مذکور نیست و پیشتر اعتبار و دلالت هر یک از آنها ارزیابی گردید. ثانیاً، ذکوریت ضمائر در گزاره‌های شرعی ناظر به خاص بودن آن حکم به مردان نیست. آیا در خطاب «کُتِبَ عَلَیْکُم الصِّیَامُ ...» یا «اقیموا الصلاة» و ... فقیه‌ی به خود اجازه می‌دهد که منکر خطاب بانوان از این آیات شود؟! آیا می‌توان گفت ضمیر خطاب، صیغه مذکر است و وجوب روزه فقط برای مردان است و نه زنان!! علاوه بر اینکه گزارش‌های حاوی «فزوروها»، «زُر القبور» و ... اطلاق دارند و با اینکه پیامبر اعظم در مقام بیان حکم زیارت قبور بعد از حَظَر و مَنَع ابتدایی آن بوده است، کلام خود را به مردان مقید نکرده است و این خود نشان می‌دهد که مراد ایشان مطلق و شامل تمام مکلفان، اعم از مرد و زن زائر، شامل است.

نتیجه‌گیری

استنادها و ادله امامیه نشان می‌دهد ادله دال بر کراهت یا حرمت حجیتی ندارند و مسئله بین فتوا به اصل جواز و استحباب بنا بر استظهار از ادله است و به عقیده نویسنده، توجه به اعتبار گزارش‌ها حاکی از تکرار زیارت قبر حمزه سیدالشهداء 7 توسط حضرت زهرا 3 در هر جمعه، نشان از استحباب زیارت قبور برای بانوان دارد، علاوه بر اینکه یادآوری قیامت و آخرت در زیارت قبور، آن‌چنان که در برخی گزارش‌ها ذکر گردید، برای مردان و زنان یکسان است و نشان از استحباب اصل زیارت قبور برای بانوان نیز خواهد بود و تَبَرُّج و اعمال حرامی که ممکن است بر زیارت قبور توسط بانوان مترتب گردد، هیچ دخالتی در تبیین حکم اصل زیارت برای بانوان ندارد و امری خارج از حکم نفس زیارت قبور است.

۱۵۲



اما از دیدگاه‌های اندیشمندان فقه اسلامی از مذاهب چهارگانه اهل سنت و گزارش‌های حاکی از مشروعیت زیارت قبور برای بانوان همچون حدیث بریده «ألا فزوروا» و عملکرد عایشه و فاطمه زهرا 3 و تقریر خود پیامبر در مورد زیارت قبور توسط برخی بانوان استفاده شد که برخی به نسخ گزارش دال بر کراهت تحریمی ملتزم شده‌اند؛ هر چند برخی به کراهت زیارت قبور برای بانوان ملتزم گردیده‌اند، منتها تکرار عملکرد همسر و دختر گرامی پیامبر اکرم در زیارت قبور، با فتوا به کراهت تنزیهی هم منافات دارد و حکم به کراهت نمی‌تواند حکم صحیحی در مسئله زیارت قبور برای بانوان در فرض تعارض ادله باشد. این مطلب با توجه به عقیده امامیه در عصمت حضرت زهراء 3 از اهمیت به‌سزایی برخوردار است و موجب عدم پذیرش ظاهر کلام برخی علمای مذهب جعفری در فتوا به کراهت اصل زیارت قبور برای بانوان است. در هر حال به نظر می‌رسد با نگاهی به مبانی فقهی مذاهب چهارگانه اهل سنت، بهترین محمل برای جمع‌بندی ادله، همان قسم دوم از احتمال دوم یعنی حمل کراهت تنزیهی و تحریمی بر لوازم زیارت قبور برای بانوان است؛ یعنی ادله کراهت تنزیهی و تحریمی مخصوص آن زیارتی است که مستلزم عمل مکروه یا حرامی باشد و زیارت قبور به سبب آن عمل خارجی، متصف به کراهت تنزیهی و تحریمی می‌شود و اگر نه حکم اصل زیارت قبور برای بانوان همان حکم

مردان در زیارت قبور است و بنا بر استظهار فقهای اهل سنت از ادله ممکن است مشروع یا مستحب باشد. علاوه بر اینکه فقهای مذاهب چهارگانه، اگر خواسته باشند تا جایی که ممکن است به ادله عمل کنند و هیچ‌یک از آنها را طرح نکنند و به اصطلاح قاعده «الجمع مهما امکن اولى من الطرح» حاکم کنند، باز همین قسم دوم از احتمال دوم، بهترین جمع‌بندی برای رفع تعارض و تنافی بین گزارش‌های وارد شده در مسئله زیارت قبور برای بانوان است. والحمد لله رب العالمین و الصلاة والسلام علی محمد و آل الطاهرین.

پی‌نوشت:

۱. در منابع روایی مذهب جعفری ر.ک: صدوق، ج ۲، ص ۴۳۹، ح ۳.
۲. از باب نمونه در باب اسباب وجوب غسل جنابت چنین گزارش شده است: «فجمع عمر [بن خطاب] الناس فاتفقوا علی أن الماء لا یكون إلا من الماء إلا علی 7 و معاذ. فقالوا: إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل. قال عمر. «قد اختلفتم و أنتم أهل بدر». فقال علی لعمر: «سئل أزواج النبی». فأرسل إلى عائشة. فقالت: إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل. فتحطم عمر أی تعیظ...» (ر.ک زرقانی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۱۴۱، باب العمل فی غسل الجنابه).



كتابنامه

١. قرآن كريم
٢. ابن ابى شيبة، أبو بكر، المصنف فى الأحاديث والآثار، مكتبة الرشد، الرياض.
٣. ابن الحاج، أبو عبدالله (١٤٢٤ق)، المدخل، دارالتراث، بيروت.
٤. ابن تيمية، تقى الدين (١٤٠٨ق)، الفتاوى الكبرى، دارالكتب العلمية، بى جا.
٥. ابن حزم الاندلسى، على بن احمد، المحلى بالآثار، دارالفكر، بيروت.
٦. ابن شاهين، عمر، ناسخ الحديث ومنسوخه، دارالحزم، بى جا.
٧. ابن ضويان، ابراهيم (١٤٠٩ق)، منار السبيل فى شرح الدليل، المكتب الإسلامى، بى جا، چاپ هفتم.
٨. ابن عابدين، محمدامين (١٤١٢ق)، ردّ المحتار على الدر المختار، دارالكتب العلمية، بيروت.
٩. ابن عبدالبر، يوسف (١٤٠٠ق)، الكافى فى فقه أهل المدينة المالكى، مكتبة الرياض الحديثة، دوم، رياض.
١٠. ابن قليج، علاء الدين (١٤٢٢ق)، إكمال تهذيب الكمال، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، بى جا.
١١. ابن ماجه، محمد (١٤٣٠ق)، سنن ابن ماجه، تعليق: شعيب الأرنؤوط و غيره، دارالرسالة العالميه، بيروت.
١٢. ابن مفتاح، عبدالله بن ابى القاسم، شرح الازهار المنتزعة المختار من الغيث المدرار، بى نا، عمان.
١٣. ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دارالمعرفة، بيروت.
١٤. أبوزيد، بكر (١٤١٦ق)، جزء فى زيارة النساء للقبور، دارالعاصم، بى جا.
١٥. احمد بن حنبل (١٤٢٠)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تعليق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، چاپ دوم.
١٦. احمد بن محمد خليل (١٤٢٦ق)، التهذيب المقنع فى إختصار الشرح الممتع، بى نا، عمان.
١٧. اردبيلى شافعى، يوسف بن ابراهيم (٢٠٠٦م)، الأنوار لأعمال الأبرار، دارالبشائر الإسلامية، بى جا.

١٨. اردبيلي، احمد بن محمد (١٤٠٣ق)، مجمع الفائدة و البرهان فى شرح إرشاد الأذهان، دفتر انتشارات اسلامى، قم.
١٩. اصبهانى، ابن عبدالواحد (١٩٩٧م)، مجلس إملاء فى رؤية الله تبارك وتعالى، مكتبة الرشد، رياض.
٢٠. امام خمينى، سيدروح الله موسى (١٣٨٠ش)، العروة الوثقى مع تعاليق الإمام الخمينى، مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام خمينى، تهران.
٢١. آلبانى، محمدناصر (١٤٠٦ق)، أحكام الجنائز، المكتب الإسلامى، بى جا، چاپ چهارم.
٢٢. _____ (١٤٢٣ق)، ضعيف أبى داود، مؤسسة غراس للنشر و التوزيع، كويت.
٢٣. _____ (١٤٠٩ق)، تمام المنة فى التعليق على فقه السنة، دارالرياء للنشر، بى جا، چاپ سوم.
٢٤. _____ (١٤١٢ق)، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ فى الأمة، دارالمعارف، الرياض.
٢٥. _____، تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد، المكتب الإسلامى، بيروت.
٢٦. باجورى، ابراهيم بن محمد، حاشية الباجورى على شرح ابن القاسم الغزى على متن الشيخ أبى شجاع، محقق: محمد عبدالسلام شاهين، دارالكتب العلمية، بيروت.
٢٧. بجيرمى، سليمان بن محمد (١٤١٧ق)، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دارالكتب العلمية، بيروت.
٢٨. بحراني، يوسف (١٤٠٥ق)، الحدائق الناضرة فى أحكام العترة الطاهرة، دفتر انتشارات اسلامى، قم.
٢٩. بخارى، محمد (١٣٩٧ق)، التاريخ الصغير، دارالوعى، قاهره.
٣٠. _____ (١٤٠٧ق)، صحيح البخارى، دارابن كثير، سوم، بيروت.
٣١. _____، التاريخ الكبير، دارالكتب العلمية، بيروت، بى تا
٣٢. بن باز، عبدالعزيز، مجموع فتاوى، اشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويخ، مكتبة الشامله.
٣٣. بهوتى، منصور بن يونس (١٩٩٦ق)، شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولى النهى لشرح المنتهى، عالم الكتب، بيروت.
٣٤. _____ (١٤٠٢ق)، كشاف القناع عن متن الإقناع، دارالفكر، بيروت.

٣٥. _____، الروض المربع شرح زاد المستنقع في اختصار المقنع، دارالفكر، بيروت.
٣٦. بيهقي، احمد بن الحسين (١٤٢١ق)، شعب الإيمان، دارالكتب العلمية، بيروت.
٣٧. _____ (١٤٢٤ق)، سنن الكبرى للبيهقي، دارالكتب العلمية، سوم، بيروت.
٣٨. ترمذى، محمد بن عيسى (١٤٠٣ق)، سنن الترمذى، دارإحياء التراث، بيروت.
٣٩. حاكم نيشابورى، محمد (١٤١١ق)، المستدرک على الصحيحين، دارالكتب العلمية، بيروت.
٤٠. خرشى، محمد (١٣١٨ق)، الشرح الكبير على مختصر سيدى خليل، بی نا، قاهره.
٤١. خطيب شربيني، محمد (١٤١٥ق)، الإقناع فى حل ألفاظ أبى شجاع، دارالفكر، بيروت.
٤٢. _____ (١٣٧٧ق)، معنى المحتاج إلى معرفة معانى ألفاظ المنهاج، دارإحياء التراث، بيروت.

١٤١



٤٣. خويى، ابوالقاسم، التنقيح فى شرح العروة الوثقى، نشر لطفى، قم.
٤٤. دسوقى، محمد، حاشية الدسوقى على مختصر المعانى، مكتبة العصرية، مصر.
٤٥. دمياطى، ابوبكر (١٤١٨ق)، إغاثة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، دارالفكر، بيروت.
٤٦. ذهبى، شمس الدين، المغنى فى الضعفاء، محقق: نورالدين عتر، مكتبة الشامله.
٤٧. _____ (١٩٩٥م)، ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، دارالكتب العلمية، بيروت.
٤٨. رافعى، عبدالكريم، فتح العزيز، دارالفكر، بيروت.
٤٩. رحيبانى، مصطفى السيوطى (١٩٦١ق)، مطالب أولى النهى فى شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامى، دمشق.
٥٠. رملى، محمد (شافعى الصغير) (١٤٠٤ق)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دارالفكر، بيروت.
٥١. زرقانى، محمد بن عبدالباقى (١٤١٧ق)، شرح المواهب: شرح العلامة الزرقانى على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، دارالكتب العلمية، بيروت.
٥٢. زركشى، شمس الدين (١٤٢٣ق)، شرح الزركشى على مختصر الخرقي، دارالكتب العلمية، بيروت.
٥٣. _____، البحر المحيط فى أصول الفقه، دارالصفوه، غردقه فى الكويت.
٥٤. سبكى، تقى الدين (١٤١٩ق)، شفاء السقام فى زيارة خير الأنام، بی نا، چاپ چهارم.
٥٥. سرخسى، شمس الدين (١٤٢١ق)، المبسوط للسرخسى، دارالفكر، بيروت.

۵۶. سلیمان بن عمر الجمل، حاشیة الجمل على المنهج الإسلام زكريا الأنصاري: فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل، دارالفكر، بيروت.
۵۷. سنيكى، زكريا (۱۴۱۸)، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، دارالكتب العلمية، بيروت.
۵۸. _____ (۱۴۲۲ق)، أسنى المطالب فى شرح روض الطالب، دارالكتب العلمية، بيروت.
۵۹. _____، الغرر البهية فى شرح البهجة الوردية، المطبعة الميمنيه، بى جا.
۶۰. سيدمرتضى، على (۱۳۷۶ق)، الذريعة الى أصول الشريعة، نشر دانشگاه تهران.
۶۱. شاشى الففال، أبوبكر، (۱۹۸۰م)، حلية العلماء فى معرفة مذاهب الفقهاء، مؤسسة الرساله، بيروت.
۶۲. شافعى، محمد بن إدريس (۱۴۱۰ق)، الأم، دارالفكر، بيروت.
۶۳. شرنبلانى حنفى، حسن، مراقى الفلاح يامداد الفتاح شرح نور الإيضاح ونجاة الأرواح، دارالكتب العلمية، بيروت.
۶۴. شعرانى، عبدالوهاب، عمود المحدثيه، دارالمعرفه، بيروت.
۶۵. شنقيطى، محمد امين (۱۴۱۵ق)، أضواء البيان فى إيضاح القرآن بالقرآن، دارالفكر، بيروت.
۶۶. شوكانى، محمد (۱۴۱۹ق)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دارالكتاب العربى، دمشق.
۶۷. _____ (۱۴۰۷ق)، الدرارى المضية شرح الدرر البهيه، دارالكتب العلمية، بيروت.
۶۸. _____، نيل الأوطار من أحاديث سيدالأخيار شرح منتقى الأخبار، إدارة الطباعة المنيريه، بى جا.
۶۹. شهيد اول، محمد (۱۳۷۷ش)، ذكرى الشيعة فى أحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، قم.
۷۰. شهيد ثانى، زين الدين (۱۴۲۰ق)، الفوائد المليية لشرح الرسالة التقلية، نشر دفتر تبليغات اسلامى، قم.
۷۱. الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند (۱۴۱۱ق)، الفتاوى الهندية فى مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان، دارالفكر، بيروت.
۷۲. شيخى زاده، عبدالرحمن (۱۴۱۹ق)، مجمع الأنهر فى شرح ملتقى الأبحر، دارالكتب العلمية، بيروت.

٧٣. شيرازى، إبراهيم (م١٤٢٤ق)، اللمع فى أصول الفقه، دارالكتب العلميه، دوم، بيروت.
٧٤. _____، المهذب فى فقه الإمام الشافعى، دارالكتب العلميه، بيروت.
٧٥. صدوق، محمد بن على، علل الشرائع، مكتبة الداورى، قم.
٧٦. صنعانى، محمد، سبل السلام، دارالحديث، بى جا.
٧٧. طباطبايى يزدى، سيدكاظم (١٤١٩ق)، العروة الوثقى (المحشى)، دفتر تبليغات اسلامى، قم.
٧٨. طبرانى، ابوالقاسم، المعجم الكبير، مكتبة ابن تيميه.
٧٩. طحاوى، احمد (١٣١٨ق)، حاشية على مراقى الفلاح شرح نور الإيضاح، المطبعة الكبرى الأميرية بيولاى، مصر.
٨٠. طريحي، فخرالدين (١٤١٦ق)، مجمع البحرين، كتابفروشى مرتضى، تهران.
٨١. طوسى، محمد بن حسن (١٤١٤ق)، الأمالى، دارالثقافه، قم.
٨٢. _____ (١٣٨٧ق)، المبسوط فى فقه الإماميه، المكتبة المرتضويه، تهران، چاپ سوم.
٨٣. طيالسى، سليمان (١٤١٩ق)، مسند أبى داود الطيالسى، هجر للطباعة والنشر، بى جا.
٨٤. عبدالرزاق، ابوبكر، (١٤٠٣ق)، مصنف عبدالرزاق، المكتب الإسلامى، بيروت، چاپ دوم.
٨٥. عبدالرحمن بن قدامه، الشرح الكبير على متن المقنع، دارالكتاب العربى، بيروت.
٨٦. عبدالله بن قدامه (١٤١٤ق)، الكافى فى فقه الإمام أحمد بن حنبل، دارالكتب العلميه، بيروت.
٨٧. _____، المغنى، دارالكتاب العربى، بيروت.
٨٨. عثيمين، محمد (١٤٢٢ق)، الشرح الممتع على زاد المستقنع، دارابن الجوزى، بى جا.
٨٩. عسقلانى، أبوالفضل (١٤٠٦ق)، تقريب التهذيب، دارالرشيد، سوريه.
٩٠. _____ (١٤٠٤ق)، تهذيب التهذيب، دارالفكر، بيروت.
٩١. _____ (١٤٠٧ق)، فتح البارى شرح صحيح البخارى، دارالريان للتراث، قاهره.
٩٢. _____ (١٤١٩ق)، التلخيص الحبير فى تخريج أحاديث الراعى الكبير، دارالكتب العلميه، بيروت.
٩٣. _____ (١٤١٦ق)، التلخيص الحبير فى تخريج أحاديث الراعى الكبير، مؤسسة قرطبه، مصر.

٩٤. عظيم آبادى، محمد (١٤١٥ق)، عون المعبود شرح سنن أبى داود، دارالكتب العلميه، بيروت.
٩٥. علامه حلى، حسن، نهاية الاحكام فى معرفة الاحكام، اسماعيليان، قم.
٩٦. عينى حنفى، بدرالدين، عمدة القارى شرح صحيح البخارى، دارإحياء التراث العربى، بيروت.
٩٧. فاضل مقداد، (١٤٢٥ق)، كنز العرفان فى فقه القرآن، انتشارات مرتضى، قم.
٩٨. فيومى، احمد، المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى، منشورات دارالرضى، قم.
٩٩. كلينى، محمد (١٤٠٧ق)، الكافى، دارالكتب الإسلاميه، تهران، چاپ چهارم.
١٠٠. كاشانى حنفى، ابوبكر (١٤٠٦ق)، بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع، دارالكتب العلميه، بيروت، چاپ دوم.
١٠١. ماردىنى، علاءالدين ابن التركمانى، الجوهر النقى فى الرى على البيهقى، دارالفكر، بيروت.
١٠٢. ماوردى، ابوالحسن (١٤١٤ق)، الحاوى الكبير فى فقه مذهب الإمام الشافعى، دارالكتب العلميه، بيروت.
١٠٣. مباركفورى، ابوالعلاء، تحفة الأhoodى بشرح جامع الترمذى، دارالكتب العلميه، بيروت.
١٠٤. مباركفورى، ابوالحسن (١٤٠٤ق)، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، إدارة البحوث العلميه والدعوة والإفتاء الجامعة السلفية، بنارس، الهند.
١٠٥. متقى هندى، علاءالدين (١٤٠٥ق)، كنز العمال فى سنن الأقوال و الأفعال، مؤسسة الرساله، بيروت، چاپ پنجم.
١٠٦. محقق حلى، جعفر بن حسن (١٤٠٧ق)، المعتبر فى شرح المختصر، مؤسسه سيدالشهداء، قم.
١٠٧. مليبارى، احمد، فتح المعين بشرح قره العين بمهمات الدين، دارالفكر، بيروت.
١٠٨. مناوى، محمد عبدالرؤف (١٤١٥ق)، فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، دارالكتب العلميه، بيروت.
١٠٩. منلاخسرو، محمد، درر الحكام شرح غرر الأحكام، دارإحياء الكتب العربيه، بيروت.
١١٠. ميرزاى قمى، ابوالقاسم (١٣٧٨ش)، غنائم الأيام فى مسائل الحلال و الحرام، مكتب الاعلام الاسلامى، قم.
١١١. ناصف، منصور على، التاج الجامع للأصول فى أحاديث الرسول، دارالجيل، بيروت.

١١٢. نجفی، محمدحسن (١٤٠٤ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، دارإحياء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم.
١١٣. نسائی، احمد (١٤١١ق)، سنن النسائی الكبرى، دارالکتب العلمیه، بیروت.
١١٤. نووی، یحیی بن شرف (١٤٠٥ق)، روضة الطالبین وعمدة المفتین، المکتب الإسلامی، بیروت.
١١٥. _____، المجموع، دارالفکر، بیروت، بی تا.
١١٦. هیثمی، ابوالحسن (١٤١٢ق)، موارد الظمان إلى زوائد ابن حبان، دارالکتب العلمیه، بیروت.
١١٧. یحیی بن سعید (١٤٠٥ق)، الجامع الشرايع، مؤسسه سیدالشهداء، قم.



چکیده مقالات بہ زبان عربی و انگریزی

أعضاء هيئة التحرير (بالترتيب الأبجائي):

عبد الرضا إيزدپناه (عضو هيئة أمناء مكتب الإعلام الإسلامي)
السيد أحمد حسيني (عضو مجلس خبراء القيادة وعضو جماعة المدرّسين)
يعقوبعلي برجي (أستاذ مساعد في جامعة المصطفى العالمية)
محمد زروندي رحمانی (مساعد أستاذ في جامعة المصطفى العالمية)
السيد عباس صالحی (مساعد أستاذ في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية)
سيف الله صرامی (أستاذ مساعد في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية)
أحمد مبلغي (عضو مجلس خبراء القيادة ورئيس مركز الأبحاث في مجلس الشورى الإسلامي)
السيد ضياء مرتضوي (أستاذ مساعد في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية)
محمد صادق مزيناني (محقق السطح الرابع في حوزة قم العلمية)
محمد حسين نجفي (مساعد أستاذ في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية)

المحرر: أبو القاسم أرزومندي

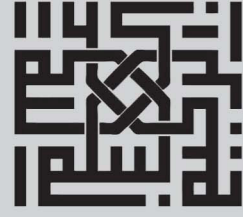
مترجم اللغة الإنجليزية: محمدرضا ظفري
مترجم اللغة العربية: محمد حسين حكمت

استناداً إلى القرار رقم ١٣١ للجنة منح الإجازات والدرجات العلمية قرر المجلس العالي للحوزات العلمية في جلسته المنعقدة بتاريخ ٥ / ٣ / ١٣٩٤ منح المجلة الفصلية (كاوشي نو در فقه) درجة المجلة العلمية - التحقيقية منذ عددها رقم ٧٥. وجدير بالذكر أنه استناداً إلى المادة المصادق عليها في الجلسة رقم ٦٢٥ للمجلس العالي للثورة الثقافية المنعقدة في ٢١ / ٣ / ١٣٨٧ فإن قرارات المجلس العالي لحوزة قم العلمية الخاصة بمنح الامتياز العلمي للمجلات العلمية هي قرارات معتبرة رسمياً ويترتب عليها الامتيازات القانونية في الجامعات والحوزات العلمية.

هيئة التحرير حزة في إصلاح وتحرير المقالات.
الأراء الواردة في المقالات لا تمثل إلاً وجهات نظر كتابها المحترمين.

يمكن الاطلاع على محتويات فصلية (كاوشي نو در فقه) في قاعدة معلومات علوم العالم الإسلامي (ISC) وبنك معلومات المجالات الوطنية (www.Magiran.com) وموقع النور للمجلات المتخصصة (www.Noormags.ir) ونافذة إصدارات مكتب الإعلام الإسلامي (www.daftarmags.ir).

العنوان: قم، ساحة الشهداء، شارع المعلم، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية
مكتب مجلة الفقه - صندوق البريد: ٥٩٩ - ٣٧١٨٥
تليفون مكتب المجلة: ٣٧٧٤٢١٥٨ - ٣٧٧٤٢١٥٨
الفاكس: ٣٧٧٤٢١٥٩ - ٣٧٧٤٢١٥٩
تليفون قسم التوزيع: ٣٧١١٦٦٦٦ - ٣٧٥
البريد الإلكتروني: Jf@isca.ac.ir الموقع الإلكتروني: Jf.isca.ac.ir
متابعة الطبع: السيد حسين الموسوي
السعر: ٤٠٠٠ تومان



فقه
كاوشي نو در

فصلية علمية تحقيقية

السنة الثانية والعشرون - العدد الثاني - صيف ١٣٩٤

٨٤



رؤسایة علم و فرهنگ اسلامی

صاحب الامتياز: مكتب الإعلام الإسلامي في حوزة قم العلمية

المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

المدير المسؤول: عبد الرضا إيزدپناه

رئيس التحرير: سيف الله صرامی

خبير التحرير: عليرضا فجري

المدير التنفيذي: السيد محمود كريمي

فهرت الموضوعات

- المبنى الحكومتى لآية الله البروجردى.....٧
السيد سجاد ايزدهى
- نقد الأدلة النافية للضمان فى الممارسات الضارة لموظفى الدولة٢٩
السيد ضياء مرتضى
- أثر معرفة ظروف الصدور فى الاجتهاد٥٣
سعيد ضيائى فر
- استعراض ومناقشة موقف الفقه من النشاطات التجسسية
لأجهزة الأمن والمخابرات٧٩
مرتضى سليمانى
ياسر سليمانى
- شمول أدلة حرمة الكذب على العائلة والأقارب،
وحكم وعد الزوج الكاذب لزوجته١٠٣
مصطفى همدانى
- النساء وزيارة القبور من منظار الفقه الإسلامى١٣٣
مهدي درگاهى

المبنى الحكومي لآية الله البروجردي

السيد سجاد إيزدهي

الخلاصة:

رغم ما اشتهر عن آراء آية الله البروجردي في مجال حدود صلاحية الفقيه الحكومية في عصر الغيبة، إلا أنه قد نُسب إليه القول باختياراتٍ أُصِيقَ وأقلُّ ممَّا هو منسوب للشيخ الأنصاري، وأنَّ هذه الصلاحيات محدودة بالضرورات الاجتماعية.

والمقال الحالي يتضمَّن نقداً لهذا الرأي، معتقداً أنَّ اتِّباع المنهج الصحيح لفهم آية الله البروجردي يوصلنا إلى نتيجة تفيد أنَّه كان من القائلين بالاختيارات الواسعة للفقيه في عصر الغيبة.

وعلى هذا الأساس، استفاد هذا التحقيق من منهج فهم المتن باعتباره منهجاً للنقد، وهكذا فسَّر النصَّ مراعيّاً للوصول إلى ذلك أموراً من قبيل منهج البحث، مباني صاحب النصِّ، الظروف والزمان، فهم التلاميذ وتقريرهم، العبارات المتظافرة والمتنافرة، والنظرة الشمولية للمتن، ليصل من خلال ذلك كلِّه إلى إثبات نظرية المشهور لآية الله البروجردي.

المفردات الأساسية: النقد، آية الله البروجردي، ولاية الفقيه، الاختيارات، الحكومة، المنهج.

نقد الأدلة النافية للضمان في الممارسات الضارة لموظفي الدولة

السيد ضياء مرتضوي

الخلاصة:

إنّ ثبوت الضمان في الأضرار التي تكون أجهزة الدولة وموظفيها سبباً في حصولها للأشخاص، هو من الأمور التي تستند إلى العديد من القواعد العامة والأدلة الخاصة.

إلا أنّ هذه الأدلة لم يتمّ البحث فيها بصورة خاصة في المصادر الفقهية، في الوقت الذي ينبغي فيه أن يكون هذا الأمر هو المبدأ والقاعدة العامة الحاكمة في العلاقات بين الدولة والشعب، ليتّيم على أساس ذلك إخراج الدولة وعمّالها من موقع الحاكم المطلق، وانتقاله إلى موقع الحاكم المسؤول.

ومع غصّ النظر عن مبدأ ثبوت الضمان، المشار إليه في بعض الدساتير وقوانين الدول المختلفة، ومن بينها الجمهورية الإسلامية في إيران، كما أشرنا إليه في تحقيق مفصل سابق، فإنّ الدولة تتحمّل مسؤوليّة الأضرار الناتجة عن ممارسات موظفيها.

إلا أنّ هذا الموضوع - مضافاً إلى لزوم دراسة القواعد المسقطة للضمان وبعض الملاحظات العامة، كانسجام وعدم انسجام ثبوت الضمان مع مكانة الدولة ومبدأ الحاميّة - يؤسّر وجود بعض من الموارد الخاصة التي يمكن أن تتخذ دليلاً على عدم الضمان لمثل هذه الأضرار، وأثبتنا في التحقيق أنّ هذه القواعد والملاحظات العامة لا تشكّل مانعاً لثبوت الضمان أو المسؤوليّة على الدولة.

أما المقال الحالي فيختصّ بدراسة ونقد ثلاثة من الأدلة الخاصة التي يمكن أن تعارض أدلة ثبوت الضمان، لتؤدّي بالنتيجة إلى القول بعدم الضمان والمسؤوليّة على الدولة. أمّا الزاوية التي انطلق البحث منها لمناقشة هذه الأدلة فهي جديدة لم يسبق النظر إليها منها في المصادر الفقهية الموجودة.

المفردات الأساسية: تعويض الأضرار، ضمان الدولة، المسؤولية المدنية للدولة، إجراء

الحدود، الدية.

أثر معرفة ظروف الصدور في الاجتهاد

سعيد ضيائي فر

الخلاصة:

من الأمور المؤثرة في الاجتهاد والتي أشار إليها بعض علماء الفقه والأصول هو الاطلاع على شأن نزول الآيات والظروف التي صدرت فيها الروايات.

والمقالة الحالية تسعى لبيان معنى الاطلاع على ظروف صدور الرواية، وتقديم تقرير إجمالي عن خلفيّة هذا الموضوع وضرورته، والإشارة إلى الاحتمالات والآراء ذات الصلة بالموضوع ومناقشتها.

وقد قسّم علماء الفقه والأصول العبارات المختلفة من جهة دلالتها على المعنى إلى ثلاث مجموعات، هي: الصريحة والظاهرة والمجملة.

ويرى كاتب المقال أنّ معرفة أجواء الصدور لها أثرها المهمّ في الوصول إلى معاني العبارات الظاهرة والمجملة، ويشير إلى الأدلّة المؤيِّدة لهذا الرأي، مع تفنيد الإشكالات المثارة في هذا المجال، لكنّه لا يرى وجود دليلٍ معتبرٍ على تأثير هذه المعرفة في العبارات الصريحة، إلا إذا احتملنا كون العبارة غير صريحة من أحد الأوجه، فحينئذٍ تكون معرفة أجواء الصدور عاملاً حاسماً في نفي توهم أو ادّعاء صراحة العبارة.

المفردات الأساسية: التأثير، الاجتهاد، تفسير النصّ، ظروف الصدور، الصريح، الظاهر،

المجمل.

استعراض ومناقشة موقف الفقه من النشاطات التجسسية لأجهزة الأمن والمخابرات

مرتضى سليمانى
ياسر سليمانى

الخلاصة:

إنّ الجمهورية الإسلامية في إيران التي قدّمت نموذجاً للنظام الإسلامي وبادرت إلى تشكيل جهاز المخابرات، طالما جابهت في مسيرتها تساؤلات عن المدى المتاح أمام هذه الأجهزة لممارسة التجسس على الحريم الشخصي للأفراد، وما هو موقف الفقه الإمامي وحكمه في هذا المجال؟ والبحث الحالي يستفيد من المنهج التحليلي الوصفي ويستند إلى المباني النقلية الوحياتية والعقلية البرهانية لدراسة الجوانب المختلفة لهذا الموضوع. وفي هذا السياق يبحث الكاتب ويحقّق في مفردات موارد الحرمة وعدم جواز التجسس على الحياة الشخصية للأفراد والتجسس ضدّ الحكومة الإسلامية.

أمّا في ما يخصّ التجسس على حريم الأفراد فيمكن القول باستفادة حرمة ذلك بصورة مطلقة من مجموع الأدلّة، وإذا قلنا بإطلاق وشمول أدلّة حرمة التجسس لكلّ موارد التنفّيش والتجسس، ففي حالة التعارض والتنافي بين التجسس وبين العناوين والحالات المختلفة الأخرى؛ فهنا يجب العمل وفقاً لقانون التزاحم وتشخيص وتعيين الأهمّ والأصلح ومن ثمّ تقديمه.

أمّا لو حصرنا حرمة التجسس بانتهاك أعراض الأفراد والأغراض الفاسدة، فلا مناص من القول بخروج واستثناء الموارد التي تكون الأهداف المقصودة منها صحيحة ومفيدة من دائرة التجسس الحرام.

أمّا التجسس ضدّ الحكومة الإسلامية فهو حرام أيضاً، كما تفيد بذلك الأدلّة العقلية والنقلية.

المفردات الأساسية: التجسس، الحرمة، الحريم، الحرام، جهاز الأمن والمخابرات.

شمول أدلة حرمة الكذب على العائلة والأقارب، وحكم وعد الزوج الكاذب لزوجته

مصطفى همداني

الخلاصة:

إنَّ الكذب من الأمور المذمومة دوماً، فقد قبَّحه العقل والوجدان قبل أن تقبَّحه الأديان، إلا أنَّ بعض أنواع الكذب استثنته الروايات لغلبة الفضيلة الطارئة عليه. وأحد هذه المستثنيات هو الكذب على الزوجة، أو على الأهل بعبارةٍ أُخرى. والبحث الحالي يدرس جوانب هذه المسألة من الناحية الفقهية بأسلوبٍ تحليلي روائي، مسلطاً عليها الضوء وعلى ستّة من أبعادها.

ونتيجة التحقيق في هذه الميادين الستّة تشير إلى أنَّ القدر المتيقن من الأدلة هو اقتصار الجواز على جواز الوعد الكاذب من قبل الزوج لزوجته فقط، وإنَّ الأدلة الروائية تشير إلى انحصار هذا التجويز أيضاً في موردٍ خاصٍّ ألا وهو الوعد بتوفير الماديات الزائدة عن حقِّ الزوجة أو على قدرة الزوج، وذلك سعيّاً لكسب رضا المرأة واستمرار الألفة والمحبة العائليّة. ومن هنا فلا يجوز مطلقاً توسيع حدود ذلك الجواز ليشمل بقية أبعاد الروابط الزوجية، أو كذب الزوجة على زوجها، أو لتعامل الوالدين مع أبنائهم، أو في علاقات المكلف مع باقي أقربائه، إلا في حالة الكذب من باب الاضطرار أو تحقيق بعض المصالح أو دفع بعض المفاسد عن عامّة المسلمين، ومن ضمن ذلك العلاقات العائليّة، ففي هذه الحالة إمّا أن يكون الكذب جائزاً أو واجباً.

كما أنَّ هذا الكذب الجائز لا يمكن تسريته إلى الكذب على الزوجة المؤقتة. وعلى أيِّ حال فإنَّ التورية ليست من الأمور الواجبة أو المستحبّة في مثل هذا الكذب الجائز.

المفردات الأساسية: الكذب، الوعد الكاذب، الكذب على الزوجة، الكذب على الابن، الكذب

على الأقارب.

النساء وزيارة القبور من منظار الفقه الإسلامي

مهدي درگاهي

الخلاصة:

زيارة النساء للقبور هي من المسائل التي لم تتضح مشروعيتها أو عدم مشروعيتها بالشكل الكافي من منظار مذاهب الفقه الإسلامي، لأنّه لم يتمّ التحقيق فيها بالشكل الموسع والشامل لكافة جوانبها، ممّا يجعل الحاجة ماسّةً للتدقيق والبحث عن إجابة للتساؤل عن حكم زيارة القبور من قِبَل النساء في الفقه الإسلامي.

إنّ عموماً وإطلاقات سنّة الرسول الأعظم وسيرة زوجته وابنته الكريمتين ومواظبتهما على زيارة القبور هي من جملة الدلائل التي تنطق بمشروعية زيارة النساء للقبور، بل هي من الأمور الموجبة للحكم باستحباب ذلك.

أمّا الأدلة الدالة على نفي ذلك، فهي محمولة على ما يقترن بهذه الزيارات من المحرّمات التي قد تحصل أحياناً عند زيارة النساء للقبور.

والمنهج المتبع في هذا التحقيق للوصول لهذا الهدف يمرّ عبر وصف وتحليل مفردات فقه المذاهب الإسلاميّة ومن خلال جمع المعطيات بالأسلوب المكتبي.

أمّا نتيجة التحقيق فهي استحباب زيارة القبور من قِبَل النساء، وذلك بشرط أن لا تقترن الزيارة بمحرّمات الأعمال.

المفردات الأساسيّة: النساء، زيارة القبور، التبرّج، سدّ الذرائع، الفقه الإسلامي.

Women and pilgrimage of shrines in Islamic jurisprudence

Mahdi Dargahi

Abstract

Pilgrimage of graves by women is a subject that its legitimacy and illegality is not such obvious according to Islamic legal Schools, because a comprehensive and systematic research was not applied. Therefore, asking about the Islamic legal ordinance of this such pilgrimage is required to review and study. The generalities and absolutes of the Grate Prophet's tradition and his wife and his honorable daughter's behavior about continuing the pilgrimage of the graves are of the evidence that legitimize the women's Pilgrimage of graves; even they make it a recommended precept and the evidence that seem to deny it, state the requisites of a forbidden act which sometimes occur in the mentioned pilgrimage. This research was carried out based on the aim of knowing all of the Muslim jurists' words and viewpoints, limits and jurisdictions of their sources, and explaining the women's duties in the pilgrimage of the shrines. In the shadow of describing and analyzing the jurisprudential propositions of the Islamic schools and collecting data by the library method, obtaining this purpose became possible. The research is resulted that the women's pilgrimage of the shrines be recommended , of course, provided that their behavior does not accompany with a forbidden act.

Keywords: women, pilgrimage of shrines, adornment, blocking the means and Islamic jurisprudence.



Extending the evidence of prohibiting the lie to the family and the relatives, and the precept of a false promise to the spouse

Mostafa Hamadani

Abstract

The lie is always blameworthy, and prior to the Devine religions, the reason and conscience have regarded it as reprehensible; but because of overcoming the virtue on some falsehoods, they are excluded by the traditions. One of these exceptions is telling the lie to the spouse and in the other words, the family. By using the analytical - narrative method, this research has studied the mentioned jurisprudential question and researched its six aspects. According to the research result of the six aspects, so much is certain that the husband's false promise to his wife is permissible, and the narrative evidence proves that this permission is only limited to a special case *i.e.* securing the expenses beyond the wife's right or the husband's ability and for the purpose of attracting the wife's consent and continuing the family familiarity and friendship, and therefore, it is not absolutely extended to the other aspects of relationship among the couples or a wife's lying to her husband or between the parents and their children or among the fully legal responsible persons, unless ,because of necessity or securing some interests and rejecting part of corruptions which are related to the all the Muslims including the family communications, the falsehood is permissible and necessary. Similarly, the permission of a lie to a temporary wife is not applicable, but in any way, such a lie in the form of dissimulation is not obligatory and also is not recommended.

Key words: falsehood, false promise, and lie to the spouse, the child and the relatives.



Jurisprudential explaining and reviewing the surveillance on the security - intelligence activities

Mortaza Soleimani

Yaser Soleimani

Abstract

Islamic Republic of Iran which has introduced a model of Islamic system and formed an Intelligence Service, has been usually faced by these two questions: according to Imami Jurisprudence, what are the limits of a snoop on the persons' privacy and what is the precept of Imami Law? By using a descriptive-analytical method and based on the narrative revealed foundations and rational - discursive ones, this research examines the subject. For this purpose, the prohibition and non permission of snooping the individuals' privacy and the Islamic government were to be considered and researched. Regarding the surveillance of the individuals' privacy, it can be said that the prohibition of snoop is absolutely understood from all the legal evidence. If we say that the evidence of prohibiting the surveillance is absolute and include all of the inspections and searches, it should be acted in accordance with the contradiction rules and obtained the more important and competent one and be made it prior to the other when there are some conflicts between the surveillance and the other different titles and situations. But if we make the subject of the prohibited surveillance limited to damaging the persons' reputation and the depraved aims, the rightful and useful purposes are necessarily outside of the mentioned prohibited subject. Based on the rational and narrative sources, surveillance against the Islamic government is forbidden.

Key words: surveillance, prohibition, privacy, forbidden, security - intelligence service.



Impact of knowing the cause of delivering precepts on the legal reasoning (Ijtihad)

Saeid Ziyaifar

Abstract

As cited by some of the Muslim Jurists (Faqih) and Legists ('Usuli), one of the affective elements on the Ijtihad is the knowing the cause of revealing the verses and issuing the narrations. In this article, it has been tried to explain the meaning of knowing the cause of delivering the ordinances, put forward a brief report of its history and necessity, and state and review its related possibilities and viewpoints.

The Faqih and 'Usuli have divided the phrases, according to their implied meanings, into three categories: obvious, apparent and obscure. In accordance with the writer's opinion, the mentioned awareness has effected on the apparent and obscure meanings, and provided some evidence in favor of this view point and answered the problems which are raised in this area; but there is no valid evidence that the obvious texts are effected by that awareness, unless it is probable that a text is not clear in an aspect, and the reference to the context of delivering can negate the illusion and claim of clearness of a text.

Key words: effect, legal reasoning, interpretation of a text, clearness, apparent and vague.



Criticizing the evidence opposed to guarantee in harmful measures of a state`s personnel

Sayyed Ziya` Mortazavi

Abstract

The Proof of the liability on losses that the organizations and their personnel inflict on the individuals, is based on some general and specific rules, but this evidence was not specifically considered in the jurisprudential sources, while this subject should be regarded as a general principle and rule governing on the relationship between the state and the people, and hence, it dismissed the state and its personnel from its absolute sovereignty stance and changed it as a responsible sovereign. In addition to the principle of proving the liability, as it is asserted by the constitutions and laws of the countries including Islamic Republic of Iran that we have shown it in a comprehensive research, the state is undertaking the personnel`s responsibility of the harmful measures. But besides, in this issue, the necessity of studying the rules of negating the guarantee and some general considerations such as compatibility and incompatibility of proving the guaranty with the government`s stand and the principle of the sovereignty, there are some special cases that they may be regarded as the evidence of lack of guarantee against these such losses. This research has shown that those general rules and considerations do not stop proving the guaranty and liability of the state. What is asserted in this article, is reviewing and considering three specific evidence which can be regarded as opposed to the evidence of proving the liability and consequently, as a cause of the lack of the government`s guarantee and its liability; according to our approach, this evidence is not considered in the existing jurisprudential sources at all.

key words: compensation, government`s guaranty, civil liability of a state, administration of the Islamic prescribed penalty (Hodud) and blood money (Diya).

Ayatollah Boroujerdi`s approach to the government foundation

Sayyed Sajjad Izdahi

Abstract

Despite the renown of Ayatollah Boroujerdi`s attitude to the Faqih`s vast governmental powers in the age of occultation, the narrower and more limited powers than what are attributed to Sheikh Ansari and confined to social necessities, have been ascribed to Ayatollah Boroujerdi.

While criticizing the mentioned outlook, the author believes that according to a right methodology for understanding the Ayatollah Boroujerdi`s viewpoint, we can find that his Excellency has granted a large number of powers to a Faqih (Muslim jurisprudent) in the era of occultation. Consequently, this research has used the method of understanding the text as a way of criticism and considered understanding a text with attention to some titles such as method of discussion, author`s bases, context and time, disciples` understanding and recitation, same and different phrases and a comprehensive attitude to a text, and ascribed the famous doctrine to Ayatollah Brujerdi.

Key words: criticism, Ayatollah Brujerdi, guardianship of jurist, powers, government and methodology.



Contents

Ayatollah Borujerdi's approach to the government foundation.....	7
	Sayyed Sajjad Izdahi
Criticizing the evidence opposed to guarantee in harmful measures of a state's personnel	29
	Sayyed Ziya` Mortazavi
Impact of knowing the cause of delivering precepts on the legal reasoning (Ijtihad)	53
	Saeid Ziyaifar
Jurisprudential explaining and reviewing the surveillance on the security - intelligence activities	79
	Mortaza Soleimani Yaser Soleimani
Extending the evidence of prohibiting the lie to the family and the relatives, and the precept of a false promise to the spouse	103
	Mostafa Hamadani
Women and pilgrimage of shrines in Islamic jurisprudence	133
	Mahdi Dargahi



Editorial Board (In Alphabetical Order)

Abdorreza Eizadpanah (Board of Trustees Member of Islamic Propagation Office)
Seyyed Ahmad Hosseini (Member of Society of Seminary Teachers of Qom,
and professor of advanced levels at Qom Seminary)
Yaqoubali Borji (Associate Professor, Al-Mustafa International University)
Muhammad Zarvandi Rahmani (Assistant Professor, Al-Mustafa International University)
Seyyed Abbas Salehi (Assistant Professor, Islamic Science and Culture Academy)
Seifollah Sarrami (Associate Professor, Islamic Science and Culture Academy)
Ahmad Moballeqi (the head of Islamic researching center of Islamic Consultative Assembly and
representative of Lorestan Province at Assembly of Experts for the Leadership)
Seyyed Ziya Mortazavi (Associate Professor, Islamic Science and Culture Academy)
Muhammad Sadieq Mazinani (Fourth Level Researcher at Qom Seminary)
Muhammad Hassan Najafi (Assistant Professor, Islamic Science and Culture Academy)

Editor: Abolqasem Arezomandi

English translator: Mohammadreza Zafari

Arabic translator: Mohammad Hossein Hekmat

Referring to the enactment 131 issued by The Council for Awarding Scientific Permissions and Grants of the Seminaries Supreme Council held on 5/3/1394, The Quarterly Journal of A New Probe in Fiqh has granted Scientific-Research rank since Volume 75. It is noticeable that by virtue of single-clause bill enacted by the session 625 of the Supreme Council of the Cultural Revolution held on 21/3/1387, enactments of the Supreme Council of the Qom Seminary possesses official credit in regard of awarding scientific grant to the scientific journals, and begets legal privileges at the universities and seminaries.

Disclaimer:

The Editorial Board reserves the right to modify articles.

The views and opinions expressed in this article are those of the authors and do not necessarily reflect the official policy or position of the Editorial Board.

The Quarterly Journal of «A New Probe in Fiqh» is cited in the Islamic World Science Citation Center (ISC), State Journals Database (www.magiran.com), Noor Specialized Magazines (www.noormags.ir), and The Magazines Portal of the Islamic Propagation Office (www.daft-armags.ir).

Address: Fiqh Journal Office, Islamic Science and Culture Academy, Moallem St., Shohada Sq., Qom, Islamic Republic of Iran,

P.O.Box: 37185-599

Office Phone: +98-25-37742158

Fax: +98-25-37742159

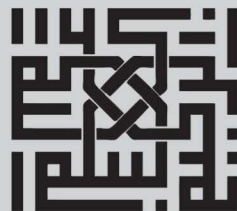
Circulation Phone: +98-25-37116666

Email: Jf@isca.ac.ir

Web: Jf.isca.ac.ir

Publication Manager: Seyyed Hossein Moosavi

Price: 4000 Tomans.



فقه
کاوش نود

A New Probe in Fiqh

A Quarterly Scientific-Research Journal

Volume 84, Issue 2, summer 1394



Publisher: Islamic Propagation Office, Qom Seminary

Islamic Science and Culture Academy

Director-in-Charge: Abdorreza Eizadpanah

Editor-in-Chief: Seifollah Sarrami

Journals expert: Alireza Fajri

Executive manager: Seyyed Mahmood Karimi