



فصلنامه علمی - پژوهشی

سال بیست و یکم، شماره اول، بهار ۱۳۹۳

۷۹

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مدیر مسؤول: عبدالرضا ایزدپناه

سر دبیر: محمدحسن نجفی

هیأت تحریریه (به ترتیب الفبا):

عبدالرضا ایزدپناه

یعقوبعلی برجی (دانشیار جامعه المصطفی العالمیه)

سیداحمد حسینی (استاد سطوح عالی حوزه و عضو محترم جامعه مدرسین)

محمد زرنودی رحمانی (استادیار جامعه المصطفی العالمیه)

سیدعباس صالحی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیف الله صرامی (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

احمد مبلغی (دانشیار دانشگاه مذاهب 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)

کارشناس تحریریه: محمدصادق مزینانی

مدیر اجرایی: سید محمود کریمی

ویراستار: علی کوچکی

مجله فقه به استناد مصوبه ۱۳۱ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی

در جلسه مورخ ۱۳۹۴/۳/۵ حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید.

مجله فقه در بانک اطلاعات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noor Mags)

و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (www.daftarmags.ir) نمایه می شود

آدرس: قم، میدان شهدا، خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، دفتر مجله فقه، صندوق پستی: ۵۹۹-۳۷۱۸۵

تلفن دفتر مجله: ۳۷۷۴۲۱۵۸؛ نامبر: ۳۷۷۴۲۱۵۹؛ تلفن واحد توزیع: ۳۷۱۱۶۶۶۶

پست الکترونیک: feqh.osul@gmail.com؛ وب سایت: jf.isca.ac.ir

امور چاپ: سید حسین موسوی چاپ: چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی

راهنمای تدوین و شرایط پذیرش مقالات

- از نویسندگان محترم انتظار می‌رود با توجه به حوزه پژوهشی مجله (فقه و مبانی آن) در تنظیم مقاله، به نکات زیر توجه کنند:
۱. از اصول علمی و روش‌های پژوهشی در نگارش مقاله و تحلیل مسائل بهره‌گیرند
 ۲. مقاله ارسالی دست‌کم دارای نوآوری در یکی از این موارد باشد: الف. طرح مسائل جدید و نوپیدای فقهی و اصولی و دیگر دانش‌های وابسته به فقه؛ ب. ارائه روش‌های نو در حل مسائل؛ ج. ارائه مسائل پیشین در قالب نوین؛ و د. نقد نظریه علمی.
 ۳. مقاله ارسالی، بیش از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای نباشد.
 ۴. مقاله تحت برنامه word با قلم لوتوس شماره ۱۴ تایپ گردد و فایل آن، همراه با متن ارسالی به دفتر مجله و یا رایانامه مجله فرستاده شود.
 ۵. مقاله دارای چکیده فارسی و در صورت امکان چکیده عربی (۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه) باشد. کلیدواژه‌های مقاله نیز در حد سه تا شش کلمه پس از چکیده ذکر شود.
 ۶. در پایان مقاله، خلاصه مهم‌ترین مسائلی که نویسنده آن‌ها را در مقاله شرح داده، در ۱۰۰ تا ۲۰۰ کلمه، به عنوان نتیجه بحث آورده شود.
 ۷. اگر مقاله ترجمه است، متن اصلی، معرفی نویسنده و معرفی کتاب یا مجله‌ای که مقاله از آن گرفته شده، همراه ترجمه ارسال گردد.
 ۸. مشخصات کامل نویسنده و رتبه علمی وی، شماره تماس و پست الکترونیک، در صفحه اول مقاله درج شود.
 ۹. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه‌ای منتشر و یا همزمان به نشریه دیگری ارسال شده باشد.
 ۱۰. مقاله برای درج در یک شماره مجله آماده شود و دنباله‌دار نباشد.
 ۱۱. ارجاعات مقاله به صورت درون‌متنی، بین پرانتز به شرح زیر آورده شود:
قرآن: (نام سوره/شماره آیه)
کتاب: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار اثر، شماره جلد، شماره صفحه)
مقاله: (نام خانوادگی، سال انتشار اثر، شماره صفحه)
- اگر از یک نویسنده بیش از یک اثر در مقاله استفاده شده، در صورت اشتراک زمان انتشار آثار، پس از نام نویسنده، ذکر نام اثر نیز الزامی است.
۱۲. اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی یک نفر آورده شود و با واژه «دیگران» به دیگر مؤلفان اشاره شود.
 ۱۳. فهرست منابع در پایان مقاله و به ترتیب حروف الفبا به صورت زیر تنظیم شود:
کتاب: نام خانوادگی، نام: (سال انتشار)، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ.
مقاله: نام خانوادگی، نام: (سال انتشار)، عنوان مقاله، نام نشریه یا مجموعه، شماره نشریه یا مجموعه.
۱۴. یادداشت‌های توضیحی در پایان مقاله و پیش از فهرست منابع آورده شود.
 ۱۵. مجله در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی به گونه‌ای که به اصل مطالب آسیب نرسد، آزاد است.
 ۱۶. دیدگاه‌های ارائه شده، صرفاً بیانگر دیدگاه نویسندگان آن‌ها است.

۴	اضطرار به جنایات در فقه و قانون / مسعود امامی
۲۶	واقع‌نگری، نقطه عطفی در روش اجتهادی محقق بهبهانی / سیدضیاء مرتضوی
۴۵	بررسی تحلیلی دسته‌بندی فقهی روایات تعنی در قرائت قرآن / سیف‌الله صرامی
۵۸	بررسی فقهی مفهوم و مصادیق صوت لهوی در تلاوت قرآن کریم / حمید ایماندار؛ احسان علی‌اکبری بابوکانی
۷۷	بررسی اختلاف در تعمیم دلیل به حکمت حکم / حسنعلی علی‌اکبریان
۹۳	کار بست شؤون معصوم در علم اصول / سعید ضیائی فر
۱۱۳	اصول فقه، رویکردها و روش‌ها / علی شفیعی
۱۳۶	خلاصه مقاله‌ها به عربی / سبز خدا

اضطرار به جنایات در فقه و قانون*

مسعود امامی**

چکیده

احکام مختلف اضطرار به جنایت، به وضوح در فقه تبیین نشده است. همین امر، موجب شده که قوانین جزایی از جمله قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲ نیز دچار نقصان آشکاری در این باره باشد. نویسنده در این نوشتار کوشیده احکام مختلف اضطرار به جنایت نفس و عضو را استنباط کرده، کاستی های قوانین جزایی را نیز در این باره نشان دهد و در نهایت، پیشنهادی برای اصلاح قانون مجازات اسلامی داده است.

کلیدواژه‌ها

اضطرار، جنایت، قصاص، اکراه.

مقدمه

«عقل»، «بلوغ»، «علم» و «اختیار» شرایط مسئولیت کیفری می باشند و مرتکب جرم اگر

* تاریخ دریافت ۱۳۹۳/۹/۱۱؛ تاریخ پذیرش ۱۳۹۴/۸/۲۰.

** دانش آموخته حوزه علمیه قم، و عضو هیأت علمی گروه فقه جزا در مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی؛ masoudimami@yahoo.com.

فاقد هر یک از این شرایط باشد، مجازات نخواهد شد. بر اساس مواد ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۱ و ۱۵۲ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲، ارتکاب جنایت عمدی دیوانه، نابالغ و کسی که ارتکاب جنایت عمدی او به جهت اکراه یا اضطرار باشد، مجازاتی از جمله مجازات تعزیری ندارد، مگر در مورد اکراه بر قتل. در ماده ۱۴۰ این قانون آمده است:

مسئولیت کیفری در حدود، قصاص و تعزیرات، تنها زمانی محقق است که فرد حین ارتکاب جرم، عاقل، بالغ و مختار باشد به جز در مورد اکراه بر قتل که حکم آن در کتاب سوم (قصاص) آمده است.

شرط «اختیار»، در سه حالت «اجبار»، «اکراه» و «اضطرار» وجود ندارد؛ از این رو، اگر ارتکاب جرم در یکی از این سه حالت باشد، مجرم مجازات نخواهد شد. «اجبار» حالتی است که در آن شخص مجبور، فاقد قصد، اراده و اختیار است؛ مانند این که کسی دیگری را به سوی شخص سومی پرت کند و موجب وارد شدن آسیب به آن شخص شود. «اکراه» حالتی است که شخص به علت تهدید دیگری، ناچار به ارتکاب جرمی شود. در این حالت، شخص اکراه شده، در انجام فعل دارای قصد و اراده است، اما به آن رضایت ندارد و تحت تأثیر تهدید و فشار دیگری، مرتکب فعل شده است. به همین جهت، گویا اختیار و اراده او در انجام فعل، ضعیف شده است و به کسی ملحق می‌شود که فاقد شرط اختیار است. «اضطرار» حالتی درونی است که شخص را به انجام جرم ناچار می‌سازد. در این حالت، شخص مضطر مانند شخص مکره، دارای قصد و اراده است، اما تحت تأثیر عامل اضطرار، از انجام جرم ناگزیر بوده است و طیب نفس و رضایت کامل به انجام جرم نداشته است؛ به همین جهت، او نیز مانند مکره، اختیار و اراده اش در انجام فعل ضعیف شده و به کسی ملحق شده که فاقد شرط اختیار است. رفع تکلیف و رفع مسئولیت کیفری از شخص مجبور، مکره و مضطر، به حکم عقل است؛ و به همین جهت، بنای عقلا نیز بر آن است و در قوانین حقوقی بسیاری از کشورها پذیرفته شده است؛ هر چند در تفسیر اجبار، اکراه و اضطرار و شرایط آن، اختلاف وجود دارد.

در این نوشتار به بررسی مسأله اضطرار به جنایت (قتل و آسیب کمتر از قتل) و احکام فرض‌های مختلف آن در فقه و قانون پرداخته می‌شود. بدین منظور، نخست به بیان فرض‌های گوناگون می‌پردازیم و سپس احکام و مقررات هر فرض را بررسی می‌کنیم.

تقسیمات اضطرار

ارتکاب جنایت در حالت اضطرار، به اعتبارات مختلفی قابل تقسیم است. برخی از آن‌ها بدین قرار است: جنایت پدیدآمده هنگام اضطرار، یا قتل است یا کمتر از قتل. همچنین چون شخص مضطر در وضعیت اضطرار، دارای قصد است، پس همه فرض‌های عمد، شبه‌عمد و خطا که در مواد ۲۹۰ تا ۲۹۲ ق.م.ا.س ۹۲ آمده، قابل تصور است. به عبارت روشن‌تر، مرتکب در موارد اضطرار، یا قصد ایراد جنایت بر دیگری را دارد یا چنین قصدی ندارد، ولی عمل او غالباً موجب ایراد جنایت می‌شود و او به تأثیر غالبی عمل خود آگاه و متوجه است. در این دو مورد، جنایت، عمدی است؛ اگر شخص مضطر نسبت به مجنی‌علیه قصد رفتاری داشته، اما قصد جنایت واقع شده را نداشته باشد، در این صورت جنایت شبه‌عمدی است؛ و اگر شخص مضطر نسبت به مجنی‌علیه، قصد رفتاری نداشته باشد، جنایت واقع شده خطایی خواهد بود. پس اگر اضطرار، رافع هرگونه مسؤولیت کیفری باشد، هیچ مجازاتی اعم از قصاص و دیه در موارد جنایت عمدی، شبه‌عمدی و خطا، متوجه شخص مضطر نخواهد بود؛ و اگر در بعضی از موارد، رافع مسؤولیت کیفری باشد، فقط در همان موارد، مجازات قصاص و دیه برداشته می‌شود.

تقسیم سوم مربوط به عامل پدیدآورنده وضعیت اضطرار است. در این باره، دو فرض وجود دارد. نخست این که پدیده‌ای طبیعی و غیرانسانی، عامل اضطرار در مرتکب باشد؛ و دوم آن که انسان عامل اضطرار باشد؛ مثلاً خانه‌ای بر اثر عوامل طبیعی یا بر اثر عامل انسانی آتش بگیرد و شخص ساکن خانه، ناچار شود که برای نجات جان خود یا دیگران، به بیرون خانه بپرد و در نتیجه، به کسی آسیب برساند.

تقسیم چهارم، به فرضی مربوط است که عامل پدیدآورنده اضطرار، انسان باشد. در این صورت، دو فرض قابل تصور است: نخست آن که عامل انسانی در ایجاد جنایت از جانب مضطر، قصد عمد داشته است؛ مثلاً کسی چند نفر را محبوس کند و به آن‌ها آب و غذا ندهد تا آن‌ها به یکدیگر آسیب برسانند. دوم آن که قصد عامل انسانی در ایجاد جنایت، عمد نباشد.

اضطرار در قوانین جزایی ایران

ماده ۱۵۲ ق.م.ا.س ۹۲ به بیان مقررات مربوط به رفع مسؤولیت کیفری در مورد اضطرار پرداخته است. در این ماده می‌خوانیم:

هرکس هنگام بروز خطر شدید فعلی یا قریب الوقوع، از قبیل آتش سوزی، سیل، طوفان، زلزله یا بیماری، به منظور حفظ نفس یا مال خود یا دیگری، مرتکب رفتاری شود که قانوناً جرم محسوب می شود، قابل مجازات نخواهد بود، مشروط بر این که خطر را عمداً ایجاد نکرده و رفتار ارتكابی با خطر موجود متناسب بوده و برای دفع آن ضرورت داشته باشد.

تبصره - کسانی که حسب وظیفه یا قانون، مکلف به مقابله با خطر هستند، نمی توانند با تمسک به این ماده از ایفای وظایف قانونی خود امتناع نمایند.

بر اساس این ماده، با حفظ سه شرط: عدم تعمد مرتکب در ایجاد خطر، تناسب رفتار ارتكابی با خطر و ضرورت آن برای رفع خطر، هر گونه ضمان کیفری نسبت به شخص مضطر، منتفی شده است.

ماده ۵۵ ق.م.ا.س. ۱۳۷۰ نیز همین پیام را دارد. در این ماده می خوانیم:

هر کس هنگام بروز خطر شدید، از قبیل آتش سوزی، سیل و طوفان، به منظور حفظ جان یا مال خود یا دیگری مرتکب جرمی شود، مجازات نخواهد شد، مشروط بر این که خطر را عمداً ایجاد نکرده و عمل ارتكابی نیز با خطر موجود متناسب بوده و برای رفع آن ضرورت داشته باشد.

تبصره - دیه و ضمان مالی، از حکم این ماده مستثنی است.

ماده ۴۰ قانون مجازات عمومی مصوب سال ۱۳۵۲ نیز مانند این دو ماده است:

هر کس هنگام بروز خطر شدید، از قبیل سیل و طوفان، به منظور حفظ جان یا مال خود یا دیگری مرتکب جرمی شود، مجازات نخواهد شد، مشروط بر این که خطر را عمداً ایجاد نکرده و عمل ارتكابی نیز با خطر موجود متناسب بوده و برای رفع آن ضرورت داشته باشد.

تبصره - کسانی که حسب وظیفه یا قانون، مکلف به مقابله با خطر هستند، مشمول مقررات این قانون نیستند، مگر در موارد جرائم نسبت به اموال در صورتی که ارتکاب آن جرائم، ملازمه با انجام وظایف آنان داشته باشد.

تشابه این مواد به یکدیگر، گویای این است که متن این ماده در قانون مجازات اسلامی مصوب سال های ۷۰ و ۹۲، برگرفته از قانون مجازات عمومی قبل از پیروزی انقلاب است. تفاوت مهم این سه ماده در سه قانون مختلف، در این است که در ماده ۵۵ ق.م.ا.س. سال ۷۰ تبصره ای آمده که بر اساس آن، «دیه و ضمان مالی از حکم این ماده مستثنی

است». این تبصره در ماده^{۱۵۲} ق.م.ا.س سال ۹۲ نیست. نتیجه حذف این تبصره از قانون مجازات اسلامی سال ۱۳۹۲، این است که در موارد اضطرار، هیچ مجازاتی وجود ندارد. اطلاق مجازات در این ماده، شامل دیه نیز می شود؛ زیرا بر اساس ماده^{۱۴} ق.م.ا.س سال ۹۲، دیه از اقسام مجازات شمرده شده است. در ماده^{۱۴} این قانون آمده است:

مجازات های مقرر در این قانون، چهار قسم است:

الف - حد؛

ب - قصاص؛

پ - دیه؛

ت - تعزیر.

تبصره - چنانچه رابطه علیت بین رفتار شخص حقوقی و خسارت وارد شده احراز شود، دیه و خسارت، قابل مطالبه خواهد بود. اعمال مجازات تعزیری بر اشخاص حقوقی مطابق ماده^(۲۰) خواهد بود.

حکم به نفی مسؤولیت پرداخت دیه نسبت به شخص مضطر که از اطلاق ماده^{۱۵۲} ق.م.ا.س سال ۹۲ فهمیده می شود، نادرست است؛ زیرا در موارد اضطرار، با حفظ شرایط به تصریح همه فقها - چنان که خواهد آمد - فقط در برخی موارد، حکم تکلیفی و مجازات حد، قصاص و تعزیر برداشته می شود و ضمان مالی و دیه رفع نمی شود. اطلاق ماده^{۳۲۸} قانون مدنی نیز بر ضمان مالی اتلاف در حالت اضطرار دلالت دارد. در این ماده می خوانیم:

هر کس مال غیر را تلف کند، ضامن آن است و باید مثل یا قیمت آن را بدهد؛ اعم از این، که از روی عمد تلف کرده باشد یا بدون عمد؛ و اعم از این که عین باشد یا منفعت؛ و اگر آن را ناقص یا معیوب کند، ضامن نقص قیمت آن مال است.

این اشکال در لایحه ارسالی قوه قضائیه به مجلس شورای اسلامی وجود نداشت، زیرا در ماده^{۳-۱۴۳} لایحه که پس از ماده^{۱۵۲} فعلی قرار گرفته، دیه و ضمان خسارت های مالی، از حکم ماده^{۱۵۲} استثنای شده است. در این ماده چنین آمده است:

مسؤولیت دیه و ارش و ضرر و زیان های مالی در موارد اضطرار، عدم اختیار، خطا و جهل معذّر، ساقط نمی شود و باید طبق مقررات خاص آن ها عمل شود.

متأسفانه این ماده در مراحل تقنین، در مجلس شورای اسلامی حذف شده است. ماده ۱۵۲ ق.م.ا.س سال ۹۲، اشکال دیگری نیز دارد که این اشکال به ماده ۵۵ ق.م.ا.س سال ۷۰ و ماده ۴۰ قانون مجازات عمومی هم وارد است؛ و آن این که موارد دیگری نیز باید از حکم رفع مسؤولیت کیفری اضطراب، استثنا شود که در این سه ماده و مواد دیگر قانون سال ۷۰ و قانون سال ۹۲ و قانون مجازات عمومی استثنا نشده است. اطلاق این سه ماده، شامل هر گونه جنایتی از جمله جنایت بر نفس و جنایت بر عضو می شود، در حالی که قریب به اتفاق فقها - چنان که خواهد آمد - جنایت بر نفس و جنایت بر عضو را از حکم رفع مسؤولیت کیفری در اضطراب، استثنا کرده اند. به عبارت دیگر، به نظر فقها مضطر با حفظ شرایط می تواند هر اقدام مجرمانه ای برای رفع اضطراب خود انجام دهد، مگر قتل نفس محترم و آسیب به عضو دیگری. پس مضطر حتی اگر در شرایط اضطرابی جاننش نیز در خطر باشد، نمی تواند برای نجات خود، دیگری را بکشد یا به او آسیب برساند؛ ولی در این سه ماده، نه تنها مورد اضطراب به جنایت بر نفس و عضو، از حکم ماده استثنا نشده، بلکه در مواد دیگر هر سه قانون هم اطلاق این مواد تخصیص نخورده است. ممکن است پنداشته شود که در تبصره ماده ۷۱۸ ق.م.ا.س سال ۹۲ مصداق خاصی از این فرض ذکر شده که در آن نه تنها قصاص، بلکه ثبوت دیه بر شخص مضطر نیز نفی شده است. در این تبصره آمده است:

هر گاه جنینی که بقای آن، برای مادر خطر جانی دارد، به منظور حفظ نفس مادر سقط شود، دیه ثابت نمی شود.

اما به نظر می رسد قانون گذار این مورد را از مصداق اضطراب ندانسته، بلکه آن را مصداق دفاع قرار داده است که در آن، قصاص و دیه بر عهده جانی نیست؛ زیرا در این جا بر خلاف موارد اضطراب، وجود جنین که جنایت بر او وارد شده، عامل خطر است؛ مانند مسأله دفاع که در آن، مهاجمی که جنایت بر او وارد شده، عامل خطر است؛ در حالی که در موارد اضطراب، عامل خطر، غیر از مجنی علیه است.

اضطراب به جنایت در فقه امامیه

فقها معمولاً مسأله اضطراب در جنایت عمدی، اعم از قتل و کمتر از قتل را - بر خلاف مسأله اکراه - در ابواب مربوط به فقه جزا مطرح نکرده اند، بلکه در باب اطعمه و اشربه ذکر کرده اند. گویا همین نکته موجب شده که تدوین کنندگان قانون سال ۹۲ و قانون سال ۷۰ از

استثنای حکم اضطرار در قتل از حکم رفع مسؤولیت کیفری در حالت اضطرار - بر خلاف حالت اکراه - غفلت کنند و آن را در قانون نیاورند؛ زیرا آن‌ها - چنان‌که با مقایسه روشن می‌شود - در تدوین این دو قانون، به ابواب جزایی منابع فقهی نظر داشته‌اند و کم‌وبیش از مطالعه سایر ابواب غفلت کرده‌اند.

روش فقها در ذکر مسأله: «اضطرار به جنایت عمدی» در باب اطعمه و اشربه، متأثر از قرآن کریم است که مشتقات کلمه اضطرار به معنای مورد نظر را فقط در مورد اضطرار به خوردن میته، خون، گوشت خوک و مانند آن‌ها به کار برده است (بقره/۱۷۳؛ مائده/۳؛ انعام/۱۱۹ و ۱۴۵؛ نحل/۱۱۵). در منابع حقوقی بسیاری از کشورها نیز شایع‌ترین مثال برای اضطرار به جنایت عمدی، به مسأله کشتن یا آسیب رساندن به انسان دیگر برای خوردن گوشت او در وضعیت اضطراری، مربوط است، و پرونده‌های متعددی در این‌گونه موارد در محاکم آن‌ها مطرح بوده است (محسنی، ۱۳۷۶: ۲۵۶/۳؛ صانعی، ۱۳۷۴: ۱/۲۳۱).

فقها در باب اطعمه و اشربه، به بیان فروع مختلفی درباره اضطرار به خوردن حرام پرداخته‌اند و در ابواب دیگر نیز برخی مسائل مرتبط به اضطرار را بیان کرده‌اند. مسائل مختلف دیگری نیز در این باره قابل طرح است که در فقه و قانون نیامده است. اینک به بررسی این مسائل و آرای فقها درباره آن‌ها می‌پردازیم.

اول: اضطرار به قتل عمدی

فقهاء در باب اطعمه و اشربه مسأله اضطرار به کشتن دیگری و خوردن گوشت او برای ادامه حیات را مطرح کرده‌اند. بسیاری از آن‌ها تصریح کرده‌اند که در فرض اضطرار با رعایت شرایط، انجام هر کاری و خوردن هر چیزی - حتی مرده انسان - جایز است، مگر کشتن نفس محترم (طوسی، ۱۳۸۷: ۲۸۷/۶؛ محقق حلی، ۱۴۰۸: ۱۸۳/۳؛ و ۱۴۱۳: ۳۳۵/۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۲۵/۱۲؛ اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۱/۱۷؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۳۶/۴۴۱؛ سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۶/۱۷۴). از این حکم، فهمیده می‌شود که اضطرار همچون اکراه رافع مسؤولیت کیفری است، مگر در قتل نفس محترم. از این رو، برخی به روشنی تصریح کرده‌اند که «ضرورت و اضطرار، هر حرامی را جایز می‌کند، مگر قتل را» (علامه حلی، ۱۴۲۰: ۴/۶۴۵؛ و ۱۴۱۰: ۲/۱۱۴؛ کاشف الغطا، ۱۳۵۹: ۱/۱/۹۶). بنابراین اگر کسی مضطر به کشتن دیگری شود و مرتکب قتل گردد، به قصاص محکوم است.

مهم‌ترین مستند فقها در استثنای قتل از موارد رفع مسؤولیت کیفری در اکراه و

اضطراب، روایاتی است که تقیه را در دماء، نفی می کند (کاشف الغطا، ۱۳۵۹: ۱/قسم ۱/۹۶؛ سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۶/۱۷۴)، از جمله این روایت:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ
عَنْ شُعَيْبِ الْحَدَّادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: أَمَّا جَعَلَتِ النَّفِيَّةُ
لِيُحَقَّنَ بِهَا الدَّمُ فَأَدَا بَلْعَ الدَّمِ فَلَيْسَ تَقِيَّةً (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶/۲۳۴)؛

امام صادق (ع) فرمود: تقیه برای حفظ خون قرار داده شده است؛ پس هر گاه
به خون رسید، تقیه نخواهد بود.

مخالفت صریحی با این فتوا از سوی فقها دیده نمی شود، فقط از فتوای آیت الله خویی
در مسأله اکراه بر قتل، می توان حدس زد که نظر ایشان در مسأله اضطراب، این است که
شخص مضطر می تواند برای نجات خود با رعایت شرایط، نفس محترم را بکشد. او
هرچند در باب اطعمه و اشربه به مسأله اضطراب به قتل نفس محترم نپرداخته، اما در بحث
اکراه بر قتل، با قول مشهور که عدم جواز قتل در هر صورت است، مخالفت می کند و از
دلیلی که برای قول خود آورده، روشن می شود که ایشان در مسأله اضطراب به قتل هم
مخالفت نظر مشهور است و قول به جواز قتل نفس محترم در فرض اضطراب را می پذیرد. او
در بحث اکراه بر قتل این گونه استدلال می کند که هرچند حدیث رفع که در مقام امتنان
است، شامل مورد اکراه بر قتل نمی شود، زیرا شمول آن خلاف امتنان بر مقتول است، اما
جواز قتل به سبب اکراه از باب تراحم ثابت می شود، زیرا شخص اکراه شده میان دو تکلیف
قرار گرفته است: نخست وجوب حفظ جان خود و دوم حرمت کشتن دیگری؛ و چون این
دو تکلیف بر هم رجحانی ندارند، پس مکلف در عمل به هر کدام مخیر است. البته در
صورت انتخاب قتل دیگری، دیه بر عهده او ثابت است؛ زیرا خون مسلمان نباید هدر رود
(خویی، ۱۴۲۲: ۱۴/۴۲).

این دلیل به فرض اضطراب هم قابل تسری است؛ زیرا در این فرض هم دو تکلیف برای
شخص مضطر وجود دارد که مزاحم یکدیگرند و هیچ کدام بر دیگری - به نظر ایشان -
رجحان ندارند. نخست، وجوب حفظ نفس و دوم حرمت کشتن دیگری. پس مضطر هم
مانند مکروه، میان عمل به این دو تکلیف، مخیر است و می تواند در حالت اضطراب برای
حفظ جان خود، دیگری را بکشد، اما دیه بر عهده او ثابت است. نتیجه آن که بنا بر نظر
بیش تر فقها، قتل عمدی در اضطراب جایز نیست و فقط معدودی از فقها از جمله آیت الله
خویی آن را جایز می دانند.

به نظر نگارنده، بعید نیست که ادله عام رفع مسؤولیت کیفری در موارد اکراه و اضطرار، اطلاق داشته باشند و شامل اکراه و اضطرار به قتل عمد نیز بشوند؛ زیرا ادله لفظی مانند حدیث رفع، ارشاد به حکم عقل هستند و عقلاً نیز مسؤولیت کیفری در موارد اکراه و اضطرار را منتفی می‌دانند؛ چنان‌که در قوانین کیفری بسیاری از کشورها نیز اکراه و اضطرار، رافع مسؤولیت کیفری شمرده شده‌اند (صانعی، ۱۳۷۴: ۱/۲۲۱، ۲۳۰). محقق اردبیلی برای اثبات رفع تکلیف و رفع مسؤولیت کیفری از مضطر، به دلیل عقل استدلال کرده است (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۱/۳۱۳). شاید بتوان گفت که حکم عقل به رفع تکلیف در موارد اکراه و اضطرار و در نتیجه حکم عقل به رفع مسؤولیت کیفری در این موارد، قابل تخصیص نیست و نمی‌توان مورد قتل را از آن استثنا کرد؛ زیرا وضعیت اکراه و اضطرار (یعنی وضعیتی که تحمل آن عادتاً برای انسان ممکن نیست)، ماهیتاً به گونه‌ای است که نمی‌توان کسی را تکلیف کرد و تکلیف در این وضعیت، لغو خواهد بود. این حکم عقلی، تخصیص بردار نیست.

فرض کنید کسی با تهدید به قتل یا جنایت کمتر از قتل به خود یا یکی از نزدیکانش، بر قتل دیگری اکراه شود، مانند این‌که تهدید شده اگر دیگری را نکشد، فرزندش را در مقابلش به بدترین شکل خواهند کشت و یا اگر دیگری را نکشد، او یا فرزندش را به بدترین شکل شکنجه خواهند داد، سپس تهدیدکننده شروع به عملی کردن تهدید خودش کند. در این وضعیت، نباید از اکراه شده توقع داشت این فشار را تحمل کند و اقدام به کشتن دیگری نکند. چنین فشاری برای غالب مردم، تحمل‌ناپذیر است و بعید است خداوند نیز چنین کسی را در قیامت مجازات کند. پس نه تنها در موارد تهدید واقعی و تحمل‌ناپذیر به قتل، کشتن دیگری جرم نیست، بلکه در برخی از موارد تهدید به آسیب کمتر از قتل هم، کشتن دیگری جرم نخواهد بود. مثالی که ذکر شد، به اکراه مربوط بود. اما در این جهت، فرقی میان اکراه و اضطرار نیست و می‌توان مثال‌های فراوانی نیز برای وضعیت اضطرار ذکر کرد که تحمل آن عادتاً ناممکن است.

قیح تکلیف مالایطاق، عقلی است و احکام عقل، تخصیص بردار نیست. مقصود از تکلیف مالایطاق در این حکم عقلی، فقط تکلیفی نیست که انجام آن استحاله عقلی داشته باشد، بلکه شامل تکلیفی نیز می‌شود که عادتاً و نوعاً برای انسان‌ها تحمل‌ناپذیر و مالایطاق است. از این رو، رفع تکلیف و رفع مسؤولیت کیفری در موارد اضطرار و اکراه، از مصادیق قیح تکلیف مالایطاق است و تخصیص بردار نیست.

«تناسب خطر با رفتار ارتكابی» که در مواد ۱۵۲ ق.م.ا.سال ۹۲، و ۵۵ ق.م.ا.سال ۷۰، و ۴۰ قانون مجازات عمومی سال ۵۲، از شرایط رفع مسؤولیت کیفری در اضطراب شمرده شده، نباید به گونه‌ای معنا شود که آن، تناسب «مقدار» آسیب وارده در خطر با «مقدار» آسیب وارده از سوی شخص مضطر فهمیده شود؛ و در نتیجه، گفته شود که اگر مقدار آسیب وارده از جانب شخص مضطر، بیش از مقدار آسیب وارد بر او هنگام خطر باشد - مانند این که آسیب وارده از سوی شخص مضطر بر مجنی علیه قتل باشد و آسیب وارده بر مضطر هنگام خطر، آسیب کمتر از قتل باشد - اضطراب در این صورت رافع مسؤولیت کیفری نیست؛ زیرا تناسب مقدار آسیب‌ها دخالتی در تغییر حکم عقل ندارد، بلکه «تناسب خطر با رفتار ارتكابی» باید بر پایه تحمل نوعی انسان‌ها تفسیر شود؛ زیرا ملاک رفع تکلیف در اضطراب و نیز اکراه، «عدم تحمل نوعی تکلیف» است و این ملاک هر جا باشد، به رفع تکلیف نیز حکم خواهد شد؛ خواه در مقدار آسیب تناسب باشد یا نباشد پس گاهی ممکن است مقدار آسیب به دیگری بیش از مقدار آسیب در خطر باشد، اما در عین حال، تحمل آسیب در خطر عادتاً نزد عقلاً ممکن نباشد.

مقصود از تناسب در این مواد، این است که غالب انسان‌ها در قبال چنین خطری و با توجه به نوع آسیبی که به دیگری وارد می‌شود، نمی‌توانند تکلیف به آسیب نزدن به دیگری را تحمل کنند و مرتکب آسیب به دیگری می‌شوند و این یعنی همان وضعیت «اضطراب». توجه به این نکته لازم است که در تحقق وضعیت «اضطراب»، نوع و کیفیت آسیبی که به دیگری یا دیگران وارد می‌شود، ملحوظ است و نباید فقط خطری را که متوجه شخص مضطر است، ملاحظه کرد. پس با توجه به ملاحظه این دو با یکدیگر، می‌توان تشخیص داد که وضعیت پدیدآمده برای نوع انسان‌های مشابه شخص مضطر، قابل تحمل است یا خیر. پس شرط «تناسب خطر با رفتار ارتكابی» قید احترازی برای اضطراب نیست، بلکه قید تفسیری برای وضعیت اضطراب است؛ چنان‌که شرط سوم در قانون، یعنی «رفتار ارتكابی برای دفع خطر ضرورت داشته باشد» نیز این گونه است.

شاید بتوان گفت که دلیل لفظی «فَإِذَا بَلَغَ الدَّمُ فَلَيْسَ تَقِيَّةً» که مورد استناد فقها برای حکم به استثنای قتل از موارد رفع تکلیف و رفع مسؤولیت کیفری در مورد اکراه است، ناظر به این مسأله نیست، بلکه مقصود امام(ع) در این روایت، این است که حکم تقیه در اسلام برای این تشریح شده که خون مسلمانان و مؤمنان حفظ شود؛ پس اگر حتی با تقیه، خون آن‌ها حفظ نمی‌شود، موردی برای تقیه وجود ندارد. پس روایت، در صدد بیان این

نیست که اگر رعایت تقیه موجب ریختن خون کسی شود، تقیه جایز نیست، بلکه در صدد بیان این نکته است که اگر رعایت تقیه موجب حفظ خون کسی نشود و حتی با رعایت تقیه نیز خون ریخته شود، پس تقیه بی مورد است. علامه مجلسی این معنا را در روایت مذکور، از برخی اهل علم نقل کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۸۲/۹؛ و ۱۴۰۳: ۴۳۴/۷۲) و محقق ایروانی آن را معنای درست برای روایت می داند (ایروانی، ۱۴۰۶: ۴۸/۱)، اما آیت الله خویی آن را نپذیرفته است (خویی، ۱۴۲۲: ۴۵۴/۱).

توجه به این نکته لازم است که بین این سخن آیت الله خویی در شمول روایت نسبت به اکراه بر قتل، با آنچه پیش از این از ایشان درباره جواز قتل دیگری هنگام اکراه نقل شد، تعارضی نیست، بلکه این دو سخن مؤید یکدیگر نیز هستند؛ زیرا ایشان به استناد این روایات، قتل دیگری را هنگام اکراه جایز نمی داند، اما بر این باور است که حکم تکلیفی حرمت قتل دیگری به هنگام اکراه، با حکم تکلیفی وجوب حفظ نفس که هر دو دارای ملاکی یکسانند، تراحم دارد؛ و نتیجه این تراحم، تخییر مکره در کشتن دیگری یا کشته شدن خود او است.

هدف نگارنده از بیان آنچه درباره عدم استثنای قتل از موارد رفع مسؤولیت کیفری در اضطرار و اکراه گذشت، طرح دیدگاهی است که برای اهل تحقیق قابل بررسی باشد. این دیدگاه، نیازمند بررسی عمیق تر و همه جانبه است و مجالی بیش از این نوشتار می طلبد. ادعان دارم که مباحث بیان شده نمی تواند اهل تعمق را به نتیجه روشن و مقبول برساند. به هر حال، از قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۹۲ فهمیده می شود که قتل در حال اضطرار با وجود شرایط ذکر شده در ماده ۱۵۲، جایز است و مسؤولیت کیفری ندارد، در حالی که این رأی؛ نظر مشهور و شاید با نظر قریب به اتفاق فقهای امامیه مخالف است، و سزاوار است که قوانین جمهوری اسلامی حتی المقدور، موافق رأی مشهور مراجع و فقهای معاصر تدوین شود؛ زیرا قانون نسبت به همه مردم اجرا می شود و مردم مقلد مراجع مختلفی هستند و نباید احساس کنند که وظایف قانونی آنها تکالیف شرعی ایشان مخالف است. علاوه بر این، جواز قتل در حال اضطرار، با مبنای قانونگذار در فرض قتل در حال اکراه - که در ملاک، با فرض قتل در اضطرار مشترک است - منافات دارد. در ماده ۳۷۵ این قانون آمده است:

اکراه در قتل، مجوز قتل نیست و مرتکب، قصاص می شود و اکراه کننده، به حبس ابد محکوم می گردد.

بنابراین ضروری است جنایت بر نفس، از حکم رفع مسؤولیت کیفری در اضطرار در ماده ۱۵۲ ق.م.ا.س. ۹۲ استثنا شود.

دوم: اضطرار به جنایت عمدی کمتر از قتل

این مسأله در بسیاری از منابع فقهی مطرح نشده است. معدودی از فقها آن را در باب اطعمه و اشربه و در یک فرع مطرح کرده‌اند که اگر کسی به خوردن گوشت قسمتی از بدن دیگری مضطر شد، آیا می‌تواند برای نجات جان خود، بدون آن که انسان محقون‌الدمی را بکشد، بخشی از بدن او را برای خوردن قطع کند؟ مشهور فقها در پاسخ به این پرسش، به عدم جواز، فتوا داده‌اند. شهید ثانی و صاحب جواهر این قول را به همه فقها نسبت می‌دهند و ادعای اجماع می‌کنند؛ البته موردی را که شخص مضطر، پیامبر باشد، از فتوای خود استثنا می‌کنند (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۲/۱۲۶؛ نجفی، ۱۴۰۴، ۴۴۲/۳۶؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۹/۳۲۴). محقق اردبیلی جواز جنایت کمتر از قتل نسبت به محقون‌الدم را در موارد اضطرار محتمل دانسته است، اما به آن فتوا نمی‌دهد و مسأله را مجمل می‌داند (اردبیلی، ۱۴۱۳: ۱۱/۳۱۷).

ممکن است گفته شود که فتوای مشهور فقها از نظر ملاک با فتوای آن‌ها در رفع مسؤولیت کیفری در موارد اکراه بر جنایت کمتر از قتل، سازگار نیست. قریب به اتفاق فقها در موارد اکراه بر جنایت کمتر از قتل - از جمله شهید ثانی و صاحب جواهر - اکراه را رافع مسؤولیت کیفری می‌دانند و به نظر آن‌ها اکراه شونده در چنین موردی می‌تواند برای نجات جان خود به دیگری آسیب کمتر از قتل وارد کند (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۴/۱۸۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳/۵۹۰ و ۱۴۱۰: ۲/۱۹۷؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۴۲/۵۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۱۰/۲۸؛ و ۱۴۱۳: ۱۵/۹۰؛ اردبیلی، ۱۴۱۳: ۱۳/۳۹۵؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۲/۴۴۳؛ خویی، ۱۴۱۸: ۴۲/۲۰؛ خمینی، بی‌تا: ۲/۵۱۵؛ تبریزی، ۱۴۲۶: ۵۱؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱: ۷۷)؛ حتی علامه حلی ادعای اجماع کرده است (علامه حلی، ۱۴۲۰: ۲/۲۴۱)؛ تنها ابوالصلاح حلبی با این فتوا مخالف است (حلبی، ۱۴۰۳: ۳۸۷). از نظر ملاک، میان اضطرار و اکراه از این جهت، فرقی نیست و هر کس در اکراه، به جواز جنایت کمتر از قتل، فتوا می‌دهد، در اضطرار نیز می‌بایست این گونه فتوا دهد.

به نظر می‌رسد وجهی برای تفاوت میان اکراه و اضطرار وجود دارد که ممکن است همین وجه، مورد نظر فقها بوده است که موجب تفاوت فتوای آن‌ها در این دو مورد شده

است؛ و آن این که در اکراه، خطر و آسیب ابتدائاً متوجه شخص ثالث است، اما در اضطرار، آسیب و خطر ابتدائاً متوجه شخص مضطر است؛ پس شاید مبنای فقها در تفاوت فتوا در موارد اضطرار و اکراه، این بوده که در موارد اکراه که آسیب ابتدائاً متوجه شخص ثالث است، لازم نیست شخص اکراه شده برای این که آسیب به شخص ثالث نرسد، خودش را در معرض آسیب قرار دهد؛ در حالی که در اضطرار، آسیب و خطر، ابتدائاً متوجه شخص مضطر است و او نباید برای این که خطر را از خودش دور کند، به دیگری آسیب برساند.

به نظر نگارنده نمی توان در موارد اضطرار به جنایت کمتر از قتل، به عدم جواز جنایت فتوا داد؛ زیرا در اضطرار، آسیب و خطر ابتدائاً متوجه شخص مضطر است و او نباید برای دور کردن خطر از خودش، به دیگری آسیب برساند، اما شخص مضطر در چنین مواردی با دو تکلیف مختلف مواجه می شود که با یکدیگر تزامم دارند: نخست، وجوب حفظ نفس و دوم، حرمت جنایت کمتر از قتل بر دیگری. در چنین مواردی باید به تکلیفی عمل کند که از ملاک مهم تری برخوردار است و آن حفظ جان خودش است. اعتبار عقلی نیز موافق همین برداشت است. شخص مضطری را تصور کنید که اگر به دیگری جراحت کوچکی وارد نکند، کشته خواهد شد. در این صورت، هر عاقلی ایراد جراحت کوچک به دیگری را برای نجات جان خود، جایز بلکه واجب می شمارد.

ادله خاص مانند نفی تقیه در دماء نیز شامل جنایت کمتر از قتل در اکراه و اضطرار نمی شود؛ زیرا چنان که بیش تر فقها تصریح کرده اند لفظ «الدم» و «الدماء» در این ادله، شامل جنایت کمتر از قتل نیست و مقصود از آن، فقط قتل است (طباطبایی، ۱۴۱۸: ۲۱۰/۸؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۳۹۳/۲۱؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۹۹/۲؛ نراقی، ۱۴۱۵: ۱۴/۱۴؛ مراغی، ۱۴۱۷: ۷۰۴/۲). معدودی از فقها این دو لفظ را شامل جنایت کمتر از قتل هم می دانند؛ از جمله، شهید ثانی از شیخ طوسی نقل می کند که این کلمات در این گونه روایات، شامل جنایت بر عضو هم می شود. او در کتاب «مسالک الافهام» از داوری پرهیز می کند، اما در «الروضه» با نظر شیخ مخالفت می کند (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۰۷/۳؛ و ۱۴۱۰: ۲/۴۲۰). آیت الله سید احمد خوانساری نظر شیخ را بعید نمی داند (خوانساری، ۱۴۰۵: ۴۱۴/۵) و محقق سبزواری نیز در پذیرش این نظر تردید دارد (سبزواری، ۱۴۲۳: ۱/۴۱۲). این مطلب در هیچ یک از آثار یافت نمی شود و سایر فقها نیز پیوسته آن را به نقل از شهید ثانی به شیخ نسبت می دهند. به هر صورت، بیش تر فقها با این نظر مخالفند و لفظ «الدم» و «الدماء» در این روایات را تنها

شامل قتل می‌دانند و تقیه در جنایت کمتر از قتل را جایز می‌شمارند. اگر لفظ «الدم» و «الدماء» شامل جنایت کمتر از قتل بود، در این صورت، اطلاق آن شامل جراحات‌های کوچک و جزئی هم می‌شد و لازمه آن این بود که اگر تقیه موجب خراش کوچکی به دیگری شود، در این صورت، تقیه جایز نباشد که چنین برداشتی از روایت با توجه به اهمیت تقیه و اهمیت موارد آن برای حفظ نفس، بسیار بعید است.

پس درباره اضطرار در جنایت کمتر از قتل، هر چند نظر نگارنده جواز جنایت، بلکه وجوب آن دست کم در برخی موارد است، فتوای همه فقها یا بیشتر آنان، عدم جواز است. در عین حال، قانون - چنان که گذشت - حتی المقدور باید موافق نظر مشهور فقها نوشته شود. بنابراین عموم ماده ۱۵۲ ق.م.ا.س. ۹۲ از این جهت، به تخصیص نیاز دارد.

سوم: ضمان به دیه در موردی که سبب اضطرار، عامل غیر انسانی است

در جنایت در هنگام اضطرار، ضمان به دیه بر اساس قواعد ضمان دیه، جاری است. پس در موارد جنایت عمد و شبه عمد که سبب اضطرار، عامل غیر انسانی است، ضمان به دیه بر عهده جانی مضطر می‌باشد و در موارد خطای محض نیز دیه بر عهده عاقله جانی مضطر است.

فقها در مسأله اتلاف مال غیر هنگام اضطرار، تصریح کرده‌اند که رفع حکم تکلیفی حرمت برای ایراد خسارت به مال دیگری از شخص مضطر، بلکه ثبوت حکم تکلیفی وجوب برای ایراد خسارت به مال دیگری هنگام اضطرار، با ثبوت حکم وضعی ضمان بر عهده مضطر منافاتی ندارد (آملی، ۱۳۹۵: ۱/۱۸۴). شیخ انصاری می‌گوید:

وجوب اخذ مال غیر هنگام اضطرار، منافاتی با ضمان آن ندارد (انصاری،

۱۴۱۵: ۲۳۲).

آیت‌الله خوئی نیز می‌گوید:

نهایت چیزی که بر اضطرار مترتب می‌شود، رفع حکم تکلیفی و رفع گناه است، نه رفع حکم وضعی به گونه‌ای که تصرف مضطر در مال غیر، مجانی باشد و دلیل ضمان مال غیر هنگام اتلاف، تخصیص بخورد (خوئی، ۱۴۱۸:

۱۴۲/۳۰).

دلیل فقها بر عدم رفع ضمان در اضطرار، این است که ادله رفع مسؤولیت کیفری در مورد اضطرار - از جمله حدیث رفع - امتنانی است؛ و این امتنان، فقط با رفع حکم تکلیفی

و مجازات از مضطر سازگار است و رفع ضمان مالی، با حقوق مالی خسارت دیده منافات دارد و از این رو، مخالف امتنانی بودن این ادله است. پس ضمان بر اساس قواعد، ثابت است (انصاری، ۱۴۱۶: ۳۵/۲؛ آشتیانی، ۱۴۲۹: ۱۹/۲).

هرچند آنچه از فقها نقل شد، به مسأله اتلاف مال غیر هنگام اضطرار، مربوط است و آن‌ها متعرض بحث ضمان به دیه در اضطرار به جنایت نشده‌اند، اما دلیل آن‌ها در مسأله اتلاف مال غیر، به مسأله ضمان به دیه در اضطرار به جنایت، قابل سرایت می‌باشد. همچنین اطلاق روایت مستفیض «لَا يَبْطُلُ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۳۵۰/۲۷؛ ۷۲/۲۹، ۱۰۶، ۱۳۸، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۷، ۳۹۵) شامل این موارد می‌شود و نباید خون ریخته شده هدر باشد؛ از این رو، ضمان به دیه ثابت است؛ چنان‌که آیت‌الله خویی به همین روایت در مسأله ضمان در اکراه به جنایت، استدلال کرده است (خویی، ۱۴۲۲: ۱۴/۴۲).

چنان‌که گذشت، تبصره ماده ۵۵ قانون گذشته، ضمان به دیه را از حکم ماده استثنای کرده است، اما این تبصره در قانون جدید، حذف شده و در نتیجه، دیه بر شخص مضطر ثابت نخواهد بود. به همین علت، لازم است قانون جدید از این جهت اصلاح شود.

چهارم: مضطر در جنایت قتل، عامد است و عامل انسانی عامد یا غیر عامد است

چنان‌که گذشت، اگر عامل انسانی موجب پدید آمدن اضطرار باشد، قصد او نیز در کنار قصد مضطر، باید ملاحظه شود. این امر، موجب پدید آمدن مسائل مختلفی می‌شود که طی این فرع و فروع بعد، به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

مقررات مربوط به این مسائل در قانون مطرح نشده و در فقه نیز اثر روشنی از آن‌ها دیده نمی‌شود، اما بر اساس قواعد مقرر در قصاص و دیات، از جمله قواعد ضمان در عمد، شبه عمد و خطا، و نیز قواعد تسبیب و مباشرت، حکم آن‌ها قابل استنباط است. همچنین فقها در مسأله اکراه، فتاوا و ادله‌ای را ذکر کرده‌اند که به کمک آن‌ها می‌توان احکام شرعی در فرض‌های مختلف اضطرار به سبب عامل انسانی را به دست آورد؛ زیرا اکراه و اضطرار که اختیار در هر دو وجود دارد و هر دو از عوامل رفع مسؤولیت کیفری می‌باشند، از نظر مبنا و ملاک احکام، تقریباً یکسانند؛ به خصوص اضطرار، به سبب عامل انسانی، شباهت بیش‌تری به اکراه دارد؛ زیرا عامل به وجود آورنده هر دو انسان است؛ حتی سید میر عبدالفتاح مراغی تصریح می‌کند که اکراه از مصادیق اضطرار است (مراغی، ۱۴۱۷: ۷۰۴/۲).

با توجه به این نکات، در فرضی که عامل انسانی موجب پدیدآمدن اضطراب است و جنایت پدیدآمده قتل می‌باشد و شخص مضطر در ارتکاب قتل، قصد عمدی داشته است - خواه عامل انسانی، قصد عمدی برای ایجاد این جنایت داشته و یا قصد عمدی نداشته است - قتل به شخص مضطر، مستند است و او محکوم به قصاص است؛ مانند این که کسی دیگری را در وضعیت اضطرابی مانند حبس قرار داده و آب و غذا در اختیار او نگذاشته تا او مضطر به کشتن عمدی شخص محبوس دیگر شود یا چنین قصدی نداشته است.

در فرع اول گذشت که بنا بر نظر مشهور فقها اضطراب و اکراه رافع مسؤولیت کیفری در قتل نفس محترم نیستند و ضمان به قصاص، متوجه شخص مضطر و مکروه است؛ و در این حکم، فرقی نمی‌کند که عامل انسانی قصد عمد نسبت به قتل داشته - مانند فرض اکراه - یا قصد عمد نداشته است. البته نگارنده - چنان که گذشت - فتوای مشهور را قابل مناقشه می‌داند.

پنجم: مضطر و عامل انسانی، قصد عمد در جنایت کمتر از قتل دارند

یکی دیگر از فرض‌های مربوط به اضطراب، این است که عامل انسانی، موجب پدیدآمدن اضطراب و جنایت پدیدآمده، کمتر از قتل باشد و عامل، قصد عمدی برای ایجاد این جنایت داشته و شخص مضطر نیز در ارتکاب جنایت، قصد عمدی داشته باشد؛ مثلاً کسی، دیگری را در وضعیت اضطرابی مانند حبس قرار دهد و آب و غذا در اختیار او نگذارد تا او مضطر به جنایت عمدی کمتر از قتل نسبت به شخص محبوس دیگر شود. در این فرض - چنان که در فرع دوم گذشت - به نظر نگارنده، اضطراب رافع مسؤولیت کیفری نسبت به شخص مضطر است. اما آیا عامل انسانی پدیدآورنده اضطراب، با توجه به این که قصد عمد در ایجاد جنایت داشته، مسؤولیت کیفری دارد؟

در منابع فقهی پاسخ این پرسش دیده نمی‌شود، اما از اظهار نظر فقها در یکی از فروع اکراه که مشابه این مسأله است، می‌توان به فتوای آن‌ها در این مسأله دست یافت. بیش تر فقها در موارد اکراه بر جنایت کمتر از قتل که اکراه‌کننده قصد عمدی در ایجاد جنایت داشته باشد، به درستی قصاص را متوجه اکراه‌کننده می‌دانند؛ زیرا نقش مباشر در فعل ضعیف است و فعل به اکراه‌کننده که سبب است، مستند می‌باشد (شهید اول، ۱۴۱۰: ۲۶۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۲۸/۱۰؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۵۵/۴۲؛ خمینی، بی تا: ۵۱۵/۲۲؛ تبریزی، ۱۴۲۶: ۵۵؛ مدنی کاشانی، ۱۴۱۰: ۱۶؛ سبزواری، ۱۴۱۳: ۲۸/۲۰۱؛ شیرازی، بی تا: ۸۹/۸۲).

میر عبدالفتاح تصریح می‌کند که بر اساس قواعد مباشرت و تسبیب، هر گونه ضمانتی

در اکراه، متوجه اکراه‌کننده است، زیرا اکراه‌شونده، مباشر ضعیف است و اکراه‌کننده سبب قوی می‌باشد؛ از این رو، فعل به اکراه‌کننده، مستند خواهد بود (مراغی، ۱۴۱۷: ۴۳۵/۲، ۴۳۶، ۷۰۶). البته برخی از فقیهان مانند آیت‌الله خویی، قصاص را بر اکراه‌کننده نمی‌دانند و به نظر آن‌ها دیه بر عهده اکراه‌شونده است (خویی، ۱۴۲۲: ۲۰/۴۲؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۱: ۷۸؛ تبریزی، ۱۴۲۶: ۵۱).

ماده ۳۷۷ ق.م.ا.س. ۹۲ اکراه‌کننده را محکوم به قصاص می‌داند؛ در این ماده آمده است:

اکراه در جنایت بر عضو، موجب قصاص اکراه‌کننده است.

پس بر اساس مبنای قانون‌گذار در این ماده، در مسأله طرح شده نیز عامل انسانی پدیدآورنده اضطرار که قصد عمدی در ایجاد جنایت داشته، محکوم به قصاص است؛ زیرا نقش شخص مضطر که مباشر فعل است، ضعیف می‌باشد و سبب که عامل انسانی است، اقوی از مباشر است؛ و جنایت به او مستند است و چون قصد عمد در ایجاد جنایت داشته، پس به قصاص محکوم است.

ذیل این مسأله، فرض دیگری نیز قابل تصور است؛ و آن این که جنایت بر شخص مضطر وارد شود؛ مثلاً کسی دیگری را در وضعیت اضطراری مانند حبس قرار دهد و آب و غذا در اختیار او نگذارد تا او مضطر به جنایت عمدی کمتر از قتل نسبت به خودش شود. در این فرض نیز اضطرار، رافع تکلیف نسبت به شخص مضطر است و عامل انسانی چون قصد عمد در ایجاد جنایت داشته، به قصاص محکوم است. ماده ۳۷۹ ق.م.ا.س. ۹۲ همین فرض را در مسأله اکراه مطرح کرده و اکراه‌کننده را به قصاص محکوم کرده است:

هرگاه کسی دیگری را به رفتاری اکراه کند که موجب جنایت بر اکراه‌شونده گردد، جنایت، عمدی است و اکراه‌کننده قصاص می‌شود؛ مگر اکراه‌کننده قصد جنایت بر او نداشته و آگاهی و توجه به اینکه این اکراه نوعاً موجب جنایت بر او می‌شود نیز نداشته باشد که در این صورت، جنایت، شبه‌عمدی است و اکراه‌کننده به پرداخت دیه محکوم می‌شود.

آنچه گذشت، بر اساس دیدگاه نگارنده بود؛ اما بر اساس مبنای مشهور بر عدم رفع مسؤولیت کیفری در موارد اضطرار به جنایت کمتر از قتل، مجازات قصاص متوجه شخص مضطر خواهد بود؛ و عامل انسانی پدیدآورنده اضطرار با توجه به این که قصد عمد در ایجاد جنایت داشته، تعزیر می‌شود. این مسأله در قانون مجازات اسلامی سال ۹۲ همچون

قوانین جزایی قبل از آن نیامده است و لازم است قانون، متعرض مقررات آن بر اساس قول مشهور شود.

ششم: عامل انسانی در جنایت، عامد است و مضطر، غیر عامد است

عامل انسانی، موجب پدید آمدن اضطراب باشد و او قصد عمدی در ایجاد جنایت - خواه قتل یا کمتر از قتل - داشته و شخص مضطر در ارتکاب جنایت، قصد عمد نداشته باشد؛ مثلاً کسی، دیگری را در وضعیتی مانند حبس قرار دهد تا او مضطر به تخریب دیوار زندان شود، در حالی که با تخریب دیوار، شخص ثالثی کشته یا دچار آسیب کمتر از قتل شود و عامل نیز قصد عمدی در ایراد جنایت قتل یا کمتر از قتل را بر شخص ثالث داشته و شخص مضطر از وجود شخص ثالث در پشت دیوار آگاهی نداشته باشد. در این فرض، عامل اضطراب، محکوم به قصاص است؛ زیرا سبب - که عامل است - اقوی از مباشر مضطر است و چون شخص مضطر، قصد جنایت نداشته، پس در مورد قتل هم جنایت به او مستند نیست، بلکه به عامل مستند می شود. این فرض نیز در قانون مجازات اسلامی بیان نشده است و لازم است بیان شود.

هفتم: عامل انسانی در جنایت کمتر از قتل، غیر عامد است و مضطر عامد است

عامل انسانی موجب پدید آمدن اضطراب شود و جنایت پدید آمده کمتر از قتل باشد و عامل، قصد عمدی برای ایجاد این جنایت نداشته و شخص مضطر در ارتکاب جنایت، قصد عمد داشته باشد؛ مثلاً کسی، دیگری را در وضعیتی اضطرابی مانند حبس قرار دهد و آب و غذا در اختیار او نگذارد و او به جنایت عمدی کمتر از قتل نسبت به شخص ثالث مضطر شود، در حالی که عامل، قصد عمدی بر ایراد جنایت بر شخص ثالث نداشته باشد. در این فرض، عامل - بنا بر نظر نگارنده - به پرداخت دیه، محکوم است؛ زیرا - چنان که در مسأله دوم گذشت - اضطراب، رافع مسؤولیت کیفری در جنایت کمتر از قتل است. پس مضطر به قصاص، محکوم نیست. از سوی دیگر، عامل اضطراب نیز چون قصد عمدی نداشته، به قصاص محکوم نمی شود؛ اما ضمان به دیه، متوجه عامل انسانی است؛ زیرا او سبب است و سبب در اضطراب - همچون اکراه - اقوی از مباشر مضطر است و جنایت به او مستند است. اما بنا بر نظر مشهور، شخص مضطر به قصاص محکوم است؛ زیرا به نظر آن‌ها اضطراب، رافع مسؤولیت کیفری در جنایت کمتر از قتل نیست.

هشتم: عامل انسانی و مضطر در جنایت، عامد نیستند

عامل انسانی موجب پدید آمدن اضطراب باشد و جنایت پدید آمده اعم از قتل و کمتر از قتل باشد و عامل و شخص مضطر، قصد عمدی برای ایجاد این جنایت نداشته باشند؛ مثلاً کسی، دیگری را در وضعیتی مانند حبس قرار دهد و او به تخریب دیوار زندان مضطر شود، در حالی که با تخریب دیوار، شخص ثالثی کشته یا دچار آسیب کمتر از قتل شود و عامل و شخص مضطر، قصد عمدی بر ایراد جنایت قتل یا کمتر از قتل بر شخص ثالث نداشته باشند. در این فرض، چون هیچ یک از سبب و مباشر، قصد عمد نداشته اند، قصاص منتفی است؛ و دیه نیز بر عهده عامل اضطراب است؛ زیرا او سبب است و سبب در اضطراب - همچون اکراه - اقوی از مباشر مضطر است و جنایت به او مستند است.

مواد پیشنهادی برای اصلاح قانون مجازات اسلامی

با توجه به مقرراتی که با استناد به مبانی فقهی مشهور فقها درباره جنایت در حال اضطراب بیان شد، پیشنهاد می شود این مواد به قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۹۲ افزوده شود:

ماده اول: کسی نمی تواند به دلیل اضطراب، مرتکب جنایت عمدی بر دیگری شود و در صورت ارتکاب، قصاص می شود.

ماده دوم: ارتکاب جنایت غیر عمدی به سبب اضطراب، در صورتی که عوامل طبیعی، سبب اضطراب شده باشد، موجب ضمان به دیه بر شخص مرتکب می شود؛ و اگر شخص دیگری موجب اضطراب مرتکب شده باشد، عامل اضطراب، در صورتی که قصد عمد در ایراد جنایت بر مجنی علیه داشته باشد، به قصاص محکوم می شود و در غیر این صورت، به پرداخت دیه محکوم خواهد شد.

بنا بر مبنای مقبول نگارنده در رفع مسؤولیت کیفری در اضطراب به جنایت کمتر از قتل، مواد پیشنهادی بدین قرار خواهد بود:

ماده اول: کسی نمی تواند به دلیل اضطراب، مرتکب جنایت عمدی قتل بر دیگری شود و در صورت ارتکاب، قصاص می شود.

ماده دوم: ارتکاب جنایت عمدی کمتر از قتل به سبب اضطراب و با وجود شرایط مندرج در ماده ۱۵۲، موجب قصاص و تعزیر نمی شود؛ و در صورتی

که عوامل طبیعی سبب اضطرار شده باشد، مرتکب، به پرداخت دیه محکوم می‌شود و اگر شخص دیگری موجب اضطرار مرتکب شده باشد، عامل اضطرار، در صورتی که قصد عمد در ایراد جنایت بر مجنی، علیه داشته باشد، به قصاص محکوم می‌شود و در غیر این صورت، به پرداخت دیه محکوم خواهد شد.

ماده سوم: ارتکاب جنایت غیر عمدی در اثر اضطرار، در صورتی که عوامل طبیعی سبب اضطرار شده باشد، موجب ضمان به دیه بر شخص مرتکب است؛ و اگر شخص دیگری موجب اضطرار مرتکب شده باشد، عامل اضطرار، در صورتی که قصد عمد در ایراد جنایت بر مجنی علیه داشته باشد، به قصاص محکوم می‌شود و در غیر این صورت، به پرداخت دیه محکوم خواهد شد.

منابع و مأخذ:

۱. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، چاپ اول.
۲. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ الف)، المکاسب، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، چاپ اول.
۳. _____ (۱۴۱۵ ب)، رساله فی الموارث، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، چاپ اول.
۴. _____ (۱۴۱۶)، فرائد الأصول، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم، قم، چاپ پنجم.
۵. ایروانی، علی بن عبد الحسین (۱۴۰۶)، حاشیه المکاسب، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول.
۶. آشتیانی، محمدحسن بن جعفر (۱۴۲۹)، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت، چاپ اول.
۷. آملی، میرزا هاشم (۱۳۹۵)، مجمع الأفكار و مطرح الأنظار، تقریرات محمدعلی اسماعیل پور، المطبعة العلمية، قم.
۸. تبریزی، جواد بن علی (۱۴۲۶)، تنقیح مبانی الأحكام - کتاب القصاص، دار الصدیقة الشهيدة، قم، چاپ دوم.

۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، وسائل الشیعه، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، چاپ اول.
۱۰. حلبی، ابوالصلاح، تقی الدین بن نجم الدین (۱۴۰۳)، الکافی فی الفقه، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین (ع)، اصفهان- ایران، چاپ اول.
۱۱. خمینی، سید روح الله موسوی (بی تا)، تحریر الوسیلة، مؤسسه مطبوعات دار العلم، قم، چاپ اول.
۱۲. خوانساری، سید احمد بن یوسف (۱۴۰۵)، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، مؤسسه اسماعیلیان، قم- ایران، چاپ دوم.
۱۳. خویی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۴۱۸)، موسوعة الامام الخویی، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی (ره)، قم، چاپ اول.
۱۴. _____ (بی تا)، مصباح الفقاهة، بی جا.
۱۵. سبزواری، سید عبدالأعلى (۱۴۱۳)، مهذب الاحکام، مؤسسه المنار، دفتر حضرت آية الله سبزواری، قم، چاپ چهارم.
۱۶. سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن (۱۴۲۳)، کفایة الاحکام، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ اول.
۱۷. شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۰)، اللمعة الدمشقية فی فقه الإمامية، دار التراث، بیروت، چاپ اول.
۱۸. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۳)، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، مؤسسه المعارف الإسلامية، قم، چاپ اول.
۱۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (۱۴۱۰)، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية (المحشى: کلاتر)، کتابفروشی داوری، قم، چاپ اول.
۲۰. شیرازی، سید محمد (بی تا)، الفقه، دارالعلوم، بیروت.
۲۱. صانعی، پرویز (۱۳۷۴)، حقوق جزای عمومی، کتابخانه گنج دانش، تهران، چاپ ششم.
۲۲. طباطبایی، سید علی بن محمد (۱۴۱۸)، ریاض المسائل، مؤسسه آل البيت (ع)، قم، چاپ اول.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷)، المبسوط فی فقه الإمامية، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، تهران، چاپ سوم.

٢٤. علامه حلی، حسن بن یوسف (١٤١٠)، إرشاد الأذهان، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، چاپ اول.
٢٥. _____ (١٤٢٠)، تحرير الأحكام الشرعية، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، چاپ اول.
٢٦. _____ (١٤١٣)، قواعد الأحكام في معرفة الحلال و الحرام، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، چاپ اول.
٢٧. فاضل لنکرانی، محمد (١٤٢١)، تفصیل الشریعة فی شرح تحرير الوسيلة - القصاص، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، قم، چاپ اول.
٢٨. فاضل هندی، محمد بن حسن (١٤١٦)، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، چاپ اول.
٢٩. كاشف الغطاء، محمد حسين بن علي (١٣٥٩)، تحرير المجلة، المكتبة المرتضوية، نجف اشرف، چاپ اول.
٣٠. مجلسی، محمدباقر (١٤٠٣)، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، چاپ دوم.
٣١. _____ (١٤٠٤)، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، دار الكتب الإسلامية تهران، چاپ دوم.
٣٢. محسنی، مرتضی (١٣٧٦)، دوره جزای حقوق عمومی، کتابخانه گنج دانش، تهران، چاپ اول.
٣٣. محقق حلی، جعفر بن حسن (١٤٠٨)، شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ دوم.
٣٤. مدنی کاشانی، رضا (١٤١٠)، كتاب القصاص للفقهاء و الخواص، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، چاپ دوم.
٣٥. مراغی، سید میر عبدالفتاح بن علی حسینی (١٤١٧)، العناوين الفقهية، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم، چاپ اول.
٣٦. نجفی، محمد حسن (١٤٠٤)، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، چاپ هفتم.
٣٧. نراقی، احمد بن محمد مهدی (١٤١٥)، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسه آل البيت (ع)، قم، چاپ اول.

واقع نگری، نقطه عطفی در روش اجتهادی محقق بهبهانی*

سید ضیاء مرتضوی**

چکیده

از ویژگی های برجسته در روش اجتهادی وحید بهبهانی، واقع گرایی و اهتمام به شناخت موضوعات احکام و نقشی که این شناخت در دستیابی نزدیک تر به احکام شرع دارد، می باشد. محقق بهبهانی این ویژگی را با رویکردهای مختلف عقلی، حسی، تاریخی، اجتماعی، عرفی و عقلایی، در سراسر مباحث فقهی خود نشان داده و آگاهی عمومی ایشان به موضوعات احکام، فضای صدور روایات، نیازها و الزامات اجتماعی احکام، آن را پررنگ ساخته است. این رویکرد، طیف گسترده ای از مسائل را در بر می گیرد؛ از لزوم سازگاری استنباط با الزامات عقلی و عقلایی تا لزوم سازگاری با امور عینی و حسی و طبیعی، و نیز شناخت الزامات عرفی و مقتضیات زندگی اجتماعی، و از بهره گیری از واقعیات تاریخی متنوع در شناخت مفاد روایات و جمع میان ادله تا استناد به سیره دامنه دار مسلمین و سیره شیعیان و نیز جایگاه و سیره اهل بیت (ع)، و از توجه به قلمرو موضوعات و استناد به آن تا شناخت تاریخی موارد تقیه، و از تأکید بر انصراف واژگان به معانی عرفی تا اعتقاد به ضعف نسبی اعتبار

* تاریخ دریافت ۱۳۹۳/۵/۲۷؛ تاریخ پذیرش ۱۳۹۴/۲/۱۵.
** دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مکاتبات، و از شناخت ویژگی راوی تا ویژگی تعلق حکم به بانوان. دامنه گزارش و تحلیل هر آنچه وی به دست داده، بسی گسترده است؛ اما آنچه در این مقاله آمده، تنها گزارشی کلی و اجمالی از این رویکرد در نه محور و به دست دادن نمونه‌هایی از آن در هر محور است.

کلیدواژه‌ها

وحید بهبهانی، روش اجتهاد، موضوع‌شناسی، عرف، تقیه.

فقیه محقق آیت‌الله محمدباقر بهبهانی، مشهور به وحید بهبهانی، نقطه‌عطفی در فقه شیعه است. از میان ویژگی‌های علمی و تاریخی که این فقیه اصولی و رجالی را به یک شخصیت نامدار و اثرگذار از جمله در مقابله با جریان اخباری‌گری در میان فقهای چند صد سال اخیر درآورده، روش فقاقت و ادبیات اجتهادی وی، موضوعی قابل توجه و مطالعه است. یکی از محورهای مهم در روش اجتهادی ایشان که باید آن را یک ویژگی برجسته و در واقع نقطه‌عطفی در روش اجتهادی او به شمار آورد و نیازمند بررسی و تحلیل مستقل است، واقع‌گرایی و اهتمام ایشان به شناخت نزدیک موضوعات احکام و نقشی است که این شناخت در دستیابی نزدیک‌تر به احکام شرع دارد. بهره‌گیری از شناخت واقعیات بیرونی را در آثار فقهی دیگر نیز گاه شاهد هستیم، اما نگارنده، فقیه دیگری را سراغ ندارد که در آثار خود به گستردگی وحید بهبهانی از این ویژگی بهره‌برد. ایشان این ویژگی را که می‌تواند الگویی اثرگذار در چگونگی استنباط از منابع و ادله به دست دهد، بسته به موارد با رویکردهای مختلف عقلی، حسی، تاریخی، اجتماعی، عرفی و عقلایی، در سراسر مباحث فقهی خود پی گرفته و در کنار آگاهی عمومی قابل توجه و قابل اتکای خود به موضوعات احکام، فضای صدور روایات، نیازها و الزامات اجتماعی، دستاوردهای آن را در کنار ادله لفظی موجود نشان داده است؛ بویژه که بارها بر برخی نکات استنادی خود در این رویکرد تأکید کرده یا بدان استناد جسته است. ایشان بدون اینکه جداگانه به بحثی کلی در این باره پردازد و بدون اینکه ضرورت و شاخصه‌ها و دستاوردهای کلی آن را از جمله در نقد برخی دیدگاه‌های فقهی نشان دهد، در عمل اجتهادی خود، به این مهم پرداخته و نشان داده که استناد به «واقعیت بیرونی»، یک اصل و نقطه‌عطف در روش اجتهادی و فقه جناب محقق بهبهانی است.

شناخت چهارچوب‌ها و قاعده‌مند کردن رویکرد استناد به واقعیت بیرونی و نیز نشان

دادن دستاوردهای کلی آن، نیازمند بررسی و پژوهشی جداگانه است؛ چنانکه گزارش و تحلیل هر آنچه وحید بهبهانی به صورت مصداقی به دست داده نیز دامنه‌ای گسترده‌تر از یک مقاله می‌طلبد و این به رغم آن است که نگارش اثر عمده فقهی این فقیه بزرگ، یعنی «مصابیح الظلام» متأسفانه تنها تا اوایل مبحث خمس رسیده و جامعه علمی ما از بقیه ابواب، محروم مانده است؛ وگرنه پیداست با حجم بسیار فراوان‌تری از مصادیق این رویکرد در فقه وی روبه‌رو می‌بودیم. آنچه در این مقاله می‌آید، تنها گزارشی کلی و اجمالی از این رویکرد و روش اجتهادی و به دست دادن نمونه‌هایی از آن است. نگارنده در پاره‌ای موارد استنادی و دیدگاه‌های جناب علامه بهبهانی، پرسش‌ها و ملاحظاتی دارد، اما پرداختن به آن‌ها از قلمرو این مقاله بیرون است. در این مقاله، تنها به بررسی اجمالی محورهایی چند در رویکرد واقع‌گرایانه و موضوع‌شناسانه ایشان پرداخته و به اجمال یا اختصار، نمونه‌هایی از استنادات ایشان به دست داده می‌شود. در بررسی کلی رویکرد واقع‌بینی در اجتهاد محقق بهبهانی، باید به مبانی قلمرو، چگونگی استناد، مسائل و نیز دستاوردها و پیامدهای آن پرداخت. اما آنچه در این جا مورد نظر است، تنها نشان دادن قلمرو کلی و بخشی از مسائلی است که وی تلاش کرده در سایه اهتمام به این رویکرد، نظر خود را در آن مسائل، استوار سازد. این منظور را می‌توان از جمله در محورهای نه‌گانه‌ای که در پی می‌آید، به دست داد.

۱- واقعیات عینی و طبیعی

بخشی از رویکرد واقع‌نگری در روش اجتهادی محقق بهبهانی، به شناخت و شناساندن برخی از واقعیات عینی و بیرونی مربوط می‌شود که موضوع کلی یا متعلق احکام است. این امر ناشی از این اصل است که فقیه نمی‌تواند به اسناد و ظواهر ادله موجود، بسنده کند و خود را فارغ از شناخت موضوعات احکام بداند. البته این گزاره در جای خود، درست و قابل دفاع است که «تشخیص موضوع» در مقام امثال تکلیف که به «مکلف» برمی‌گردد، کار فقیه نیست، اما نباید این امر را به مقام استنباط و اثبات حکم گسترش داد. شناخت موضوع در مرحله استنباط و بویژه توجه به ناسازگاری‌های احتمالی ادله حکم با واقعیات محسوس و عینی، شرط بهره‌مندی درست از ادله است؛ مثلاً وقتی پیامبر اکرم (ص) علت بازداشتن از استفاده از آبی که با حرارت خورشید گرم شده این می‌شمارد که این کار مایه بیماری پسی می‌شود، نمی‌توان به صرف ظاهر تعلیل، گمان برد تعلیل، عام است و در همه موارد

استفاده از چنین آبی، جاری است، یا به حرمت استفاده از آن گمان برد به این دلیل که زیان رساندن به بدن و گرفتار ساختن خود به بیماری پسی حرام است. باید این ظاهر را چنانکه جناب بهبهانی خاطر نشان کرده، با واقع بیرونی که گرفتار شدن به پسی، امری دائمی نیست و تنها گاه اتفاق می‌افتد، سازگار ساخت (۱۴۲۴: ۳/۴۹۲-۴۹۴ و ۳/۳۸۱).

چنانکه وی درباره روایاتی که در تعیین اندازه فاصله چاه آب با چاله یا چاه فاضلاب انسان و حکم به پاکی و نجاست آن میان شمال و جنوب بودن چاه آب، بالا دست بودن و نبودن و در جهت قبله بودن و نبودن، فرق گذاشته و توجیه علمی این فرق گذاری، علاوه بر توجه دادن به جهت طبیعی حرکت و نفوذ آب‌های زیرزمینی که به نظر این فقیه ارجمند از شمال به جنوب است، به شرح چگونگی آن پرداخته است و جالب این‌که ملاک شمرده شدن جهت قبله در این روایات را نیز در راستای همان حرکت شمال به جنوب دیده است؛ زیرا به گفته وی راوی روایت، اهل عراق بوده و قبله عراقی‌ها در جهت جنوب است و طبعاً سمت حرکت آب به طرف جنوب، یعنی قبله آنان است که تفاوت چشمگیری با جهت جنوب ندارد و به دلیل این‌که جهت قبله برای مردم امری شناخته شده‌تر است تا خود جنوب، قبله ملاک شمرده شده است. بهبهانی حرکت طبیعی آب را به سمت اصل و مرکز خود که به نظر وی در جنوب زمین است، می‌داند؛ نه شمال که به نظر وی بالادست کره زمین است و مشرف بر جنوب. تصویری که این فقیه از کره زمین، به رغم تصریح به کروی بودن آن دارد، این است که زمین در دریا قرار گرفته و دو سوم آن در آب است و یک سوم بیرون؛ بالا و به تعبیر وی «قبه زمین» برابر قطب شمالی است و آب‌ها، چه روی زمین و چه در ژرفای آن، به سوی جنوب و دریا سرازیر است. حرکت آب از سمت راست قبله به سمت چپ آن و بر عکس نیز امری طبیعی است، اما حرکت به سمت شمال، بر خلاف جهت اصلی و طبیعی آن است. اگر در این روایات آمده که «ان مجری العیون کلها مع مهب الشمال» (مجرای چشمه‌ها همه در جهت وزش باد شمالی است) نیز اشاره به همین واقعیت طبیعی است (نک: ۱۴۲۴: ۵/۳۹۲-۳۹۴؛ ۱۴۱۹ الف: ۱/۱۶۰؛ و ۱۴۲۶: ۱۶۱-۱۶۲). امروزه شناختی که ما از وضع کره زمین و نقش اصلی قوه جاذبه درونی آن داریم، مانع از همراهی با اصل نگاه این فقیه برجسته درباره کره زمین و منشأ و جهت حرکت آب‌ها می‌باشد؛ نگاهی که نظریه رایج و حاکم در آن عصر بوده است. تلاش وی در توجیه علمی و طبیعی این روایات، ستودنی است؛ توجیهی که به صورت نسبی، مطابق واقع است و بویژه ارتباط اندازه فاصله چاه آب با چاله فضولات با موضوع جهت قبله را روشن می‌کند.

توجه به واقعیت بیرونی و طبیعی را در فقاہت محقق بهبهانی می توان در مسائل دیگری دید: از جمله توجه دادن به واقعیت آب چاه در تأکید بر عدم نجاست آن (الحاشیة علی مدارک الاحکام، ج ۱، ص ۱۱۵)، استدلال به واقعیت زندگی مردم در توسعه حکم پاک کنندگی خورشید (۵: ۱۴۲۴/۲۱۹-۲۱۸)؛ فلسفه تکرار در شستن اعضای وضو (همان: ۳/۵۲۸-۵۳۳، ۵/۵۲۱-۵۲۷) تأکید بر ناسازگاری و جوب عینی نماز جمعه با واقعیات طبیعت آدمی (۱: ۱۴۲۴/۳۹۳-۳۹۱)؛ و تأکید بر نادرستی روایات رؤیت ماه در روز اول شوال با توجه به واقعیت بیرونی و این که امکان ندارد معصومان (ع) بر خلاف واقعیات بیرونی سخن بگویند (۱۴۱۹: ب: ۱۳۰-۱۳۴؛ ۱۴۲۶: ۵۰۲-۵۱۳)

۲- واقعیات اجتماعی

آدمی در رفتار و زندگی اجتماعی خود، واقعیاتی را بروز می دهد که صرف نظر از درستی یا نادرستی آن، یک اجتهاد جامع نمی تواند به آن ها بی اعتنا باشد. ملاحظه این واقعیات در مرحله «شناخت» مفاد ادله و نیز «امثال» حکم، اجتهاد را به واقع نزدیک تر می کند و نتیجه آن را کارآمدتر می سازد. تردیدی نیست که شارع حکیم نیز با لحاظ همه واقعیات های اجتماعی زندگی و رفتار انسان و مصالح نسبی و متزاحم موجود در آن، به تشریح پرداخته است؛ مثلاً شارع وصف عدالت را با توجه به مصالح موجود در بخشی از رفتارهای اجتماعی شرط کرده است؛ چنانکه در نماز جماعت، اقتدای به پیش نماز عادل را خواستار شده است، اما اگر در احراز این وصف - که امری درونی و دارای آثار بیرونی است - آن گونه که محقق بهبهانی یادآور شده، سخت گیری شود، بسیاری از موارد مشروط به آن، معطل خواهد ماند و اگر تنها به اعتماد به نمازگزاران واگذار شود، با این واقعیت مواجه خواهد بود که مردم عادی در این دست امور، دقت و مبالغات لازم را ندارند و چه بسا صرف نگاه به لباس و عمامه شخص، مایه اعتماد آنان شود (۱۴۲۴: ۱/۴۴۱-۴۴۲ و ۴۵۴-۴۵۵).

نمونه دیگر، گفته ابن جنید اسکافی است که به استناد روایتی که شیخ صدوق و شیخ طوسی آن را نقل کرده اند (نک: شیخ صدوق، ۶۸/۱۴۳۱؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۱/۲۵)، شیر پستان زن را که ناشی از ولادت فرزند دختر باشد، نجس شمرده است (نک: ۱/۴۶۰). اما محقق بهبهانی در همراهی با نگاه اکثر قاطع فقها و در کنار ادله دیگر، بخوبی نشان می دهد که این گفته با واقعیت زندگی اجتماعی و خانوادگی زنان، بویژه در سرزمین صدور روایت و نیز سرزمین راویان آن، که محیطهای گرمسیری بوده، سازگاری ندارد و نمی توان به آن

پای‌بند بود (۱۴۲۴: ۴۲/۵-۴۳). عدم شرط ایمان در مستحق زکات فطره (همان: ۶۳۸/۱۰-۶۴۱)، حکم صرف زکات در اشتغال به تحصیل (همان: ۴۰۷/۱۰-۴۱۱)، ثبوت حق المارّه (۱۴۱۷: ۷۲۸-۷۲۹ و ۱۵۹-۱۶۰) و رضایت پدر در ازدواج دختر (همان: ۵۶۳-۵۶۶) نمونه‌های دیگری از این دست است.

۳- واقعیات تاریخی

صدور ادله احکام، بویژه روایات، در ظروف و شرایط زمانی مختلف و عوامل گوناگونی که می‌تواند در اصل و دلالت و جهت صدور دخالت داشته باشد، فقیه را ناچار می‌سازد که در پی بردن به مراد واقعی گوینده، یعنی شارح حکیم، تنها به ظواهر الفاظ ادله موجود بسنده نکند. نمونه واضح و گسترده آن که هیچ فقیهی نمی‌تواند اصل آن را نادیده بگیرد، دخالت عنصر تقیه است که خاستگاه صدور بخشی از گفتارها و رفتارهای امامان (ع) می‌باشد. یکی از محورهایی که محقق بهبهانی به فراوانی و در جای‌جای استدلال‌های خود به آن توجه و استناد کرده، همین واقعیات تاریخی است. می‌دانیم زنان حائض و زائو به شرحی که فقها گفته‌اند، نمی‌توانند وارد مسجد شوند؛ اما آیا مشاهد مشرفه و حرم‌های معصومان (ع) نیز همین حکم را دارد؟ برخی مانند شهید اول آن را یکسان دیده (۱۴۱۹: ۲۷۸/۱) و برخی مانند سیدمحمد عاملی استدلال را برای گسترش حکم کافی ندیده‌اند (۱۴۱۱: ۲۸۲/۱). محقق بهبهانی اشاره می‌کند به این که درباره شخص جنب، روایاتی آمده که او را از ورود به خانه پیامبران (ع) بازمی‌دارد و بعید نیست این امر شامل ضریح مقدس آنان نیز بشود، اما از نظر ایشان شمول این حکم نسبت به حائض و زائو مخدوش است؛ از جمله به این دلیل تاریخی که زنان حائض و زائو، گاه برای پرسش از مشکلات خود وارد خانه امامان (ع) می‌شدند. علاوه بر این که خانه آنان از زنان و کنیزان خودشان و زنان و کنیزان خدمه‌شان خالی نبود و این با توجه به گستردگی و نیاز به آن، اگر مواجه با منع بود، بی‌شک و به روشنی روز، شهرت می‌یافت. با این حال ایشان احتیاط را در ترک ورود به ضریح‌های مقدس شمرده است (۱۴۲۴: ۱۵/۴-۱۶).

نمونه‌های دیگری را می‌توان در این مسائل دید: ناسازگاری وجوب عینی نماز جمعه با واقعیات تاریخی (همان: ۳۶۱/۱-۳۶۵؛ ۱۴۱۹ الف: ۱۴۷/۳)؛ رد روایات جواز سجده بر قبر (همان: ۲۷/۸-۲۹)؛ عدم شرط ایمان در مستحق زکات فطره (همان: ۶۳۸/۱۰-۶۴۱)؛ قصر و اتمام در اماکن چهارگانه (همان: ۴۲۱/۳-۴۳۲)؛ و نفی سهو پیامبر (ص) (۱۴۲۶: ۳۹۰-۳۹۲).

نگاه تاریخی جناب بهبهانی به شاخه‌ای از مسائل و وقایع تاریخی‌ای که اشاره کردیم، محدود نیست، بلکه شاخه‌های دیگری از این رویکرد را در بر می‌گیرد. سیره عملی مسلمانان، سیره شیعیان، رفتار و جایگاه امامان معصوم (ع) نیز از جمله این محورها است که در ادامه به اجمال به آن پرداخته می‌شود.

۴ - سیره عملی مسلمانان

یکی از کلیدواژه‌های محقق بهبهانی در اجتهاد که ده‌ها بار آن را به کار برده، استناد به «روش مسلمانان در همه جا و همه وقت» است؛ امری که آن را با تعبیر مکرر «فی الاعصار و الامصار» نشان داده است. ایشان بارها عمل عمومی مسلمانان در طول تاریخ و در مناطق مختلف را به ویژه اگر در موضوعی باشد که محل ابتلا و نیاز عمومی بوده، دلیل یا شاهد کافی دیده است؛ مثلاً در نادرستی وضو با آب مضاف، رفتار عمومی مسلمانان در همه جا و همه وقت، شاهد گرفته است و این که با نبود آب مطلق، سراغ تیمم می‌روند و نه آب مضاف (۱۴۲۴: ۳/۳۵۵). وی در تأکید بر عدم وجوب عبادت بر زن حائض در وقت نماز به عنوان جایگزین آن، عدم التزام از سوی مسلمانان و عدم پای بندی دائمی زنان به آن را به رغم عمومیت ابتلا و نیاز به آن، خاطر نشان کرده است (همان: ص ۱۵۱ - ۱۵۰). در تأکید بر نادرستی نظر ابوحنیفه نیز که در نماز، ترجمه حمد و سوره و اذکار را نیز درست شمرده، یادآور شده که با توجه به نیاز موجود و تنوع بی شمار زبانی امت اسلامی که با زبان عربی آشنا نبودند و چه بسا فراگیری نماز به عربی بر آنان دشوار بود، اگر سخن ابوحنیفه درست بود، این حکم به سان آفتاب شهرت می‌یافت و زنان پرده نشین نیز از آن آگاه می‌شدند؛ در حالی که چنین نیست و بلکه در عمل و فتوا کار برعکس شده است (همان: ۷/۲۲۳).

نمونه‌های دیگری از استناد وی به روش مسلمانان را می‌توان در این موارد مشاهده کرد: محدودسازی نماز باران به بروز سختی و کمبود فراگیر و نه صرف نیاز (همان: ۳/۹ - ۱۰)؛ عدم وجوب طهارت در وقت مردن (همان: ۴/۴۲۱)؛ عدم نجاست پوست‌هایی که به صورت عادی از بدن جدا می‌شود (همان، ج ۴، ص ۴۵۱). جواز تصرف عادی در زمین‌های صحرائی دارای مالک (همان: ۱۰/۶)؛ لزوم پاک بودن محل سجده نماز (همان: ۱۹)؛ نجاست آب قلیل با برخورد با نجس (۱۴۱۹ الف: ۱/۷۸)؛ حلیت نوشیدن آب گل آلود (۱۴۱۷: ۷۰۵)؛ و حلیت خوردن پوست (همان: ص ۷۰۹).

۵- سیره عملی شیعیان و اهل بیت (ع)

محقق بهبهانی در کنار اهتمام به سیره فراگیر مسلمین، به صورت خاص به سیره شیعیان در طول تاریخ و در مناطق مختلف نیز توجه و استناد کرده است؛ چنانکه گاه به صورت خاص تر، روش اصحاب امامان (ع) و صالحان و فقهای شیعه را نیز شاهد گرفته است. از سوی دیگر، وی در رویکرد واقع بینانه خود، نه تنها به روش و سیره امامان (ع) اهتمام ورزیده، بلکه توجه به جایگاه و شأن آنان را نیز یک اصل در روش اجتهادی خود قرار داده و در پاره‌ای موارد، از این منظر به ارزیابی دلیل موجود پرداخته است. مثلاً در موارد یادشده، جناب بهبهانی در تأکید بر ثبوت نجاست کافران، اشاره می‌کند که شیعیان در همه جا و همه وقت به این ویژگی شناخته می‌شدند که به نجاست کفار معتقدند و از آنان پرهیز می‌کنند؛ به گونه‌ای که این امر، شعار شیعه شده و همه، حتی کودکان نیز این را می‌دانند (۱۴۲۴: ۵۰۶/۴ و ۵۱۹؛ ۱۴۱۹ الف: ۱۹۹/۲). نمونه دیگر، وجوب قرائت سوره در نماز است که وی گستره فتوا و عمل به آن را تا جایی دیده که پای بندی به آن همه جا و همه وقت، شعار و نشانه شیعه بوده و ترک آن، شعار دیگران شده است (۱۴۲۴: ۳۰۶/۷). نادرستی سجده بر خوردنی‌ها و پوشیدنی‌ها نیز همین گونه است (همان: ۱۹/۸ - ۲۰).

ایشان به استناد جایگاه امام (ع) روایتی را که می‌گوید امام صادق (ع) عذر خشک را با کج کردن دلو آب، ریخته و با باقی مانده آب، وضو گرفته و یا روایتی که راوی آن می‌گوید در خانه امام رضا (ع) دستشویی را رو به قبله دیده، رد می‌کند؛ از جمله به این دلیل که چگونه می‌شود آنان (ع) دیگران را به نیکی فرمان دهند و خود را فراموش کنند و چیزی بگویند که خود عمل نمی‌کنند! ایشان تأکید می‌کند: این شدنی نیست و بسی دور از جایگاه آنان است و قطع داریم که چنین نبوده است. علاوه بر این که شاید در مورد دوم، آن منزل، از خود امام رضا (ع) نبوده است؛ زیرا ظاهراً اسماعیل بن بزیع که راوی موضوع است، حضرت را در خراسان دیده است و امام (ع) در خراسان، بیش تر اوقات همراه خلیفه بود که در شهرها و مناطق می‌گشت. ایشان احتمالات دیگری نیز در این باره بیان کرده است (همان: ۲۸۹/۵؛ ۲۲۸/۳ - ۲۲۹؛ ۱۴۱۹ الف: ۲۱۳/۱ - ۲۱۴).

نمونه دیگر رد گفته برخی از فقها و علمای شیعه و سنی مانند فاضل مقداد و زمخشری است که درود (صلوات) فرستادن بر پیامبر اکرم (ص) را هنگام شنیدن و ذکر نام حضرت، واجب شمرده‌اند (نک: فاضل مقداد ۱۴۲۵: ۱۳۳/۱). بهبهانی در نقد این گفته، از جمله یادآور

می‌شود که اگر این امر واجب بود، پیامبر (ص) و امامان (ع) در فاصله زمانی دو قرن و بلکه نزدیک به سه قرن روزگار خود، به آن پای بند بودند و دیگران را به آن ملزم می‌کردند و بر آن تأکید می‌جستند و طبعاً و جوب آن بسی شهرت می‌یافت و بر کسی پنهان نمی‌ماند؛ و به تعبیر شاگرد برجسته وی، شیخ جعفر کاشف الغطاء که همین رویکرد را در نفی وجوب دارد، اگر این امر واجب بود، خطیبان در خطابه‌های خود و عالمان در نوشته‌های خود، در این باب، داد سخن می‌دادند (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲: ۵۱۶/۳) در حالی که کار برعکس شده و حتی برخی فقها بر عدم وجوب آن، ادعای اجماع کرده‌اند؛ این در حالی است که در بسیاری از دعاهای نقل شده از امامان (ع) نام پیامبر (ص) بدون ذکر صلوات آمده یا حتی به جای آن از تعبیر «علیه السلام» استفاده شده است (بهبهانی، ۱۴۲۴: ۱۴۴/۸).

محقق بهبهانی در استدلال بر نادرستی امامت جماعت نماز بانوان توسط بانوان نیز که یک مسئله اختلافی میان فقهای شیعه است، در کنار ادله دیگر خود، به این واقعیت تاریخی نیز استناد می‌کند که نماز، امری مورد ابتلا است و انگیزه‌های به جماعت خواندن نیز در آن فراوان؛ اگر امامت زن روا بود، طبعاً این امر گسترش می‌یافت و آنان دارای پیشنماز شناخته شده‌ای بودند که در خانه‌ها پشت سر او نماز می‌گزاردند و همسایگان گرد او می‌آمدند. در حالی که به گفته وی در هیچ کجا و هیچ دوره‌ای، هرچند بس اندک، حتی یک مورد سراغ نداریم که چنین کاری صورت گرفته باشد؛ با این که بانوان چه بسا به نسبت مردان، نیازمندتر به جماعتند. وی می‌افزاید: بلکه سراغ نداریم فاطمه (سلام الله علیها) یا کسی از دختران وی یا دختران و همسران امامان (ع) چنین کاری کرده باشند. اگر امامت زنان درست بود، طبع قضیه اقتضا می‌کرد که این کار را حضرت فاطمه (سلام الله علیها) یا یکی از بانوان بزرگوار دیگر انجام می‌داد و نوعاً در نماز جماعت مردان که مشکلات و موانع خود را دارد، شرکت نمی‌کردند؛ در حالی که دیده و شنیده‌ایم که زنان همراه مردان نماز می‌خوانند و این امر در برخی جاها و زمان‌ها فراوان بوده است، به رغم فقدان مانع، سراغ نداریم حتی یک نفر از آنان، امامت کرده باشد (همان: ۱۷۶-۲۷۷).

نمونه‌های دیگری از استنادهای محقق بهبهانی در این بخش را می‌توان در جواز استفاده از جوی‌ها و رودخانه‌ها (همان: ۲۲۸/۴-۲۲۹)، طهارت مخالفان مذهبی (همان: ۵۲۴-۵۲۸)، فصول اذان (همان: ۵۰۶/۶)، جواز رعایت قواعد تجویدی (همان: ۲۲۶/۷-۲۲۸)، چگونگی سلام پایانی نماز (همان: ۱۶۶/۸-۱۶۷)، جواز برگزاری نماز جماعت به صورت دایره در مسجد الحرام (همان: ۳۱۰-۳۱۱)، جواز ازدواج همزمان با دو زن فاطمی و

رد شدید گفته برخی اخباریان در نادرستی آن (۱۴۱۹ ب: ۱۷۲-۱۷۴ و ۱۷۷-۱۸۴)، و خدشه در روایات جواز حيله برای فرار از ربا (همان: ۲۸۹-۲۹۰) ملاحظه کرد.

۶- گستردگی ابتلا و نیاز

توجه به گستره ابتلا و نیاز عملی مسلمانان به احکام شرع، یک اصل در روش استنباط احکام به شمار می‌رود که کم و بیش نگاه فقیهان را به خود معطوف داشته است. دلیل این توجه، از یک سو به اقتضائات عرفی و عقلایی کمی و فزونی قلمرو ابتلا و نیاز برمی‌گردد؛ و از سوی دیگر، به میزان پای‌بندی جامعه اسلامی به احکام الزامی و غیرالزامی شرع. به بیان دیگر، مقتضای طبیعی و عرفی و عقلایی یک حکم عام و ابتلای عموم، این است که همانند دیگر مسائل و نیازهای عمومی عادی، به امری فراگیر و مستمر در جامعه اسلامی درآید و نوع مردم از آن آگاه شوند و این با این پیش فرض است که بدنه یک جامعه دینی و بویژه اسلامی، نوعاً به گونه نسبی، پای‌بند به احکام دینی خود است و اگر در برخی مقاطع نیز اعتنای چشم‌گیر به آن نداشته باشد، اما نوعاً چنین نیست که در همه مقاطع مختلف تاریخی و در همه سرزمین‌ها به آن بی‌اعتنا باشد. چنانکه مقتضای نیاز عمومی به یک حکم نیز این است که به فراخور آن نیاز، حکم، شهرت یابد و محل توجه و اعتنا باشد. آنچه محقق بهبهانی را در بهره بردن از این اصل در اجتهاد، برجسته کرده، از یک سو شناخت مصادیق آن در میان احکام موجود و از سوی دیگر فراوانی استناد به آن است؛ و این هر دو، بخشی از همان رویکرد کلی وی به واقعیات بیرونی و لوازم و اقتضائات عقلی و عقلایی و عرفی و طبیعی آن است.

در این جا نیازی به برشماری مواردی که بهبهانی به این اصل تمسک جسته، نیست اما برای نمونه اشاره می‌شود که وی در برابر این گفته شیخ صدوق که غسل جمعه را بر مردان و زنان واجب شمرده (شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۶۱/۱) در کنار نقدهای چندی که بر آن وارد کرده و حتی اصل این نسبت را به وی نادرست دانسته، به این واقعیت نیز توجه داده است که اگر این غسل واجب بود، از مسائل مورد ابتلای عموم بود و به بیان وجوب و دستور به آن نیاز پیدا می‌شد و خود راویان روایاتی که دلالت بر وجوب آن می‌کند، به آن پای‌بند می‌شدند و دیگران را به آن ملزم می‌ساختند و سایر شیعیان نیز یا این سخن را از آنان می‌پذیرفتند یا برای شناخت تکلیف خود سراغ امامان خود می‌رفتند و آنان به آن فرمان می‌دادند، و ایشان نیز هم خود هر جمعه به آن پای‌بند می‌شدند و هم دیگران را به آن ملزم می‌کردند. مقتضای این

وضع، این بود که موضوع وجوب، میان مردان و زنان و حتی نوجوانان، هم در عمل و هم در گفتار، رایج گردد و هر چه زمان به درازا کشد، بیش تر رواج یابد؛ اما چگونه است که کار، عکس این شده و به رغم فزونی روایاتی که به ظاهر وجوب را می‌رساند، پیشینیان و پسینیان، همه بر استحباب آن اتفاق کرده‌اند و حتی شیعیان صالح نیز دائماً به آن پای بند نشده‌اند، چه رسد به دیگران؟! (بهبهانی، ۱۴۲۴: ۹۴/۲-۹۵).

نمونه دیگر، نقد محقق بهبهانی بر برخی فقها است که در اباحه خمس، به روایاتی استدلال کرده‌اند که مفاد آن عفو خمس از سوی امامان (ع) می‌باشد. وی افزون بر استناد به روایات دیگری که وجوب خمس را می‌رساند و موافق «اجماع نقلی» و شهرت عظیم وجوب آن است، این امکان را مطرح می‌کند که بر وجوب خمس، اتفاق نظر و «اجماع واقعی» نیز وجود داشته باشد. استدلال بهبهانی این است که موضوع خمس، از مسائل عام البلوی است و سخت مورد نیاز است؛ و مردم، به ویژه در خمس نسبت به زکات، از پرداختن آن، بسیار امتناع دارند. اگر روایات عفو خمس به صورت مطلق، درست و پذیرفته بود، مفاد آن‌ها به سان خورشید میان روز، شهرت می‌یافت و بر بانوان پرده نشین نیز پنهان نمی‌ماند، چه رسد به فقهای بزرگ و خبره و جست و جوگر و آگاه؛ بلکه سایر شیعیان نیز همگی از آن آگاه می‌شدند و در همه جا و همه وقت، در طول تقریباً سه قرن امامت امامان (ع)، ملاک عمل می‌شد؛ چون در این روایات آمده است که امیرالمؤمنین علی (ع) از فاطمه (س) خواست خمس را ببخشد و او بخشید، و در روایت صحیح امام باقر (ع) آمده است که دیگران به دلیل اینکه حق ما را ندادند، در امر خوراک و زناشویی در تباهی‌اند، اما برای شیعیان و فرزندان‌شان، حلال است. ایشان می‌گوید: اگر در این روزگار طولانی که براساس این روایات، از دوره علی (ع) آغاز می‌شود، پرداختن خمس بر شیعیان واجب نبود، بر هیچ فرد عادی پنهان نمی‌ماند، اما چگونه است که بر خیرگان پنهان مانده و در فتوا و عمل در همه جا و همه وقت، بر عدم بخشش، آن اتفاق نظر پیدا کرده‌اند؟! (همان: ۴۵/۱۱-۴۶).

بهبهانی همین استدلال را در برابر گفته سید مرتضی که پرداختن سهم سادات را به کسانی که انتساب آنان تنها از سوی مادر است، جایز شمرده است، بیان می‌کند. بنابر تأکید ایشان، از نگاه تاریخی و گستردگی ابتلای به آن، و از منظر وظیفه شارع در ابلاغ حکم و وجود انگیزه افراد در گرفتن آن، هر چند به دلیل اثبات شرافت سیادت خود، اگر آن گفته صحیح بود، همانند خود وجوب خمس شهرت می‌یافت (۱۴۲۶: ۴۵۱).

چنان که می‌دانیم یکی از واقعیت‌های تاریخی که از یک سو تأثیر گسترده‌ای در چگونگی بیانات امامان (ع) و بیان احکام گذاشته و از سوی دیگر فقهای ما را به تکاپوی شناخت موارد آن، به ویژه در وقت تعارض اخبار و چگونگی جمع میان آن‌ها، واداشته، فضای تقیه‌آمیز و محدودیت‌هایی بوده که حاکمان وقت و ناسازگاری و تنگ‌نظری برخی مذاهب مخالف و طرفداران آن‌ها ایجاد می‌کردند و کار را نه تنها در مقام «امثال» بلکه در اصل «بیان» احکام، بر امامان (ع) و راویان و شاگردان فقیه و غیر فقیه آنان دشوار می‌ساخت. نقش این عامل تاریخی چنان بوده که فقهای ما بر پایه روایاتی که راهکارهای جمع میان روایات متعارض را به دست داده، یک راهکار را ملاحظه موافقت یا مخالفت حدیث با نظر مذاهب فقهی مخالف قرار داده‌اند و در سنجش اعتبار اسنادی روایات، آن را به وفور به کار برده‌اند.

در این میان؛ تنها گذری کوتاه بر مباحث محقق بهبهانی نشان می‌دهد که وی با نگاهی که به تاریخ اجتماعی شیعیان عموماً و امامان (ع) خصوصاً داشته، یکی از فقهایی است که به گونه‌ای گسترده در شناخت محتوای احادیث و میزان اعتبار آن‌ها، به این عامل توجه و استناد کرده است و بلکه تا آن جا که نگارنده سراغ دارد، ایشان سرآمد فقها در این امر است. گستره و ابعاد استناد بهبهانی به موضوع تقیه و برداشت‌ها و تحلیل‌هایی که در بسیاری موارد با چنین رویکردی به دست داده، نیازمند پژوهشی جداگانه است، اما آنچه در این فرصت در بررسی رویکرد وی می‌توان به آن اشاره داشت، یکی اصل توجه وی به شرایط زمانی متفاوت و فرق‌گذاری میان دوره‌های مختلف ائمه (ع) و حتی تفاوت آن، در دو زمان مختلف از یک دوره امامت است؛ و دیگری تأکید مکرری که وی در فرق‌گذاری میان زمان امام باقر (ع) با دوره امام صادق (ع) و بویژه دوره امام کاظم (ع) دارد؛ و سوم، تأکید وی بر ضعف «مکاتبات» در مقایسه با احادیث گفتاری است. این هر سه، برخاسته از همان نگاه کلی تاریخی وی و شناخت روایات در کنار توجه به «واقعیت بیرونی» به عنوان یک اصل است.

در اصل فرق‌گذاری، از جمله می‌توان به این نکته‌های جناب بهبهانی اشاره کرد که گاه می‌گوید روایات امام باقر (ع) به نسبت روایات امام صادق (ع) از تقیه دورتر است و یا تقیه در دوره امام صادق (ع) شدیدتر بوده است (۱۴۲۴: ۱۰۲/۱ و ۳۵۴) و گاه تأکید دارد که

تقیه در زمان امام کاظم (ع) نسبت به دوره امام باقر (ع) و حتی دوره امام صادق (ع) و بلکه نسبت به دوره امام رضا (ع) و ائمه بعدی شدیدتر بود (همان: ۱۳۵/۲؛ ۳۷۰؛ ۱۴۱۹ الف: ۲۱۰/۱). وی از این نظر میان اوایل دوره امام صادق (ع) که هنوز بنی امیه با بنی عباس درگیر نشده بودند، با اواخر دوره حضرت، فرق می‌گذارد و اشاره می‌کند که تقیه در دوره منصور دوانیقی شدت یافت (۱۴۲۴: ۹/۴۱۳؛ ۱۴۱۷: ۴۷۳).

جناب بهبهانی شرایط زمان امام باقر (ع) را به دلیل عوامل و عللی چند، با شرایط تقیه‌آمیز زمان امام صادق (ع) فرق می‌گذارد و از این رو، در جاهای مختلف، در تعارض میان مفاد روایات، «جهت صدور» روایات امام باقر (ع) را بیان واقعی احکام می‌شمارد و جانب آن را می‌گیرد. علل و عواملی که وی در این فرق‌گذاری، در مجموع برشمرده و برخی را بارها خاطر نشان کرده، این هاست:

۱- این فرمایش امام صادق (ع) که شیعیان به انگیزه هدایت‌یابی و رشد خود پیش پدرم رفتند و او مطابق واقع به آنان پاسخ داد؛ و با حالت شک، پیش من آمدند و در نتیجه، از سر تقیه به آنان پاسخ دادم (شیخ طوسی ۱۴۰۷: ۱۴۵/۲).

۲- درگیری بنی امیه و بنی عباس با یکدیگر در دوره امام باقر (ع)، فرصت مناسبی برای آن حضرت (ع) پدید آورد که بتواند تقریباً بدون تقیه حقایق را بیان کند.

۳- ستایش پیامبر (ص) از امام باقر (ع) و ابلاغ سلام به وی و این که او شکافنده دانش خواهد بود و از همین رو لقب «باقر» را از پیامبر (ص) دریافت کرد، جایگاه اجتماعی وی را برجسته ساخته بود.

۴- ارتباط مستمر جابر بن عبدالله انصاری با امام باقر (ع) که از اصحاب پیامبر (ص) بود، باعث می‌شد مردم بگویند هر آنچه حضرت (ع) می‌گوید، از جد خود، رسول خدا (ص) گرفته است.

۵- مذهب اهل سنت هنوز کاملاً شکلی دقیق و قوی و کامل و یکپارچه نگرفته بود و هنوز تعصب‌ها و حمیت‌های بی‌جا رواج نیافته بود؛ چنان که مذهب شیعه نیز گسترش نیافته بود. امام باقر (ع) نیز در نگاه مخالفان در شمار فقهای بزرگ شمرده می‌شد (بهبهانی، ۱۴۲۴: ۳/۶۲، ۹/۳۷۴-۳۷۵).

محقق بهبهانی در شناخت روایات که منشأ صدور آن تقیه بوده، بر یک اصل دیگر نیز تأکید ورزیده است و آن این که همواره تقیه در محدوده همان مذهبی که در آن زمان یا مکان متداول بوده، صدق می‌کند (۱۴۱۷: ۳۷۴). وی با توجه به همین اصل که ملاک در تقیه،

مذهب رایج در زمان صدور روایت و نگاه قاضیان و حاکمان وقت بوده، به نقل از منابع تاریخی خاطر نشان می‌کند: «در دوره امام صادق (ع) عموم مردم کوفه بر مبنای فتاوی ابوحنیفه و سفیان ثوری و فردی دیگر، اهل مکه برابر فتاوی ابن جریج، اهل مدینه به فتاوی مالک و فردی دیگر، اهل بصره مطابق فتاوی عثمان و سواده و برخی دیگر، مردم شام برابر فتاوی اوزاعی و ولید، اهل مصر طبق فتاوی لیث بن سعد، و مردم خراسان طبق نظر عبدالله بن مبارک عمل می‌کردند». وی می‌افزاید: «کسان دیگری نیز از اهل فتوا وجود داشتند تا این که مذاهب فقهی آنان در سال ۳۶۵ به چهار مذهب محدود شد» (۱۴۱۵: ۲۲۰-۲۲۱).

از سوی دیگر، وی در فرق‌گذاری میان اعتبار «مکاتبات» و پاسخ‌های نوشتاری امامان (ع) با گفتارهای آنان از نظر رعایت تقیه، بارها خاطر نشان کرده که به دلیل شرایط و محدودیت‌هایی که نوشته‌ها در رعایت تقیه دارند، مکاتباتی که از امامان (ع) رسیده، در مقایسه با احادیث گفتاری آنان، اعتبار کمتری دارد و نوعاً در محتوا، بیان و ادبیات، مشکل دارند. وی که بارها یادآور شده اصل این سخن از جد وی، مجلسی اول است، فزونی تقیه در مکاتبات را ناشی از این واقعیت می‌داند که امکان اطلاع یافتن حاکمان و مخالفان از نوشته‌ها بیش تر بود و همین امر در نگاه ایشان، در فرض تعارض، مایه رجحان احادیث گفتاری بر مکاتبات است. وی کاستی‌های نگارشی موجود در این مکاتبات را نیز ناشی از همین واقعیت دانسته و افزوده است: «وگرنه شأن امامان (ع) بالاتر از این است که نگارش‌هایی چنین داشته باشند». (از جمله نک: ۱۴۲۴: ۳۴/۸-۳۵/۶؛ ۲۸۶، ۳۱۰ و ۱۴۱۹ الف: ۲/۳۴۹ و ۳۵۹).

۸- انصراف مطلق به فرد شایع

یکی از اصول پایه در کاربرد الفاظ و حجیت و دلالت ظواهر الفاظ، چنان که در دانش «اصول فقه» نیز آمده و می‌دانیم، حجیت ظاهر لفظ مطلق و شمول آن نسبت به همه اصناف و افرادی است که واژه مطلق بر آن صدق می‌کند؛ مگر اینکه به دلیلی عقلی یا نقلی، فردی یا افرادی از شمول آن بیرون رود. از سوی دیگر، کاربرد الفاظ، برای رساندن معانی مورد نظر گوینده است و واژه‌ها ابزاری بیش نیست. از این رو، اگر به هر دلیل، معلوم باشد که مقصود گوینده از یک واژه مطلق، به رغم وضع لغوی آن، محدوده خاصی از مصادیق و افراد آن است، طبعاً نمی‌توان معنای وضعی و قراردادی لفظ را بر معنای کاربردی آن واژه، مقدم داشت و مراد گوینده را نادیده گرفت. در مواردی که در مراد گوینده شک نباشد،

پیداست که مطابق مراد او عمل خواهد شد، چه سازگار با معنای وضعی لفظ باشد و چه نباشد؛ چنان که در موارد شک، اصل لفظی «اصالة الاطلاق» و در واقع «اصالة الظهور» و نیز حجیت معنای فراگیری که ظاهر لفظ مطلق می‌رساند، به عنوان یک راهکار عام، کاربرد دارد.

اما در کنار این راهکار، واقعیت خاص تری نیز وجود دارد که با فرض آن، دیگر نمی‌توان به ظاهر وضعی و لغوی لفظ مطلق استناد کرد. آن واقعیت، انصراف مطلق و یا حتی عام (بنا بر یک نگاه) از برخی افراد و یا «انصراف به فرد شایع» است؛ به این معنا که وقتی واژه‌ای دارای افراد و مصادیقی شایع و غیرشایع است و گوینده آن واژه‌ها را به صورت مطلق به کار می‌برد، همان شیوع و رواج، مانع شمول اطلاق نسبت به افراد غیرشایع می‌شود؛ و لفظ مطلق، در معنا، به همان افراد شایع محدود می‌شود. به عبارت دیگر، واژه مطلق به رغم شمول وضعی و لغوی خود، از افراد غیرشایع روی گردان می‌شود و معنای کاربردی آن به همان افراد شایع محدود می‌گردد. این اصلی است که کم و بیش مورد توجه فقها بوده و هست. محقق بهبهانی نیز بر پایه همان رویکرد واقع‌گرایانه خود بارها بر این اصل تأکید کرده و آن را در شمار مسائل مسلم و قطعی آورده است (۱۴۲۴: ۵۲۵/۳). نکته اصلی در تحلیل این اصل در نگاه وی، این است که همواره استدلال به عموم، مشروط بر این است که صورتی محدود از معنای واژه در ذهن وجود نداشته باشد؛ و گرنه ذهن آدمی سراغ آن می‌رود و نمی‌توان به اطلاق و عموم لفظی، استناد کرد.

جناب بهبهانی این سخن را به عنوان یک کبرای کلی در استدلال بر این که از اطلاق امر به وضو در روایات، نمی‌توان مطلوبیت نفسی وضو را استفاده کرد، خاطر نشان می‌کند و درباره وضو می‌گوید: «به عنوان یک امر دینی، روشن است که وضو برای نماز واجب است و غیرری بودن این وضو، پیش از صدور روایاتی که به ظاهر مطلق است و مطلوب بودن آن را می‌رساند، جزو مسائل ضروری آشکار دین در اذهان موجود بوده است؛ و قهراً به مجرد این که لفظ وضو به صورت مطلق شنیده می‌شود، ذهن شنونده به همان معنای خاصی که در خود دارد، منصرف می‌شود. چنان که در محاورات روزمره، مردم همین گونه است که وقتی سخن از امر به وضو و تیمم می‌رود، آنچه از آن می‌فهمند، این است که برای نماز است (همان: ۷۲). تأکید وی در نادرستی استناد به اطلاق روایات در وضو، این است که این روایات پس از مدت‌ها که از ظهور اسلام و گسترش احکام آن سپری شده بود، صادر شده است؛ آن هم درباره حکمی مانند وضو که آن همه مورد ابتلا و نیاز بود و در

۹- تقدم عرف عام بر معنای لغوی و عرف خاص

خاستگاه وضع الفاظ و زبان، چیزی جز رساندن هر چه بهتر و راحت تر مفاهیم و معانی به دیگران نیست. جایگاه ابزاری الفاظ، همان گونه که مایه تقدم معنای کاربردی الفاظ مطلق بر معنای وضعی آن ها می شود، در سایر موارد نیز مایه تقدم معنای محاوره‌ای بر معنای وضعی و لغوی می شود.

رویکرد واقع‌نگرانه محقق بهبهانی در این زمینه نیز باعث شده که در تعارض میان معنای وضعی و معنای عرفی، کاربردهای عرفی را مقدم بدارد و تصریح کند که «عرف بر لغت مقدم است» (۱۴۱۷: ۳۰). وی با تأکید بر این که لغت آن چیزی است که «مردم» به کار می‌برند و نه آنچه «خواص» استنباط و اجتهاد می‌کنند، دلیل آن را این می‌داند که لغت امری «سماعی» است و خطاب خداوند تعالی نیز متوجه مردم است و پیامبر (ص) تنها با زبان مردم خود سخن می‌گوید. ایشان این سخن را در رد گفته «اصمعی» آورده^۱ که به رغم اذعان به این که معنای شایع «کعب» پیش مردم، همان است که روی پا قرار دارد، خود، آن را نپذیرفته و اجتهاد کرده است (۱۴۲۴: ۳/۳۱۰). پایه سخن جناب بهبهانی در این اصل، این است که امامان (ع) به شیوه محاورات عرفیه سخن می‌گفتند. وی همین را به عنوان یک اصل راه‌گشا در فهم درست روایات و سازگاری آن با واقع بیرونی معرفی کرده است و موارد بی‌شماری از گفته‌های امامان (ع) را ذکر کرده که ظاهراً اطلاق یا عموم آن مطابق با واقع نیست، بر پایه همین اصل که آنان مطابق محاورات عرفی سخن می‌گفتند، شمرده است و گرنه سر از بیان خلاف واقع در می‌آورد؛ و به عبارت دیگر، همان گونه که عرف در بسیاری موارد اموری را به صورت عام و کلی مطرح می‌کند اما مقصود واقعی، وضع غالب است و نه عموم، و یا از مجاز و تشبیه بهره می‌برد، سخنان معصومان (ع) نیز به همین روش صادر شده است. وی مثال می‌آورد که وقتی در روایت آمده «خون حیض سیاه است» یا «خون استحاضه سرد است»، مقصود موارد غالب است؛ و اگر غالباً چنین نباشد، از باب مجاز یا تشبیه است، مانند این جمله که «طواف خانه نماز است» و «فَقَاعُ خمر است» و «تارک نماز کافر است» (۱۴۱۵: ۴۶۳-۴۶۴). ایشان بر همین اساس، روش فهم راویان در محاورات و گفت و گوها را روش فهم اهل عرف می‌شمارد؛ نه این که بر پایه قواعد اجتهادی و اصولی باشد که علمای دوره‌های بعد بنیان نهاده‌اند (۱۴۱۹ ب: ۹۰).

محقق بهبهانی با همین رویکرد و بر پایه اصل یادشده در نقد گسترده خود بر گفته برخی اخباریان، مانند محدث بحرانی که قائل به حرمت و نادرستی ازدواج همزمان با دو زن فاطمی شده، از جمله تصریح و تأکید کرده که روایت مورد استناد اینان، نه تنها بر نادرستی دلالت نمی‌کند، بلکه بر صحت ازدواج دلالت دارد! زیرا مفاد این روایت، این است که چنین ازدواجی مایه رنج و مشقت حضرت فاطمه (س) می‌شود. نکته مورد توجه جناب بهبهانی این است که اگر چنین ازدواجی از اصل باطل باشد و صورت واقع به خود نگیرد، چگونه می‌تواند مایه ناراحتی و رنج حضرت (س) باشد؟ این، خود نشان از صحت ازدواج دارد؛ و گر نه موضوع ناراحتی، منتفی بود. ایشان خطاب به اخباریان که تأکید دارند مکالمات امامان (ع) به شیوه عرف عام بوده و نه قواعد اصولی که آن را بدعت دیگران می‌شمارند، اظهار شگفتی می‌کند که پس چرا خود به لازمۀ این اصل که حرف حقی نیز هست، پای بند نیستند؛ و چرا فهم خود از این حدیث را بر روش عرف عام عرضه نمی‌کنند؟! وی در توضیح می‌گوید: «وقتی مردم بشنوند کسی به دیگری می‌گوید «با فلان زن ازدواج نکن، زیرا مایه ناراحتی و رنج والدین و نیاکان تو می‌شود و تو را عاق می‌کنند»، آیا جز این است که حتی کودکان و ناآگاهان نیز از این جمله می‌فهمند که اصل ازدواج، صحیح است و وقتی ازدواج شرعی صورت گرفت، آن پیامد را خواهد داشت؟ (همان: ۲۲۳-۲۲۲). این است که تأکید بر تقدم عرف عام بر معنای لغوی و عرف خاص را نیز می‌توان از دستاوردهای نگاه واقع بین جناب بهبهانی شمرد.

جمع بندی و نتیجه گیری

اهتمام به شناخت هرچه واقعی تر از «واقعیات بیرونی» که پیوند مستقیم با موضوعات احکام دارد، از یک سو، و شناخت واقعیات بیرونی و ارتباطی که این امر در فهم درست متون ادله دارد، از سوی دیگر، یک ویژگی مهم و راهگشا در روش اجتهادی و فقه محقق بهبهانی است. این ویژگی که می‌توان آن را یک رویکرد در فقه این فقیه به شمار آورد، به صورت کلی از سه خاستگاه توجه به «طبیعت»، «جامعه» و «تاریخ» برخاسته است می‌توان و در سه محور عام و کلی «طبیعی»، «اجتماعی» و «تاریخی»، همراه با زیرمجموعه‌هایی چند، دسته‌بندی کرد. این ویژگی، اصلی راهگشا به دست می‌دهد که فقه و اجتهاد ما در دوره معاصر با حفظ موازین و چهارچوب‌های خود، سخت به آن نیازمند است. اجتهادی که از یک سو، ریشه در خاستگاه اصیل و منابع ماندگار و روش عقلایی خود دارد؛ و از سوی

دیگر، قابل جدایی از تاریخ خود نیست و بدون نگاه به واقعیات تاریخی و اجتماعی گذشته آن نمی‌توان به درستی به حقایق آن دست یافت، و علاوه بر این‌ها، باید پاسخ‌گوی جهان تازه با آن همه تحولات گسترده و با آن همه فرهنگ‌ها و سنت‌ها و خواسته‌های رنگارنگ باشد. فقاهت اسلامی و شیعی تنها در صورتی می‌تواند مشکلات علمی و عملی موجود را پشت سر گذارد و کارآمدی خود را در پاسخ‌گویی به این همه نیاز نشان دهد که به سان نگاه واقع‌بین و موضوع‌شناس محقق بهبهانی و برتر و جامع‌تر از آن، ابعاد موضوع و واقعیت بیرونی گذشته و حال و آینده را نیز به درستی بشناسد و پاسخ‌گویی فقه به نیازها و چاره‌جویی اجتهاد در مشکلات بر پایه مبانی و منابع موجود را شانه به شانه همین واقعیات بجوید.

یادداشت:

۱. ابوسعید بسمعی بصری، عبدالملک بن قریب بن عبدالملک، یکی از لغت‌شناسان نامدار است که مرجعی سرشناس و در شناخت واژگان عربی بسیار مورد استناد است. وی سال ۲۱۵ یا ۲۱۶ ق در گذشته است.

منابع و مأخذ:

۱. وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمداکمل (۱۴۲۶)، حاشیة الوافی، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، قم
۲. _____ (۱۴۲۴)، مصابیح الظلام، ۱ ج، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، قم.
۳. _____ (۱۴۱۹ الف)، الحاشیة علی مدارک الأحکام، ۳ ج، مؤسسه آل‌البیت (ع)، قم.
۴. _____ (۱۴۱۹ ب)، الرسائل الفقهیة، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، قم.
۵. _____ (۱۴۱۵)، الفوائد الحائریه، مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۵ ق، قم.
۶. _____ (۱۴۱۷)، حاشیة مجمع الفائدة و البرهان، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، قم.
۷. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۳)، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ۹ ج، دفتر انتشارات اسلامی قم، دوم.

٨. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه (١٤١٣)، من لا یحضره الفقیه، ٤ ج، دفتر انتشارات اسلامی، دوم، قم.
٩. شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (١٤٠٧)، تهذیب الأحکام، ١٠ ج، دار الکتب الإسلامیة، تهران، چهارم.
١٠. شهید اول، عاملی، محمد بن مکی (١٤١٩)، ذکرى الشیعة فى أحكام الشریعة، ٤ ج، مؤسسة آل البيت (ع)، قم.
١١. عاملی، محمد بن علی موسوی (١٤١١)، مدارک الأحکام فى شرح عبادات شرائع الإسلام، ٨ ج، مؤسسة آل البيت (ع)، بیروت.
١٢. فاضل مقداد سیوری، بن عبدالله (١٤٢٥)، کنز العرفان فى فقه القرآن، ٢ ج، انتشارات مرتضوی، قم.
١٣. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی (١٤٢٢)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، ٤ ج، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.

بررسی تحلیلی دسته بندی فقهی روایات تغنی

در قرائت قرآن*

سیف الله صرامی**

چکیده

روایات فقهی تغنی در قرائت قرآن، به دو بخش اصلی، قابل تقسیم است: اول، روایاتی که برخی بر اساس آن‌ها هرگونه زیباسازی صوت با هر کیفیتی را در قرائت قرآن، موضوعاً و تخصصاً از موضوع حرمت شرعی غناء خارج می‌کنند. این بخش، شامل پنج دسته روایت است. موضوع روایات این بخش، قرائت قرآن نیست؛ اما دلالت آن بر خروج تخصصی تغنی در قرائت قرآن از حکم حرمت غنا، مخدوش و ناتمام است. دوم، روایاتی که موضوع آن‌ها قرائت قرآن است. این بخش، هفت دسته روایت را در بر می‌گیرد. دو دسته از این هفت دسته، با عموم حرمت غنا موافقتند. یک دسته هم فقط ملاک برتری زیبایی صوت در قرائت قرآن را بیان می‌کند. چهار دسته دیگر، به لحاظ دلالت و سند، برای تخصیص عمومات حرمت غنا ناکافی‌اند.

کلیدواژه‌ها

غنا، قرائت، قرآن، روایات.

* تاریخ دریافت ۱۳۹۳/۹/۱۷؛ تاریخ پذیرش ۱۳۹۴/۷/۵.

** دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛ Par.Tawous@Gmail.Com.

طرح موضوع

با وجود تسالم فقهای قدیم و جدید بر حکم حرمت روی عنوان غنا (العاملی، ۱۳۹۷ق. : ۱۷۲/۱۲؛ نجفی، ۱۳۶۸ : ۴۴/۲۲؛ انصاری، ۱۴۱۵ : ۲۸۵/۱؛ و توحیدی، ۱۳۷۷ : ۴۷۶/۱)، در دو حوزه عمده، اختلافات زیادی به چشم می خورد: اول، در تفسیر و تبیین عنوان محرم، و دوم، در آنچه به مستثنیات این عنوان معروف است. توضیح این که ممکن است تحت تأثیر اختیار نظری در حوزه نخست، موردی از موارد مشهور به استثناء، تخصصاً، از عنوان غنا خارج شود؛ ولی بررسی آن تحت همان عنوان استثناء، قابل بررسی است. یکی از این مستثنیات، «تغنی در قرائت قرآن» است (سبزواری، ۱۳۷۸ : ۴۴/۱؛ عاملی ۱۳۹۷ : ۱۷۳/۱۲؛ نجفی، ۱۳۶۸ : ۴۴/۲۲؛ انصاری، ۱۴۱۵ : ۳۰۹/۱؛ و توحیدی، ۱۳۷۷ : ۴۹۲/۱).

خاستگاه اختلاف آرای فقها در حکم تغنی در قرائت قرآن، اختلاف برداشت آنان از روایات است. این اختلاف در دو موضع رخ داده است: یکی در تفسیر «غنا» بر اساس روایات؛ و دیگری در برداشت از روایاتی که موضوع آن قرائت قرآن است. در موضع اول، دلالت روایات بر خروج تخصصی قرائت قرآن از موضوع غنا، و در موضع دوم، دلالت بر خروج تخصصی مورد بحث است. بنابراین در بررسی جایگاه فقهی روایات تغنی در قرائت قرآن، ابتدا، آن روایاتی مطرح می شود که ممکن است فقیهی بر اساس آن، قرائت قرآن را موضوعاً از عنوان غنا خارج سازد. سپس، روایات با موضوع قرائت مطرح می شود که بر حکم تغنی در قرائت قرآن دلالت مستقیمی دارند. هدف این نوشتار اولاً دسته بندی روایات مربوط به حکم تغنی در قرائت قرآن است؛ و ثانیاً نشان دادن نوع تأثیری است که می تواند بر اساس برداشت های مختلف، در استنباط حکم تغنی قرائت قرآن بر جای گذارد. از این رهگذر، به اشکالات برخی برداشت ها و گزینش نظر هم اشاره خواهد شد.

نقش روایات تفسیر غنا

برخی از فقها غنا را به عنوان موضوع حرمت، امری مرکب از کیفیت صوت و کیفیت محتوا یا نوع مقارنات و ملازماتی دانسته اند که هنگام استعمال آن کیفیت رخ می دهد. یکی از مستندات این فقها روایاتی است که ادعای چنین برداشتی را از آن دارند. این روایات را می توان به پنج دسته تقسیم کرد:

دسته اول، روایاتی است که در موضوع حرمت غنا، مصادیقی از محرّمات یا عنوان

کلی معصیت را اخذ کرده است.

نمونه این روایات، روایت زیر است:

سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَنْ كَسْبِ الْمُغْنِيَاتِ فَقَالَ الَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرَّجَالُ حَرَامٌ وَالَّتِي تُدْعَى إِلَى الْأَعْرَاسِ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ (مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) (لقمان ۶) (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۹/۵)؛

از امام باقر (ع)، درباره شغل کنیزان آوازه خوان پرسیدم. فرمود: آن مواردی که در حضور مردان اجرا می شود، حرام است؛ ولی آن مواردی که در عروسی ها انجام می شود، اشکالی ندارد. ملاک، قول خداوند عز و جل است که می فرماید: برخی از مردم خریدار سخن لهوی هستند تا سبب گمراهی از راه خدا گردند.

نمونه دیگر چنین است:

سَأَلْتُهُ عَنِ الْغَنَاءِ هَلْ يَصْلُحُ فِي الْفِطْرِ وَالْأَضْحَى وَالْفَرَحِ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ مَا لَمْ يُعْصَ بِهِ. وَرَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ فِي ۴۷ كِتَابِهِ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِهِ (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۷/۱۲۲)؛

از امام صادق (ع) درباره غنا پرسیدم: آیا در اعیاد فطر و قربان و مراسم جشن، شایسته است؟ فرمود: مادامی که اسباب معصیت قرار نگیرد، اشکال ندارد. روایت را علی بن جعفر در کتاب خود نقل کرده است ولی عبارت «مالم يؤمر به» دارد.

مرحوم فیض کاشانی می گوید: از مجموع اخبار، به دست می آید که موضوع حرمت غنا، مجرد کیفیت صوت نیست؛ بلکه صوتی است مشتمل یا همراه محرماتی با عناوین دیگر غیر از غنا؛ مانند اختلاط محرم زن و مرد، به کارگیری آلات لهو و لعب، و غیر این ها (فیض کاشانی، ۱۴۰۱: ۲/۲۱). سپس روایت اول را اشاره به این نظر قلمداد می کند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۷/۲۱۸). مرحوم سبزواری هم برداشت فوق را علاوه بر تأیید به روایت اول، به روایت دوم هم مؤید می کند (سبزواری، ۱۴۲۳: ۱/۴۳۳).

شیخ انصاری (ره) برداشت دو فقیه یاد شده را نمی پذیرد. درباره نمونه اول می گوید ظاهر این است که نفس صوت، سبب معصیت می شود (انصاری ۱۴۱۵: ۱/۳۰۵). در توضیح این سخن، چنین می توان گفت: واژه بَاء در «مالم یعص به» یا «مالم يؤمر به» و مانند آن، برای سببیت است؛ و ضمیر پس از آن، به نفس صوت برمی گردد. در مورد نمونه دوم

می‌گوید به نظر می‌رسد روایت در مقام بیان اقسام غالب و مشهور به کارگیری غنا در زمان صدور روایات بوده است که یا در عروسی‌ها بوده یا در مجالس فسق و فجور، تا قسم اول را حلال و قسم دوم را حرام اعلام کند. در این صورت، از قسم ثالثی که در آن، نفس صوت، لهوی است نفی حرمت نمی‌کند (انصاری، ۱۴۱۵: ۳۰۶/۱). سپس با وجود این تحلیل، انصاف را در این می‌بیند که روایت، به برداشت دو فقیه مذکور، اشعار دارد. جالب این که عبارت آن دو نیز اشعار و تأیید است. البته شیخ انصاری اشکال سندی روایت، به وجود علی بن ابی حمزه بطائنی در آن را هم گوشزد می‌کند (همان: ۳۰۶/۱). علاوه بر این که اشعار یک روایت را برای تخصیص عموماً تحریم، کافی نمی‌داند (همان: ۳۰۷/۱). البته باید توجه کرد که مدلول روایت مورد بحث و مانند آن - صرف نظر از بحث سندی آن‌ها - موضوع روایات تحریم را تفسیر می‌کند و می‌تواند بر آن‌ها حاکم و مقدم شود. بنابراین مسأله تخصیصی که در قسمت اخیر کلام شیخ انصاری (ره) آمده، مطرح نیست. اما اشکالات دیگر ایشان با توضیحی که بیان شد، وارد می‌نماید.

دسته دوم، روایاتی است که در آن‌ها «لهو الحدیث» و «قول زور» در قرآن، به غنا تفسیر شده است. برای نمونه اول، روایت زیر قابل توجه است:

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ الْغِنَاءُ مِمَّا وَعَدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِ النَّارَ وَ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بَغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۱/۶)؛

از امام باقر (ع) شنیدم که فرمود: غنا از مواردی است که خداوند عزوجل بر ارتکاب آن، وعده عذاب داده است؛ و این آیه را خواندند که «برخی از مردم، خریدار سخن لهوی هستند تا سبب گمراهی از راه خدا گردند».

نمونه دوم چنین است:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ»، قَالَ الْغِنَاءُ (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۱/۶)؛

... از امام صادق (ع) درباره این سخن خدای عزوجل که می‌فرماید «از پلیدی که بتان باشند، دوری کنید و از قول ناروا دوری کنید»، فرمود: غنا است.

برخی از علمای صاحب رساله در احکام غنا، از روایات فوق چنین برداشت کرده‌اند که موضوع غنا در روایات، کیفیت صوت نیست، بلکه از جنس کلام و قول است که

ارزش‌گذاری و احکام آن، به محتوای کلام و قول، بستگی دارد. این برداشت از آن رواست که در روایات یاد شده، غنا از جنس «حدیث» (لهو الحدیث) و «قول» (قول الزور) که در آیات شریف آمده، دانسته شده است. بنابراین اگر محتوا حق باشد، نمی‌تواند مصداق غنا قرار گیرد (سید ماجد، ۱۳۷۸: ۵۲۸/۱). اگر روایات حرمت غنا به همین دسته منحصر بود، راهی جز پذیرش نظر علمای مزبور، پیش پای فقیه وجود نداشت؛ اما عمومات حرمت غنا منحصر به این روایات نیست (مختاری و صادقی، ۱۳۷۸: ۱۸/۱؛ و ۲۱۷۵/۳).

دسته سوم، روایاتی است که بر جواز خرید و فروش کنیز خوش صدا برای استفاده شایسته از صدای او حکم می‌کند. در یکی از این روایات، چنین آمده است:

سَأَلَ رَجُلٌ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ (ع)، عَنْ شِرَاءِ جَارِيَةٍ لَهَا صَوْتُ فَقَالَ مَا عَلَيْكَ لَوْ اشْتَرَيْتَهَا فَذَكَرْتُكَ الْجَنَّةَ؛ يَعْنِي بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَالزَّهْدِ وَالْفَضَائِلِ الَّتِي لَيْسَتْ بِغَنًا فَأَمَّا الْغَنَاءُ فَمَحْظُورٌ (صدوق، ۱۴۰۴: ۶۰/۴)؛

مردی از امام سجاد (ع) درباره خریدن کنیز خوش صدا پرسید؛ فرمود: اگر بخری تا بهشت را برای تو یادآوری کند، اشکالی ندارد. منظور این است که چنین کاری را با خواندن قرآن و خواندن مطالبی در پرهیز از دنیا و فضائل که غنا نیست، انجام دهد؛ اما غنا ممنوع است.

دو جمله اخیر، ظاهراً کلام شیخ صدوق است که روایت را تفسیر می‌کند. مدلول این روایت نیز به علاوه تأییدی که در تفسیر شیخ صدوق (ره) از آن وجود دارد، شاهد بر عدم حرمت نفسی غنا در روایات، دانسته شده است؛ و این که حرمت، از آن چیزی است که احیاناً بر غنا مترتب می‌شود (سید ماجد، ۱۳۷۷: ۵۲۳/۱).

روایت دیگری هم وجود دارد که ممکن است از آن اشعار یا تأییدی برای این دسته به دست آورد:

قلت لابی الحسن (ع)... جعلت فداک فاشترى المغنیه او الجاریه تحسن ان تغنی ارید بها الرزق لا سوی ذالک قال اشتر وبع (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۲۲/۱۷)؛
به [امام] ابوالحسن (ع) عرض کردم... فدایتان کردم، کنیز آوازه‌خوان یا کنیزی که می‌تواند به خوبی آواز بخواند را صرفاً برای درآمد خرید و فروش آن می‌خرم. فرمود: خرید و فروش کن.

ممکن است از این روایت، چنین برداشت شود که خرید و فروش کنیز مغنیه که ظاهراً به واسطه غلبه منفعت مورد نظر، علی الاطلاق به آن مغنیه می گویند، برای استفاده از صوت او است. بنابراین جواز خرید و فروش او در روایت، بالملازمه جواز استفاده از صوت مخصوص را می رساند. آن گاه به ضمیمه این که احتمال نمی دهیم استفاده از صوت او در محرمات جایز باشد، پس مراد، جواز استفاده از آن در غیر محرمات است. این به معنای اباحه ذاتی یا نفسی صوت غنائی است. طی کردن این پیچ و خم ها تا رسیدن به مفاد مورد نظر، روایت را مشعر یا مؤید می گرداند که طبعاً نمی تواند به تنهایی چیزی را اثبات کند.

دسته چهارم، روایاتی است که از مطلق صوت حسن، و نه در خصوص قرائت قرآن، تمجید می کند^۲. نمونه ای از این روایات، چنین است:

عن ابی عبدالله (ع) قال قال النبی (ص) إن من اجمل الجمال، الشعر الحسن و نغمه

الصوت الحسن (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۱۵/۲)؛

امام صادق (ع) فرمود: پیامبر (ص) فرمود: از زیباترین زیبایی ها موی زیبا و

آهنگ صدای نیکو است.

برخی با استناد به چنین روایاتی و مبتنی بر این پیش فرض که هرگونه زیبایی صوت، در گرو ترجیح مندی و آهنگین بودن آن است که به لحاظ لغوی غنا خواهد بود، غنا را فی نفسه و فارق از محتوای آن، جایز بلکه مورد تمجید شارع می دانند (سید ماجد، ۱۳۷۸: ۵۱۷/۱).

طبعاً استناد به این دسته برای اثبات نظر یاد شده، بر اثبات پیش فرض آن مبتنی است. بر فرض هم که این پیش فرض اثبات شود، مانع از آن نیست که شارع مقدس در عمومات حرمت غنا، مطلق ترجیح مندی و آهنگین بودن را حرام نکرده باشد، بلکه مرتبه خاص آن را که ممکن است با عنوان مطرب بودن یا مانند آن شناخته شود، حرام کرده باشد. دسته پنجم، روایاتی است در آن، حرمت غنا را به تطبیق عرفی عنوان باطل واگذار کرده است. به این نمونه توجه شود:

عن یونس قال: سألت الخراسانی (ع) و قلت إن العباسی «۱» ذکر أنك ترخص

في الغناء فقال كذب الزنديق ما هكذا قلت له سألتني عن الغناء فقلت له إن رجلاً

أتى أبا جعفر (ع) فسأله عن الغناء فقال يا فلان إذا ميز الله بين الحق والباطل فأتى

بكون الغناء فقال مع الباطل فقال قد حكمت (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۵/۶)؛

... از امام رضا (ع) پرسیدم: شخصی از عباسیان نقل کرده که شما فرموده‌اید غنا جایز است. فرمود: آن زندیق دروغ گفته است. من چنین حرفی نزده‌ام. او از من درباره غنا پرسید و من به او گفتم: کسی نزد امام باقر (ع) آمد و از غنا پرسید. فرمود: فلانی، هنگامی که خداوند حق و باطل را از هم جدا کند، جای غنا کجاست؟ گفت: در شمار باطل می‌آید. فرمود: سخنی استوار گفתי.

فیض کاشانی (ره)، با اشاره به این دسته از روایات، می‌گوید ملاک حرمت، اشتغال بر افعال محرم است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۷/۲۲۰). وی توضیح بیشتری در این باره نمی‌دهد؛ ولی می‌توان سخن او را چنین تقریر کرد که در نظر عرف، آنچه ملاک حق و باطل است، محتوا است. در این روایت نیز پاسخ به نظر عرف در تشخیص حق و باطل واگذاشته شده است. شاید پایه غرض ورزی و سوءاستفاده مرد عباسی در نسبت نادرست به امام (ع) که در روایت تکذیب شده، همین باشد که وقتی ملاک تشخیص موضوع، به عرف واگذار شده، سوءاستفاده شده است که حکم شرعی الزامی ثابتی وجود ندارد. این برداشت، بر این مترتب است که نزد عرف، نفس صوت، هرگز نمی‌تواند مصداقی از باطل باشد. این ادعایی است که اگر خلاف آن ثابت نباشد، دست کم دلیلی برای آن، اقامه نشده است.

آنچه به طور خلاصه از نقش پنج دسته روایت یادشده در حکم فقہی تغنی در قرائت قرآن به دست می‌آید، این است که در برداشت از آن‌ها گفته شود: موضوع حرمت غنا، مجرد صوت مخصوص نیست تا به کارگیری آن در هر محتوایی، از جمله الفاظ قرآن کریم، حرام باشد. بسته به محتوای صوت یا مقارنات آن است که حرمت و جواز، رقم می‌خورد. بنابراین اگر صوتی که در قرائت قرآن به کار می‌رود، در لغت هم غنا محسوب شود، چون محتوای آن قرآن است و تلفظ به الفاظ قرآن حرام نیست، به لحاظ شرعی، غنا و حرام نخواهد بود. طبعاً اگر برداشت این‌چنینی از این روایات را نپذیریم، با استناد به عمومات حرمت غنا (مختاری و صادقی، ۱۳۷۸: ۱۸/۱؛ و ۲۱۷۵/۳) به معنای مجرد صوت مخصوص، تفاوتی برای حرمت در به کارگیری آن در قرآن و غیر آن، نخواهیم گذاشت.

نقش روایات قرائت قرآن

بخش دوم از روایاتی که نقش آن‌ها را در حکم تغنی در قرآن بیان می‌کنیم، روایاتی است که موضوع آن‌ها، قرائت قرآن است. این روایات به هفت دسته قابل تقسیم است:

است :

دسته اول، روایات ترغیب به تغنی در قرائت قرآن است. نمونه این دسته، این روایت

جامع الأخبار: روی عن... عبدالرحمن بن سائب، قال: قد مر علينا سعد بن أبي وقاص، فأثبته مسلماً عليه، فقال: مرحبا باین أخي، بلغني أنك حسن الصوت بالقرآن؛ قلت: نعم والحمد لله؛ قال: فاني سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: إن القرآن نزل بالحنن، فإذا قرأتموه فابكوا، فإن لم تبكوا فتابكوا، وتغنوا به فمن لم يتغن بالقرآن، فليس منا (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۲/۸۹)؛

عبدالرحمن بن سائب می گوید: سعد بن ابی وقاص در راهی می گذشت. با سلام پیش او رفتم. گفت: آفرین بر پسر برادرم، شنیده ام صوت زیبایی در قرائت قرآن داری گفتم: آری بحمدالله. گفت: خودم از پیامبر (ص) شنیدم که می فرمود: همانا قرآن حزن انگیز نازل شده است؛ پس هرگاه آن را می خوانید گریه کنید. اگر گریه نمی کنید، خود را به گریه بزیند و به آن تغنی کنید؛ پس هرکس به قرآن تغنی نکند، از ما نیست.

برخی از فقها در رد استنباط جواز قرائت قرآن به صورت غنای اصطلاحی، از این روایت، عامی بودن سند آن را به رخ کشیده اند (سبزواری، ۱۳۷۸: ۳۳/۱؛ و عاملی، ۱۳۷۸: ۸۴/۱). اما در روایتی، در آثار اصیل امامیه، ضمن نقل ماجرای ازدواج حضرت امیرالمؤمنین (ع) و حضرت زهراء (س)، از تغنی بهشتیان به آیاتی از قرآن، به مناسبت این ازدواج و در سیاقی تأییدآمیز برای زمینیان مکلف، سخن رفته است:

فأمر حور عينها بالغناء فيها بسورة طه ويس وطواسين و... (فرات الكوفي، ۱۴۱۰ ق. : ۴۱۴)؛

پس به حور العین های بهشت، دستور داد تا در آن، به سوره های طه، یس، ط. س. ها و... تغنی کنند.

دسته دوم، روایاتی است که قرائت قرآن به صورت غنا را تقبیح می کنند. نمونه آن، روایتی است که در تفسیر «اشراط الساعة» (علائم آخر الزمان)، افعالی ناشایست را فهرست می کند و تغنی در قرائت قرآن را در شمار آن می آورد:

... قال سلمان وان هذا لكائن يا رسول الله؟ قال صلى الله عليه وآله: إي والذي نفسي بيده يا سلمان! وعندها... يكون أقوام يتعلمون القرآن لغير الله ويتخذونه مزامير، ... ويتغنون بالقرآن... (قمی، ۱۳۸۷: ۳۰۶/۲)؛

سلمان عرض کرد: ای رسول خدا (ص)، آیا چنین چیزی واقع می‌شود؟
فرمود: آری ای سلمان، سوگند به کسی که جانم در دست اوست... و در این
هنگام گروه‌هایی هستند که قرآن را برای غیر خدا یاد می‌گیرند و با ساز آن را
می‌خوانند... و قرآن را به غنا می‌خوانند...

دسته سوم، روایاتی است که امر به قرائت بالحن و صوت عرب و از قرائت بالحن
فسقه و فجره، نهی می‌کند و در ضمن، قرائت به غنا را قبیح می‌کند. روایت زیر از این
قبیل است:

عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله):
اقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها وإياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكباير فإنه
سجىء من بعدى أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهانية، لا يجوز
تراقبهم قلوبهم مقلوبة وقلوب من يعجبه شأنهم (كليني، ۱۴۰۷: ۶۱۵/۲)؛
امام صادق (ع) فرمود: رسول خدا (ص) فرمود: قرآن را به الحان و صوت‌های
عرب بخوانید. از لحن‌های اهل فسق و اهل گناهان بزرگ بپرهیزید. همانا پس
از من گروه‌هایی می‌آیند که قرآن را به آهنگ‌های غنا، نوحه‌گری و
رهبانی‌گری، می‌خوانند، آهنگی که از ابتدای حلقشان فراتر نمی‌رود. دل‌های
آنان و دل‌های کسانی که مجذوب آن‌ها می‌گردند، وارونه است.

دسته چهارم، روایاتی است که امر به آهنگین ساختن صدا (ترجیع صوت) در قرائت قرآن
است. نمونه آن، این روایت است:

عن أبي بصير قال: قلت لأبي جعفر (عليه السلام): إذا قرأت القرآن فرفعت به
صوتي جاءني الشيطان فقال: إنما ترائي بهذا أهلک والناس قال: يا أبا محمد اقرأ
قراءة ما بين القرائتين تسمع أهلک ورجع بالقرآن صوتک فإن الله عزوجل يحب
الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعاً (كليني، ۱۴۰۷: ۶۱۶/۲)؛
ابو بصیر می‌گوید به امام باقر (ع) عرض کردم: هنگامی که صدای خود را به
قرائت قرآن بلند می‌کنم، شیطان سراغم می‌آید و می‌گوید: همانا به این
وسیله جلوی خانواده و مردم، ریا می‌کنی. فرمود: ای ابامحمد، در قرائت،
صدایت را بین آهسته و بلند قرار بده به گونه‌ای که اطرافیان بشنوند و صدای
قرآنت را آهنگین ساز. همانا خدای عزوجل صدای زیبایی را که در آن آهنگی
به کار رود دوست می‌دارد.

دسته پنجم، روایات ترغیب به زیباسازی صدا در قرائت قرآن است. نمونه‌ای از این روایات نسبتاً فراوان، این روایت است:

... أبي عبدالله (ع) قال: قال النبي (صلى الله عليه وآله): لكل شيء حلية و حلية القرآن الصوت الحسن (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۱۵/۲).

امام صادق (ع) فرمود: پیامبر (ص) فرموده است: هر چیزی را زینتی است و زینت قرآن صدای نیکو است.

دسته ششم، روایاتی است که در آن، صوت نیکو در قرائت قرآن، تفسیر شده است. از جمله این روایت:

عن النبي (ص) انه سئل اي الناس احسن صوتاً بالقرآن؟ قال: من اذا سمعت قرائته رابت انه يخشى الله (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۵/۸۹)؛

از پیامبر (ص) پرسیده شد: چه کسی نیکوترین صوت را در قرائت قرآن دارد؟ فرمود: کسی که وقتی قرائت او را بشنوی، دریابی که از خدا خشیت دارد.

بنا بر این روایت، کم و زیادی حسن صوت، به کم و زیادی دلالت آن صوت بر عمق رابطه بندگی صاحب صوت با ذات باری تعالی بستگی دارد.

دسته هفتم، روایات ترغیب به قرائت قرآن به صورت حزن‌انگیز است. یک نمونه از این روایات - که این دسته نیز نسبتاً پر شمار است - در پی می‌آید:

عن أبي عبدالله (ع) قال: إن القرآن نزل بالحزن فاقرؤوه بالحزن (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۱۴/۲)؛

امام صادق (ع) فرمود: همانا قرآن به اندوه نازل شده است، پس آن را به اندوه بخوانید.

از میان هفت دسته فوق، دسته‌های دوم و سوم، همراه با عمومات حرمت غنا، تغنی در قرائت قرآن را هم حرام، بلکه حرمت آن را شدیدتر می‌داند. روایت دسته ششم نیز ملاک تفسیر احسنیت صوت است که نسبت به حکم تغنی در قرائت قرآن، ساکت است. می‌ماند چهار دسته دیگر که مورد بحث فقها است.

محقق سبزواری، با اشاره به این چهار دسته، احتمال تخصیص عمومات حرمت غنا را توسط این روایات، یکی از دو احتمال برای جمع بین روایات مربوط به تغنی در قرآن، ذکر می‌کند (سبزواری، ۱۴۲۳: ۴۳۲/۱). پیش فرض تخصیص، این است که غنا به عنوان موضوع حرمت، نفس صوت مخصوص است. اما کسانی (از جمله خود محقق سبزواری

در احتمال دوم) که بر اساس پنج دسته بخش اول روایات، محتوای صوت را در موضوع حرمت، دخالت می‌دهند، نسبتی بین چهار دسته و حرمت غنا نمی‌بینند تا به توجیه یا توضیح درباره آن نیاز داشته باشند.

تا آنجا که نگارنده بررسی کرده، فقیهانی که نفس صوت را موضوع حرمت می‌دانند، بر خلاف احتمالی که محقق سبزواری می‌دهد، تخصیص ادله حرمت غنا را در اثر روایات چهارگانه فوق بر نمی‌گزینند. به نظر می‌رسد وجه این عدم گزینش، تعابیری است که در عمومات حرمت غنا برای توصیف آن به چشم می‌خورد. با وجود این تعابیر، ارتکاز فقیهانه، بلکه متشرعانه، استثنای آن را در قرائت قرآن بر نمی‌تابد؛ مثلاً نمی‌توان غنا را به عنوان نفس صوت مخصوص، «قول زور»، «لهو الحدیث»، «لغو» و «باطل» دانست (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۱/۶، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۵؛ و مختاری و صادقی، ۱۳۷۸: ۲۱۷۵/۳ تا ۲۱۹۹)، ولی به کارگیری آن را در قرائت قرآن، جایز شمرد.

اما علاوه بر این نکته، اشکالات دیگری هم در آثار فقهی برای رد تخصیص عمومات حرمت غنا در اثر روایات چهارگانه، به چشم می‌خورد. اول، اشکال سندی است که به همه این روایات گرفته‌اند (نجفی، ۱۳۶۸: ۴۶/۲۲؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۳۱۰/۱؛ سبزواری، ۱۳۷۸: ۳۱/۱، ۳۲، ۳۳؛ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۱۳/۱۷؛ میرلوحی، ۱۳۷۸: ۲۶۸/۱، ۲۶۹، ۲۷۵، ۲۷۷؛ و میرزای قمی، ۱۳۷۸: ۷۱۰/۱). البته ممکن است برخی از اسناد را با بحث و بررسی، قابل اعتماد دانست؛ اما خواهیم دید که روایات قابل اعتماد به لحاظ دلالت، در میان این روایات، به هیچ وجه قابل تصحیح سندی نیستند.

برای اشکالات دلالتی روایات چهارگانه، باید آن‌ها را به دو دسته تقسیم کرد: اول روایاتی که در آن‌ها، ماده تغنی وجود دارد؛ و دوم، روایاتی که این ماده در آن‌ها نیست. اشکالات دسته دوم عبارتند از: ۱. اعمیت تحسین، تحزین و حتی ترجیع صوت نسبت به غنا؛ ۲. حمل بر تقیه با توجه به رواج آشکار غناهای محرم در دستگاه خلفای جور بنی امیه و بنی عباس؛ و ۳. عدم مقاومت این روایات، بر فرض دلالت بر جواز تغنی، در برابر عمومات فراوان حرمت.

اما روایاتی که در آن‌ها ماده غنا به کار رفته و حکم جواز یا ترغیب به تغنی در قرائت قرآن دارد (دسته اول از روایات بخش دوم)، اولاً به لحاظ سندی، به هیچ وجه قابل تصحیح و اعتماد نیست. این نکته در روایت «لیس منا من لم یتغن بالقرآن» با نگاهی به منابع نقل روایت (مختاری و صادقی، ۱۳۷۸: ۲۲۶۲/۳ و ۲۲۶۳)، آشکار است. تنها روایت دیگر این

دسته نیز علاوه بر اختلاف نقلی که هنگام نقل آن اشاره شد، وضع بهتری از روایت اول ندارد؛^۳ فقط این خصوصیت را دارد که نقل آن، بر خلاف روایت اول، بالاصاله، شیعی است. علاوه بر این، دلالت و امکان حمل آن بر غیر معنای تغنی در قرائت قرآن، از قدیم، محل نقد و بررسی بوده است (علم الهدی، ۱۳۲۵: ۲۴/۱؛ و طبرسی، ۱۴۱۵: ۴۶/۱). نتیجه این که:

۱. اگر به لحاظ اصل حرمت غنا، بر اساس پنج دسته بخش اول روایات نقل شده در این نوشتار، نتوانیم تغنی در قرائت قرآن را تخصصاً از حرمت خارج سازیم، روایات بخش دوم، برای اثبات تجویز آن، سنداً و دلالتاً مخدوش است.
۲. با توجه به اشکالاتی که در ذیل یکی از دسته های پنج گانه بخش اول آوردیم، خروج تخصصی قرائت قرآن از حرمت غنا، منتفی است. با وجود اشکالات خروج تخصصی که برخی روایات بخش دوم، زمینه آن را فراهم می آورد، حرمت و تغنی در قرائت قرآن، از نظرگاه عموم روایات حرمت غنا و برخی روایات حرمت در خصوص تغنی در قرائت قرآن، بلاشکال خواهد بود.
۳. دسته بندی ای که به نظر، جامع و شامل احتمالات اصلی در روایات مربوط به حکم تغنی در قرائت قرآن می شود، همراه با نقد و بررسی مختصر برای رسیدن به نتایج یادشده، راهی است که در این نوشتار پیموده شد؛ هر چند اصل نتیجه فقهی مزبور را می توان قول مشهور فقها دانست.

یادداشتها:

۱. مراد از ابی الحسن در نقل روایت برای نگارنده محرز نشد که آیا امام کاظم است یا امام رضا یا امام هادی(ع)؛ هر چند به لحاظ ذکر و جایگاه برقی در سند، بعید به نظر می رسد امام کاظم(ع) مراد باشد.
 ۲. روایات صوت حسن در مورد قرآن، در بخش دوم خواهد آمد.
 ۳. سند روایت چنین است: تفسیر فرات الکوفی، فرات بن ابراهیم الکوفی، ص ۴۱۳:
- حدثنا أبو القاسم عبد الرحمان بن محمد بن عبد الرحمان الحسينی قال: حدثنا فرات بن ابراهیم الکوفی قال: حدثنا محمد بن علی بن عمرو بن طریف [أ: طریف] الحجری قال: حدثنا عقبه بن مکرم الضبی قال: حدثنا أبو تراب عمرو [ب، أ(خ ل)]: عمر[بن عبد الله بن هارون الطوسی الخراسانی قال: حدثنا أحمد بن عبد الله أبو علی الهروی الشیبانی قال: حدثنا محمد بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسين عن أبيه عن آبائه: عن علی بن أبي طالب عليه السلام قال: ...

منابع و مأخذ:

۱. نجفی، محمد حسن (۱۳۶۸)، جواهر الکلام، اسلامیة، تهران.
۲. انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۵ ق.)، المکاسب، المؤتمر العالمی لذكری الشیخ الانصاری، قم.
۳. توحیدی، محمد علی (۱۳۷۷)، مصباح الفقاهة، تقریرات درس آیه الله خوئی، مکتبه الداوری، قم.
۴. مختاری، رضا؛ و محسن صادقی (به کوشش) (۱۳۷۸)، مجموعه غناء، موسیقی، قم، بوستان کتاب.
۵. بحرانی، سید ماجد (۱۳۷۸)، ایقاز النائین و ایعاز الجاهلین، مجموعه غناء، موسیقی.
۶. سبزواری، محمد باقر (۱۳۷۸)، رساله فی تحریم الغناء، مجموعه غناء، موسیقی.
۷. عاملی، علی (۱۳۷۸)، تنبیه الغافلین و تذکیر العاقلین، مجموعه غناء، موسیقی.
۸. میرلوحی، محمد هادی (۱۳۷۸)، اعلام الاحباء، مجموعه غناء، موسیقی.
۹. گیلانی قمی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۷۸)، رساله فی تحقیق الغناء موضوعاً و حکماً، مجموعه غناء، موسیقی.
۱۰. حسینی عاملی، محمد جواد (۱۴۱۹ ق.)، مفتاح الکرامه، جماعة المدرسین، قم.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق.)، الکافی، اسلامیة، تهران، چاپ چهارم.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق.)، وسائل الشیعة، مؤسسه آل البيت (ع)، قم.
۱۳. فیض کاشانی، محسن (۱۴۰۱ ق.)، مفاتیح الشرایع، مجمع الذخائر الاسلامیه، قم.
۱۴. _____ (۱۴۰۶ ق.)، الوافی، کتابخانه امیر المؤمنین علی (ع)، اصفهان.
۱۵. سبزواری، محمد باقر (۱۴۲۳ ق.)، کفایة الاحکام، جماعة المدرسین، قم.
۱۶. صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴ ق.)، من لا یحضره الفقیه، جماعة المدرسین، قم.
۱۷. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ ق.)، بحار الأنوار، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۸. کوفی، فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰ ق.)، تفسیر فرات الکوفی، وزارت ارشاد، تهران.
۱۹. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۳ ق.)، مدینة المعاجز، مؤسسة المعارف الاسلامیه، قم.
۲۰. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۸۷ ق.)، تفسیر القمی، تصحیح و تعلیق و تقدیم: السید طیب الموسوی الجزائری، منشورات مکتبه الهدی، نجف.
۲۱. علم الهدی، سید مرتضی (۱۳۲۵ ق.)، الأمالی، تصحیح و تعلیق السید محمد بدر الدین النعسانی الحلبي، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ ق.)، تفسیر مجمع البیان، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت.

بررسی فقهی مفهوم و مصادیق صوت لَهوی

در تلاوت قرآن کریم*

حمید ایماندار

احسان علی اکبری بابوکانی

چکیده

تبیین صحیح مفهوم صوت لَهوی و تحدید موضوع و حکم شرعی آن، رابطه و ثبوتی با مبحث غنا دارد. در نوشتار حاضر، صوت ملازم و ممهّد معاصی به عنوان موضوع حرمت شرعی در صوت لَهوی، معرفی شده است. تحقیق اصوات لَهوی در برخی معانی مطرح، مثل الحان برآمده از آلات موسیقی، آوای طرب انگیز و آواز ملازم با معاصی، به دلایل متعدد، در تلاوت قرآن کریم چندان متصور نیست. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد صوت لَهوی به مفهوم «الحان متناسب با مجالس لَهوی» منحصرأ در تلاوت قرآن، متصف به عنوان حرمت باشد. به باور نگارنده، این نوع اصوات لَهوی، آسیب‌زاترین نوع آواها در تلاوت حرفه‌ای قرآن کریم هستند. فقهای اهل سنت، صوت لَهوی را موضوع حرمت شرعی قرار نداده و تنها از عنوان غناء استفاده کرده‌اند. این مسأله می‌تواند تأثیر بسزایی در نحوه تعامل قاریان شیعه مذهب با شیوه‌های معمول قاریان سنی مذهب در ایجاد سبک‌ها و نغمات قرآنی، داشته باشد.

کلیدواژه‌ها

صوت لَهوی، غناء، تلاوت قرآن.

* تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۳/۵؛ تاریخ پذیرش ۱۳۹۴/۸/۱۶.

** نویسنده مسوؤل: دانشجوی علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد.

*** استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان.

فقه‌های شیعه چندان که در تبیین حکم و موضوع شرعی غنا کوشیده‌اند، در تعریف مفهوم صوت لہوی، توجه نشان نداده‌اند؛ حال آن‌که تبیین صحیح این مفهوم و تحدید موضوع و حکم شرعی آن، رابطهٔ وثیقی با مبحث غنا دارد. در نوشتار حاضر، بر آنیم که موضوع و حکم شرعی صوت لہوی را تبیین کرده و جایگاه این مسأله را در حجیت شرعی جنبهٔ موسیقایی تلاوت، تشریح کنیم. شایان ذکر است که محققان، حکم شرعی موسیقی تلاوت حرفه‌ای را عموماً با معیار تحقق غنا در آن سنجیده‌اند، و از تنقیح مفاهیم لہو و صوت لہوی در این زمینه، غافل بوه‌اند؛ اما در ادامهٔ این نوشتار روشن خواهد شد که مفهوم صوت لہوی، بیش از مفهوم غنا در بررسی حکم شرعی موسیقی تلاوت حرفه‌ای، تأثیرگذار است.

در مقالهٔ پیش رو، به تبیین دقیق مفهوم صوت لہوی، به عنوان مبنایی برای بررسی این مسأله در تلاوت قرآن، توجه شده است.

۱-۱ موضوع شناسی و حکم شرعی صوت لہوی

بیش تر فقہایی که معتقد به حرمت نفسی غنا نبوده‌اند یا تنها غنای لہوی را حرام می‌دانسته‌اند (مانند بیشتر فقہای معاصر)، بیش از آن‌که تلاش کنند همانند شیخ انصاری، حرمت مطلق لہو را اثبات کنند (که شاید از ابتدا امیدی به نتیجه بخش بودن آن نداشته‌اند) حرمت صوت لہوی را مبنای رای خود قرار داده‌اند. با تفحص در کلام فقہا، درمی‌یابیم که اجمال در هر دو بخش موضوع و حکم صوت لہوی، اگر بیش از اجمال در حکم و موضوع غنا، نباشد، کمتر نیست. به علاوه، فقر روایات و منابع معرف صوت لہوی نسبت به غنا، باعث شده بیش تر فقہا بدون موضوع شناسی دقیق صوت لہوی، از حکم آن سخن برانند؛ حال آن‌که در تبیین موضوع و حکم صوت لہوی، دلیل قانع‌کننده‌ای ذکر نکرده‌اند. از این رو، در ابتدا موضوع صوت لہوی را از منظر فقہا بیان می‌کنیم.

موضوعاتی که برای خصوص صوت لہوی (و نه لہو) ذکر شده، از این قرار است:

(۱) صوتی که از روی شغف فراوان سر داده شود (محمدی، ۱۳۷۵: ۲/۱۷۳)؛

(۲) مطلق صوتی که برای دل مشغولی و التذاذ سمعی خواننده و مستمع در غیر عبادات

خوانده می‌شود (حسینی مرعشی، ۱۳۷۶: ۲/۱۴۸۰)؛

- (۳) صوت برآمده از آلات لهو (حتی اگر لهوی نباشد)؛
 (۴) صوت مشتمل بر تصانیف (شریف کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۲۳۹/۲)؛
 (۵) صوتی که در اثر محتوا یا کیفیت ادا، مصداق تلّهی (سرخوشی) باشد؛
 (۶) صوتی که با آن، قصد تلّهی شود (تویسرکانی، ۱۳۷۶: ۹۶۳/۲)؛
 (۷) الحان اهل فسق و کبائر (انصاری، ۱۳۹۲: ۲۱۳/۲)؛
 (۸) الحان مختص به اهل فسق و کبائر (مکارم، ۱۳۸۰: ۷۰/۲)؛
 (۹) الحان متناسب با مجالس لهو و لعب (انصاری، ۱۳۹۲: ۲۲۱/۲؛ خوبی، بی تا، ۴۸۶/۱)؛
 (۱۰) اصوات ملازم با مجالس لهو و لعب (فیض کاشانی، ۱۴۰۱: ۲۱/۲؛ شریف کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۲۲۵/۲)

(۱۱) صوت مطرب (خواجهی، ۱۳۷۶: ۶۲۶/۱؛ انصاری، ۱۳۹۲: ۲۱۳/۲).

حرام نبودن برخی از موارد مذکور، فارغ از صلاحیت آن‌ها برای موضوع صوت لهوی، مسلم است؛ مثل تعاریف یکم تا سوم؛ چراکه سر دادن مطلق صوت، به سبب شادی یا برای دل مشغولی و زمزمه، بدون لحاظ کردن کیفیت آن‌ها حرام نیست. به علاوه، حرمت استعمال آلات لهو، قطعی است، اما حرمت شنیدن صوت برآمده از آلات لهو و تولید آن، بدون در نظر گرفتن کیفیت آن، ثابت نیست.

در تعریف چهارم نیز اگر مراد از تصنیف، نوع خاصی باشد که مختص مجالس لهو و لعب یا اهل فسق و فجور است، به تعاریف هفتم تا نهم ملحق می‌شود؛ و گرنه صرف آواز خواندن با صوت خوش، حرام نیست.

در تعریف پنجم، دخالت محتوا در اتصاف صوت به لهویت، صحیح نیست؛ چراکه مراد، کیفیت صوتی است؛ ضمن این که اگر منظور از تلّهی، همان دل مشغولی و سرگرمی با خواندن و شنیدن آواز باشد، حرمت مطلق ندارد؛ ولی اگر مراد، استهزا (به خصوص در محتوای دینی) باشد، این نیز خارج از مفهوم صوت لهوی است. وقتی تلّهی به مفهوم مذکور، حرمت مطلق نداشته باشد، حرمت نداشتن قصد تلّهی نیز که در تعریف ششم آمده، به طریق اولی ثابت است.

در تعریف یازدهم، اگر موضوع صوت لهوی، صوت مطرب باشد، نسبت آن با غنا، تساوی کلی خواهد بود؛ و صوت لهوی نیز مثل غنا حرام است؛ و در این صورت، جدال فقط بر سر الفاظ بوده است. به نظر نگارنده، شیخ نیز به احتمال قوی، به همین معنا معتقد

بوده است که آن را بررسی خواهیم کرد.

تعریف دهم، همان نظریه انصراف محدث کاشانی است (فیض کاشانی، ۱۴۰۱: ۲۱/۲)، اما کلام فیض کاشانی درباره موضوع شرعی غنا است نه صوت لهوی. حال اگر صوت ملازم با معصیت را موضوع صوت لهوی بدانیم (که البته فیض کاشانی این معنا را مد نظر نداشته)، می توان گفت از آن جهت که این صوت، فارغ از کیفیت آن، مقدمه حرام و گرمی بخش مجلس گناه است، می تواند حرام باشد؛ اما این یک قانون کلی است و به معاونت صوت در انجام معصیت اختصاص ندارد و در این صورت، دیگر به موضوع شناسی و تعیین حکم صوت لهوی، نیازی نداریم.

موضوع صوت لهوی، در بیان قریب به اتفاق فقها، حول تعاریف هفتم تا نهم دور می زند.

تعاریف هفتم و هشتم، یک مفهوم دارند و منظور از الحان اهل فسق و کبائر، همان الحان مختص به آن ها است که در مجالس خود با آن ها دمساز هستند؛ وگرنه آنان نیز ممکن است در خلوت و جلوت، به الحانی مترنم شوند که عرف جامعه نیز بعضاً برای سرگرمی و استراحت روحی، آن ها را زمزمه می کنند. تعریف صوت لهوی به الحان متناسب با مجالس لهو و لعب نیز چنان که از کلام شیخ برداشت شده، الحانی است که با آوازهای مجالس برپاشده برای لهو و لعب، مناسبت عرفی دارد.

نکته ای که باید به آن اشاره کنیم، این است که این تعریف، غالباً با تعریف فیض کاشانی (صوت ملازم با معصیت) مساوی پنداشته می شود، اما روشن است که مراد شیخ انصاری، تنها اصواتی نیست که خواننده و مستمع در یک مجلس لهو و لعب می خوانند و می شنوند، بلکه اگر صوتی با این اصوات متناسب باشد (مثلاً رقص آور باشد) و یک فرد به تنهایی آن را بخواند یا بشنود، مصداق صوت لهوی خواهد بود.

با عنایت به این که شیخ انصاری در مبحث غنا، علاوه بر تعریف صوت لهوی به الحان فسق و کبائر، آن را به الحان متناسب با مجالس لهو و لعب نیز تفسیر کرده، می توانیم مفهوم هر دو را یکی بگیریم. ضمن این که اگر مراد از مجلس لهو و لعب، مجلس گناه نباشد و تنها عده ای برای سرگرمی و آواز خواندن (و نه غنای خواندن که حرام است) دور هم جمع شده باشند، نه الحان آنان در خود مجلس و نه آواز متناسب با این الحان، حرام نیست.

پس ما حصل امر، این شد که تنها تعریفی از صوت لهوی که می تواند موضوع حکم

شرعی قرار گیرد (که الزاماً حرمت نیست)، آوازی است که متناسب مجالس گناه باشد (همان مجالس اهل فسق و یا مجالس لهو و لعب) (البته اگر از صوت لهوی به مفهوم آواز ملازم با معصیت چشم پوشی کنیم؛ چراکه حرمت صوت لهوی به این معنا، حرمت سببی است، نه ذاتی).

حال سؤال این است که قائلان به این مطلب، چه استدلالی را در حرمت این نوع اصوات، داشته اند.

جالب است که شیخ انصاری، مبدع این نظریه، بدون ارائه مستندی روایی، عرفی و یا عقلی، صوت لهوی را به مفهوم الحان متناسب با مجالس اهل فسق معنا کرده است؛ و پس از تعلیل حرمت غنا به لهو بودن آن، هر صوتی را که کیفیت لهوی داشته باشد، حرام دانسته است.

۲-۱. برداشتی دیگر از نظریه شیخ انصاری در مبحث غنا

با نگاهی به بیانات شیخ انصاری در مبحث غنا روشن می شود که مراد از لهوی بودن صوت، در نگاه وی، همان مطرب بودن آن صوت است. برخی مؤیدات این امر، از کلام شیخ: (۱) شیخ از اختلاف فقها و لغویان در مفهوم غنا سخن می گوید و به نکته ای اساسی اشاره می کند که می تواند کلید حل مشکل باشد. وی پس از تعریف طرب، می نویسد «و هذا القید هو المدخل للصوت فی افراد اللهو»، و چند سطر بعد، می نویسد «و بالجمله فمجرد مد الصوت لا مع الترجیع المطرب او ولو مع الترجیع، لا یوجب کونه لهواً»، این دو عبارت، به خوبی روشن می کند که منظور شیخ از لهو، همان طرب است. بنابراین صوت لهوی نیز همان صوت مطرب (که ناگزیر ترجیع نیز خواهد داشت) خواهد بود (انصاری، ۱۳۹۲: ۲/۲۰۴).

(۲) در سطورهای بعد، شیخ پس از تفصیلاتی در مفهوم طرب، می نویسد: «فالمحصل من الأدلة المتقدمة حرمة الصوت المرجع علی سبیل اللهو». بنا بر بند چهارم، منظور شیخ از صوت حرام، صوتی است که مرجع مطرب باشد؛ زیرا روشن شد که منظور از لهوی بودن در کلام شیخ، همان طرب انگیزی است (انصاری، ۱۳۹۲: ۲/۲۱۳).

(۳) شیخ در توجیه روایات مورد استناد موافقان جواز غنا در اعیاد، سخنی دارد که می تواند یکی دیگر از کلیدهای حل مشکل باشد. وی می نویسد: روایت در تحقق معصیت، به نفس غنا، ظهور دارد؛ پس مراد از غنا، مطلق صوت مشتمل بر ترجیع مطرب است؛ و در نتیجه، مطرب و حرام خواهد بود؛ و اگر به این حد نرسد، موجب معصیت

نمی شود (انصاری، ۱۳۹۲: ۲/۲۳۳) دلالت کلام شیخ در این عبارات در حرمت صوت مطرب (که با عنایت به مؤیدات قبلی، الزاماً لهوی نیز خواهد بود) واضح است.

۳-۱ نتیجه بحث

شیخ با استدلال، لهو را مساوی طرب، مطرب را مساوی ملهی، و صوت لهوی را مساوی با غنای لغوی دانسته است؛ و مؤیدات ذکر شده، با قاطعیت این امر را تأیید می کنند. در واقع، زمانی که شیخ لهو را مناط حرمت غنا ذکر می کند، در ذهن خود مفهوم طرب را برای غنا در نظر گرفته است. مثلاً در تعریف لهو، بیان شد که دو تعریف شیخ، مختص خود او است و با مفهوم لغوی غنا، قرابتی ندارد، و در واقع، تعریفی که شیخ آن را قدر متیقن در حرمت می داند، به نوعی همان تعریف طرب انگیزی است.

بنابراین باید بگوییم آنچه در نگاه اول، ذهن خواننده بیانات شیخ را به خود مشغول می کند، تفصیل های وی در اثبات حرمت مطلق لهو، در ابتدای مباحث غنا است؛ در حالی که لهو به مفهوم مطلق آن (مانند سرگرمی ها) نمی تواند حرمت داشته باشد؛ اما اگر به مؤیدات اشاره شد، توجه شود، روشن می شود که شیخ در ذهن خود، صوت لهوی را با صوت مطرب، ملازم می دانسته است؛ و همان گونه که اشاره شد، به طور واضح طرب را مدخل صوت در عنوان لهویت دانسته است (انصاری، ۱۳۹۲: ۲/۲۰۴) به علاوه می بینیم که شیخ در همه مباحث خود، هیچ دلیلی برای حرمت صوت لهوی به مفهوم «الحان فسق» ذکر نکرده (نه از روایات و نه به دلایلی دیگر مثلاً حرمت تشبیه به فساق)؛ و در واقع، می توان گفت این مفهوم الحان فسق را نیز به علت لهوی بودن آن (که ملازم طرب انگیزی و غنایی بودن آن است) حرام می داند؛ چراکه شیخ در سرتاسر بیان خود، تنها و تنها از حرمت لهو (که علت آن، طرب باشد) سخن گفته است.

۴-۱. موضوع و حکم شرعی صوت لهوی از منظر نگارنده (نتیجه مباحث قبل)

ثابت کردیم که صوت لهوی، تنها به مفهوم صوت ملازم با معاصی، می تواند حرمت داشته باشد؛ و بیان شد که صوت لهوی به مفهوم آواز متناسب با مجالس عیش و نوش و الحان اهل فسق و معاصی نمی تواند متصف به عنوان حرمت باشد (امام خمینی (ره) نیز صوت لهوی به این مفهوم را حرام نمی داند؛ هر چند اجتناب از آن را شرط احتیاط دانسته است؛ (ر.ک: خمینی، ۱۳۸۱: ۱/۳۶۹).

بنابراین اصوات لهوی به مفهوم اخیر، حرمت مطلق ندارند، مگر این که به حد طرب انگیزی برسند. همچنین شیخ انصاری که به عنوان سردمدار اثبات حرمت صوت لهوی، مشهور شده، نه تنها هیچ دلیلی برای حرمت صوت لهوی به مفهوم آواز متناسب با مجالس لهو و لعب بیان نکرده (روایات مورد استدلال ایشان، ناظر به حرمت لهو است، نه صوت لهوی به مفهوم مذکور؛ همچنان که بیان شد، از منظر شیخ، صوت لهوی تنها با قید طرب انگیزی عنوان لهویت پیدا می کند؛ از این رو، الحان اهل فسق نیز در صورتی مساوی با صوت لهوی خواهد بود که طرب انگیز باشد؛ زیرا گفته شد که شیخ هیچ دلیل عقلی یا نقلی ای برای حرمت الحان اهل فسق در تمامی مباحث خود بیان نکرده و تنها عنوان صوت لهوی را که بر اساس مباحث قبل الزاماً ملازم قید طرب است، حرام می داند). در نهایت، به اعتقاد ما با دقت در عبارات مکاسب، ثابت می شود که منظور وی از «صوت لهوی» همان «صوت مطرب» است، به گونه ای که ایشان طرب موجود در غنا را عامل لهوی بودن غنا می داند.

بنابراین می توان گفت که موضوع حرمت صوت لهوی، دو عنوان است: ۱. صوت ملازم با معاصی؛ و ۲. صوت مطرب (البته بنا بر تساوی دو مفهوم صوت مطرب (غناء) و صوت لهوی در دیدگاه شیخ انصاری). هر چند در غیر این صورت نیز صوت مطرب بنا بر ادله حرمت غنا و بنا بر نظریه اکثر فقهای شیعه، حرام است.

۲. اصوات لهوی و اسلوب موسیقایی تلاوت حرفه ای

۲-۱. مصداق یابی صوت لهوی حرام در تلاوت حرفه ای

پس از تنقیح موضوع و حکم شرعی صوت لهوی، به مرحله تطبیق مسأله بر حوزه تلاوت می رسیم.

۱-۱-۲. صوت لهوی به مفهوم آواز ملازم با معاصی در تلاوت حرفه ای

باید گفت که صوت لهوی به مفهوم اول (صوت ملازم با معاصی) را نمی توان در تلاوت قرآن چندان متصور شد؛ چراکه ملازم بودن تلاوت با مجالس معصیت، امری بعید و غیر معمول است. البته این امر، به این معنا نیست که مصداقی برای ملازمت تلاوت قرآن با مجلس گناه آلود وجود نداشته و نخواهد داشت؛ گو این که در برخی مجالس عهد خلفای عباسی، تلاوت موسیقایی قرآن، گرمی بخش برخی مجالس لهوی بوده است.

۲-۱-۲. صوت لهوی به مفهوم آواز مطرب در تلاوت حرفه ای

در تطبیق موضوع شرعی دوم، یعنی صوت لهوی به مفهوم آواز مطرب (موضوع شرعی صوت لهوی حرام از دیدگاه شیخ انصاری و یا موضوع شرعی غنا از منظر اغلب فقهای شیعه) نیز به دلیل تنگناهای کلامی و تجویدی ایجاد طرب (به معنای خفت حاصل از آواز و موسیقی) در تلاوت، بسیار مشکل خواهد بود.

باید گفت که یکی از معیارهای اساسی و مهم در تلاوت امروزی، ضرورت التزام دقیق قاریان قرآن به اصول و قواعد دقیق تجویدی است. به عبارتی، یک تلاوت هنگامی از لحاظ عیار و کلاس تلاوت، مورد توجه جامعه قاریان قرار می‌گیرد و مجالی برای ظهور و بروز می‌یابد که به نحو قابل قبولی از این شاخصه برخوردار باشد.

مهم‌ترین بخش قواعد تجویدی که مانع بزرگی در مسیر تلاوت به شیوه طرب‌انگیز است، سخت‌گیری بسیار شدید در عدم کشش بیش از حد حرکات کوتاه و کشیده است. توضیح این‌که آنچه در دیگر محتواهای دینی و غیردینی به طرب‌آوری کمک می‌کند، همین بی‌قید بودن میزان کشش‌ها و سهل‌گیری در کیفیت ادای حروف است. به عبارتی، اصول تجویدی و به‌ویژه لزوم رعایت میزان مدها و کشش‌ها، دامنه اختیارات قاری قرآن را در اجرای انعطاف‌ها و تحریرها - که از عوامل مهم ایجاد طرب هستند - کم می‌کند؛ در صورتی که این سخت‌گیری و محدودیت‌های زیاد در دیگر فنون خوانندگی، اعم از دینی و غیردینی وجود ندارد.

بنابراین بسیار بعید است که قاری قرآن بتواند در این فضای محدود، ترجیعات تلاوت خود را به حد طرب برساند؛ ضمن این‌که قسمت عمده اصوات مطرب، از آلات موسیقی یا همراهی صوت انسان با آن‌ها تولید می‌شود و بسیار بعید است صوت انسانی بتواند به تنهایی صوت مطرب ایجاد کند؛ چراکه مراد از طرب، حالتی است که از شدت حزن یا فرح به خواننده یا مستمع دست می‌دهد و بعضاً به صورت انجام حرکات غیرعادی، کف زدن، نعره زدن، و به طور کلی، افعال نامتناسب با شأن وی، نمایان می‌شود.

بنابراین رخ دادن این امر در تلاوت قرآن که به سختی در حصار قواعد تجویدی محصور شده، نسبت به دیگر محتواهای کلامی، مشکل‌تر خواهد بود؛ هرچند امری محال نیست؛ چنان‌که می‌توانیم نمونه‌هایی محدود از تحقق طرب به این معنا را در بخش‌هایی از تلاوت‌های اساتید بزرگ مصری به عنوان طلایه‌داران فن تلاوت معرفی کنیم. مثلاً در برخی تلاوت‌های استاد محمد احمد عمران و محمد عبدالعزیز حصان که به‌راستی در فن

تنغیم و تلحین، بی‌بدیل، خروج برخی مستمعان از حالت عادی، بر اساس شدت طرب‌انگیزی آن بخش از تلاوت مشاهده می‌شود که بعضاً با صحیح کشیدن و به هم زدن دست‌ها، همراه است.^۱

از سوی دیگر، همواره بسیاری از تلاوت‌های مرتل و مجلسی از دیگر قراء مشهور مصری و سعودی را رسانه‌های دیداری و شنیداری پخش می‌کنند؛ ولی چنین حالتی برای مستمعان عام و خاص تلاوت، رخ نمی‌دهد و تنها زیبایی ذاتی یا عرضی صوت قاری، به لذت سمعی مستمعان می‌انجامد. بنابراین هم محتوای کلام قرآنی - به دلیل محدودیت‌های تجویدی - و هم خارق‌العاده نبودن امکانات صوتی اکثر قریب به اتفاق قاریان از جهت طنین و تلحین، امکان ایجاد طرب‌انگیزی منجر به غنا را نمی‌دهد. به عبارتی، تنها تعداد بسیار کم شماری از قاریان مشهور، آن‌هم در بخش‌هایی از تلاوت‌هایشان، جمال بی‌بدیل صوتی و بهره‌گیری از قدرت تنغیم و تلحین موسیقایی، توانسته‌اند غنا به مفهوم لغوی آن (صوت مطرب) را محقق سازند؛ اما در دیگر محتواهای مذهبی مثل مداحی‌های اجرا شده به صورت چندصدایی که در آن‌ها محدودیت‌های کلامی تلاوت وجود ندارد، بعضاً مداحان با استفاده از زیرصداها و ترکیب اصوات چند خواننده، به وادی طرب‌انگیزی غنایی گرفتار آمده‌اند.

اما ایجاد اصوات مطرب در برخی سروده‌های مذهبی و مدایح و مراثی اجرا شده با آلات موسیقی، نسبت به مورد اخیر، بسیار آسان‌تر است؛ چراکه صوت حاصل از همراهی اصوات انسانی و آلات موسیقی، قدرت طرب‌آوری فوق‌العاده خواهد داشت. بنابراین می‌توان گفت که نمونه‌های بارز و بخش عمده اصوات مطرب مذهبی، در قالب مداحی‌های چندصدایی و یا آواهای مذهبی همراه با آلات موسیقی (اعم از لهوی و غیرلهوی) تحقق پیدا کرده است سهم آواهای قرآنی در این بخش، بسیار اندک است.

۳-۱-۲. ملازمت تلاوت حرفه‌ای با آلات لهوی

فقها بهره‌گیری از آلات لهوی را در تلاوت، به طور مطلق تحریم کرده‌اند؛ در صورتی که این حساسیت در مورد دیگر محتواهای دینی وجود نداشته است. بنابراین از این جهت نیز تحقق غنای طرب‌انگیز و یا اصوات لهوی (به مفهوم صوت متناسب با مجالس لهو و لعب) در تلاوت منتفی است. بنابراین به کاربردن صوت لهوی به معانی مورد اشاره که موجب اتصاف به حرمت می‌شود، در تلاوت حرفه‌ای ممکن، اما تا حدی بعید، است.

۴-۱-۲. صوت لَهوی به مفهوم آواز متناسب با مجالس عیش و نوش در تلاوت حرفه ای فارغ از موضوع و حکم شرعی صوت لَهوی - که در نوشتار حاضر بر آن تأکید شد - باید متذکر شویم که برخی از فقهای معاصر (نوری همدانی، ۱۳۸۹: ۱/۲۷۱) به حرمت صوت لَهوی به مفهوم آواز متناسب با مجالس عیش و نوش در تلاوت حرفه ای فتوا داده اند. از سویی، مداحان و قاریان موظفند از صوت لَهوی به معنایی که در میان مراجع معاصر مشهور است، در خواندن خود پرهیز کنند؛ چراکه هر یک از مخاطبان آنها مقلد یکی از مراجع معاصرند و از قاری یا مداح انتظار دارند آوایی را به کار برد که با حکم شرعی مورد فتوای مرجع تقلید ایشان، هماهنگ باشد.

بنابراین از آن جا که دامنه آواهای لَهوی به معنای مذکور، در انواع موسیقی، بسیار گسترده است، اجتناب از این نوع اصوات لَهوی، بر خوانندگان مذهبی لازم است؛ گو این که در ادامه خواهیم گفت صوت لَهوی به مفهوم اشاره شده، می تواند در تلاوت حرفه ای (البته نه به طور مطلق) به حرمت، متصف باشد.

۵-۱-۲. صوت لَهوی در فقه اهل سنت و تأثیر آن بر تلاوت حرفه ای

روایات صحیح و غیر قابل تأویل موجود در صحاح اهل سنت، در تأیید حلیت نفسی غنا، موجب شده عدم حرمت غنا در میان فقهای اهل سنت، طرفداران بیش تری داشته باشد (زحیلی، بی تا: ۳/۵۷۳). اما فقهای اهل سنت، صوت لَهوی (به مفهوم آواز متناسب با مجالس لَهوی) را موضوع حرمت شرعی قرار نداده و تنها از عنوان غنا استفاده کرده اند (جزیری، بی تا: ۲/۴۲)، در حالی که برخی از فقهای شیعه و به خصوص معاصران، تنها صوت لَهوی را جزو آواهای تحریم شده می دانند. اما از آن جا که صوت لَهوی (به خصوص با مفهوم صوت متناسب با مجالس لَهوی) دایره بسیار وسیع تری نسبت به اصوات غنایی و مطرب دارد، عدم تحریم آن در فقه اهل سنت، بر مسأله استعمال صوت لَهوی در تلاوت نیز مؤثر خواهد بود. به عبارتی، قاریان برجسته اهل سنت (به خصوص قاریان مصری) با تکیه بر اصل عدم تحریم اصوات لَهوی، مجاز به استماع و به کارگیری این نوع آواها در تلاوت خود هستند. این مسأله می تواند تأثیر بسزایی در نحوه تعامل قاریان شیعه مذهب با شیوه های معمول قاریان سنی مذهب، در ایجاد سبک ها و نغمات قرآنی داشته باشد. به علاوه، استماع همه گونه های تلاوت قاریان مصری نیز می تواند تحت الشعاع این مسأله قرار گیرد؛ چراکه بیان شد حرمت آواهای غنایی و به خصوص اصوات لَهوی در فقه اهل سنت، بسیار کم رنگ تر از فقه شیعی است.

۲-۲. حرمت صوت لهوی (به مفهوم الحان اهل فسق) در تلاوت قرآن
در کتاب پر ارج «کافی» این روایت شریف نقل شده است (کلینی، ۱۳۶۹: ۶۱۴/۲):

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): اِقْرءُوا الْقُرْآنَ بِالْحَنِّ الْعَرَبِيِّ وَأَصْوَاتِهَا وَإِيَّاكُمْ وَلُحُونِ أَهْلِ
الْفُسْقِ وَأَهْلِ الْكِبَابِرِ فَإِنَّهُ سَيَجِيءُ مَنْ بَعْدِي أَقْوَامٌ يُرْجِعُونَ الْقُرْآنَ تَرْجِيعَ الْغَنَاءِ وَالنُّوحِ وَ
الرَّهْبَانِيَّةِ لَا يَجُوزُ تَرَاثِيمُهُمْ قُلُوبُهُمْ مَقْلُوبَةٌ وَقُلُوبُ مَنْ يَعْبُدُهُمْ شَانَهُمْ.

قرآن را به الحان و اصوات عرب بخوانید، و از آهنگ‌های اهل فسق و اهل
گناهان کبیره پرهیزید، که پس از من، اقوامی خواهند آمد که قرآن را به آهنگ
غنا و نوحه و رهبانیت می‌خوانند، و این خواندن از گلوگاه آنان در نمی‌گذرد؛
قلوب آنان و قلوب کسانی که ایشان را می‌پسندند، واژگونه است.

روایت مذکور را محمدتقی مجلسی قوی دانسته است (مجلسی اول، ۱۴۰۶: ۱۷۳/۱۰)؛
اما فرزند وی، محمدباقر مجلسی (مجلسی دوم، ۱۴۰۴: ۵۰۰/۱۲) در «مرآة العقول» آن را
تضعیف کرده است. ملا اسماعیل خواجه‌ری (خواجه‌ری، ۱۳۷۶: ۵۷۵/۱) نیز با مجهول و
مهمل خواندن برخی روایان این روایت، بر ضعف سندی این روایت، صححه گذاشته
است.

با این همه، وارد شدن روایت مذکور در بسیاری از مصادر مشهور و اصلی فریقین، بر
قوت سندی حدیث تا حد قابل توجهی می‌افزاید. از طرفی، استناد اغلب فقهای شیعه به
این روایت، به خصوص فقهای که الحان اهل فسق را حرام می‌دانند، قوت سندی این
روایت را نزد ایشان نشان می‌دهد. به علاوه، اصطلاح «لحون اهل فسق» نیز که در بیان
فقهای قائل به حرمت صوت لهوی مثل شیخ انصاری، بسیار به کار رفته، نشان می‌دهد که
این روایت از استنادات اصلی ایشان در این مسأله بوده است؛ چراکه در هیچ روایت
دیگری، اصطلاح الحان اهل فسق به کار نرفته است و به نظر می‌رسد این اصطلاح در بیان
شیخ نیز ناظر به همین عنوان باشد. علاوه بر این، شیخ در سرتاسر مباحث خود در بخش
غنا، نه تعریفی از الحان فسق به دست داده و نه دلیلی اعم از عقلی و نقلی، بر حرمت آن،
اقامه کرده است.

باید گفت چنان که از ظهور بیانی و سیاق روایت برمی‌آید، تنها می‌توان حرمت الحان
اهل فسق را در تلاوت قرآن (نه به طور مطلق) ثابت دانست و برای توسعه دامنه حرمت به
دیگر موارد کلامی، دلیلی نداریم. روایت در صدد نکوهش شدیدالحن استفاده از الحان

فسق در تلاوت است، و نه مطلق الحان اهل فسق. از این رو، صرفاً می‌توان از این طریق، ظهور حرمت این نوع الحان را در تلاوت اثبات کرد. به نظر می‌رسد تکرار زیاد اصطلاح صوت لَهوی به مفهوم الحان اهل فسق در کلام بیش‌تر فقهای معاصر، ریشه در استعمال این اصطلاح در بیانات شیخ انصاری باشد؛ در حالی که گفتیم تنها در همین روایت معتبر می‌توان این اصطلاح را یافت. اما در مبحث (برداشتی دیگر از نظریه شیخ انصاری) تأکید کردیم که شیخ انصاری صوت لَهوی به مفهوم الحان فسق را الزاماً مطرب می‌داند؛ و دلیل حرمت صوت لَهوی از منظر ایشان، تنها مطرب و غنایی بودن آن است (انصاری، ۱۳۹۲: ۲/۲۱۳).

بنابراین تکیه برخی محققان بر کلام شیخ انصاری مبنی بر حرمت الحان اهل فسق، نوعی سوء برداشت از کلام ایشان است.

در اثبات مدعای حرمت انحصاری الحان اهل فسق در تلاوت قرآن، باید به برخی گزاره‌های صحیح و قابل اعتماد اشاره کرد که می‌توان از روایت مذکور به دست آورد:

(۱) سیاق روایت کاملاً در صدد تبیین حکم آهنگین خواندن تلاوت قرآن است و تسری احکام استنباط شده از روایت در بقیه موارد، مثل حکم مطلق غنا یا صوت لَهوی، صحیح نیست. به این نکته، بسیاری از فقها اشاره کرده‌اند؛ با این حال، اصطلاح الحان اهل فسق که از این روایت استخراج شده، در بیان برخی فقها به مطلق صوت لَهوی تسری داده شده است؛ در حالی که صدر و ذیل روایت، بر این امر دلالت دارد که این روایت، تنها در صدد تبیین حکم لَهوی و غنایی خواندن قرآن است.

(۲) لحن مختص اهل فسق، تنها به اصوات غنایی منحصر نمی‌شود، بلکه آواهای غیرمطرب مختص مجالس لَهوی نیز داخل در مفهوم الحان اهل فسق یا همان الحان لَهوی است.

(۳) خواندن قرآن به صورت غنایی در زمان پیامبر (ص)، رایج نبوده است؛ بلکه روایت، تلاوت آیندگان را به غنایی بودن توصیف می‌کند. گویا پیامبر (ص) می‌فرماید از الحان لَهوی اجتناب کنید، چراکه این الحان، در برخی موارد، در بردارنده آواهای غنایی است. در واقع، نهی از صوت لَهوی در تلاوت، به عنوان مقدمه حرام، تحریم شده است. به علاوه، حرمت صوت لَهوی در تلاوت، می‌تواند دلایل دیگری هم داشته باشد که عبارتند از: وهن و استهزای کلام خدا با استعمال صوت لَهوی در آن؛ نفی تشبه و تقرب به فساق؛ نفی تشبه به نصارا در قرائت انجیل، چراکه ایشان انجیل را با آواز و سرود

می خواندند (ادامه، روایت از خواندن با اسلوب رهبانیت نیز نهی می کند).
 (۴) الفاظ و سیاق عتاب آمیز روایت، هیچ شکی در حرمت الحان اهل فسق باقی
 نمی گذارد (مثلاً ایاکم و لحن اهل الفسق)؛ و همان گونه که گفتیم، موضوع حرمت نیز در
 تلاوت قرآن، به شکل لهوی منحصر می شود.
 در نهایت می توان گفت که استفاده از الحان مختص مجالس لهوی (صوت لهوی) تنها
 در تلاوت قرآن، حرام است.

در نتیجه، خطری که از جهت استفاده از اصوات محرم در تلاوت احساس می شود،
 به دلیل استفاده از آوازهای لهوی در تلاوت (به معنای الحان مورد استفاده اهل فسق)
 خواهد بود. صوت لهوی به این معنا، نوع آوازهایی است که امروزه در بیش تر به اصطلاح
 کنسرت های موسیقی اجرا می شود. به عبارتی، آواهای اجرا شده در این مجالس، مورد
 عنایت و توجه اهل معاصی قرار دارد و در جامعه، به این توصیف شناخته می شود.
 بنابراین این آواها در هر جایی اجرا شوند (خواه ملازم با معصیت باشند یا نه)، صوت
 لهوی خواهند بود؛ و گفتیم که بر اساس روایت مذکور، حرمت مطلق ندارند و تنها در
 تلاوت قرآن، عنوان حرمت خواهند داشت.

در نهایت باید گفت این که برخی قاریان این گونه اصوات لهوی (هر چند مطرب
 نباشند، چراکه در صورت مطرب بودن، مطلقاً حرام خواهند بود و نه فقط در تلاوت) را
 استماع کرده و سعی دارند آن ها را در تلاوت خود اجرا کنند، امری حرام و غیر شرعی
 است. حال اگر این صوت لهوی، مطرب نیز باشد، هم استماع آن و هم اجرای آن در
 تلاوت، حرام خواهد بود.

۳-۲. استحاله عرفی در اصوات لهوی مورد استفاده در آواهای مذهبی

امروزه می بینیم برخی از نواهای مذهبی و دینی، با کپی برداری از برخی آوازهای
 لهوی محرم، اجرا شده و در واقع، تنها محتوای باطل به محتوای حق، بدل شده است؛ اما
 همین نواها حتی در جامعه متدین نیز استقبال می شود و در واقع، ما با نوعی استحاله معنای
 عرفی مواجه شده ایم. اما عرفی که اصوات لهوی را به علت فراهم آوردن موجبات حزن و
 فرح متناسب با مناسبات مذهبی مجاز می شمرد، مورد اعتنا نخواهد بود. استحاله عرفی
 اصوات لهوی، معیار عرف را در تشخیص صوت لهوی، متزلزل و غیر قابل استناد
 می کند.

صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۷۶: ۴۶/۲۲) در این باره معتقد است که نباید به عرف عامه مردم در تشخیص غنا (و صوت لَهوی) اعتماد کرد؛ چراکه ایشان، صوت قرآن و تعزیه را غنایی نمی‌دانند و بر اساس دیدگاه اشتباهشان، مدخلیت الفاظ را در تحقق یا عدم تحقق غنا می‌پذیرند؛ در صورتی که تنها کیفیت خاص صوتی است که در تحقق عنوان غنا، معتبر است.

ممکن است گفته شود برخی اصوات لَهوی با ورود به حوزه تلاوت، به دلیل ساختار ویژه عبارات قرآن، حالت لَهوی خود را از دست می‌دهند و دیگر نمی‌توان به آن‌ها صوت لَهوی گفت. در پاسخ می‌گوییم که تشخیص صوت لَهوی به مفهوم الحان مختص و مناسب مجالس اهل فسق و لَهو و لعب، امری عرفی است؛ و قاعداً اگر صوت لَهوی با اجرا شدن در عبارات قرآنی، دیگر از نظر عرف، لَهوی نباشد، حرام نخواهد بود. البته این سخن به این معنا نیست که اجرای یک آوای مختص مجالس لَهوی (صوت لَهوی)، تنها به این دلیل که در تلاوت اجرا شده، دیگر حکم شرعی صوت لَهوی را نخواهد داشت. این بیان، درست مثل استدلالی است که برخی در عدم حرمت مرثی‌های اجرا شده با اصوات لَهوی، مطرح کرده و گفته‌اند که با این وصف، دیگر کسی نخواهد گفت این آواز، صوت لَهوی است، بلکه عرف اسم این نوا را مرثیه می‌گذارد و نه صوت لَهوی. جواز اجرای آواهای لَهوی و مطرب در مدایح و مرثی‌ها، تنها با این حجت که عرفاً اسم این‌ها مرثی است و نه صوت لَهوی، تنها فریبکاری و گول زدن خود است؛ و گرنه عرف سلیم، در لَهویت صوت لَهوی در هر محتوایی اعم از دینی و غیردینی، تردیدی به خود راه نمی‌دهد.

اما منظور ما این است که اگر در اثر تنگناهای موجود در عبارات قرآنی، قاری مجبور شود به نوعی صوت لَهوی را تعدیل کند که عرفاً صوت لَهوی (به عنوان الگوی تقلید شده) و آوای قرآنی، ماهیتاً متفاوت باشند، دیگر نمی‌توان این آوای قرآنی را صوت لَهوی نامید؛ و از این نظر، حکمی شرعی بر این نوع تلاوت، مترتب نیست. با وجود این، نمونه‌هایی قابل توجه از آواهای قرآنی را شاهدیم که کاملاً با صوت لَهوی مورد تقلید، از نظر ماهیت لَهوی بودن، هماهنگ هستند و طبیعتاً حرام خواهند بود.

اما باید گفت که حتی اگر صوت لَهوی در اثر اجرا در آیات قرآنی، ماهیت لَهوی خود را از دست دهد، کسی که آواز لَهوی را در عبارات قرآنی اجرا می‌کند، خود مرتکب معصیت می‌شود؛ یکی به دلیل شنیدن این آواهای لَهوی (اگرچه پس از تطبیق بر تلاوت، دیگر عنوان صوت لَهوی نداشته باشد) و دیگر، در اثر قصد تلهی به آیات قرآن کریم؛ حال این تلهی ممکن است به قصد سرگرم شدن با نوای لَهوی در آیات قرآن باشد و یا موجبات

وهن و استهزای قرآن کریم را فراهم آورد؛ که در صورت دوم، عنوان حرمت می‌تواند به آن‌ها تعلق گیرد.

این امر دربارهٔ مداحی نیز صدق می‌کند؛ اما با این تفاوت که به اعتقاد ما اجرای صوت لهوی در مداحی و غیر آن، حرمت نفسی ندارد (چراکه بر اساس نظریهٔ مختار در بحث، صوت لهوی غیر مطرب، حرام نیست؛ ولی در تلاوت قرآن به دلیل روایت کتاب شریف کافی، حرمت نفسی دارد)؛ اما به دلیل تلہی و بعضاً وهن و استهزای ساحت اهل بیت (ع)، می‌تواند تا حد حرمت نیز پیش برود.

باید با این مطلب هم اشاره کنیم که به دلیل استفاده از الحان موسیقی عرب در تلاوت حرفه‌ای، تحقق عنوان لهویت (الحان مختص به مجالس لهوی) برای بیش تر افراد جامعه - که به فضای موسیقی عربی و عرف حاکم بر آن ناآشنا هستند - بعید به نظر می‌رسد؛ مگر این که قاری از آواهای لهوی فارسی استفاده کند و یا مستمعان با آواهای لهوی به کار رفتند در میان اعراب، آشنایی اجمالی داشته باشند؛ و یا این که الحان، ماهیت رقص آور و استهزاگونه داشته باشد. البته مورد اخیر نیز کمتر در تلاوت‌ها مشاهده شده است.

در هر صورت، فارغ از صدق عنوان لهویت برای مستمعان فارسی‌زبان که با این محدودیت‌ها مواجهند، قاری قرآن با استماع و تطبیق آواهای لهوی معمول در موسیقی جهان عرب در تلاوت، وارد دایرهٔ غیرمجاز شرعی خواهد شد. اما در صدق عنوان طرب‌آوری (غنا به مفهوم لغوی آن)، دریافت وجدانی هر شخص، مأمور اصلی تعیین صدق یا عدم صدق عنوان غنا است؛ و در این باب، عرف، نقش بسیار کم‌رنگ‌تری دارد. بنابراین فضای موسیقی عربی حاکم در تلاوت، نمی‌تواند تأثیر سلبی معتنابهی در تحقق حالت طرب داشته باشد.

اما در مداحی، قضیه متفاوت خواهد بود؛ چراکه بعضاً مشاهده شده عین نواهای لهوی فارسی، در برخی محتوای مذهبی، اعم از مدایح و مراثی و غیر آن‌ها اجرا شده و عرف جامعه نیز تحقق صوت لهوی را تأیید کرده است. بنابراین خطر ورود اصوات لهوی (و همچنین نواهای مطرب و غنایی) در مداحی، بسیار بیش تر از تلاوت قرآن خواهد بود. اما نکتهٔ مهم این که برخی فقها، صوت لهوی (به مفهوم الحان اهل فسق) را مطلقاً حرام می‌دانند. بنابراین به فتوای ایشان، اجرای صوت لهوی چه در محتوای غیر مذهبی و چه در تلاوت و مداحی، حرام خواهد بود؛ و چه بسا حرمت آن در تلاوت و مداحی، مضاعف هم باشد.

۳. مدعای استحباب صوت لهوی (به مفهوم تلّهی) در آواهای مذهبی

یکی از فقهای شیعه به نام حسینی مرعشی در رساله خود در باب غنا، مدعی شده که خواندن آواهای مذهبی به قصد تلّهی به دلیل تقریب قلوب به سوی معارف الاهی، مستحب است؛ و در غیر آن‌ها حرام خواهد بود. از این رو، لازم است به این مدعا به اختصار پاسخ دهیم. وی پس از طرح تفصیلی ادله خود، می‌نویسد: «خلاصه آنچه گفتیم، این شد که غنای محرم، دو نوع است: یکی آنچه علت تامه تحریم است، به گونه‌ای که دایر مدار حرمت بوده و مانعی در تعلق عنوان حرمت به آن وجود ندارد. این نوع، در واقع همان غنا به مفهوم مطرب است.

نوع دوم غنای محرم، مواردی است که مقتضای تحریم در آن‌ها وجود دارد؛ مثل صوت کشیده‌ای که به حد غنا نمی‌رسد. در این صورت، اگر غرضی اخروی و یا دنیوی (که قابل اعتنا باشد) بر آن مترتب شود، به گونه‌ای که آن را از حالت لغو و باطل خارج نماید، حلال، و در غیر این صورت، حرام خواهد بود. بنابراین حرمت و حلیت این صوت، دایر مدار وجود یا عدم وجود این اغراض خواهد بود (حسینی مرعشی، ۱۳۷۶: ۱۴۶۳/۲).

وی در بخش دیگری از رساله خود ادعا می‌کند: «هر چیزی که در آن، فایده دینی و دنیوی که شارع از آن نهی نکرده باشد و نزد عقلا لغو و باطل شمرده نشود، مد صوت و تحسین و ترقیق آن در آن‌ها مجاز بوده بلکه در برخی موارد مستحب نیز خواهد بود» (همان: ۱۴۸۳/۲).

باید گفت که در بخش اول سخن وی که صوت مطرب را غنای حرام می‌داند، بحثی نیست؛ اما این که یک صوت خاص غیرمطرب به این دلیل که در امور بی‌فایده و لغو استفاده می‌شود، حرام باشد، کاملاً با عرف و عقل مخالف است. در مباحث گفته شده، روشن شد که صوت لهوی به مفهوم آواز مستفاد برای سرگرمی (به عبارتی تلّهی) نمی‌تواند به عنوان حرمت متصف باشد؛ خواه این صوت، در تلاوت قرآن و یا مداحی استفاده شود و خواه در آواهای غیرمذهبی. شخصی را در نظر بگیرید که از سر بی‌حوصلگی، آوازی غیرمطرب سر می‌دهد. در این حال، نمی‌توان گفت وی کار حرامی انجام داده است؛ مگر این که این آواز، ملازم با معاصی و یا دارای محتوای باطل و خلاف شرع باشد. این نوع آوازی که ایشان از نوع غنای حرام دانسته، در واقع، یکی از تعاریف صوت لهوی به مفهوم تلّهی (به معنای سرگرمی) است که حرمت نفسی ندارد، مگر این که با مقارنات و محتوای حرام، همراه شود.

نتایج تحقیق

- ۱) از عاریف متعدد صوت لهُوی، تنها حرمت صوت لهُوی به مفهوم «صوت ملازم و ممهّد مجالس گناه‌آلود» به علت اعانت بر اثم، ثابت می‌شود؛ و ادله حرمت قطعی برای تعریف مشهور صوت لهُوی (صوت مناسب با مجالس لهُو و لعب) وجود ندارد.
- ۲) شیخ انصاری، صوت لهُوی را قائم به طرب‌انگیزی آن می‌داند، نه این‌که صوت لهُوی، آوازی باشد که صرفاً با الحان مجالس لهُو و لعب سازگار باشد؛ بلکه مراد وی، از الحان مجالس لهُو و لعب (بر اساس حدسی که با تکیه بر عرف، آن را بدیهی پنداشته) همان صوت مطرب (تعریف لغوی غنا) است و برداشت مشهور که می‌گوید شیخ، غنا را صوت لهُوی می‌داند، صحیح نیست.
- ۳) صوت لهُوی به مفهوم «آواز ملازم با معصیت» را نمی‌توان در تلاوت قرآن، چندان متصور دانست؛ چراکه ملازم بودن تلاوت با مجالس معصیت، امری بعید و غیر معمول است.
- ۴) اجرای صوت لهُوی به مفهوم «آواز مطرب» نیز به دلیل تنگناهای کلامی و تجویدی ایجاد طرب (به معنای خفت حاصل از آواز و موسیقی) در تلاوت، بسیار مشکل خواهد بود.
- ۵) فقها «بهره‌گیری از آلات موسیقی» در تلاوت را نیز به طور مطلق، تحریم کرده‌اند؛ در صورتی که این حساسیت، در دیگر محتوای دینی وجود نداشته است. بنابراین از این جهت نیز تحقق غنای طرب‌انگیز و یا اصوات لهُوی (به مفهوم صوت متناسب با مجالس لهُو و لعب) در تلاوت، منتفی است.
- ۶) صوت لهُوی به مفهوم «صوت متناسب با الحان اهل فسق»؛ نه به طور مطلق، بلکه صرفاً در تلاوت قرآن کریم، به عنوان حرمت، متصف خواهد بود.
- ۷) اگر صوت لهُوی در اثر اجرا در آیات قرآنی، ماهیت لهُوی خود را از دست دهد، کسی که آواز لهُوی را در عبارات قرآنی اجرا می‌کند، خود مرتکب معصیت می‌شود؛ یکی به دلیل شنیدن این آواهای لهُوی (حتی اگر پس از تطبیق بر تلاوت، دیگر عنوان صوت لهُوی نداشته باشد) و دیگری، به دلیل قصد تلهی به آیات قرآن کریم که این تلهی ممکن است به قصد سرگرم شدن با نوای لهُوی در آیات قرآن باشد و یا موجبات وهن و استهزای قرآن کریم را فراهم آورد؛ در صورت دوم عنوان حرمت می‌تواند به آن‌ها تعلق گیرد.
- ۸) این‌که یک صوت خاص غیر مطرب به دلیل این‌که در امور بی‌فایده و لغو استفاده می‌شود، حرام باشد، کاملاً با عرف و عقل، مخالف است. به عبارتی، صوت لهُوی به

مفهوم «آواز مستفاد برای سرگرمی» (به بیانی، تلّهی) نمی‌تواند به عنوان حرمت متصف باشد؛ خواه این صوت در تلاوت قرآن یا مداحی استفاده شود و خواه آوای غیر مذهبی. (۹) پس از بررسی‌های گسترده در نوشتار حاضر، می‌توان گفت که موضوع حرمت صوت لَهوی، دو عنوان است: ۱. صوت ملازم با معاصی؛ و ۲. صوت مطرب. (۱۰) مداحان و قاریان موظفند در خواندن خود از صوت لَهوی بنا به تعریفی که در میان مراجع معاصر مشهور است، پرهیزند؛ چراکه هر یک از مخاطبان آن‌ها مقلد یکی از مراجع معاصرند و از قاری یا مداح انتظار دارند که آوایی را به آن‌ها عرضه کند که با حکم شرعی مورد فتوای مرجع تقلید ایشان، هماهنگ باشد.

یادداشت:

۱. البته از این امر نیز نباید غافل شد که قید طرب‌انگیزی برای متعارف مردم که در تعریف غنا تأکید شد، در این جا نیز باید لحاظ شود؛ چراکه بعید نیست حالت مورد اشاره برای گروهی از آشنایان به فن موسیقی و تلحین رخ داده باشد. اما در هر صورت، به اعتقاد ما معدودی از نواهای مورد استفاده در تلاوت، بدون تردید در متعارف مردم، باعث حالت طرب، خفت و سبک‌عقلی شده و غنا ایجاد می‌کند تأکید می‌کنم که خطر ورود اصوات لَهوی در تلاوت، بسیار بیش‌تر از نواهای مطرب است؛ اگرچه در نواهای مذهبی دیگر، مثل مداحی، به دلایلی که خواهد آمد، اصوات مطرب بسیار بیش‌تری را نسبت به تلاوت، شاهد هستیم.

منابع و مأخذ:

قرآن کریم

۱. امام خمینی (ره)، سیدروح‌الله موسوی (۱۳۸۱ ش)، المکاسب المحرمة، دفتر نشر آثار امام خمینی (ره)، قم.
۲. انصاری، مرتضی (۱۳۹۲ ش)، المکاسب، ترجمه محی‌الدین فاضل‌هرندی، بوستان کتاب، چاپ هفتم، قم.
۳. تویسرکانی، میرزا عبد‌الغفار (۱۳۷۶ ش)، رساله فی‌الغناء، بر اساس نسخه مطبوع در کتاب غناء و موسیقی (دو جلدی)، رضا مختاری، محسن صادقی، مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر (عج)، نشر مرصاد، قم، چاپ اول.
۴. حسینی مرعشی، سید محمد (۱۳۷۶ ش)، خیر الکلام فی الغناء الحرام، بر اساس نسخه مطبوع در کتاب غناء، موسیقی (دو جلدی)، رضا مختاری، محسن صادقی،

- مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر (عج)، نشر مرصاد، قم، چاپ اول.
۵. خواجه‌نوی، ملا اسماعیل (۱۳۷۶ش)، رساله فی الغناء، بر اساس نسخه مطبوع در کتاب غناء و موسیقی (دو جلدی)، رضا مختاری، محسن صادقی، مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر (عج)، نشر مرصاد، قم، چاپ اول.
۶. خوئی، ابوالقاسم (بی تا) مصباح الفقاهة، موسسه احیاء آثار الامام الخوئی، قم.
۷. جزیری، عبدالرحمن (بی تا)، الفقه علی المذاهب الاربعة، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۸. زحیلی، وهبه (بی تا)، الفقه الاسلامی و ادلته، دارالفکر، بیروت.
۹. شریف کاشانی، مولی حبیب الله (۱۳۷۶ش)، ذریعة الاستغناء، بر اساس نسخه مطبوع در کتاب غناء و موسیقی (دو جلدی)، رضا مختاری، محسن صادقی، مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر (عج)، نشر مرصاد، قم، چاپ اول.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۵ق)، مجمع البیان، المكتبة الاسلامیة، طهران، الطبعة الخامسة.
۱۱. فیض کاشانی، مولی محسن (۱۴۰۱ق)، مفاتیح الشرائع، مجمع الذخائر الاسلامیه، قم، الطبعة الاولى.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹ش)، أصول الکافی، ترجمه مصطفوی، کتاب فروشی علمیه اسلامیة، تهران، چاپ اول.
۱۳. مجلسی اول، محمد تقی (۱۴۰۶ق)، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، موسسه فرهنگی کوشانپور، قم.
۱۴. مجلسی دوم، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
۱۵. محمدی، علی (۱۳۷۵ش)، شرح مکاسب، جلد دوم، انتشارات دارالفکر، قم، چاپ اول.
۱۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰ش)، بحوث فقهیه هامه، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، قم.
۱۷. نجفی اصفهانی، محمد رضا (۱۳۷۶ش)، الروضة الغناء، بر اساس نسخه مطبوع در کتاب غناء، موسیقی (دو جلدی) رضا مختاری، محسن صادقی، مرکز تحقیق مدرسه ولی عصر (عج)، نشر مرصاد، قم، چاپ اول.
۱۸. نوری همدانی، حسین (۱۳۸۹ش)، احکام جوانان، انتشارات قدس، قم.

بررسی اختلاف در تعمیم دلیل به حکمت حکم*^۱

حسنعلی علی اکبریان**

چکیده

موضوع این نوشتار، بررسی اختلاف آرا در مسأله کاربرد حکمت احکام در استنباط حکم، در تضييق و توسعه دليل به واسطه آن است. تعابیر «الحکمة لاتعمم و لاتخصص»، «عدم الإطراد إثباتاً و نفيًا»، «الحکم لايدور مدار الحکمة»، و «لايكون جامعاً و لا مانعاً» تعابیر معروفی در ادبیات فقهی و اصولی معاصر است. برخی حکمت را نیز مانند علت، معمم دانسته اند. اخیراً متفرع بر مبنای تعمیم به حکمت، اقوال دیگری نیز مطرح شده است. از دیدگاه این نوشتار، ادبیات این مسأله و جنبه های مختلف آن، شفاف نیست؛ و این عدم شفافیت، باعث توهم نزاع شده است؛ و گویا هر چه به این مباحث اضافه شود، بر ابهام و اختلاف در آن افزوده می شود. مقاله حاضر برای این شفافیت، جنبه های مختلف این مسأله را طرح کرده، محل ادعای اقوال را در این جنبه ها تبیین می کند تا معلوم شود چه مقدار از این اختلاف نظرها، اختلاف واقعی در تعمیم دلیل به حکمت است. این جنبه ها عبارتند از: ۱. توسعه و تضييق دليل به حکمت حکم در استظهارات اولی و ثانوی؛ ۲. توسعه دليل به علت

* تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۶/۲۶؛ تاریخ پذیرش ۱۳۹۴/۱۰/۱۷.

** دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛ Ha.Aliakbarian@Gmail.Com.

تامه و تضییق آن به علت منحصره؛ ۳. ظهور تعلیل در بیان علت یا در بیان حکمت؛ و ۴. معیار تمیز علت از حکمت.

در این مقاله سعی شده با تبیین محل دقیق ادعای آرا در هر یک از این جنبه‌ها، معلوم شود که در عدم تعمیم دلیل به حکمت حکم از آن جهت که حکمت حکم است، اختلافی نیست؛ و اگر در جایی تعمیمی هست، ناشی از حکمت، از جهت حکمت بودن آن، نیست.

کلیدواژه‌ها

حکمت حکم، فلسفه حکم، علت حکم، تخصیص، تعمیم.

موضوع این نوشتار بررسی اختلاف آرا در این مسأله است که آیا حکمت حکم، مانند علت حکم می‌تواند معمم باشد یا خیر. تعابیر «الحکمة لاتعمم و لاتخصص» (خمینی، ۱۴۲۱: ۸۷/۴) «عدم الإطراد إثباتاً و نفیاً» (برای نمونه: اصفهانی، ۱۴۱۹: ۱۶۹)، «الحکم لایدور مدار الحکمة» (برای نمونه: بهسودی: ۱۴۱۷: ۳۰۷)، «لایکون جامعاً و لا مانعاً» (برای نمونه: مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۱۹۷) و مانند آن، به عنوان اصل مسلم در غالب منابع فقهی و اصولی معاصر دیده می‌شود. آیا در این زمینه، اختلافی هست؟ اقوال دیگری در تعمیم به حکمت حکم، به اطلاق و تفصیل، در این باره مطرح شده است، تلاش این نوشتار، آن است که وجود این اختلاف را بررسی کند و ببیند محل نزاع آنان کجا است؛ و آیا در محل واحدی با یکدیگر نزاع دارند که نزاعشان واقعی باشد یا محل ادعایشان متفاوت است و نزاعشان واقعی نیست. به نظر نویسنده، می‌توان با تبیین دقیق‌تر محل ادعای آن‌ها این اختلاف را برداشت و روشن کرد که تعمیم ادعاشده ناشی از حکمت، از جهت حکمت بودن آن، نیست.

تعریف علت و حکمت

مراد از «علت حکم»، مناط حکم است؛ یعنی آنچه شارع، حکم را به آن ربط داده و منوط به آن کرده و علامت حکم قرار داده است (غزالی، ۱۴۱۷: ۲۸۱). بنابراین موضوع حکم، همواره منطبق بر علت حکم است.

مراد از «حکمت حکم»، مصلحتی است که شارع در تشریح حکم، قصد کرده است (حکیم، ۱۹۷۹: ۳۱۰) و می‌خواهد مکلف با امتثال حکم، به آن مصلحت برسد. دفع مفسده نیز در احکام مکروه و حرام، مصداق مصلحت است. در این تعریف حکمت، الزاماً چنین

نیست که موضوع حکم دقیقاً منطبق بر حکمت و دائرمدار آن باشد؛ زیرا چه بسا شارع به عواملی، موضوع حکم را مضیق تر یا موسع تر از آن حکمت قرار دهد. قانون گذاری عادی نیز چنین است؛ یعنی قانون گذار عادی، وقتی بر اساس مصلحتی برای عموم مردم، قانونی را وضع می کند، گاه برای پاسداری از آن مصلحت، دایره موضوع قانون را موسع تر از آن مصلحت قرار می دهد؛ و یا برای آسایش و راحتی مردم - که آن نیز یک مصلحت نوعی و مهم است - آن را مضیق تر از مصلحت می کند؛ اما هرگز تشخیص تحقق این مصلحت را بر عهده مردم نمی گذارد به گونه ای که فقط در جایی ملزم به رعایت قانون باشند که وجود آن مصلحت را احراز کنند، یا هر جای دیگری که مصلحت را احراز کنند ملزم به رعایت آن باشند حتی اگر ظاهر قانون شامل آن نشود. این با اصل منضبط بودن قانون، منافات دارد.

مهم ترین مصالحی که باعث می شود شارع، موضوع حکم را دقیقاً منطبق بر حکمت حکم قرار ندهد، عبارتند از:

۱. گاه حکمت، حکم در نظر شارع چنان مهم است که برای تحفظ بر آن، دایره موضوع حکم را وسیع تر از حکمت قرار می دهد. در واقع، این توسعه در موضوع، قرقگاهی برای حکم ایجاد می کند که باعث می شود حکمت حکم در موارد خودش حتماً محقق شود. در حکمت حرمت شرب خمر، شاید شرب یک قطره خمر، آن حکمت را نداشته باشد، ولی شارع آن را نیز حرام کرده تا مردم به بهانه آن، گرفتار مسکر نشوند.

۲. گاه حکمت حکم در نظر شارع به گونه ای است که تحقق آن در خارج، منوط به توسعه در موضوع است؛ مثلاً در حکمت ملکیت زمین به احیا، پاکی ولادت، مساکن و ازدواج شیعه بیان شده است، ولی این حکمت محقق نمی شود مگر به توسعه موضوع؛ زیرا در غیر این صورت، تصرف شیعه در زمینی که غیر شیعه احیا کرده بر او مباح نخواهد بود (نجفی خوانساری، ۱۴۱۸: ۲۶۷).

۳. شاید شارع تشخیص دایره حکمت را برای مردم ممکن ندیده است و به جای آن، دایره موضوع را چیزی قرار داده که دقیقاً منطبق بر آن نیست، ولی نزدیک ترین عنوان قابل شناسایی برای مردم است؛ مثلاً در تحریم پرنندگان حرام گوشت، خوردن مردار و گوشت انسان و عذره و مانند آن، به عنوان حکمت مطرح شده است، ولی دایره موضوع بر پرندگانی قرار گرفته است که دارای چنگالند و آن ها که در پرواز تند بال نمی زنند، (علامه مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۹/۶؛ و ۱۷۱/۶۲)؛ چه یک پرنده این چنینی، از امور یادشده خورده باشد، چه نخورده باشد.

۴. گاه شارع تحقق حکمت حکم را برای همگان ساده و زودبایاب نمی‌داند؛ از این رو، موضوع حکم را چیز آسان و زودبایی قرار می‌دهد که مکلفان آرام آرام و به فراخور توانایی خود، بخشی از آن حکمت را تحصیل کنند. شاید این که در حکمت نماز، معراج مؤمن (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۹: ۳۴۳) و بازدارندگی از فحشا و منکر (عنکبوت/۴۵) بیان شده، ولی حضور قلب از واجبات آن شمرده نشده^۲، همین نکته باشد.

بنابراین بر اساس تعریفی که از حکمت بیان شد، مقتضای طبیعی حکمت، این نیست که علت تامه یا علت منحصره برای حکم باشد، و به تبع آن، معمم و مخصص باشد؛ یعنی «حکمت» نسبت به «علت تامه» و «علت منحصره بودن»، لایبشرط است. این تعریف حکمت، با مبنای تبعیت احکام از مصالح در متعلق حکم، متناسب است. برخی حکمت حکم را از این گسترده‌تر دانسته، شامل هر مصلحتی می‌دانند که شارع را به جعل حکم واداشته است؛ چه این مصلحت در متعلق حکم باشد و از آثار و فواید فعل به شمار آید که شارع می‌خواهد مکلف آن را تحصیل کند و چه مصلحتی باشد که در اصل جعل حکم باشد. مبتنی نبودن موضوع حکم بر مدار حکمت، بنابر تعریف دوم، روشن تر است.

بنابراین ذات حکمت، از آن جهت که حکمت است، نه معمم است و نه مخصص. اما از آنجا که حکمت نسبت به علت تامه یا منحصره بودن، لایبشرط است، اگر در موردی احراز شود که یک حکمت، علت تامه نیز هست، آن حکمت، معمم خواهد بود؛ اما معمم بودن آن، به دلیل حکمت بودنش نیست، بلکه به دلیل علت تامه بودن آن است. اگر به هر دلیلی احراز کنیم که حکمتی علت منحصره هم هست، آن حکمت را مخصص خواهیم دانست؛ اما نه از آن جهت که حکمت است، بلکه از آن جهت که علت منحصره است.

اگر در موردی که به هر قرینه‌ای احراز کرده باشیم حکمت حکم علت تامه هم هست، و به تبع، آن را معمم بدانیم، و این معمم بودن را به حکمت نسبت دهیم و بگوییم حکمت معمم بود، اسناد در آن مجازی است؛ و همین اسناد مجازی، باعث «شبهه اختلاف» می‌شود. برای روشن شدن عواملی که باعث شبهه اختلاف شده، باید جنبه‌های مختلف این بحث را از یکدیگر تفکیک کرد.

جنبه‌های مختلفی که نباید با هم خلط شود

گفته شد که وقتی از معمم و مخصص بودن یا نبودن حکمت حکم بحث می‌شود، باید حکمت حکم را فقط از این جهت که حکمت حکم است، لحاظ کرد؛ و معمم و مخصص

بودن یا نبودن آن را بررسی کرد؛ و دخالت امور دیگر، باعث خلط مبحث می‌شود. این امور دیگر، جنبه‌های دیگری از بحث معمم و مخصص بودن هستند که ربط مستقیمی با معمم و مخصص بودن حکمت ندارند. در این جا برای روشن شدن اصل اختلاف در معمم بودن یا نبودن حکمت حکم، این جنبه‌ها را طرح کرده، منشأ شبهه اختلاف در آن را بیان می‌کنیم:

جنبه اول: بحث توسعه و تضييق دليل به حکمت حکم، در استظهارات اولی و ثانوی

توسعه و تضييق دليل به حکمت حکم، به دو شکل متصور است: شکل اول، به صورت استظهار اولی؛ و شکل دوم، به صورت استظهار ثانوی.

توسعه و تضييق دليل به حکمت حکم، به شکل استظهار اولی: این نوع از توسعه و تضييق، در جایی است که حکمت حکم (به عنوان قرینه متصل) باعث شود ظهور خاصی در دلیل پیدا شود که این ظهور، گسترده‌تر یا مضیق‌تر از ظهوری باشد که در فرض نبود آن حکمت می‌داشت. در این جا حکمت حکم، باعث توسعه و تضييق شده است، اما از این باب که ظهور دلیل از ابتدا مضیق یا موسع منعقد شده است. به عبارت دیگر، چنین تأثیری به مرحله پیدایش و تکون ظهور، مربوط است. در این کار بست، حکمت حکم باید در زمره قرائن متصل به کلام باشد؛ یعنی مخاطب، در هنگام مخاطب، الفاظ را به همراه آن حکمت دریافت کند؛ و در این جا فرقی نمی‌کند که آن حکمت در دلیل لفظی ذکر شده باشد یا در ارتکاز مخاطبان باشد. این گونه توسعه و تضييق را می‌توان به سخن شخص به چاه کن تشبیه کرد که می‌گوید «دهانه چاه را تنگ کن». مراد آن شخص، این نیست که ابتدا چاه بکن و بعد، دهانه آن را تنگ کن؛ بلکه مراد آن است که از ابتدا چاه را با دهانه تنگ، بکن.

شایان ذکر است اگر مطلبی در دلیل حکم (به عنوان قرینه متصل) بیاید که فقیه بدانند آن مطلب، علت حکم است، این علت، الزاماً در استظهار اولی او از دلیل، تأثیر می‌گذارد؛ و ظهور دلیل، متناسب با آن منعقد می‌شود؛ ولی اگر بدانند آن مطلب، حکمت حکم است نه علت حکم، الزاماً چنین تأثیری ندارد و تأثیر آن، به ظهوری وابسته است که نزد عرف - به مناسبت حکم و موضوع و مانند آن - حاصل می‌شود. گاه ظهور دلیل با لحاظ آن حکمت، به گونه‌ای منعقد می‌شود که دایره موضوع حکم، بر حکمت منطبق می‌شود و گاه چنین نیست؛ اما به هر حال، ضابطه اعتبار تأثیر حکمت، ظهور عرفی است. بسیاری از مواردی که در فقه امامیه، دلیل حکم، به واسطه حکمت حکم، موسع یا مضیق شده، از همین باب

است (برای نمونه: علامه حلی، ۱۴۲۱: ۲۲۵/۷؛ همدانی، بی تا: ۱/ق/۱/۲۵۴؛ و نجفی، ۱۳۶۵: ۳۹۳/۸).

توسعه و تضییق دلیل به حکمت حکم، به شکل استظهار ثانوی: این نوع از توسعه و تضییق در جایی فرض می شود که ظهور دلیل حکم، منعقد شده باشد، آن گاه بخواهیم با حکمت حکم (به عنوان قرینه منفصل)، آن دلیل را به موارد دیگری که در موضوع دلیل نیست، تعمیم دهیم یا به برخی از مصادیق موضوع دلیل، اختصاص دهیم. در این جا نیز اگر علت حکم به عنوان دلیل منفصل، برای فقیه معلوم باشد، الزاماً دلیل علت، حجیت ظهور اولی دلیل حکم را می شکنند و بر آن مقدم می شود و ظهور ثانوی برای آن، بر اساس توسعه و تضییقی که مقتضای علت است، حاصل می شود؛ اما اگر حکمت حکم به عنوان دلیل منفصل، معلوم باشد، چطور؟ آیا حکمت حکم نیز به عنوان دلیل منفصل، این کاربرد را دارد؟ همین مسأله، محل بحث است و از زمانی که به این مسأله تصریح شده، مشهور امامیه این کاربرد را نپذیرفته اند. در ابتدای این مقاله گفته شد تعابیر «عدم الإطراد إثباتاً و نفیاً»، «الحکم لایدور مدار الحکمة»، و «لایکون جامعاً و لا مانعاً» به عنوان اصل مسلم در غالب منابع فقهی و اصولی معاصر، تکرار شده است.

ملاحظه می شود که در استظهار اولی، تأثیر علت و حکمت، به ملاک ظهور است؛ و تفاوت آن ها در این است که عرف، علت حکم را همواره در استظهار تأثیر می دهد ولی در حکمت حکم، رویه واحدی ندارد.

به نظر نویسنده، این که آیا حکمت، معمم و مخصص است یا خیر، شأنیت نزاع در مرحله ظهور اولی را ندارد؛ زیرا ملاک آن، ظهور عرفی است؛ و کبرای حجیت ظهور عرفی، مورد اتفاق است و صغرای آن نیز به دلیل موردی بودن، شأنیت نزاع ندارد. ولی این نزاع، در ظهور ثانوی، مجال طرح دارد؛ زیرا مانند بحث تخصیص و تقيید به منفصل، بحث در کبرای حجیت است. با وجود این، عبارات فقها و اصولیانی که بحث تعمیم و تخصیص به حکمت را اثباتاً یا نفیاً طرح کرده اند، شامل هر دو ظهور می شود؛ و در واقع، به اختلاف ملاک توسعه و تضییق در ظهور اولی و ظهور ثانوی، توجه کافی نشده است. بسیاری از مثال هایی که برای معمم بودن حکمت حکم، بیان شده است - و در این مقاله به آن ها اشاره می شود - به استظهار اولی مربوط است که مجال نزاع کبروی ندارد و صغرای آن هم موردی است.

بنابراین اگر کسی به دنبال شاهد مناسبی برای بررسی سابقه این بحث در فقه امامیه

می‌گردد، باید شاهدهی بیاورد که حکمت حکم، قرینه متصل به دلیل حکم نباشد. نویسنده در فقه امامیه، مثال روشنی از تقیید یا توسعه دلیل به حکمت حکم در جایی که حکمت حکم متصل به دلیل نباشد، نیافته است.

جنبه دوم: بحث توسعه دلیل به علت تامه و تضييق آن به علت منحصره

وجود حکم دائرمدار علت تامه حکم است. اگر موضوع اخذ شده در دلیل حکم، مضیق تر از علت تامه بود، علت تامه می‌تواند آن دلیل را توسعه دهد و به سایر موضوعاتی که مشمول علت تامه می‌شوند، سرایت دهد. در این توسعه، تفاوتی ندارد که علت تامه در دلیل حکم، به عنوان قرینه متصل اخذ شده باشد و در استظهار اولی نقش ایفا کند، یا قرینه منفصل باشد و در استظهار ثانوی مؤثر باشد؛ زیرا این توسعه، مقتضای علیت تامه است. همچنین، عدم حکم دائرمدار علت منحصره حکم است؛ چه این علت منحصره، علت تامه منحصره باشد و چه جزء العله منحصره. پس اگر موضوع اخذ شده در دلیل حکم، موسع تر از علت منحصره بود، علت منحصره می‌تواند آن دلیل را تضييق کند و برخی از مصادیق موضوع دلیل را که مشمول علت منحصره نیستند، از تحت حکم خارج کند. در این تضييق نیز تفاوتی ندارد که علت منحصره در دلیل حکم، به عنوان قرینه متصل اخذ شده باشد و در استظهار اولی نقش ایفا کند، یا قرینه منفصل باشد و در استظهار ثانوی مؤثر باشد؛ زیرا این تضييق، مقتضای علیت انحصاری است.

به عبارت دیگر، توسعه دلیل، مقتضای تامه بودن علت است و منحصر بودن آن، نقشی در توسعه ندارد؛ و تضييق دلیل، مقتضای منحصر بودن علت است و تامه بودن علت، نقشی در تضييق ندارد.

کبرای این مطلب، ضروریه به شرط محمول است؛ و در آن، مجالی برای اختلاف و نزاع وجود ندارد. پس اگر کسی بگوید «علت، معمم و مخصص است» و دیگری بگوید «علت تامه، معمم است و علت منحصره، مخصص است»، روشن است که با یکدیگر نزاع ندارند. سخن اولی یا به اجمال گفته شده است یا مرادش علت تامه منحصره است. همچنین اگر کسی بگوید «علت، معمم و مخصص است و حکمت، نه معمم است و نه مخصص» مرادش از علت، علت تامه منحصره است و حکمت را از آن جهت که نه الزاماً علت تامه است و نه الزاماً علت منحصره، قصد کرده است؛ و منکر آن نیست که اگر حکمتی علت تامه هم بود، از آن جهت که علت تامه است، معمم است.

جنبه سوم: بحث ظهور تعلیل در بیان علت یا در بیان حکمت

نزاع دیگری در این زمینه وجود دارد که حیثیت آن، با نزاع‌های پیشین کاملاً متفاوت است؛ و آن این‌که اگر در دلیل لفظی حکم، تعلیلی برای حکم وارد شده باشد، این تعلیل در چه چیزی ظهور پیدا می‌کند؟ یعنی اقتضای ذات تعلیل، با قطع نظر از هر قرینه و نکته خاص، بیان حکمت است یا بیان علت، و یا ظهوری در هیچ یک ندارد و تعلیل از این حیث، مجمل است؟

محقق عراقی، ظاهر اولی تعلیل را بیان علت حکم می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۶۰). در مقابل، از ظاهر برخی از عبارات مرحوم نائینی به دست می‌آید که او صرف تعلیل را تا زمانی که بر تعلیق دلالت نکند، ظاهر در علیت برای حکم نمی‌داند (خوانساری، ۱۴۱۸: ۲/۳۶۳)؛ یعنی تعلیل بما هو تعلیل، ظهور در علیت ندارد و باید ظهور در تعلیق، در آن احراز شود؛ و بدون دلالت بر تعلیق، حمل بر حکمت خواهد شد.

ظاهر تعابیر این دو فقیه از علت، علت تامه منحصره است؛ زیرا هم وجود و هم عدم حکم را دائر مدار علت می‌دانند. ممکن است کسی ادعای دیگری کند و بگوید تعلیل، ظاهر در بیان علت تامه است، ولی ظهوری در بیان علت منحصره ندارد به نظر می‌رسد چنین ادعایی را بتوان از درس‌های آیت‌الله العظمی شبیری زنجانی (آدرس در ادامه) برداشت کرد. این نوشتار در صدد نقد و بررسی آرای مختلف در ظهور تعلیل نیست و آن را بدین جهت بیان کرد که به نظر می‌رسد تبیین آن در شفاف‌سازی محل نزاع در توسعه و تضییق به حکمت، لازم است. به نظر نویسنده، این‌که برخی مانند آیت‌الله العظمی شبیری زنجانی، حکمت حکم را معمم دانسته‌اند یا دیگرانی معمم بودن حکمت را به ایشان نسبت داده‌اند، محل ادعا را دقیق بیان نکرده‌اند؛ و ادعای ایشان مربوط به استظهار از تعلیل است، نه معمم بودن حکمت از آن جهت که حکمت است.

جنبه چهارم: بحث معیار تمییز علت از حکمت

این جنبه، به آن اشاره دارد که با چه معیاری می‌توان تشخیص داد که آیا تعلیل، بیان‌گر علت است یا بیان‌گر حکمت. مثلاً یکی از معیارهایی که در این باره ادعا شده، این است که اگر تعلیلی قابلیت ارائه به مخاطب را داشت، یعنی مکلف می‌توانست مصادیق آن را تشخیص دهد، آن تعلیل، بیان‌گر علت حکم است؛ و اگر این قابلیت را نداشت، حکمت

اگر کسی در مقام بیان این مسأله که آیا حکمت، معمم است یا خیر، از این معیارها استفاده کند و برخی حکمت‌ها را که دارای معیار علیت هستند، معمم بداند، راه مناسبی را طی نکرده است؛ زیرا اسناد معمم بودن در آن، به علت است، نه به حکمت.

نقد و بررسی عباراتی که بر معمم بودن حکمت حکم، دلالت دارد

۱. این قول، به محقق داماد نسبت داده شده که حکمت را مانند علت، معمم می‌داند.^۳ از شاگردان ایشان برای این مبنا، یک مثال عرفی طرح شده است: هرگاه گفته شود در فلان ساعت شب، برای جلوگیری از تردد دزدان، هر فردی که تردد کند جلب شود، در این صورت، مأمور نمی‌تواند یک فرد را به این استناد که دزد نیست، جلب نکند؛ زیرا مقنن به عللی، اختیار تطبیق حکمت قانون بر مورد را به مأمور نداده است. پس حکمت، مخصص نیست، ولی معمم هست؛ یعنی اگر در روز روشن، مأمور با یک دزد قطعی مواجه شود، باید او را بگیرد؛ زیرا اراده قانونگذار بر این تعلق گرفته که دزدی و سرقت از میان برداشته شود (شیرازی زنجانی: جلسه ۵).

ایشان در تکمیل کلام استاد خود، می‌گویند: ممکن است مقنن، هم در عقد اثباتی قضیه، و هم در عقد سلبی آن، ملاحظه حکمت را بکند و اختیار را (نه در تعمیم و نه در تخصیص) به مأمور ندهد؛ و مثلاً به عللی بگوید که در روز، هیچ فردی به عنوان سارق جلب نشود. در این صورت، واضح است که حکمت مذکور در قانون اول (جلب سارق)، نمی‌تواند معمم باشد؛ زیرا قانون دیگری در این جا وجود دارد که با آن، تنافی دارد. پس فرض کلام مرحوم محقق داماد، جایی است که ما قانون و حکم دیگری از سوی مقنن و شارع نداشته باشیم که جلوی تعمیم حکمت را بگیرد و در این صورت است که حکمت، معمم خواهد بود (همان).

یکی از مثال‌های فقهی که محقق داماد مطرح کرده، حکمت در «اضرار به نفس» است. در ادله حرمت خوردن خاک، حکمت آن «لأنّ فيه فساداً الأبدان»^۴ آمده است. به اعتقاد آیت‌الله محقق داماد، فساد ابدان، جنبه حکمت دارد و مخصص حکم حرمت نیست، ولی معمم است و از آن می‌توان استفاده کرد که هر فعلی که منجر به فساد ابدان شود، مشمول حکم حرمت خواهد بود.

آیت‌الله شیرازی زنجانی این مبنا را در جواز نگاه مرد به زن در هنگام خواستگاری طرح

کرده است. در بحث روایی، به «إنما یشتريها بأغلی الثمن» تعلیل شده است. به فرض این که این تعلیل، بیان گر حکمت باشد نه علت^۵، نتیجه^۶ مخصص نبودنش این است که در فرض کم بودن مهریه، تعلیل در آن ساکت است؛ و نتیجه^۷ معمم بودنش این است که زن نیز جایز است به مرد نگاه کند؛ چرا که او ارزشمندتر از مهر را می دهد، و ابزار طلاق را نیز ندارد.

دلیل ایشان بر مخصص نبودن حکمت، همان چیزی است که در مخصص نبودن علت می گوید؛ و آن این که علت، مخصص شخص حکم است، نه سنخ حکم.

توضیح این که به اعتقاد ایشان، تعلیل در جایی صحیح است که علت، در غالب افراد، موجود باشد؛ و تعلیل در علت مربوط به افراد نادر، صحیح نیست؛ بر خلاف قید که می تواند نادر باشد. پس در «لا تأکل الرمان الحامض» و «لا تأکل الرمان لأنه حامض»، اگر انار ترش، نادر باشد، جمله دوم غلط است. به همین دلیل، تعلیل به افراد متعارف، نظر دارد و نسبت به افراد غیرمتعارف ساکت است؛ پس در «لا تأکل الرمان لانه حامض»، شخص حکم، انارهای ترش است؛ و حکم فقط درباره انارهای ترش است؛ پس مفهوم ندارد تا سنخ حکم را نفی کند (شیرازی زنجانی: جلسه ۲۱).

اما دلیل این که حکمت (مستفاد از تعلیل)، مانند علت معمم است - آن گونه که برخی در توضیح رأی ایشان گفته اند - آن است که «رویه شارع در تعلیل به علت غیر منحصره، مانع از ظهور آن در علیت منحصره شده، باعث می شود علت، مخصص نباشد؛ اما این رویه در علت غیرتامه، به شارع نسبت داده نمی شود و در نتیجه، ظهور تعلیل در علیت تامه، و به تبع، معمم بودن آن، ثابت می شود (بستان، ۱۳۹۰: ۸۱)؛ گویی ظهور اولیه تعلیل، بیان علت تامه^۸ منحصره است، ولی این ظهور در ناحیه علت منحصره، با رویه شارع نمی سازد؛ پس ثابت نمی شود. بنابراین ظهور تعلیلات شارع در علیت تامه، ثابت می شود.

ملاحظه می شود که چه در این استدلال، چه در بیانات منقول از تقریرات درس نکاح معظم له، تکیه بحث بر ظهور تعلیل است؛ و حکمت یا علت بودن آن، مدخلیتی در بحث ندارد. شاهد این ادعا، آن است که ایشان علت را نیز مانند حکمت حکم، مخصص ندانسته است. این امر نشان می دهد که علت یا حکمت بودن، اصلاً در اصل ادعا مدخلیتی ندارد (همان، جلسه ۲۱).

بنابراین آن دسته از عبارات ایشان که معمم بودن را به جای نسبت دادن به تعلیل، به حکمت حکم نسبت داده (همان، جلسه ۵ و ۲۱)، دقیق نیست؛ و معمم بودن در آن، نباید به

حکمت از آن جهت که حکمت است، اسناد داده شود؛ مگر این که ادعا شود حکمت از آن جهت که حکمت است، الزاماً باید علت تامه باشد که هرگز چنین ادعایی نشده است.

۲. برخی دیگر، میان عقد ایجابی تعلیل و عقد سلبی تعلیل، تفصیل داده، فقط نسبت به عقد سلبی، قائل به تعمیم شده‌اند (بستان، ۱۳۹۰/۸۴-۸۵). توضیح آن که: تعلیل یا دارای مفاد سلبی است یا دارای مفاد ایجابی. تعلیلی که مفاد سلبی دارد، دارای عقد سلبی و عقد ایجابی است. مثلاً در جمله «إِنَّ اللَّهَ أَوْجِبُ الْعِدَّةَ لثَلَاثِ تَخْتَلَطُ الْمِيَاهُ» برای وجوب عده، به «عدم اختلاط میاه» تعلیل شده است. در این جا معمم بودن عقد سلبی تعلیل، به این معنا خواهد بود که هر فعلی که باعث اختلاط میاه شود، حرام است، اگر چه ربطی به مسأله عده نداشته باشد؛ مثلاً هر گونه تلقیح مصنوعی که باعث اختلاط میاه شود، بنابراین تعلیل، حرام می‌شود. اما این تعلیل در ناحیه عقد ایجابی، معمم نیست؛ یعنی هر فعلی را که از اختلاط میاه جلوگیری می‌کند، واجب نمی‌کند؛ و این وجوب، فقط در عده ثابت است. همچنین درباره آیه مبارک «مَا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَيَّ رَسُولَهُ مِنْ أَهْلِ الْقُرْبَىٰ فَلِلَّهِ وَكَرَّسُولٍ وَكَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولَ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (حشر/۷)، تعلیل مذکور، فقط در عقد سلبی، معمم است و تداول اموال [عمومی] در دست اغنیا را به کلی، حتی در غیر فیء، حرام می‌کند؛ ولی نسبت به عقد ایجابی، معمم نیست و توزیع اموال [عمومی] را در میان طوایف مذکور، در غیر فیء، واجب نمی‌کند (همان).

صاحب این رأی، علت تفکیک میان عقد سلبی و عقد ایجابی را همان دلیلی می‌داند که اصولیان در تفکیک میان صیغه امر و نهی، در دلالت آن‌ها بر مره و تکرار گفته‌اند. آنان دلالت لفظی صیغه امر و نهی را بر مره و تکرار نفی کرده‌اند، اما دلالت عقلی امر بر کفایت مره و نهی بر لزوم تکرار را پذیرفته‌اند؛ زیرا وجود طبیعت (متعلق امر)، به وجود فرد حاصل می‌شود، اما عدم طبیعت (متعلق نهی)، منوط به انعدام جمیع افراد است. (بستان، ۱۳۹۰: ۸۴).

در این جا در مقام نقد ادعای یادشده در تفکیک میان عقد ایجابی و عقد سلبی تعلیل نیستیم، بلکه به این نکته اشاره می‌کنیم که این ادعا، به استظهار از تعلیل از آن جهت که تعلیل است مربوط می‌شود نه درباره حکمت از آن جهت که حکمت است.

۳. برخی دیگر، به دفاع از مبنای معمم بودن حکمت حکم، علاوه بر تفکیک میان مفاد ایجابی و مفاد سلبی تعلیل، یکی از معیارهای تمییز علت از حکمت را نیز وارد بحث

کرده‌اند. (اصغری، ۱۳۹۳: ۲۱). این گروه، بحث خود را در دو مقام بیان کرده‌اند:

۱. ملاکات و جهات تشریح حکم در مقام ثبوت؛ ۲. بررسی دلالت جمله معلله در مقام اثبات از حیث تعمیم و تخصیص. در مقام نخست، اولاً قضیه معلله دارای مفاد ایجابی و سلبی است؛ ملاک ذکر شده در تعلیل نیز گاه برای مکلف قابل شناسایی است به گونه‌ای که شارع می‌تواند تشخیص آن را به عهده مکلف بگذارد و گاه برای مکلف قابل شناسایی نیست؛ بنابراین صور چهارگانه‌ای را تصویر کرده‌اند: ۱. ملاک در هر دو مفاد ایجابی و سلبی، قابل ارائه به مخاطب است؛ ۲. ملاک فقط در مفاد ایجابی، قابل ارائه به مخاطب است؛ ۳. ملاک فقط در مفاد سلبی، قابل ارائه به مخاطب است؛ و ۴. ملاک در هیچ کدام قابل ارائه به مخاطب نیست. آن‌گاه صورت نخست را معمم و مخصص؛ صورت دوم را فقط معمم؛ و صورت سوم و چهارم را نه معمم می‌دانند، نه مخصص (همان: ۲۴-۲۵).

در مقام دوم نیز به مباحث استظهار از تعلیل پرداخته است که آیا گویای علیت تامه است یا خیر؛ آیا ظهور در علیت منحصره دارد یا خیر؛ آیا مخصص شخص حکم است یا مخصص سنخ حکم (همان: ۲۵).

ایشان هم بحث اثباتی استظهار از تعلیل را با بحث معمم بودن حکمت جابه‌جا کرده‌اند و هم بحث معیار تمییز علت از حکمت را. از دیدگاه نویسنده، هم بحث استظهار از تعلیل و هم بحث معیار تمییز علت از حکمت، در صدد تشخیص این امر هستند که چه تعلیلی، علت است و چه تعلیلی، حکمت. وقتی علت و حکمت بودن آن مشخص شد، معمم و مخصص بودن آن نیز مشخص می‌شود. این روش بحث در تبیین این نکته که آیا حکمت معمم است یا خیر، روش مناسبی نیست و به عدم شفافیت بحث می‌افزاید. علاوه بر این که در این بحث نیز سخن از تعلیل است نه حکمت. حکمت می‌تواند به صورت تعلیل بیان شده باشد و می‌تواند به صیغه‌های بیانی دیگری بیان شود یا اصلاً از ادله غیر لفظی به دست آید. بحث معمم بودن حکمت، نباید به چیز دیگری غیر از حکمت بودن، وابسته شود.

سخن پایانی

در پایان، تذکر این مطلب ضروری است که بحث ظهور تعلیل و این که آیا در علیت تامه یا منحصره ظهور دارد یا خیر، و این که آیا ظاهر در بیان علت است یا ظاهر در بیان حکمت، و نیز بحث معیارهای تمییز علت از حکمت - که در این مقاله، خارج از بحث معمم و مخصص شمردن حکمت شناخته شد - کم ارزش نیستند؛ بلکه ارزش استنباطی آن‌ها بسیار

است. نویسنده در کتاب «فلسفه احکام، کارکردها و راه‌های شناخت» نیز درباره آن‌ها بحث کرده است؛ اما باید جنبه‌های مختلف بحث را باهم خلط نکرد تا، شفافیت بحث، محفوظ بماند.

نتیجه‌گیری

۱. در این باره اختلافی نیست که حکمت از آن جهت که حکمت است، نه معمم است نه مخصص. اختلافی هم که در تعابیر علما وجود دارد، در جای دیگری ریشه دارد.
۲. معمم و مخصص بودن حکمت حکم، در جایی که حکمت متصل به دلیل است، به ملاک استظهار اولی است؛ و کبرای حجیت ظهور، مسلم است و صغرای آن نیز موردی است. اما در جایی که حکمت از دلیل، منفصل باشد، بحث معمم و مخصص بودن حکمت مانند بحث معمم و مخصص بودن علت، یک نزاع کبروی و شایان بحث است.
۳. در موارد تعلیل، معمم بودن، به علیت تامه مربوط است و مخصص بودن به علیت منحصره. مخصص نبودن، علاوه بر این که می‌تواند به عدم علیت منحصره، مستند باشد، به عدم مفهوم در تعلیل نیز می‌تواند مستند باشد؛ که البته این دو را می‌توان به یک امر بازگرداند.
۴. حکمت، از آن جهت که حکمت است، نسبت به علت تامه یا علت منحصره بودن، لا بشرط است. اگر حکمتی، علت تامه هم باشد، معمم خواهد بود؛ اما استناد این معمم بودن به حکمت از آن جهت نیست که حکمت است، بلکه به علیت تامه مربوط است. اگر حکمتی، علت منحصره هم باشد، مخصص خواهد بود؛ اما در این جا نیز مخصص بودن، به علیت منحصره مستند است، نه به حکمت از آن جهت که حکمت است. در قول معمم بودن حکمت، استناد معمم بودن به حکمت - که استنادی مجازی است - باعث توهم این اختلاف شده است.
۵. در مسأله استظهار از تعلیل‌های وارد در ادله برای احکام، این نزاع وجود دارد که آیا ظاهر در بیان علت است یا در بیان حکمت. این نزاع، به معمم و مخصص بودن یا نبودن حکمت نظر ندارد؛ بلکه استظهار از تعلیل است. کسانی که تعلیل‌های شارع را ظاهر در علیت تامه می‌دانند، آن را معمم هم خواهند دانست؛ چه آن تعلیل، بیانگر علت باشد، چه بیانگر حکمت؛ یعنی ایشان، آن را بیانگر حکمتی می‌دانند که علت تامه هم هست. اما این به معنای معمم دانستن حکمت از جهت حکمت بودن آن نیست. این نکته در کلمات کسانی

که نه علت را و نه حکمت را در موارد تعلیل، مخصص نمی‌دانند، روشن است؛ اما اگر کسی در موارد تعلیل علت را مخصص بداند ولی حکمت را در آن موارد مخصص نداند، می‌توان کلامش را چنین توجیه کرد که مرادش از علت، علت تامه‌ای است که احراز کرده‌ایم که علت منحصره هم است.

۶. در مسأله معمم بودن حکمت، این انحراف از بحث خواهد بود که بحث به قابلیت شناسایی آن برای مکلف معطوف شود؛ زیرا قابلیت شناسایی، یکی از معیارهای تمیز علت از حکمت است. شاید ملاکی را معمم و مخصص بدانیم، و نام آن را علت بگذاریم که مفاد سلبی و ایجابی آن، برای مکلف قابل شناسایی است؛ و ملاکی را که هیچ یک از مفاد ایجابی آن قابل شناسایی نیست، نه معمم بدانیم و نه مخصص، و نام آن را حکمت بگذاریم؛ و ملاکی را که فقط مفاد ایجابی آن قابل شناسایی است، فقط معمم دانسته، نام آن را نیز حکمت بگذاریم. این اقوال صرف نام‌گذاری است؛ زیرا قسم اخیر (که حکمت را معمم دانسته است) از دیدگاه دیگران، معیار علیت را دارد.

یادداشت‌ها:

۱. این مقاله برگرفته از تحقیق «درآمدی بر فلسفه احکام، کارکردها و راه‌های شناخت» است که نویسنده در پژوهشکده فقه و حقوق، در حال انجام آن می‌باشد.
۲. علی‌نمازی شاهرودی، در مستدرک سفینه البحار، بلافاصله پس از نقل روایت «الصلاة معراج المؤمن» از رسول اکرم صلی الله علیه و آله، می‌گوید: «ولا یترتب علیها تلک الثمرات إلا بحضور القلب التی هی روحها، إذا الجسد بلا روح لا یترتب علیه أثر» (همان: ۳۴۳). البته ممکن است بتوان چنین ادعا کرد که آن مقدار از عروج و بازدارندگی از فحشا و منکر و ذکر الله و... که مصلحت ملزمه دارد، با شرایط صحت نماز، تحصیل می‌شود؛ و آن مقدار که مصلحت غیرملزمه دارد، با حضور قلب به دست می‌آید، که از شرایط کمال نماز است.
۳. از جمله شواهد انتساب این قول به محقق داماد، آثار شاگردان ایشان، مانند آیات عظام شبیری زنجانی (تقریرات در نکاح، جلسه ۵ و ۲۱)، مؤمن (۱۴۱۶: ۳۶۷) و نیز برخی دیگر از محققان با استناد به سخنان فرزند محقق داماد (رضانیا معلم، ۱۳۸۳: ۳۴۰) است. درگاه معظم له (<http://zanjani.net/index.aspx?pid=۱۰۴۷۲&Articleid=۴۶۰۱۰>) و نیز درگاه مدرسه منتسب به ایشان (<http://mobahathah.ir/showthread.php?tid=۳۲>) نیز بر این ادعا دلالت دارد.

۴. تعبیری که نویسنده در «اکل طین» یافت، این است: «من انهمک فی اکل الطین فقد شرک فی دم نفسه» (شیخ صدوق: علل الشرائع، ۵۳۲/۲، حدیث ۳) و «ان اکل الطین یورث السقم فی الجسد» (همان، حدیث ۵). تعبیر داخل متن، در تحریم میتة و تحریم طحال، وارد شده است (شیخ صدوق: عیون أخبار الرضا(ع)، ۱/۱۰۱).
۵. البته نظر آیت الله شبیری زنجانی، علت بودن این تعلیل است (شبیری زنجانی، تقریرات درس نکاح، جلسه ۲۱)؛ ولی از آنجا که ایشان علت را نیز مخصص نمی دانند، از این حیث برای ایشان فرقی ندارد؛ و بنا بر رأی مشهور، از این حیث میان علت و حکمت، اختلاف است.

منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. اصغری، علیرضا؛ علیمراد مهاجری؛ و حسین سنایی (زمستان ۱۳۹۳)، «علت و حکمت از دیدگاه آیت الله العظمی شبیری زنجانی دام ظلّه»، فصل نامه علمی - تخصصی «تاجتهد»، مدرسه فقهی امام محمدباقر علیه السلام، سال چهارم، پیش شماره ۱۳.
۳. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۹ق)، حاشیه کتاب المکاسب، ج ۲ و ۳، تحقیق از عباس محمد آل سبّاع قطیفی، ج ۴، دار المصطفی (ص) لإحياء التراث، چاپخانه علمیه، چاپ اول.
۴. بجنوردی، حسن (۱۴۱۹ق)، القواعد الفقهية، ج ۳، تحقیق از مهدی مهریزی و محمدحسن درایتی، نشر الهادی، چاپخانه الهادی، چاپ اول.
۵. جبعی عاملی (شهید ثانی)، زین الدین (بی تا)، رسائل الشهد السعید الفقیه زین الدین علی النجعی العاملی، مکتبه بصیرتی، قم.
۶. بستان (نجفی)، حسین (زمستان ۱۳۹۰)، «تحقیقی درباره علت و حکمت در احکام شرعی»، فصلنامه پژوهش های اصولی، شماره ۱۱.
۷. حسینی بهسودی، محمد سرور واعظ (۱۴۱۷ق)، مصباح الأصول (تقریر بحث آیت الله أبو القاسم خوئی)، ج ۳، مکتبه الداوری، قم، چاپ پنجم.
۸. حکیم، محمدتقی (۱۹۷۹م)، الاصول العامة للفقہ المقارن (مدخل الی دراسة الفقه المقارن)، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) للطباعة والنشر، چاپ دوم.
۹. خمینی موسوی (امام)، روح الله (۱۴۲۱ق)، کتاب البیع، تحقیق و نشر از مؤسسه

- تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی، تهران، چاپ اول.
۱۰. علامه حلی، حسن (۱۴۲۱ق)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۷، تحقیق تصحیح و تعلیق از علی أكبر غفاری، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، چاپ اول.
۱۱. شبیری حسینی زنجانی، موسی (بی تا)، تقریرات درس نکاح آیت الله شبیری زنجانی، جلسه ۵ در: (<http://zanjani.net/index.aspx?pid=۱۰۴۷۲&articleid=۴۶۰۳۶>) و جلسه ۲۱ در: (<http://zanjani.net/index.aspx?pid=۱۰۴۷۲&articleid=۴۶۰۱۱>).
۱۲. طباطبایی، محمدرضا (۱۳۷۱ق)، تنقیح الاصول (تقریر بحث آیت الله آقا ضیاء الدین عراقی)، چاپخانه حیدریه، نجف.
۱۳. غزالی، أبو حامد محمد (۱۴۱۷ق)، المستصفی فی علم الاصول، تصحیح از محمد عبدالسلام عبدالشافی، دار الکتب العلمیة، بیروت.
۱۴. مجلسی (علامه)، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الاطهار، ج ۶، مؤسسة الوفاء، بیروت، چاپ دوم؛ و ج ۶۲، تحقیق از ابراهیم میانجی و محمدباقر بهبودی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم.
۱۵. مؤمن قمی، محمد (۱۴۱۶ق)، کتاب الصلاة (تقریر بحث آیت الله محقق داماد)، تحقیق و نشر از مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، قم، چاپ دوم.
۱۶. نجفی خوانساری، موسی (۱۴۱۸ق)، منیة الطالب فی شرح المکاسب (تقریر بحث میرزا محمدحسین غروی نائینی)، ج ۲، تحقیق و نشر از مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، قم، چاپ اول.
۱۷. نجفی، محمدحسن (۱۳۶۵ش)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۸، تصحیح و تعلیق از عباس قوچانی چاپخانه خورشید، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ سوم.
۱۸. نمازی شاهرودی، علی (۱۴۱۹ق)، مستدرک سفینه البحار، ج ۶، تحقیق و تصحیح از حسن بن علی نمازی، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، قم.
۱۹. همدانی، آقا رضا (بی تا)، مصباح الفقیه، ج ۱، ق ۱، مکتبه الصدر، چاپخانه حیدری، چاپ سنگی، تهران.
۲۰. <http://mobahathah.ir/showthread.php?tid=۳۲>.

کاربست شؤون معصوم در علم اصول*^۱

سعید ضیائی فر**

چکیده

بررسی قرآن کریم و روایات معتبر، نشان می‌دهد که پیامبر (ص) و امام (ع) غیر از شأن اصلی ابلاغ پیام الهی، شؤون دیگری همچون شأن عادی، ولایی و قضایی نیز داشته‌اند، همان‌طور که دانشمندان کلام، فقه و اصول، شؤون گوناگونی را برای معصوم ذکر کرده‌اند. توجه و به کارگیری درست این شؤون در رشته‌های مختلف علوم اسلامی، می‌تواند نتایجی را در این علوم به بار آورد. در این مقاله تلاش شده تا به اختصار، شؤون مؤثر در علم اصول توضیح داده شود و مهم‌ترین نتایج توجه و به کارگیری آن شؤون در علم اصول بررسی شود. این نتایج عبارتند از تفکیک روایات قابل استناد در علم اصول از روایات غیر قابل استناد، حل تعارض روایات اثبات‌کننده برخی مسائل اصولی، تعیین وظیفه در هنگام شک در روایات قابل استناد در اصول، و تعریف سنت.

کلیدواژه‌ها

شؤون معصوم، علم اصول، روایات قابل استناد، حل تعارض روایات، قلمرو سنت.

* تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۵/۵؛ تاریخ پذیرش ۱۳۹۴/۱۰/۸.

** دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛ Ziyaei.saeid@isca.ac.ir.

مقدمه

شؤون پیامبر (ص) و امام (ع) - مانند صفات آنان - از مباحث کلامی است (طوسی، ۱۳۸۲: ۱ / ۱۸۴) از این شؤون، هم می‌توان در علم فقه استفاده کرد و هم در علم اصول. در این مقاله در صدیم تا استفاده‌هایی را که می‌توان از شؤون معصوم در علم اصول داشت، بررسی کنیم. از این رو، پرسش اصلی این مقاله، این است که از شؤون معصوم (ع) چه استفاده‌هایی می‌توان در علم اصول داشت؟

برای بررسی پرسش فوق، لازم است از یک سو توضیحی درباره علم اصول بدهیم؛ و از سوی دیگر، انواع شؤون معصوم (ع) را توضیح داده، نمونه‌هایی از روایاتی ذکر کنیم که هرچند به صورت احتمالی، از شؤون غیر از شأن ابلاغ معصوم صادر شده است و نتایج اصولی را بیان کنیم که از شؤون مختلف معصوم قابل استفاده است.

الف) تعریف علم اصول

علم اصول را به صورت‌های مختلف تعریف کرده‌اند و نقض و ابرام‌هایی درباره آن شده است (برای نمونه ر. ک: شیخ بهایی، ۱۳۸۱: ۴۱؛ و اصفهانی، ۱۴۰۹: ۲۰) مراد ما از علم اصول، آن قواعد و ضوابط کلی‌ای است که برای استنباط حکم شرعی فرعی - اعم از حکم واقعی و ظاهری - به کار گرفته می‌شود و به کار گرفتن آن، از قبیل توسیط است، نه از قبیل تطبیق (همان‌طور که در قواعد فقهی، از قبیل تطبیق است). این تعریف را بسیاری از دانشوران اصولی معاصر بیان کرده‌اند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹: ۱ / ۱۴-۱۵؛ و فیاض، ۱۴۱۹: ۱ / ۷) و از بسیاری از اشکال‌ها به دور است.

ناگفته نماند که قواعد اصولی را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد: الف) قواعدی که برای اثبات صدور متن دینی است، نظیر حجیت خبر واحد؛

ب) قواعدی که در تفسیر متن دینی (کتاب و سنت) به کار می‌آید؛

ج) قواعدی که در استخراج حکم شرعی فرعی به کار گرفته می‌شود، ولی از آن دو قسم نیست؛ نظیر قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع. البته تقسیم‌بندی‌های دیگری هم از قواعد اصولی شده است (برای نمونه ر. ک: فیاض، ۱۴۱۹: ۱ / ۱۰-۱۱).

یکی از پرسش‌های مقدماتی، این است که معصوم چه شؤونی دارد؟ به رغم این که این بحث، ماهیت کلامی دارد، ولی سوگمندان باید گفت که بررسی قابل توجهی در علم کلام درباره آن صورت نگرفته است و انواع شؤون معصوم، استقصا نشده است. از این رو، در آغاز، درباره هر یک از شؤون مؤثر در علم اصول توضیحی می‌دهیم و سپس روایتی را ذکر می‌کنیم که هر چند به صورت احتمالی از یک شأن خاص صادر شده است.

۱- شأن ابلاغ

مراد از شأن ابلاغ، شأنی است که پیامبر(ص)، معصومانه پیام الهی را به صورت مستقیم یا به واسطه فرشته وحی، از جانب خداوند متعال دریافت کرده، معصومانه آن را به مردم انتقال می‌دهد. هم‌چنین امام(ع)، معصومانه پیام الهی را از پیامبر(ص) و یا امام پیشین دریافت کرده، معصومانه آن را به مردم می‌رساند. این شأن، پشتوانه‌های محکمی از آیات، روایات معتبر و ادله عقلی دارد که در جایگاه مناسب بررسی شده است و بررسی آن‌ها در این مقاله لازم به نظر نمی‌رسد. این شأن، اصلی‌ترین و مهم‌ترین شأن پیامبر(ص) و امام(ع) است.

برخی از روایاتی که در زمینه مسائل اصولی وارد شده، از این شأن صادر شده است. از این رو، امری دائمی و معتبر است و باید در استنباط، به آن‌ها اعتماد کرد؛ همچون روایاتی که نقل حدیث را به صورت «نقل به معنا» تجویز می‌کند(حرعاملی، ۱۳۷۶: ۱ / ۵۲۲) یا روایاتی که برگرداندن احادیث متشابه به احادیث محکم را واجب می‌شمرند (همان: ۵۷۳). اگر مشخص شود که روایت معتبری از شأن ابلاغ معصوم صادر شده، در اثبات مسائل اصولی، معتبر و قابل استناد است.

۲- شأن تفسیر و تبیین

یکی دیگر از شؤون پیامبر(ص) و امام(ع)، شأن تفسیر و تبیین است. مراد از این شأن، روشن کردن معنای گزاره‌هایی است که در قرآن کریم یا سنت پیامبر(ص) آمده است؛ مثلاً در قرآن آمده است: «ان لا یقولوا علی الله الا الحق»(اعراف / ۱۶۹). امام(ع) در برخی از روایات به تفسیر و تبیین این آیه پرداخته است؛ مثلاً به روایت زیر توجه کنید:

عرض علی ابی عبدالله (ع) بعض خطب ابیه حتی بلغ موضعاً منها قال : له كف
واسکت ثم قال ابو عبدالله لا یسعکم فیما ینزل بکم مما لاتعلمون الا الکف عنه و التثبیت
و الرد الی ائمة الهدی حتی یحملوکم فیہ علی القصد و یجلوا فیہ العمی (بروجردی،
۱۳۹۹: ۱ / ۳۲۹).

در این روایت، توضیح داده شده که انتساب چیزی که نمی دانیم از جانب خداست،
باید بعد از تحقیق و بررسی، با ارجاع آن به کارشناسان معصوم دین (امامان اهل بیت علیهم
السلام) باشد. روایات دیگری هم وجود دارد که از شأن تفسیر معصومان درباره مسائل
اصولی وارد شده است و به ذکر این نمونه، اکتفا می شود.

اگر مشخص شود که روایتی معتبر، از شأن تفسیر معصوم (ع) صادر شده، نظیر
روایات صادر از شأن ابلاغ معصوم، در اثبات مسائل اصولی، حجت و قابل استناد است.

۳- شأن تفریع

یکی دیگر از شؤون پیامبر (ص) و امام (ع) «شأن تفریع» است. مراد از این شأن، بیان
مفاهیم زیرمجموعه ای یک مفهوم کلی و عالی است که آن مفهوم عالی در کتاب و سنت
آمده است؛ مثلاً در قرآن کریم از «اکل مال به باطل» نهی شده است (نساء / ۲۹). «اکل مال به
باطل»، مفهومی بسیار گسترده است و کسب درآمد از راه های مختلفی همچون ربا، قمار،
رشوه، غصب و... را در بر می گیرد؛ بلکه ممکن است در طول زمان و گستره زمین،
راه های جدیدی برای آن به وجود آید که در زمان و مکان نزول آیات و یا صدور روایات،
وجود نداشته است؛ نظیر کسب درآمد از طریق شرکت های هرمی (در صورتی که آن را
مصدق اکل مال به باطل بدانیم).

حال با توجه به این که یکی از وظایف پیامبر (ص) و امام (ع)، راهنمایی مردم به بیان
فروع و زیرمجموعه های مفاهیم عالی است که در کتاب و سنت آمده است، بدین لحاظ،
پیامبر (ص) یا امام (ع)، برخی از زیرمجموعه ها را بیان کرده اند که مورد ابتلای مردم
زمانشان بوده است؛ ولی این بیان ها از شأن ابلاغ و یا تفسیر پیامبر (ص) و امام (ع) صادر
نشده اند تا اولاً از آن ها انحصار مفهوم کلی و عالی «اکل مال به باطل» به فروع و زیر
مجموعه های مذکور در روایات استفاده شود، بلکه امثال این مفهوم کلی و عالی بر
عمومیت فرازمانی و فرامکانی خود باقی اند و قابل استفاده و استناد در فروع فراوانند. بر
اساس این تحلیل، فروع در برخی روایات ذکر شده؛ نظیر رشوه (طبرسی، ۱۳۵۴: ۴ / ۳۷)،

قمار (حویزی، بی تا: ۱ / ۱۷۵)، قرض گرفتن بدون توان پرداخت (همان، ۱۷۶) و ربا (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۴ / ۳۲۱). موارد مذکور در روایات برخی از زیرمجموعه‌های مفهوم عالی، «اکل مال به باطل» است و به هیچ وجه به این زیرمجموعه‌ها منحصر نخواهد بود. ثانیاً اگر در اثر تحولاتی که در طول زمان و گسترده زمین رخ می‌دهد، برخی از مفاهیم مذکور در روایات، از ذیل عنوان عالی متعلق نهی شارع خارج شد، باز جمود به خرج داده، بگوئیم چون در روایت ذکر شده، الان هم متعلق نهی شارع است؛ مثلاً این که تصرف در مال به دست آمده از فروش حیواناتی همچون موش و خرگوش چون منفعت، محلله عقلائی نداشته، مصداق اکل مال به باطل بوده است؛ ولی امروزه چون منفعت محلله عقلائی دارد مثل استفاده آزمایشگاهی تصرف در چنین مالی، اکل مال به باطل نیست و از این رو، متعلق نهی شارع هم نیست.

نمونه اصولی روایاتی که ممکن است از شأن تفریع معصوم (ع) صادر شده باشد، روایات ذکر مرجحات هنگام تعارض دو روایت است. در برخی روایات معتبر، فقط موافقت با کتاب و مخالفت با روایات اهل سنت، به عنوان مرجح ذکر شده است (حر عاملی، ۱۴۱۶: ۲۷ / ۱۱۸، حدیث ۲۹). در برخی روایات، فقط موافقت با کتاب به عنوان مرجح مطرح شده (همان: ۱۱۰، حدیث ۱۰؛ و ۱۱۴، حدیث ۲۱) و در برخی فقط مخالفت با اهل سنت مطرح شده است (همان: ۱۲۲، حدیث ۴۲). در برخی روایات، گفته شده به روایتی که مورد اجماع شیعیان ما است، تمسک کنید (همان: ۱۰۶، حدیث ۱؛ و ۱۲۲، حدیث ۴۳)؛ و در برخی روایات، گفته شده که به هر یک از دو دسته روایت متعارض تمسک شود، اشکالی ندارد (همان: ۱۲۱، حدیث ۴۰). از این رو، دانشوران را با مشکل روبه رو کرده است.

مقتضای این که این روایات را از شأن ابلاغ یا تفسیر معصوم بدانیم، سه نوع تعارض میان روایات خواهد بود:

۱- لازمه ابلاغی بودن روایات، انحصار اعتبار مرجحات مذکور در یک روایت و عدم اعتبار مرجحات مذکور در سایر روایات است؛ از این رو، میان روایاتی که مرجحات را ذکر می‌کند، تعارض خواهد بود.

۲- تعارض دیگر در ترتیب اعمال مرجحات است؛ مثلاً در برخی روایات، موافقت با کتاب، در رتبه سوم ذکر شده است (همان: ۱۰۶، حدیث ۱)؛ ولی در روایات دیگر، موافقت با کتاب، در رتبه اول ذکر شده است (همان: ۱۱۸).

۳- تعارض سوم در ناحیه توقف و پرسش از امام معصوم (ع) است. در برخی

روایات، پس از ذکر مرجحات متعدد، گفته شده که از عمل کردن به روایات متعارض دست بکشید تا از امام(ع) سؤال کنید(همان: ۱۰۷، حدیث ۱). در برخی روایات بدون ذکر مرجح گفته شده از عمل کردن به یکی از دو روایت متعارض دست بکشید تا از امام(ع) پرسید(همان: ۱۰۸، حدیث ۵). در برخی از روایات، برخی از مرجحات ذکر شده، ولی از توقف و پرسش از امام(ع) سخنی به میان نیامده است(همان: ۱۱۸، حدیث ۲۹). این تعارضها در روایاتی که در صدد علاج اخبار متعارضند، عجیب است؛ چراکه در ظاهر و ابتدای امر چنین به نظر می‌رسد که آنچه به هدف علاج بیماری تعارض است، خود به بیماری تعارض، مبتلا است(هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶: ۷/ ۱۰). از این رو، دانشوران تلاش کرده‌اند راه حل‌هایی را برای رفع تعارض اخبار علاجیه به دست دهند. (طبرسی، ۱۳۸۶: ۲/ ۱۰۸؛ استرآبادی، ۱۴۲۶: ۳۹۰؛ و مازندرانی، ۱۴۲۱: ۲/ ۳۳۱).

به نظر نگارنده، تعارض از آن‌جا ناشی شده که تصور شده این روایات، از شأن ابلاغ یا تفسیر معصوم صادر شده است؛ ولی اگر اخبار ذکر مرجحات را صادر از شأن تفریع معصوم بدانیم، هیچ‌یک از تعارضات سه‌گانه نخواهد بود؛ چراکه آنچه ملاک ترجیح است، وجود قرائن غالبه است که موجب علم یا اطمینان به صدور یکی از دو روایت متعارض است. در برخی از روایات، برخی از زیرمجموعه‌ها و قرائن، موجب حصول علم یا اطمینان به صدور یکی از دو روایت ذکر شده است؛ و در برخی دیگر، برخی از زیرمجموعه‌ها و قرائن دیگر و همین‌طور سایر روایات. از این رو، ذکر برخی زیرمجموعه‌ها در روایات صادر از شأن تفریع، نه به معنای انحصار مرجحات به آنچه در روایات ذکر شده است؛ و نه به معنای ترتیب میان مرجحات است؛ و نه به معنای لزوم انتقال به پرسش از امام(ع) پس از نبود خصوص مرجحات مذکور در روایت خاص است؛ بلکه هرگاه به صدور یکی از دو روایت متعارض اطمینان یابیم، آن روایت، مقدم خواهد شد و فرقی نمی‌کند که اطمینان از وجود یک مرجح در یکی از دو روایت باشد یا از وجود چند مرجح در آن؛ و نیز فرقی نمی‌کند که اطمینان به صدور یکی از دو روایت متعارض، از راه مرجحات منصوصه حاصل شده باشد یا از راه مرجحات غیرمنصوصه؛ و نیز فرقی نمی‌کند که در روایتی که مرجوح است و وثوقی به صدور آن نیست، مرجحی(اعم از منصوص و غیر منصوص) وجود داشته باشد یا نداشته باشد؛ چرا که ملاک عام و نهایی، اموری نظیر «علامت بودن بر حقیقت»(ان علی کل حق حقیقة) است که در برخی روایات آمده است و «آنچه موجب علم آوردن است»(ما علمتم انه قولنا فالزموه) که در برخی روایات دیگر آمده،

نسبت امثال این روایات با روایاتی که برخی زیرمجموعه‌ها را ذکر می‌کنند، نسبت عام با جزئی اضافی آن عام (کلی فوقانی) است که در این جا دو نمونه از این روایات عام را ذکر می‌کنیم.

۱- برای نمونه در برخی روایات، در پاسخ این پرسش که در مقام تعارض دو دسته روایت، چه کار کنیم، آمده است «ما علمتم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردوه الینا» (حر عاملی، ۱۴۱۶: ۲۷ / ۱۲۰).

بنابراین آنچه ملاک کلی و عالی است، علم آور بودن مرجحات است و در صورتی که بگوییم مراد از علم در آیات و روایات یا در خصوص این روایت، علم عادی است، یعنی آنچه موجب وثوق و اطمینان می‌شود. نه خصوص یقین که در اصطلاح دانشوران منطق و فلسفه به آن علم می‌گویند. در این صورت، هر روایتی که وثوق و اطمینان به صدورش حاصل شود، مقدم خواهد بود و مرجحاتی که در اخبار علاجیه ذکر شده از قبیل ذکر فروع و بعضی از مصادیق اموری که باعث حصول علم یا وثوق و اطمینان می‌گردد، خواهد بود.

۲- در روایت دیگری آمده است: «ان علی کل حق حقیقة و علی کل صواب نوراً فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه» (همان: ۱۱۰ و ۱۱۹). این حدیث هم ملاک ترجیح روایت را، علامت حق و صواب داشتن ذکر می‌کند و می‌گوید حق نشانه‌ای دارد و صواب نورانیتی؛ سپس موافقت با کتاب را یکی از فروع حق و صواب بودن حدیث ذکر می‌کند؛ از این رو، برخی از دانشوران برجسته علم اصول موافقت با کتاب را یکی از فروع و زیرمجموعه‌های علائم شناخت روایت واقعی دانسته و در توضیح این حدیث گفته‌اند: روشن است که این حدیث، هر حقیقت و نوری را در بر می‌گیرد و به موافقت با کتاب منحصر نیست، موافقت با کتاب یکی از فروع است، نه این که مرجح به موافقت کتاب اختصاص داشته باشد (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵: ۲۱۰). یکی از نتایج تفریعی دانستن مرجحات، تعدی از مرجحات منصوصه است، همان طور که دانشوران اصولی معتقد به تفریعی بودن، چنین نظری داده‌اند (همان: ۲۱۰-۲۱۲ و ۲۲۳).

در واقع اگر درست دقت شود، بنا بر این دیدگاه که روایات ذکر مرجحات، تفریعی است، مرجح منصوص «هر چیزی است که نشانه‌ای از حقیقت داشته باشد»؛ امثال این تعبیر و فروع همچون موافقت با کتاب، سنت و اجماع و...، در روایت آمده است، اما چون از شأن تبلیغ و تفسیر نیست، نمی‌توان آن را مرجح منصوص به معنای دقیق کلمه «ماورد فی النص بعنوان الدین و الشریعة» دانست؛ بلکه آن‌ها برخی از مصادیق امور

دینی‌اند؛ و امر دینی، همان عناوین فوق خواهد بود.

خلاصه این که به مقتضای صدور اخبار علاجیه از امثال شأن تبلیغ که بیان‌کننده حکم دائمی است:

اولاً تعارض اخبار علاجیه، از جهات مختلف است که رفع تعارض به چاره‌جویی دقیق علمی نیاز دارد و به نظر نمی‌رسد راه چاره علمی معتبر و قابل قبولی برای آن یافت شود؛ از این رو، در بسیاری از راه‌حل‌های بیان شده، خدشه شده است (برای نمونه ر. ک: بحرانی، ۱۴۰۵: ۱ / ۱۰۰-۱۰۴).

ثانیاً اکتفا به مرجحات منصوصه است. البته این اکتفا علی القاعده است؛ بدین معنا که تعدی از مرجحات منصوصه، به شیوه و دلیل معتبری چون استفاده از تعمیم از نص بر علت نیاز دارد. از این رو، دانشوران اصولی تلاش کرده‌اند شیوه معتبر تعدی از مرجحات منصوصه را اثبات کنند (برای نمونه ر. ک: شیخ انصاری، ۱۴۱۹: ۴ / ۱۴۱).

ولی اگر اخبار علاجیه را صادر از شأن تفریع دانستیم، ملاک کلی علامت حقیقت داشتن است (علی کل حق حقیقة) یا حصول علم عرفی (ما علمت انه قولنا فالزموه) است؛ و مرجحاتی که در روایات مختلف ذکر شده، از قبیل فروع علامت حقیقت خواهد بود. در نتیجه، اولاً همه تعارض‌های میان روایات مختلف برطرف خواهد شد.

ثانیاً از مرجحاتی که در روایات صادر از شأن تفریع ذکر شده، تعدی خواهد شد و همه اموری که نشانه عرفی حقیقت است یا موجب وثوق (علم عرفی) به صدور یکی از دو خبر متعارض می‌شود، از زمره مرجحات معتبر خواهد بود، چراکه ملاک، نشان عرفی حقیقت داشتن و وثوق به صدور یکی از دو روایت متعارض است، و فروعی که در روایات ذکر شده، از باب مثال و نمونه خواهد بود و موضوعیتی نخواهد داشت.

۴- شأن ارشادی

مراد از شأن ارشادی، این است که پیامبر (ص) و امام (ع) به عنوان افراد عاقل و خیرخواه، به امری که مصلحت دارد، راهنمایی می‌کنند یا از امری که مفسده دارد، برحذر می‌دارند؛ ولی این امر و نهیشان، امر و نهی از موضع بیان نظر دین و شریعت نیست که مخالفت با آن، مخالفت با دین و شریعت به حساب آید و عقوبت به همراه داشته باشد. این بحث در تفکر اصولی سابقه دارد. دانشوران علم اصول، اوامر و نواهی را به اوامر و نواهی «مولوی» و «ارشادی» تقسیم کرده‌اند. در تعریف امر ارشادی گفته‌اند امری است که به

داعی نصیحت و راهنمایی به مصالح مترتب بر فعل مأمور به صادر می‌شود، نه به جهت جعل داعی به انجام فعل. به تعبیر دیگر، امر ارشادی امری است که از شأن ارشادیت و ناصحیت آمر صادر می‌شود، نه شأن مولویت وی. نهی ارشادی هم آن سنخ نهی است که از شأن ناصحیت ناهی صادر شده است، نه شأن مولویت وی (اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱/ ۴۱۷، آل‌الشیخ راضی، ۱۴۲۵: ۳/ ۲۲۳؛ و فیاض، ۱۴۱۹: ۵/ ۳۷).

برخی از روایاتی که به آن‌ها برای اثبات برخی از مسائل اصولی تمسک شده، جنبه ارشادی دارد. برای نمونه بسیاری از دانشوران اصولی مسلک، برخی از روایات صادر شده درباره احتیاط و توقف را ارشادی دانسته‌اند؛ مثلاً شیخ انصاری در این باره می‌گوید:

تردیدی نیست که امر در اخبار توقف، ارشادی است؛ نظیر دستورهایی که پزشک‌ها می‌دهند. هدف از این دستورها آن است که انسان از افتادن در ضررها در امان باشد. شاهد ارشادی بودن این دستورها آن است که در آنها حکمت دستور به توقف، بیان شده است و بر مخالفت این دستورها عقابی مترتب نمی‌شود.

تنها چیزی که ممکن است بر مخالفت دستور ارشادی مترتب شود، هلاکت احتمالی است که ممکن است در ارتکاب امر شبهه‌ناک وجود داشته باشد. بنابراین مطلوب این روایات، آن است که انسان خود را از در معرض قرار دادن هلاکت احتمالی بازدارد (شیخ انصاری، ۱۳۱۹: ۲/ ۶۹-۷۰).

بسیاری از دانشوران اصولی پس از شیخ انصاری هم دست کم برخی از اوامر احتیاط را ارشادی دانسته‌اند (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲: ۳۴۵؛ آل‌الشیخ راضی، ۱۴۲۵: ۶/ ۳۷۴؛ و بهسودی، ۱۴۱۷: ۲/ ۲۹۹). ولی دانشوران اخباری مسلک، تصور کرده‌اند که این روایات، مولوی است؛ و برای اثبات وجوب احتیاط در شبهه بدویه تحریمیه به آن‌ها تمسک کرده‌اند (حر عاملی، ۱۳۷۶: ۱/ ۵۱۹-۵۲۰).

اگر روایتی از شأن مولویت صادر شده باشد، می‌توان برای اثبات مسائل اصولی، بدان استناد کرد؛ ولی اگر روایتی از شأن ارشادی معصوم صادر شده باشد، نمی‌توان به عنوان حکم تعبدی به آن استناد کرد، بلکه باید به عنوان حکمی که عقل بدان حکم می‌کند یا در میان عقلا رایج بوده، به آن نگاه کرد. اگر عقل بدان حکم می‌کند یا عقلا هم اکنون چنین حکم و رفتاری دارند و آن حکم مشمول هیچ یک از ادله‌ای که امری را فاقد اعتبار می‌داند نشود، می‌توان به آن برای اثبات مسائل اصولی استناد کرد؛ ولی قلمرو آن مسأله اصولی به

همان اندازه ای است که میان عقلا رایج است؛ مثلاً عقلا در جایی که در اصل وظیفه، شک وجود دارد، قاعده را بر برائت از تکلیف می دانند، و اگر اصل تکلیف معلوم ولی مکلف به مشکوک است، قاعده را بر احتیاط می دانند. از این رو، روایاتی که هم به احتیاط دستور داده، به همین قلمرو عقلایی (شک در مکلف به) اختصاص داده می شود؛ همان طور که برخی از دانشوران فقه و اصول این مطلب را در موارد دیگری گفته اند (تقوی اشتهاردی، ۱۳۷۶: ۴ / ۴۳۵-۴۳۶؛ و ضیائی فر، ۱۳۹۰: ۲۸۰-۲۸۱).

۵- شأن عادی

مراد از شأن عادی شأنی است که افعال طبیعی معصوم از وی صادر می شود همچون خوردن، راه رفتن و... این گونه کارها از لوازم طبیعت انسانی معصوم است و در قرآن برخی از آن‌ها برای پیامبر (ص) ذکر شده است (فرقان / ۷).
احتمال دارد که برخی از روایاتی که درباره مسائل اصولی وارد شده، از شأن عادی معصوم باشد؛ اما نگارنده تا کنون مثالی برای آن نیافته است. شأن عادی به گونه ای دیگر در مباحث اصولی تأثیر دارد و آن این است که برخی از اصولی‌ها در تعریف سنت قیودی را ذکر کرده‌اند - که یکی از آنها این است که از افعال و اقوال عادی معصوم نباشد - و در آینده در این باره بحث می کنیم.

۶- شأن ولایی

مراد از شأن ولایی معصوم، آن جنبه ای است که باعث صدور رفتار یا گفتاری به لحاظ رهبری پیروان یا مدیریت جامعه می شود؛ و به این لحاظ، معصوم عملی را انجام می دهد یا دستوری را صادر می کند. گاهی ولایت در شکل رهبری پیروان در دورانی که هنوز شرایط تشکیل حکومت فراهم نبوده، تبلور یافته است؛ همچون دستور پیامبر (ص) برای مهاجرت پیروان به حبشه قبل از هجرت به مدینه یا دستور امامان اهل بیت علیهم السلام به مباح بودن خمس در برخی زمان‌ها برای شیعه بنا بر نظر نگارنده (ر. ک: ضیائی فر، ۱۳۸۲: ۵۸۲). و گاهی ولایت در شکل مدیریت نظام سیاسی بروز پیدا کرده است؛ مانند احکام حکومتی که پیامبر گرامی اسلام (ص) در مدینه در دوران عهده داری حکومت صادر کرده اند یا احکام حکومتی ای که حضرت امیر (ع) در دوران خلافتشان داشتند.
برخی از دستوراتی که معصومان از شأن ولایت صادر کرده اند کارکردی عملی داشته

است؛ یعنی برای عمل بوده است. به تعبیر دیگر، اگر آن‌ها را دستوراتی صادر از شأنی مثل شأن ابلاغ می‌دانستیم، ماهیتی فقهی داشت؛ مثل دستور پیامبر (ص) به جنگ با کفار. ولی برخی از دستورات آن‌ها ماهیت اصولی و استنباطی دارد؛ یعنی اگر آن‌ها را صادر از شأنی مثل شأن ابلاغ می‌دانستیم، باید در استنباط احکام از آن‌ها استفاده می‌کردیم.

مراد ما از احادیث صادر از شأن ولایت، قسم دوم است؛ یعنی روایاتی که اگر آن‌ها را صادر از شأنی مثل شأن ابلاغ بدانیم، باید به عنوان ضابطه‌ای در استنباط احکام، از آن‌ها استفاده کنیم.

در برخی روایات آمده است:

«قال ابو عبدالله (ع) یا ابا عمرو! ارایت لو حدثتک بحديث او افتیتک بفتیا ثم جئتی بعد ذلک فسألتنی عنه فاحدثک بخلاف ما کنت اخبرتک او افتیتک بخلاف ذلک یا بهما کنت تأخذ؟ قلت: باحدثهما و ادع الاخر. فقال: قد اصبت یا ابا عمرو ای الله الا ان یبعد سرأ اما والله لئن فعلتم ذلک انه لخیر لی ولکم، ای الله عزوجل لنا فی دینه الا لتقیة (کلینی، ۱۳۶۳: ۱ / ۶۷)؛ روایات دیگری هم بدین مضمون آمده است (حر عاملی، ۱۴۱۶: ۲۷ / ۱۰۹، حدیث ۷، ۸، ۹). در این روایت، قرائن روشنی هست که نشان می‌دهد این دستور، دستوری صادر از شأن ولایت است، نه دستوری شرعی که در هنگام تعارض دو دسته روایت، باید روایت جدیدتر را مقدم داشت و به آن عمل کرد و روایت مقدم‌تر اعتباری ندارد؛ همان‌طور که روایت معارض با قرآن اعتباری ندارد؛ از این رو، علی القاعده نمی‌توان در علم اصول به روایاتی عمل کرد که در بردارنده دستورات ولایی است، همان‌طور که برخی از دانشوران یادآور شده‌اند؛ مثلاً ملا محسن فیض کاشانی در توضیح این گونه احادیث، آن را حدیثی دانسته که امام طبق مصلحت حکم می‌کند؛ و حکم مصلحتی، حکمی ولایی است (فیض، ۱۳۶۵: ۱ / ۲۸۴)؛ و ۱۳۹۰: ۱ / ۳۰۴). روشن است که اصل دستور به تقیه، امری شرعی است ولی دستور به این که در این موضع تقیه کنید و در موضع دیگر تقیه نکنید، دستوری ولایی است. پس به نظر وی هم این روایات از شأن ولایت صادر شده است و برخی هم صراحتاً گفته‌اند: «مفاد این روایات، قاعده اصولی عامی نسبت به تمام مکلفان در تمام زمان‌ها نیست» (مظفر، ۱۳۸۶: ۳ / ۲۴۹)؛ وی در ادامه، آن را دستوری تقیه‌ای می‌شمرد (همان: ۲۴۹)، تقیه‌ای و ولایی بودن این دستور و عدم دائمی بودن آن، با تعبیرهای مختلفی در عبارات دیگر دانشوران هم آمده است (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۲ / ۸۴؛ حکیم، ۱۴۱۴: ۶ / ۱۹۷؛ و ۱۴۱۸: ۷ / ۴۱۵).

اگر مشخص شود روایت معتبری از شأن ولایت معصوم (ع) صادر شده، علی القاعده نمی‌توان برای اثبات مسائل اصولی، به آن استناد کرد؛ مگر این‌که به روش‌های معتبر، ملاک کلی فرازمانی و فرامکانی از آن روایت استنباط شود و به اعتبار آن ملاک کلی، مسائل اصولی به واسطه آن اثبات شود.

ناگفته نماند که پیامبر (ص) شؤن دیگری نظیر تشریح، تزکیه و تأدیب و قضاوت هم داشته است، همان‌طور که امام (ع) هم شأن قضاوت، تزکیه و تأدیب و... داشته است. نگارنده آن‌ها را در جای دیگری توضیح داده است (ضیائی فر، ۱۳۹۲: ۳۹۹ به بعد)، اما چون نه تا کنون نمونه اصولی‌ای برای آن یافته و نه ثمره اصولی‌ای برای آن سراغ دارد، از ذکر سایر شؤن خودداری می‌کند.

تا این‌جا نمونه‌هایی از روایات صادر شده از شؤن مختلف معصوم ذکر کردیم و نیز گفتیم که روایات صادر از کدام شأن، معتبر و قابل استفاده در علم اصول و روایات صادر از کدام شأن، غیر قابل استناد در علم اصول است. نتایج دیگری همچون رفع تعارض میان دو دسته روایات اصولی را نیز بیان کردیم. افزون بر این نتایج، آثار مشترکی بر بحث شؤن معصوم بار می‌شود که به یک شأن اختصاص ندارد که در این‌جا آن‌ها را می‌آوریم:

۱- ضابطه اصولی اثبات کننده صدور از شأن قابل استناد در اصول

اگر همه شؤن معصوم از یک سنخ باشد، مثلاً از سنخ ابلاغ، تفسیر و تشریح، استناد به آنچه از معصوم از این سه شأن صادر شده، هم برای اثبات مسائل فقهی و هم برای اثبات مسائل اصولی، صحیح و معتبر است. در این صورت، بحث درباره ضابطه اصولی برای تشخیص آنچه از معصوم صادر شده، لازم نیست؛ چون مثلاً آنچه صادر شده، چه از شأن تبلیغ باشد، چه از شأن تفسیر، در هر دو صورت، می‌توان برای اثبات مسأله اصولی و فقهی، به آن روایت استناد کرد؛ ولی اگر آنچه از معصوم صادر شده، میان دو سنخ مردد باشد، مثلاً نمی‌دانیم آنچه از معصوم صادر شده، از شأن تبلیغ است - که استناد به آن معتبر است - یا از شأن عادی - که نمی‌توان به آن استناد کرد - در این صورت، این پرسش اصولی مطرح می‌شود که با چه ضابطه یا ضوابطی، تشخیص دهیم که آن روایت از کدام شأن معصوم صادر شده است؟ در این باره دو دیدگاه اصلی به چشم می‌خورد:

الف) قاعده اولی صدور از شأن قابل استناد در اصول و فقه

بسیاری از دانشوران علم اصول، قاعده اولی را صدور روایت از شأن قابل استناد در

فقه و اصول دانسته‌اند؛ از این رو، بدون هیچ تردید و توقفی، به روایات معتبر برای اثبات مسائل اصولی استناد کرده‌اند؛ همان‌طور که به روایات معتبر برای اثبات مسائل فقهی تمسک کرده‌اند؛ بدون این که بحث کنند که روایت مورد نظر از کدام شأن معصوم صادر شده است. تنها در مواردی که با مشکلی مواجه شده‌اند، گفته‌اند قضیه فی واقعه و یا قضیه شخصیه و... امثال این تعابیر که نشان می‌دهد صدور روایت، از شأنی نیست که قابل استناد در فقه و اصول باشد. ناگفته نماند که دانشوران اخباری مسلک، ضوابط اثبات و استنباط از متن دینی را اساساً دینی دانسته‌اند (ر. ک: استرآبادی، ۱۴۲۶: ۹۲ و ۵۷۱-۵۷۲؛ و بحرانی، ۱۴۰۵: ۹ / ۳۵۵-۳۵۶ و ۳۶۲).

ب) عدم وجود قاعده اولی

برخی هم معتقدند قاعده اولی در زمینه مسائل اصولی وجود ندارد. این دیدگاه را در چند محور توضیح می‌دهیم:

۱- دین و شریعت، بنیان‌گذار برخی از امور است. در این موارد، علی القاعده دین باید همه خصوصیات امری که خود بنیان گذاشته، از اجزا، شرایط و موانع بیان کند. اما برخی امور، اموری عقلایی است که دین بنیان‌گذار آن‌ها نیست. در این امور، دین و شریعت، مواردی را بیان می‌کند که نظرش با نظر عقلا مخالف است.

۲- راه اثبات متن دینی مثلاً روایات و نیز تفسیر متون دینی (آیات و روایات)، از امور تأسیسی نیست بلکه از امور امضایی است؛ مثلاً همان‌گونه که بسیاری از دانشوران علم اصول گفته‌اند مهم‌ترین دلیل حجیت خبر واحد، سیره عقلا است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۸۹؛ اصفهانی، ۱۴۰۹: ۶۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۲؛ سبزواری، ۱۴۱۹: ۴۹۲؛ و امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱ / ۳۱۳).

دین و شریعت در زمینه تفسیر متن هم شیوه جدیدی اختراع نکرده است، بلکه از همان شیوه‌های عقلایی بهره برده است (آخوند خراسانی، ۱۴۱۲: ۲۸۱). از این رو، دانشوران علم اصول، عمده دلیل بر اصول لفظی را سیره عقلایی دانسته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۳۱؛ و بروجردی، ۱۳۶۴: ۱-۲ / ۸۹)؛ بلکه برخی از آنان علم اصول را علمی دانسته‌اند که از قواعد مقرر نزد عقلا برای استنباط احکام بحث می‌کند (طباطبایی، بی تا: ۱ / ۱۴)؛ و برخی هم گفته‌اند ظنی نداریم که شارع، اعتبار آن را تأسیس کرده باشد بلکه همه ظنون و امارات، عقلایی‌اند که شارع آن‌ها را امضا کرده است (بجنوردی، ۱۳۷۹: ۲ / ۴۰؛ نجفی، ۱۳۸۴: ضیائی فر، ۱۳۸۷: ۸۹-۹۱).

۳- اگر دین و شریعت از شیوه‌ای عقلایی ردع کرد یا در تضییق و توسعه آن چیزی بیان کرد، این قرینه آن است که از شأن قابل استناد در اصول صادر شده است؛ ولی اگر دین و شریعت در این زمینه ردع، تضییق و توسعه شیوه‌ای عقلایی، چیزی بیان نکرد، بلکه روایت مطلبی را بیان می‌کند که در نگاه ابتدایی، اختراعی به نظر می‌رسد، در این صورت باید به قرائن و شواهد موردی اعتماد کرد؛ مثلاً بررسی شود که آیا ناظر به جامعه‌ای خاص است که معصوم در آن زندگی کرده؛ همان‌طور که برخی دانشوران فقه و اصول درباره برخی روایات، چنین گفته‌اند (نجفی، ۱۳۶۵: ۳۱ / ۱۳۹). در این صورت آن روایات در اصول قابل استناد نخواهد بود.

یا به امری عقلی یا عقلایی ارشاد می‌کند که در این صورت باید خود آن امر عقلی یا عقلایی را بررسی کنیم و میزان استحکام آن را بسنجیم و اگر از اتقان لازم برخوردار بود، در اصول قابل استناد خواهد بود؛ یا با قرائن و دلایل کافی ثابت کنیم که از شأن تبلیغ یا تفسیر صادر شده؛ در این صورت نیز در اصول، قابل استناد خواهد بود.

بنابراین به صورت مطلق نمی‌توان گفت قاعده اولی در زمینه روایاتی که مسائل اصولی را بیان می‌کنند، صدور از شأنی نظیر شأن تبلیغ و تفسیر است و در علم اصول مطلقاً می‌توان به آن‌ها استناد کرد؛ بلکه باید به قرائن و دلایل کافی برای اثبات صدور شأن قابل استناد در اصول، اعتماد کرد.

۲- تعریف سنت

بسیاری از دانشوران علم اصول، سنت را چنین تعریف کرده‌اند:

«هی قول النبی (ص) او الامام (ع) او فعلهما او تقریرهما، (تونی، ۱۴۱۵: ۱۵۷؛ و حکیم، ۱۴۱۸: ۱۱۶). اما اگر برای پیامبر (ص) و امام (ع)، غیر از ابلاغ و تفسیر شؤونی همچون شأن عادی و ارشادی قائل شویم، باید تعریف دیگری از سنت داشته باشیم تا قلمرو سنت محدودتر شود؛ چراکه دست کم برخی از گفتارها و رفتارهای پیامبر (ص) و امام (ع) حاکی از حکم شرعی نیست و در نتیجه، در قلمرو سنت نخواهد بود؛ همان‌گونه که برخی از دانشوران علم اصول در تعریف سنت گفته‌اند:

«هو قول المعصوم او فعله او تقریره الغیر العادیات» (قمی، ۱۳۸۸: ۲ / ۳۳۸؛ مامقانی؛ ۱۴۱۰: ۱ / ۶۸؛ شیخ بهایی، ۱۳۸۱: ۸۷؛ رازی، ۱۴۰۴: ۲۶۶؛ و صدر، بی تا: ۸۵).

برخی هم گفته‌اند آنچه از پیامبر (ص) صادر می‌شود، بر سه قسم است:

۱- آنچه از طبع بشری آن حضرت صادر می‌شود، نظیر خوردن، آشامیدن، خوابیدن و امثال آن؛

۲- آنچه از تجارب وی صادر می‌گردد، نظیر تدبیر جنگی، زراعت، تجارت و امثال آن؛

۳- آنچه از وی به عنوان رسول و مبلغ از جانب خداوند صادر می‌گردد، نظیر عبادات، تنظیم معاملات، و... بر این اساس، فقط قسم سوم، «تشریح عام» است و به این قسم احادیث، می‌توان تمسک کرد (آسنوی، بی تا: ۳ / ۶۳۸).

یکی از دانشوران فقه و اصول هم گفته است: «تأسی به پیامبر (ص) تنها در افعالی از وی که از شأن مولویت و تشریح صادر شده باشد، واجب است» (توحیدی، ۱۴۱۷: ۳ / ۳۶).

برخی این تفکیک و تقسیم‌بندی را غریب دانسته، گفته‌اند نباید چنین تقيیدی را برای سنت ذکر کرد؛ چون هر واقعه‌ای، در شریعت حکمی دارد و فرقی نمی‌کند که فعل، مقتضای طبیعت انسان باشد نظیر خوردن و آشامیدن یا فعل برخاسته از تجربه باشد یا غیر آن. اگر فعل، ارادی باشد، در شریعت حکمی دارد؛ چراکه مقتضای عصمت پیامبر (ص) آن است که وی مخالف دستور خدا انجام نمی‌دهد پس همه اقسام افعالی که از وی صادر می‌شود، بر اباحه به معنای اعم دلالت می‌کند (حکیم، ۱۴۱۸: ۲۲۲).

وی در نهایت گفته است که تنها احکام اختصاصی پیامبر (ص) نظیر جواز ازدواج بیش از چهار همسر... و افعال غیرارادی وی، کاشف از تشریح حکم همه مکلفان نیست و طبعاً جزو سنت نیست (همان: ۲۲۳).

به نظر می‌رسد که باید میان احکام تکلیفی و وضعی، فرق گذاشت: آنچه معصوم انجام می‌دهد، به دلیل عصمتش، بر حکم تکلیفی (جواز به معنای عام) دلالت می‌کند؛ ولی لزوماً نمی‌توان از آن، حکم وضعی استفاده کرد؛ مثلاً اگر معصوم عقد بیع را به صیغه عربی انشاء کرده باشد، نمی‌توان گفت به دلیل عصمت وی یا لزوم تبعیت از وی، شرط صحت بیع، اجرای صیغه آن به زبان عربی است، آن گونه که برخی چنین تصور کرده‌اند (مراغی، ۱۴۱۷: ۲ / ۱۴۵)، بلکه صحیح آن است که بگوییم چون این فعل، از افعال عادی و عرفی معصوم است و دلیلی بر پیروی از آنان در افعال عادی نیست (عاملی، ۱۴۱۹: ۱۲ / ۵۲۷ و طباطبایی یزدی، بی تا: ۱ / ۸۷)، پس نمی‌توان از اجرای صیغه بیع به زبان عربی، اشتراط عربی بودن را استفاده کرد. بنابراین بر قید «و لاعادياً»، باید قیود دیگری نظیر «لاولائياً» و «لاتفریعاً» را هم به تعریف سنت اضافه کرد؛ همان گونه که برخی نیز به این نکته اشاره کرده‌اند (صادقی رشاد، ۱۳۸۹: ۳۴۵-۳۴۷).

نتیجه گیری

سنت همان گونه که منبع احکام فقهی است، منبع مسائل اصولی نیز هست. از این رو، استناد به روایات معتبر برای اثبات مسائل اصولی صحیح است؛ اما در استناد به روایات معتبر، باید نکاتی را در نظر گرفت:

۱- با توجه به این که معصوم شؤون مختلفی دارد، در استناد به روایات برای اثبات مسائل اصولی، باید توجه کرد که روایت از کدام شأن معصوم صادر شده است. اگر مشخص شود که روایت از شأن ابلاغ و تفسیر معصوم است، استناد به آن برای اثبات مسائل اصولی، معتبر است؛ و اگر مشخص شود که از شأن عادی معصوم است، استناد به آن برای اثبات مسائل اصولی، صحیح نیست؛ چون حجیت از احکام وضعی است و همان گونه که گذشت، نمی توان با آنچه از شأن عادی معصوم است، حکم وضعی ثابت کرد. اگر مشخص شود که روایت از شأن ولایی معصوم است، علی القاعده نمی توان به آن روایت برای اثبات مسائل اصولی استناد کرد؛ مگر آن که به روش های اصولی معتبر، ملاک کلی ای از حکم ولایی به دست آید که در این صورت می توان به آن ملاک کلی برای اثبات مسائل اصولی استناد کرد. اگر روایت از شأن تفریعی معصوم باشد، تنها می توان به عنوان عام کلی - که فوق روایاتی بیان کننده فروع است - برای اثبات مسائل اصولی، به آن تمسک کرد؛ و به روایات بیان کننده فروع و زیر مجموعه ها نمی توان تمسک کرد. اما به روایاتی که از شأن ارشاد معصوم صادر شده، نمی توان به عنوان حکم تعبدی استناد کرد؛ بلکه باید به آن به عنوان حکمی که در بیان عقلا رایج بوده، نگاه کرد؛ اگر عقلا هم اکنون چنین حکمی دارند و مشمول هیچ یک از ادله ای نشود که امری را فاقد اعتبار می دانند، می توان به آن برای اثبات مسائل اصولی استناد کرد.

۲- اگر مشخص نشد که روایت از کدام شأن معصوم صادر شده، گروهی از دانشوران قاعده اولی را صدور از امثال شأن تبلیغ و تفسیر دانسته اند. از این رو، طبق قاعده اولی، استناد به روایت برای اثبات مسائل اصولی استنادی، صحیح و معتبر خواهد بود؛ ولی بنا بر دیدگاه نگارنده - که میان امور تأسیسی و امضایی فرق گذاشته و ضوابط اثبات و فهم دین را از امور امضایی می داند - قاعده اولی در این زمینه وجود ندارد، بلکه باید به قرائن و شواهد موردی مراجعه کرد و اگر قرائن و شواهدی وجود نداشت، استناد به روایت مجهول الشأن برای اثبات مسائل اصولی، به دلیل قانع کننده ای نیاز دارد که به نظر موجود نیست.

۳- برخی از روایات درباره برخی از مسائل اصولی - همچون مرجحات معتبر هنگام تعارض دو روایت - در صورتی که آن‌ها را صادر از شأن تبلیغ یا تفسیر بدانیم متعارضند؛ ولی اگر آن‌ها را مثلاً صادر از شأن تفریع بدانیم، تعارضی نخواهند داشت. حل تعارض برخی روایات اصولی، یکی از فواید دیگر بهره‌گیری از شؤن معصوم در علم اصول است.

۴- با توجه به این که معصوم شؤن عادی، ولایی و تفریعی هم دارد، استناد به روایاتی که از این شؤن معصوم صادر شده، برای اثبات حکم وضعی، صحیح نیست. از این رو، نمی‌توان گفتار و رفتار عادی، ولایی و تفریعی معصوم را از حیث حکم وضعی، در قلمرو سنت به حساب آورد و سنت را به مطلق چیزی که از معصوم صادر می‌شود، تعریف کرد.

یادداشت:

۱. این مقاله از پروژه «مبانی کلامی علم اصول» که در پژوهشکده فقه و حقوق در حال انجام است، استخراج شده است.

منابع و مأخذ:

- قرآن کریم.
۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۱۲ق)، کفایة الاصول، مؤسسة آل البيت (ع)، بیروت، چاپ دوم.
 ۲. استرآبادی، محمدمین (۱۴۲۶ق)، الفوائد المدنیة، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، چاپ دوم.
 ۳. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۰۹ق)، بحوث فی الاصول، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، چاپ دوم.
 ۴. آل‌الشیخ راضی، محمدطاهر (۱۴۲۵ق)، بدایة الوصول، اسرة آل‌الشیخ راضی، قم، چاپ اول.
 ۵. امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۳)، انوار الهدایة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ اول.

- ٦ . _____ (١٣٨٥ق)، الرسائل، اسماعيليان، قم، چاپ اول .
- ٧ . بحراني، يوسف (١٤٢٣ق) الدر النجفية من الملتقطات اليوسفية، شركة دارالمصطفى لاحياء التراث، بيروت، چاپ اول .
- ٨ . _____ (١٤٠٥ق)، الحدائق الناضرة، دارالاضواء، بيروت، چاپ دوم .
- ٩ . بروجردى، سيد حسين (١٣٩٩ق)، جامع احاديث الشيعة، مكتبة العلمية، قم، چاپ اول .
- ١٠ . بروجردى، محمدعلى (١٣٦٤)، نهاية الافكار (تقريرات درس خارج اصول آيت الله عراقى)، مؤسسة النشر الاسلامى، قم، چاپ اول .
- ١١ . بهسودى، سيد محمدرور (١٤١٧ق)، مصباح الاصول (تقريرات درس خارج اصول آيت الله خويى)، مكتب الداورى، قم، چاپ پنجم .
- ١٢ . تقوى اشتهاردى، حسين (١٣٧٦)، تنقيح الاصول (تقريرات درس خارج اصول امام خمينى) مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، تهران، چاپ اول .
- ١٣ . توحيدى، محمدعلى (١٤١٧ق)، مصباح الفقاهة (تقريرات درس آيت الله خويى)، انصاريان، قم، چاپ چهارم .
- ١٤ . تونى، عبدالله (١٤١٥ق)، الوافية فى اصول الفقه، مجمع الفكر الاسلامى، قم، چاپ دوم .
- ١٥ . حكيم، سيد محمدتقى (١٤١٨ق)، الاصول العامة للفقہ المقارن، المجمع العالمى لاهل البيت (ع)، قم، چاپ دوم .
- ١٦ . حكيم، سيد عبدالصاحب (١٤١٨ق)، منتقى الاصول (تقريرات درس خارج اصول آيت الله روحانى)، الهادى، قم، چاپ اول .
- ١٧ . حكيم، سيد محمد سعيد (١٤١٤ق)، المحكم فى اصول الفقه، مؤسسة المنار، قم، چاپ اول .
- ١٨ . رازى، محمد حسين (١٤٠٤ق)، الفصول الغروية، دار احياء العلوم الاسلامية، قم .
- ١٩ . سبزوارى، حسن (١٤١٩)، وسيلة الوصول (تقريرات درس خارج آيت الله سيد ابوالحسن اصفهانى)، مؤسسة النشر الاسلامى، قم، چاپ اول .
- ٢٠ . شيخ انصارى، مرتضى (١٣١٩ق)، فرائد الاصول، مجمع الفكر الاسلامى، قم، چاپ اول .
- ٢١ . شيخ بهائى، محمد (١٣٨١)، زبدة الاصول، مدرسه ولى عصر (ع)، قم، چاپ اول .

۲۲. شیخ حر عاملی، محمد (۱۳۷۶)، الفصول المهمة فی اصول الائمة، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع)، قم، چاپ اول.
۲۳. _____ (۱۴۱۶ق)، وسائل الشیعة، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، قم، چاپ سوم.
۲۴. شیخ طوسی، محمد (۱۳۸۲)، تلخیص الشافی، انتشارات محبین، قم، چاپ اول.
۲۵. شیخ کلینی، محمد (۱۳۶۳)، الکافی، دارالکتب الاسلامیة، تهران، چاپ پنجم.
۲۶. صدر، سیدحسن (بی تا)، نهاية الدراية، نشر المشعر، قم، بی چاپ.
۲۷. ضیائی فر، سعید (۱۳۸۲)، جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد، بوستان کتاب، قم، چاپ اول.
۲۸. _____ (۱۳۹۲)، فلسفه علم فقه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، قم / تهران، چاپ اول.
۲۹. _____ (۱۳۸۷)، قلمرو دین و ضوابط علوم دینی، پژوهش های فلسفی کلامی، شماره ۳۷.
۳۰. _____ (۱۳۹۰)، مکتب فقهی امام خمینی، نشر عروج، تهران، چاپ اول.
۳۱. صادقی رشاد، علی اکبر (۱۳۸۹)، منطق فهم دین، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، چاپ اول.
۳۲. طباطبایی، سید محمد حسین (بی تا)، حاشیة الکفایة، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، تهران.
۳۳. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (بی تا)، حاشیة المکاسب، اسماعیلیان، قم، چاپ اول.
۳۴. طبرسی، احمد (۱۳۸۶ق)، الاحتجاج، دار النعمان، نجف، چاپ اول.
۳۵. عاملی، سید محمد جواد (۱۴۱۹ق)، مفتاح الکرامة، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، چاپ اول.
۳۶. فیاض، محمد اسحاق (۱۴۱۹ق)، محاضرات فی اصول الفقه (تقریرات درس خارج اصول آیت الله خویی)، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، چاپ اول.
۳۷. فیض کاشانی، محسن (۱۳۹۰ق)، الاصول الاصلیة، دانشگاه تهران، تهران، چاپ اول.
۳۸. _____ (۱۳۶۵)، الوافی، مکتبة الامام امیرالمومنین علی (ع) العامة، اصفهان،

- چاپ اول .
- ۳۹ . قطیفی، سید منیر (۱۴۱۴ق)، الرافد فی علم الاصول (تقریرات درس آیت الله سیستانی)، مکتب آیت الله سیستانی، قم، چاپ اول .
- ۴۰ . قمی، ابوالقاسم (۱۳۸۸)، القوانین المحكمة فی الاصول المتقنة، مؤسسة السيدة المعصومة، قم، چاپ اول .
- ۴۱ . مازندرانی، ملا صالح (۱۴۲۱ق)، شرح الاصول من الکافی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول .
- ۴۲ . مامقانی، عبدالله (۱۴۱۰ق)، مقباس الهدایة، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، چاپ اول .
- ۴۳ . مراغی، سید میر عبدالفتاح (۱۴۱۷ق)، العناوین، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، چاپ اول .
- ۴۴ . مظفر، محمدرضا (۱۳۸۶ق)، اصول الفقه، دارالنعمان، نجف .
- ۴۵ . موسوی بجنوردی، سید حسن (۱۳۷۹)، منتهی الاصول، مؤسسة العروج، تهران، چاپ اول .
- ۴۶ . نجفی، محمد حسن (۱۳۶۵)، جواهر الکلام، دارالکتب الاسلامیة، تهران .
- ۴۷ . نجفی، محمد علی، (۱۳۸۳)، رساله فی الولايات، چاپ شده در: رسائل ولایة الفقیه، بوستان کتاب، قم، چاپ اول .
- ۴۸ . هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۲۶ق)، بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس خارج اصول آیت الله صدر)، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت (ع)، قم، چاپ سوم .

اصول فقه، رویکردها و روش‌ها*

علی شفیعی**

چکیده

از جمله سرفصل‌های مهم دانش نوپیدای «فلسفه علم اصول»، پرداختن به روش‌ها و رویکردهای دانش اصول است. دانش اصول که زاینده ضرورت و نیاز دانش فقه در طول تاریخ بوده، تحولات و تطورات ساختاری و متدیک بسیاری داشته است. مقایسه الذریعة مرحوم سید با آثار اصولیان معاصر و نگاهی گذرا به ادوار تاریخی اصول، این تحولات را به خوبی نمایان می‌کند.

این تحولات را می‌توان از جمله، محصول رویکردهای متفاوت اصولیان و روش‌های مختلف ایشان دانست که به تناسب تحولات محیطشان بدان‌ها پرداخته‌اند.

طرح مباحث نوپیدایی همچون اصول فقه حکومتی که برآمده از فقدان پاره‌ای مباحث مهم ناظر به فقه حکومت - فقه حکومتی - و اعتقاد به پاسخ گو نبودن اصول فقه موجود در تأمین نیازها و دغدغه‌های حوزه حکومت است، بر ضرورت این بازخوانی می‌افزاید؛ چراکه انشعاب در علمی بنیادی همچون اصول اگر هم مطلوب باشد، باید

* تاریخ دریافت ۱۳۹۴/۲/۱۰؛ تاریخ پذیرش ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.

** عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

پس از یقین به اتمام ظرفیت موجود و مطلوب آن باشد؛ و نه این که آسیب‌های قابل مدیریت و کاستی‌های اندک را که به احتمال فراوان قابل تدارک‌اند، معبری برای در هم ریختن آن، قرار دهیم.

در این مقاله تلاش شده تا ضمن اشاره به این روش‌ها و رویکردها، آسیب‌شناسی اجمالی‌ای از رویکردها و روش‌های دانش اصول نیز گزارش شود.

کلیدواژه‌ها:

اصول فقه، رویکرد، روش، آسیب‌شناسی، مدرسه محدثین، مدرسه اصولیین، روش استقلالی، روش آلی، روش تلفیقی.

درآمد

دانش اصول که «اعظم العلوم الشرعیه» و «اجلها قدرأ و اکثرها فائده» (ابن خلدون، ۱۴۱۳: ۱/۴۸۴؛ رشتی، بی تا: ۲) است، پیشینه‌ای کهن دارد و به سده دوم هجری بازمی‌گردد.^۱ ریشه‌های شکل‌گیری این دانش را در میان شیعیان، می‌توان در پاره‌ای از آموزه‌های امامان معصوم (ع) جست که شاگردان و پیروان علمی خویش را به تفریع فروع با تحفظ بر اصول الفاشده آن بزرگان، تحریک و تحریض می‌کردند.

با عنایت به این که این پیشینه مبنایی است و پاره‌ای از عالمان شیعی آن را برنتافته‌اند (کرکی عاملی، ۱۹۷۷)، می‌توان به قدر متیقن پیشینه دانش اصول فقه اتفاق کرد که به قرن چهارم مربوط است. دانش اصول مانند هر دانش دیگری، مبنایی‌ای دارد و منابعی، رویکردهایی دارد و روش‌هایی، و ساختارهایی دارد و کارکردهایی به این مباحث و بسیاری از موضوعات^۲ و مباحث دیگر نه تنها در دانش اصول اشاره نمی‌شود، بلکه سنخ این مباحث، درون‌دانشی نیست. اهمیت این سنخ از مباحث - بدان جهت که تأثیر ژرفی در اصول دارند - به همراه پاره‌ای ناصوابی‌ها در مرزناشناسی علوم مرتبط با اصول (سید مرتضی، ۱۳۶۳: ۲-۴؛ تبریزی؛ ۱۳۷۲: ۳-۵؛ سیستانی، ۱۴۱۴: ۶۱-۶۳)، ضرورت شکل‌گیری دانش مضافی با نام «فلسفه علم اصول» را دوچندان کرده است که چندی است مورد توجه پاره‌ای از فضلاء حوزه پژوهش‌های اصولی قرار گرفته است.

نوشتار حاضر که ذیل مباحث فلسفه علم اصول قرار می‌گیرد، تلاش دارد رویکردها و روش‌های این دانش را به بحث بگذارد.

مروری اجمالی بر دو مفهوم «اصول» و «رویکرد»

«اصول» جمع اصل و در لغت به معنای «اسفل الشیء» (فیروزآبادی، بی تا: ۵۰) یعنی چیزی است که شیء بر آن استوار است (فیومی، ۱۴۰۵: ۶) و پایه و اساس آن چیز قرار می‌گیرد. در عرف، آن را «دلیل» نیز (نراقی، ۱۳۸۸: ۲۹/۱؛ زهیر، ۲۰۰۴: ۱۱) می‌نامند. شاید توجه به همین رویکرد عرفی باشد که پاره‌ای از اصولیان را واداشته تا در تعریف اصول فقه، از آن به «ادله الفقه» (سید مرتضی، ۱۳۶۳: ۲/۱؛ الدوالیبی، ۱۴۱۵: ۲۲؛ النمله، ۱۴۲۰: ۱۳/۱ و ۲۹) یاد کنند. واژه فقه نیز در لغت، به چند معنا آمده است^۳ که پاره‌ای از آن‌ها عبارتند از: ۱. علم به شیء و فهم شیء (فیومی، ۱۴۰۵: ۱۸۲)؛ ۲. فهم عمیق (مصطفوی، ۱۳۶۵: ۱۲۳/۹)؛ ۳. فهم مراد متکلم (ابن قیم جوزی، ۱۴۱۸: ۲۱۹/۱)؛ ۴. فهم امور خفیه و پنهان، نه امور جلی و واضح (زهیر، ۲۰۰۴: ۶).

دانش اصول، محصول یک ضرورت تاریخی است (صدر، ۱۴۰۱: ۵۱) و فرقی نمی‌کند این ضرورت به دلیل کم بودن منابع یا ادله تشریحی باشد (کرکی عاملی، ۱۹۷۷: ۲۳۴-۲۳۳) یا به سبب روشمند و سیستماتیک کردن مواجهه با منابع تشریح. (سید مرتضی، ۱۳۶۳: ۲/۱؛ صدر، ۱۴۰۱: ۵۱).

تعریف مشهور علم اصول، این است: «هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحکام الشرعیة» (کرکی عاملی، ۱۹۷۷: ۲۳۵؛ رشتی، بی تا: ۳؛ میلانی، ۱۴۲۳: ۳۹/۱)؛ همین تعریف نیز جامعیت و مانعیت نداشته^۴ و مورد نقد بوده است (میلانی، ۱۴۲۳: ۳۹/۱ و ۴۸).

پاره‌ای از اصولیان، با پذیرش چهارچوب مفهومی، آن را علم دانسته‌اند و برخی دیگر آن را صنعت به شمار آورده‌اند (آخوند خراسانی، ۱۳۹۱: ۲۲۳/۱)؛ برخی نیز بین علم خواندن آن و صنعت دانستن آن مرددند (محقق داماد، ۱۳۹۰: ۴۲/۱). برخی آن را «علم به قواعد» (علامه حلی، ۱۴۳۱: ۶۳/۱؛ شعرانی، ۱۳۷۳: ۴؛ قمی، ۱۳۷۸: ۵؛ اصفهانی، ۱۳۶۳: ۹؛ اصفهانی، بی تا: ۹۷/۱؛ رشتی، بی تا: ۲۶ در اهل سنت: تفتازانی، ۱۴۱۹: ۵۱/۱؛ شوکانی، ۱۴۱۸: ۴۴/۱)، برخی دیگر آن را «علم به ادله» (سید مرتضی، ۱۳۶۳؛ الدوالیبی، ۱۴۱۵: ۲۲) و دیگرانی نیز آن را «علم به طرق فقه» (محقق حلی، ۱۴۰۳: ۴۷/۱؛ فاضل تونی، ۱۴۱۲: ۵۹؛ الزحیلی، ۱۴۰۶: ۲۴/۱ و النمله، ۱۴۲۰: ۲۹/۱) دانسته‌اند. در این میان، برخی اصولیان معاصر، با حذف قید استنباط، دانش اصول را این گونه تعریف کرده‌اند: «هو العلم بالعناصر المشتركة

فی الاستدلال الفقہی خاصة التي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعی الكلی» (صدر، ۱۴۱۷: ۳۱/۱).

اصول نسبت به فقه، دانشی پسینی است و در دامن آن، تولد و رشد پیدا می‌کند، اما اکنون از چنان جایگاهی برخوردار است که به نظر برخی بزرگان اصولی و فقهی معاصر، «من لا اصول له لا فقه له» (حسنی، ۱۳۸۵: ۳۱۳/۱).

این دانش مانند بسیاری از دیگر دانش‌ها با رویکردهای متفاوتی همراه بوده است که بازتاب آن را در فقه‌های متفاوتی که به دنبال داشته، می‌توان دید.

رویکرد (approach) از جنبه خاص به یک موضوع نگریستن است که در عربی معاصر، آن را به «وجهة النظر» می‌نامند؛ مثلاً در تحلیل شکل‌گیری دانش اصول، گاه از منظر تاریخی وارد می‌شویم که این نوع نگاه را «رویکرد تاریخی به تکون علم اصول» می‌نامیم؛ و گاه شکل‌گیری آن را به عنوان یک ضرورت علمی، مبنای ورود به بحث قرار می‌دهیم که از آن به «رویکرد علمی به شکل‌گیری اصول» یاد می‌کنیم.

یا گاهی یک دانش را از منظری خرد و مسأله‌محورانه مطالعه می‌کنیم و دیگرگاه با نگاهی کلان و نظریه‌محور به بحث می‌کشیم که هر یک از این‌ها مبنای، لوازم و کارکردهایی خاص دارند.

با توجه به تلقی طرح‌شده از رویکرد، می‌توان گفت که دانش اصول از بدو تولد، با دو رویکرد مواجه بوده است که هر یک از آن‌ها زیرمجموعه‌های مختلفی دارند و در ادامه تلاش خواهد شد تا به اجمال به آن‌ها پرداخته شود.

الف) رویکرد یا مدرسه نقل‌گرایان/محدثین و مبنای آن

این رویکرد، از منظری ایدئولوژیک به اصول نگاه می‌کند و دو نحله فکری دارد که افراطیان ایشان، نیازی به دانش اصول نمی‌بینند دانش اصول را دانش التقاطی ای می‌دانند که محصول خلطی اعتقادی است؛ فقیهان معتقد بدان را نیز «فقیهان مروانین» می‌خوانند (جعفریان، ۱۳۹۱: ۲۵).

نقل‌گرایان و محدثان میانه‌رو البته نتوانسته‌اند شأن و جایگاه این دانش را نادیده بگیرند، ولی ایشان اولاً از سیطره آن بر منظومه دانش‌های دینی و غلبه محوری آن بر دانش فقه، و ثانیاً از توسعه کمی و کیفی آن نگرانند. نگرش افراطی همان‌گونه که اشاره شد، اصول را نه تنها ره‌آورد اندیشه‌های سنیان دانسته، در مقام تبیین ماهیت دانش اصول، آن را دانشی

التقاطی می‌داند و می‌گوید: «فأعلم أن علم الاصول ملق من علوم عدة و مسائل متفرقة بعضها حق و بعضها باطل، وضعه العامة لقلة السنن عندهم الدالة على الاحكام» (کرکی عاملی، ۱۹۷۷: ۲۳۴)؛ بلکه به تشیع و تقیص عالمان اصولی شیعی و متهم کردن آن‌ها به سنی زدگی نیز اقدام می‌کند (فیض، ۱۴۰۱: ۴/۱؛ کرکی عاملی، ۱۹۷۷؛ و بهشتی، ۱۳۹۰).

این رویکرد را می‌توان رویکردی پارادوکسیکال دید؛ چراکه از یک سو، به مبارزه با اصول پرداخته، آن را دانشی مزاحم برای اندیشه‌های شیعی می‌دانند؛ ولی از دیگر سو، نتوانسته‌اند اندیشه‌های خود را از رویکردها و نگاه‌های اصولی پاک کنند.

با توجه به این نگاه به ماهیت دانش اصول، نمی‌توان پیشینه‌ای برای دانش اصول در دوره تشریح و اوایل دوره تفریح رصد کرد؛ چراکه به اعتقاد ایشان: «ولم یکن للشیعة فی أصول الفقه تألیف لعدم احتیاجهم إلیه، لوجود کل ما لا بد منه من ضروریات الدین و نظریاته فی «الاصول» المنقولة عن أئمة الهدی» (کرکی عاملی، ۱۹۷۷: ۲۳۳). رویکرد محدثان که مبتنی بر نگاهی کاملاً ایدئولوژیک به علوم و از جمله، علم اصول است، از ابن جنید به عنوان کسی یاد می‌کنند که نخستین بار این دانش را وارد منظومه دانش‌های شیعی کرده است، و از عمل وی به قیاس سخن می‌گویند (کرکی عاملی، ۱۹۷۷: ۲۳۳).

معتقدان به این رویکرد - محدثین - که تلاش داشته‌اند باریک‌ترین راه‌های ورود نگاه اجتهادی به شریعت را نیز ببندد (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۷-۲۶؛ کرکی عاملی، ۱۹۷۷: ۲۳۳-۲۳۴) و دانش اصول را دارای بیش‌ترین خبط و خلاف و اکثر مباحث آن را به هذیان شبیه دانسته‌اند (کرکی عاملی، ۱۹۷۷: ۲۳۴)، سه اشکال عمده به اصول دارند که مبانی ایشان را نیز نمایان می‌کند: ۱. اصول، دانشی التقاطی است و چون این‌گونه است، نمی‌تواند روشی برای استنباط باشد (همان)؛ ۲. این دانش بر عقاید اهل سنت استوار شده و نمی‌تواند در فقه شیعی جواب‌گو باشد (همان: ۲۳۳)؛ ۳. استغنائی شیعه از این دانش؛ بنابراین اشکال، محدثان می‌گویند با توجه به دو اشکال فوق و وجود روایات فراوان، ما نیازی به دانش اصول نداریم (همان؛ سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۱).

ایشان معتقدند دانش اصول بیش از آن که بر یقینات و قطعیات استوار باشد، در بستر ظنون، آرام گرفته و این وضعیت بدان منجر شده است که بسیاری از قواعد اصولی، در مخالفت با روایات متواتر از ائمه، شکل بگیرند. شاید دو مبنای ۲ و ۳ به ویژه شکل‌گیری و حیات سنی این دانش، مهم‌ترین مبنای عدم نیاز بلکه نفی هر گونه پرداختن به این دانش را

در اندیشه‌های محدثان شکل داده است. در نظر ایشان، این وام‌گیری و دست‌نیاز گشودن، با مبانی مهمی همچون کفایت بهره‌گیری از آموزه‌های ولایی در اندیشه‌های شیعی، در تعارض و ناهمخوان است (کری‌عاملی، ۱۹۷۷: ۲۸). این رویکرد، خود حالتی نسبی داشته، مصادیق چندگانه‌ای نیز به همراه دارد. در این رویکرد، گاهی ما با پاره‌ای اندیشه‌های افراطی مواجهه که به نفی مطلق نیاز به اصول می‌رسند؛ در حالی که پاره‌ای از معتقدان به این رویکرد، ضمن آن‌که از برآمدن این دانش بر اندیشه‌هایی غیرشیعی سخن می‌گویند، ولی به بهداشتی کردن و پالایش آن از برخی مباحث معتقدند.

رویکرد یا مدرسه عقل‌گرایان/اصولیان و مبانی آن

رویکرد اصولیان که آن را «رویکرد عقلی و اجتهادی» نیز می‌نامند، معتقد است که دانش اصول در دامان فقه متولد و رشد کرده است؛ اما پس از مدتی، فقه چنان به آن گره خورد که دیگر نمی‌توان بدون آن، فقهی منقح، روشمند و کاربردی داشت. این رویکرد، معتقد است که از جمله مبانی لزوم پردازش دانشی چون اصول، علاوه بر نیاز عقلانی فهم گزاره‌های دینی ناظر به احکام شرعی به دانشی متدیک و روشمند، دعوت امامان شیعه به لزوم اتخاذ این رویکرد در هنگام مواجهه با متون دینی است. به اعتقاد رویکرد اصولی، اندیشه و بسیاری از مسائل اصولی، نه تنها پیشینه کهنی در آموزه‌های شیعی دارد، بلکه مورد توجه امامان شیعی و شاگردان ایشان نیز بوده است. معتقدان به این رویکرد، با اشاره به برخی روایات (حرعاملی، ۱۴۱۶: ۸/۵۱۷ و ۵۱۸، ح ۲) که در آن‌ها قواعدی اصولی بیان شده و با یادآوری این نکته که برخی از تک‌نگاری‌های اصحاب امامانی همچون امام باقر و امام صادق (ع) (سید حسن صدر، ۱۴۰۱: ۳۱۰) نشان روشنی از این اهتمام و توجه است، می‌نویسند: «ان وجود القواعد الاصولیة نفسها فی النصوص و الروایات... یؤکد لنا انبثاق هذا العلم من منبعه الصافی و هم اهل البیت (ع)» (سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۳).

این رویکرد معتقد است شکل‌گیری جریان جدی لزوم اهتمام به اصول و تلاش در تبیین و تدوین سرفصل‌های آن به اوایل دوره تفریع فقه شیعی بازمی‌گردد که کسانی همچون ابن جنید اسکافی، ابن عقیل عمانی و شیخ مفید آغازگر آن بودند و سید مرتضی در «الذریعة الی اصول الشریعه» آن را به فرجام می‌رساند. در واقع، سید مرتضی در این کتاب تلاش می‌کند تا مرزهای این دانش را روشن و به تعبیر خویش، از برخی مرز شکنی‌ها و قلمرو

ناشناسی‌ها جلوگیری کند. سید مرتضی می‌نویسد: «قد وجدت من افراد فی اصول الفقه کتاباً - و ان کان قد اصاب فی کثیر من معانیه و اوضاعه و مبانیه - قد شرد من قانون اصول الفقه و اسلوبها و تعداها کثیراً و تخطاها...» (سید مرتضی، ۱۳۶۳).

البته رویکرد اصولیان مکاتب فراوانی دارد که برخی از آن‌ها به همنشینی با رویکرد محدثان متهم‌اند.

ب) روش‌شناسی دانش اصول و مبانی آن

همان‌گونه که اشاره شد، رویکردهای اصولی نیز روش‌های مختلفی دارند. این روش‌ها ذیل سه عنوان قابل پیگیری است که ضمن اشاره به آن‌ها، تلاش خواهد شد تا بخ مبانی آن روش‌ها نیز اشاره شود.

روش نقل‌گرایانه

روش نقل‌گرایی که سابقه‌ای کهن دارد و معتقدان به آن، تلاش کردند تا آن را به عصر حضور امامان نیز برسانند (استرآبادی، ۱۴۲۴: ۴۰ و ۱۳۵؛ دانش‌نامه‌شاهی: ۱۷؛ و بحرانی، ۱۴۰۵: ۱/۱۷۰) بر نصوص تمرکز دارد و از کفایت این نصوص برای نقشه‌راه سخن می‌گویند. این روش که در عصر ائمه از ویژگی‌هایی همچون بسیط بودن مسائل و موضوعات آن، سهولت پردازش آن و مبتنی بودن بر املائات ائمه برخوردار بود (علی‌پور، ۱۴۳۱: ۸۹-۹۰)، در گذر زمان، تن به تحولاتی داد که آن را به روش اصولیان نزدیک کرد؛ به گونه‌ای که می‌توان از تولد روش اجتهادی/اصولی از بطن این روش سخن گفت.

این روش را که عالمان اهل سنت نیز آن را اولین روش شکل‌گرفته دانسته‌اند و از آن به «مدرسه حجاز» یاد می‌کنند (محمد اسماعیل، ۱۴۳۱: ۳۷)، ویژگی‌هایی همچون اهتمام به نقل را - هرچند نقل مشهور نباشد - از مبانی این روش دانسته‌اند (همان: ۳۸).

همان‌گونه که اشاره شد، اصول از دل فقه بیرون آمد و به عنوان یک دانش آلی، در خدمت فقه بود. همین حضور تبعی و آلی، عامل مهمی شد تا نقل‌گرایان که اولاً آماده پذیرش این زایش نبودند، و ثانیاً تلاش داشتند آنچه در حرکت تدریجی دانش‌های دینی رخ می‌دهد را ایدئولوژیکال ببینند، تلاش فراوانی کنند تا از توسعه کمی - توسعه در قلمرو اصول - و توسعه کیفی - افزایش سرفصل‌های - آن جلوگیری کنند.

البته این تنها نقل‌گرایان نبودند که از توسعه قلمرو اصول، ممانعت کردند، بلکه

عقل‌گرایان نیز اگرچه ممانعتی تئوریک نداشتند؛ تلاشی هم برای توسعه فِلمرو این دانش به دیگر دانش‌های متن‌محور و نص‌گرا انجام ندادند. گویی اینان نیز از استقلال دانش اصول از فقه، واهمه داشتند.

اصولیان اهل سنت که از روش نقل‌گرایان به «طریقه الاحناف» یاد می‌کنند، مانند نقل‌گرایان شیعی، اصول را دانشی کاملاً در خدمت فقه می‌دانند و معتقدند که این دانش متناسب با نیازهای فقه، توسعه و ضیق پیدا می‌کند (سلینی، ۱۹۹۶: ۳۶).

این روش بر این نکته، استوار است که قواعد و مسائل اصولی از خلال فروع فقهی متولد شده، رشد پیدا می‌کنند. یکی از صاحب‌نظران معاصر در تبیین روش حاکم بر این رویکرد می‌نویسد: «فکانهم - اصولیوالحنفیه - استقرءوا الفروع ثم وضعوا لها القواعد» (همان). از لوازم این روش، حضور فراوان فروعی است که اصول ایشان را به فقه بسیار نزدیک می‌کند (همان).

۲. روش عقل‌گرایانه

مروری بر روش استقلالی در اصول (روش متکلمان یا روش اجتهادی)

یکی از روش‌های مهم در طرح مباحث اصولی، روش عقلی و نظری است. این روش - که از آن به روش متکلمان یاد می‌شود - در منابع مرتبط با دانش اصول، تلاش داشته مباحث اصولی را به صورت کاملاً مستقل از فقه و یا هر دانش دیگری مطرح کند؛ و مباحث آن، وام‌دار مذهب فقهی خاصی نیز نباشد؛ ولی آیا در این امر توفیق داشته است یا خیر، بحثی قابل پیگیری است.

برخی صاحب‌نظران در تبیین این روش گفته‌اند: «الاتجاه النظری الذی لا يتأثر بفروع ای مذهب... بل کان اکبر همه هو کیفیة انتاج القواعد سواء خدم ذلك مذهب ام لا» (ابن‌تلمسانی، ۱۴۱۹: ۲۷/۱).

یکی از فقیهان معاصر به این اشاره دارد که در این روش، دانش اصول فقه، ترازو و قانون کلی‌ای است که در هنگام استنباط باید مورد توجه قرار گیرد و می‌نویسد: «وامتازت كتب الامامية فی اصول الفقه بهذا الاتجاه منذ تدوین اصول الفقه فی القرن الثانی الی یومنا هذا (سیحانی، ۱۳۸۶: ۷۵-۸۵).

این سخن با این اطلاق، البته محل تأمل است؛ چراکه پاره‌ای از سرفصل‌های اصول فقه شیعی، چنان با آموزه‌های مذهبی گره خورده‌اند که نه تنها فرامذهبی نیستند، بلکه

برخی نحله‌های درون مذهبی را نیز پوشش نمی‌دهند. اصول فقه شیعی در دامان تراش شیعی و یا دست‌کم پس از بومی‌سازی شدن آن، در تداوم فقه شیعی، حیات و حرکت داشته است؛ و این حیات تبعی، پاره‌ای از مباحث آن را نیز ایدئولوژیک کرده است. روشن است که از این اصول، فقه درون مذهبی زیدی نمی‌تواند سیراب شود تا چه رسد به فقه بیرون مذهبی حنبلی که نه تنها در مبانی متفاوت است که از نظر شکلی نیز با امامیه تفاوت دارد.

این روش اصولی که در برخی تقسیمات، آن را «طریقه المتکلمین» و «روش اجتهادی» نیز می‌نامند، ناظر به بعد نظری و استدلالی مباحث اصولی است. روش متکلمان در این که بر استدلال و برهان و... استوار گردد، اگر توفیق داشته، ولی در مرز کشیدن بین فقه و کلام، توفیقی نداشته است. پاره‌ای از علل این ناکامیابی شاید به منابع این روش اصولی بازگردد.

اصولیان معتقد به این روش، علم کلام را یکی از منابع مهم خود دانسته‌اند؛ (غزالی، ۱۴۱۹: ۵۹) به گونه‌ای که غزالی در گزارش آن می‌نویسد: «غلبه علم کلام بر طبیعتشان سبب شده که پاره‌ای مباحث کلامی در آن وارد شود» (غزالی، ۱۴۳۳: ۱/۴۲). این گزارش ناقدانه غزالی، می‌تواند مبنایی برای حرکت به سمت و سوی دانش نوپیدای «فلسفه علم اصول» باشد؛ و تلاش کرد که این سنخ از مباحث را که شأن مقدماتی دارند، از اصول، خارج سازد و در آن جا مطالعه کند.

۳. روش تلفیقی

در این روش که آن را «روش متأخرین»^۵ نیز نام نهاده‌اند، برخی اصولیان با نگاهی انتقادی به نقاط ضعف و قوت دو روش پیشین، تلاش کرده‌اند تلفیقی از آن دو روش را محور مواجهه خود با مباحث اصولی قرار دهند. یکی از نویسندگان معاصر با اشاره به این روش که در میان معاصران از اقبال بیش‌تری برخوردار بوده، می‌نویسد: «برخی عالمان با دیدن مزایای دو رویکرد پیشین، در مسیر تدوین دانش اصول با توجه به رویکرد گذشته گام نهادند...» (سلقینی، ۱۹۹۶: ۳۸).

در میان اهل سنت، آن گونه که ابن‌خلدون گزارش کرده، اولین کسی که به این روش اصول را بازتاب داده است، ابن‌ساعاتی از فقهای حنفی است. وی می‌نویسد: «وجاء ابن‌الساعاتی من فقهاء الحنفیة فجمع بین کتاب «الاحکام» و کتاب «البرزدوی» فی الطریقتین

و سَمی کتابه ب «البدائع» (ابن خلدون، ۱۴۱۳: ۴۸۸/۱).^۶
 ابن ساعاتی خود در ترسیم این روش، در مقدمه کتابش نوشته است: «لخصته من کتاب
 الاحکام و رصعته بالجواهر النقیة من اصول فخر الاسلام فانهما البحران المحيطان بجمیع
 الاصول الجامعان لقواعد المعقول و المنقول؛ هذا حارٍ للقواعد الكلية الاصولية و ذاك
 مشمول بالشواهد الجزئية الفرعية» (ابن ساعاتی، ۱۴۲۵: ۴۹).

ج) آسیب شناسی رویکردها و روش های اصولی

آنچه در مورد هست های رویکردی و روشی دانش اصول بیان شد، گزارشی اجمالی
 بود و معلوم است در این اندک، نه تلاش بر ترسیم حیات کلی آن دانش بود و نه تلاش در
 استقصای تمام سرمایه این دانش.

این رویکردها و روش ها، نیازمند بازخوانی مجدد و نگاه نقادانه اند. نگاه انتقادی به این
 دانش، آسیب های آن را تبیین می کند تا از این راه بتواند گامی به سوی توسعه و تحول آن
 بردارد. (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۱: ۲۷/۱).

۱. آسیب شناسی رویکرد محدثان به اصول

رویکرد نقل گرایی به دانش اصول که عملی پارادوکسیکال است، همان گونه که اشاره
 شد، رویکردهای حداکثری و حداقلی دارد. رویکرد حداکثری آن که در شکل اخباری گری
 افراطی ظهور یافت، دوام و قوام چندانی نیافت؛ گرچه شکل اعتدالی یا حداقلی آن، همچنان
 حضور دارد.

محدثان، رویکرد اصولی خویش را بر چند مبنای مخاطره آفرین استوار می دانند: الف) نص
 محوری در اصول و اکتفا به قواعد و اصول منصوص؛ ب) تلازم توسعه اصول بانفی
 نیاز به معصوم؛ ج) استواری اصول بر اندیشه عدم نیاز به سنت؛ و د) استواری اصول بر
 تئوری فراوانی تشابه نصوص و... (کرکی عاملی، ۱۹۷۷: ۳۰۴؛ جعفریان، ۱۳۹۱: ۷۰ به بعد).

پرداختن تفصیلی به این مبانی و نقد و بررسی آن ها با توجه به نقدهای فراوانی که بر
 اندیشه ها و آموزه های اخباریان، به ویژه در میان معاصران، اتفاق افتاده، ضرورتی
 توجیه پذیر ندارد؛ به همین جهت، بدان ها پرداخته نشد. (برای آشنایی با نقدها ر. ک به: جعفریان،
 ۱۳۹۱؛ محسنی، ۱۳۷۱؛ و بهشتی، ۱۳۹۰).

۲. آسیب‌شناسی رویکرد عقل‌گرایان به اصول

آسیب‌شناسی رویکردهای اصولی، چندی است مورد توجه و عنایت اصحاب فکر قرار گرفته است که این آسیب‌ها را می‌توان ذیل دو عنوان کلان قرار داد: آسیب‌های شکلی و آسیب‌های محتوایی.

الف) آسیب‌های شکلی در رویکردها و روش‌های اصولی

آسیب‌های شکلی را اموری ساختاری تشکیل می‌دهند که خود را در تبویب و تنظیم، زبان و ادبیات، کمیت و میزان پردازش مباحث، تقدیم و تأخیر مسائل و اموری از این است، تشکیل می‌دهند که در ادامه به نمونه‌هایی از این موضوعات، پرداخته شده است.

۱. ضعف ساختاری یا نبود نظم منطقی در چینش مباحث

ساختار و نظم منطقی یک علم، از مسائل مهمی است که هم بر جنبه‌ی دانشی آن علم تأثیر ژرفی دارد و هم در پذیرش و اقبال آن علم، تأثیرگذار است.

صاحب‌نظران معتقدند دانش اصول موجود، آسیب‌هایی دارد که یکی از آن آسیب‌ها، اشکالات ساختاری و نظم مورد نقد آن است (لاریجانی، ۱۳۹۳: ۴/۱). یکی از صاحب‌نظران معاصر در ترسیم این نکته، نوشته است: «بر حسب پاره‌ای از تقسیم‌بندی‌های مباحث و مسائل علم اصول، بحث مقدمه‌ی واجب، ... یا بحث ضد، ... جزو مباحث لفظی علم اصول به حساب می‌آید و بر حسب تقسیم‌بندی‌هایی دیگر، جزو این مباحث محسوب نمی‌شود. نیز به مقتضای پاره‌ای از تقسیم‌بندی‌ها بعضی از بحث‌هایی که به وضع یا استعمال یا دلالت الفاظ مربوط می‌شوند، مانند بحث‌های راجع به حقیقت و وضع، هویت و اضع تعابیر زبانی، وضع تعیینی و وضع تعینی، اقسام وضع، معنای حرفی، استعمال حقیقی و استعمال مجازی، تبعیت دلالت از اراده متکلم، علامات حقیقت و مجاز، اصول لفظی (مانند اصالت حقیقت، اصالت عموم، اصالت اطلاق، اصالت عدم تقدیر، و اصالت ظهور)، و مترادف و اشتراک؛ در زمره‌ی مباحث لفظی علم اصول محسوب می‌شوند؛ و به مقتضای تقسیم‌بندی‌هایی دیگر؛ در این زمره به حساب نمی‌آیند (ملکیان، ۱۳۸۸).

یکی از فقیهان معاصر نیز با اشاره به آسیب‌های شکلی اصول موجود، می‌گوید: «علم اصول از نظم منطقی برخوردار نیست و چینش مباحث آن، مشوش است و کسی جرأت ندارد در این زمینه بحث کند؛ باید پیرایش شود و مطالبی که مربوط به این علم نیست

حذف و آنچه نیاز است، در این علم باشد را به آن بیافزاییم» (مکارم شیرازی، انجمن اصول فقه). ایشان آن گاه با ذکر مصادیقی از این بی نظمی، می گویند: «برخی مباحث در باب الفاظ وارد شده که به این علم ربطی ندارد؛ بحث مقدمه واجب یک مبحث عقلی است، نه لفظی، اجتماع امر و نهی، یک بحث عقلی است؛ به همین دلیل، اسم این ها را استلزامات عقلی گذاشته اند؛ طلب و اراده، بحث فلسفی است؛ قواعد فقهی از جمله قاعده لاضرر و قاعده تجاوز، علم جداگانه ای هستند (لاریجانی، ۱۳۹۳: ۴/۱).

این بی نظمی، در بیان دیگر صاحب نظران نیز بازتاب داشته است؛ یکی از ایشان می گوید: «قواعدی که آن ها را به شارع نسبت می دهیم، مانند استصحاب، برائت و قواعد تعادل و تراجیح و قواعدی که قواعد عام استناد به شارع است، در علم اصول، این دو به هم آمیخته شده اند» (اسلامی، ۱۳۷۸: ۳۲۵).

۲. زبان اصول

دیگر آسیب شکلی که برخی صاحب نظران به آن اشاره کرده اند، زبان به کار رفته در دانش اصول است. زبان یک علم، در حرکت و دوام آن و در اقبال به آن علم، بسیار تأثیر گذار است.

برخی زبان اصول را زبانی پیچیده دانسته، آن را عاملی برای مهجوریتش می دانند و می گویند: «همین تعقید» خیلی ها را از اصول دور کرده است (حسنی، ۱۳۸۵: ۱۵۰/۲). یکی از فقیهان معاصر که مخالف طرح آسیب هایی همچون «تورم اصول» است، این آسیب و پاره ای از آسیب ها را زاید زبانی اصول می داند که پیچیدگی دارد و به عدم فهم منجر شده است. ایشان معتقدند: «شاید مشکل، در نفهمیدن باشد که دلیل آن، یا پیچیده بودن الفاظ است یعنی طوری حرف زده اند که محتوا را نمی توان فهمید؛ یا این که مطالب سنگین و راقی است...» (حسنی، ۱۳۸۵: ۲۸۶/۱).

این نکته دست کم در متون اصلی و حاکم بر نظام آموزشی اصول، انکارناپذیر است. یکی از مترجمان احوال و آثار مرحوم آخوند، در اشاره به شیوه خاص تدریس و تألیف وی می نویسد: «کان له مسلک خاص بتدریس علم الاصول افترق به عن معاصریه و سابقیه و کتب فیه کتاب ملوءها التحقیق الا انه (قده) اختار تعقید عبارتها و یراه فناً امتاز به...» (حرزالدین، ۱۴۰۵: ۳۲۳/۲). این تعقید، چنان است که برخی آرزو کرده اند ای کاش مرحوم آخوند، این متن را به برخی شاگردان خوش قلم و مبرزشان می دادند تا این تعقید را برطرف می کردند (آخوند خراسانی، ۱۳۹۱: ۱۸۹/۱).

یکی دیگر از آسیب‌های مطرح در دانش اصول، افراط‌گرایی (منتظری، ۱۴۱۵: ۲) در طرح پاره‌ای از فروع یا مباحث اصولی است که تعبیر «تورم علم اصول» (خمینی، ۱۴۱۸: ۳/۷۸۹؛ حسنی، ۱۳۸۵: ۱/۲۹۵؛ لاریجانی، ۱۳۹۳: ۲۱) را در این باره به کار می‌برند. به نظر می‌رسد تورم اصول، محصول نکاتی چند است که دو نکته مهم آن عبارتند از: الف) ورود به پاره‌ای مباحث که در حکم پیش فرض‌ها یا اصول موضوعه هستند (سیدمرتضی، ۱۳۶۳: ۱/۲-۳)؛ ب) تبیین و تنقیح پاره‌ای از مباحث اصولی به شیوه و روش افراطی (منتظری، ۱۴۱۵: ۷-۸). ورود به مباحث تورم‌زدایی از اصول، دغدغه بسیاری از اصولیان (ملکی، بی تا: ۵) و صاحب نظرانی است که معتقدند این دانش باید چالاک و کارا باقی بماند. این آسیب که گفته می‌شود اولین بار، فقیه و اصولی معاصر آیت‌الله بروجردی آن را مطرح کرد، یکی از شاگردان و مقرران اصول ایشان، این گونه به تصویر کشیده است: «و کم قد صنف فیہ الاعاظم و الاجلاء من علمائنا الامامیة، فرتبوا فصوله، و نقحوا مسائله، و شیدوا أركانہ و دعائمہ، و لکنه بمرور الزمان، قد تغذی بعروقه المتشعبه من سائر العلوم المشتتة، بحيث قد أفرط فیہ الباحثون، و کبر حجم الکتب المؤلفه فیہ» (منتظری، ۱۴۱۵: ۷-۸).

این افراط در طرح مسائل اصولی، تبعات منفی‌ای به دنبال داشته است که از آن جمله می‌توان از به سایه رفتن مهم‌ترین مسائل اصولی سخن گفت. ایشان، این پیامد منفی را این گونه به تصویر کشیده است: «۱. اصلی‌ترین و مهم‌ترین مسائل اصولی که مبتلابه نیز هستند، در میان دیگر مسائل گم شده، به گونه‌ای که اطلاع یافتن از آن، به سختی امکان‌پذیر است. ۲. مسائل کم‌اهمیت چنان تفصیل یافته‌اند که برخی مسائل پراهمیت مجمل و غیرمنفح‌رها شده‌اند» (همان).

تورم اصول به تعبیر برخی فقیهان معاصر، تنها در کاستن مسائل و موضوعات نمود پیدا نمی‌کند، بلکه «روش‌ها نیز به اصلاح احتیاج دارند» (حسنی، ۱۳۸۵: ۱/۲۹۵). این جنبه تورم‌آفرینی در اصول، همان است که پاره‌ای از اصولیان و فقیهان معاصر بدان اشاره داشته‌اند (خویی، ۱۴۱۹: ۱/۱۴۲؛ و خمینی، ۱۳۷۳: ۱/۳۱۷). ایشان گاه در ذیل یک مسأله، بر دیگران خرده گرفته‌اند که اطاله کلام داده‌اند و نیازی بدان نیست (خویی، ۱۴۱۹: ۱/۱۴۱)؛ یا گفته‌اند که در این بحث ثمره‌ای نیست که بخواهد به تفصیل برگزار شود (همان)؛ و دیگرگاه، با اشاره به لزوم تفکیک مباحث و موضوعات اصولی تأثیرگذار بر

استنباط و غیر مؤثر در آن و همچنین مسائل تأثیرگذار در کل فقه و مباحث تأثیرگذار در فروع اندک می‌گویند: «انی قد ترکت البحث فی هذه الدورة عن الادلة العقلية مطلقا لقلّة فائدتها مع طول مباحثها.» (خمینی، ۱۳۷۳: ۱/۳۱۷، پانوش).^۸ این صاحب نظران، فضلا و علما را نیز توصیه می‌کنند که «و یترکوا ما لافائدة فقهية فيه من المباحث و یصرفوا همهم العالی فی المباحث لمفيدة الناتجة» (خمینی، ۱۳۷۳: ۱/۳۱۷). این آرا و اقوال در بردارنده نکته مهمی است که عبارت است از وجود پاره‌ای مباحث اصولی در اصول فقه موجود که هیچ ثمره فقهی‌ای بر آن‌ها مترتب نیست.

یکی از بزرگان معتقد به این رویکرد، راهکار حل این مشکل را این گونه تصویر می‌کند: «فطالب العلم و السعادة لابد و ان یشغل بعلم الاصول بمقدار محتاج الیه؛ و هو ما یتوقف علیه الاستنباط و یتربک فضول مباحثه او یقلله...» (خمینی، ۱۳۸۵: ۲/۹۷-۹۸). معتقدان به تورم اصول، مصادیقی را نیز به عنوان نمونه‌های این تورم نشان داده‌اند که پاره‌ای از آن‌ها را می‌توان در این منابع ملاحظه کرد (خمینی، ۱۴۱۸: ۸/۴۱۵ و ۴۶۲؛ و آخوند خراسانی، ۱۳۹۱: ج ۱/۲۳۷).

ب) آسیب‌های محتوایی در رویکردها و روش‌های اصولی

۱. اصول فقه و محدودیت قلمرو آن

یکی از آسیب‌های اصول فقه موجود محدود، بودن قلمرو آن است. این محدودیت در قلمرو، از دو منظر قابل بحث است که عبارتند از: محدودیت مذهبی و محدودیت دانشی. دانش اصول هم در شیعه و هم در اهل سنت، در دوران شکل‌گیری و تدوین، تعاملی آشکار و نهان داشته‌اند (ذویب، ۲۰۰۹: ۹۷)، ولی اصولیان بعدی شیعی، از یک سو به دلیل ناتوانی پاره‌ای از سرفصل‌های اصول اهل سنت در تأمین اهداف دانش اصول و ناتمامی پاره‌ای از آن سرفصل‌ها در تأمین دغدغه‌های شارع، و از سوی دیگر هجمه فراوان نص‌گرایان و ظاهریان شیعی به این دانش و وارداتی خواندن آن، تلاش کردند تا به استقلال بیندیشند و دانش اصول را ایدئولوژیک و مذهبی، تعریف کنند. محدودیت مذهبی از یک سو و محدودیت دانشی از سوی دیگر، اصول را در حصاری قرار داد که پاره‌ای از تقیصه‌های مورد اشاره در این نوشته را به همراه داشت.

محدودیت دانشی آن، به موضوع اصول برمی‌گردد که «ادلة الفقه» دانسته شده است. این کاستن از قلمرو کارایی علم اصول و آن را تنها خادم فقه قرار دادن، یکی از آسیب‌های

محدودیت مذهبی دانش اصول نیز که می‌توان آن را از جمله بازتاب و پیامد اشکالات و حملات تند و تیز برخی اخباریان دانست، خود را در حذف پاره‌ای سرفصل‌ها نشان داد که در دیگر مذاهب به عنوان مباحث اصول مطالعه می‌شوند. یکی از فقیهان مفسر در اشاره به نقیصه محدودیت مذهبی می‌گوید: «شاطبی حدود صد صفحه درباره شرایط و نحوه استخراج معنای عام - که همان بطن است - بحث می‌کند... الان در اصول ما این گونه مباحث وجود ندارد» (حسنی، ۱۳۸۵: ۱/۲۴۷).

۲. اصول و مدیریت ناصواب تعامل آن با سایر دانش‌ها

یکی از سرفصل‌های اساسی‌ای که در فلسفه مضاف دانش‌هایی مثل اصول و فقه مورد بحث قرار می‌گیرد، ترابط این دانش‌ها با علوم دیگر است. اصل تعامل دانش‌ها و ترابط منطقی آن‌ها بحثی روشن است؛ اما آنچه اهمیت دارد، مدیریت این ترابط و تعامل است. دانش اصول با علوم چند، از جمله کلام، ادبیات، فلسفه و... در ارتباط و تعامل بوده است که یا عاملی برای زیاده‌نویسی شده^۹ و یا به اعتقاد پاره‌ای از صاحب نظران تورم را به دنبال داشته است (حسنی، ۱۳۸۵: ۱). ترابط اصول و فلسفه و کلام، گاه آن چنان گسترده و غیرروشنمند بوده که دانش اصول را با مشکل مواجه کرده و آسیب‌هایی چند را به دنبال داشته است؛ و دیگر گاه نیز چنان کم‌رمتی بوده که نیازی را برطرف نمی‌کند (لاریجانی، ۱۳۹۳: ۶). این آسیب که مورد اشاره پاره‌ای از اصحاب نظر نیز قرار گرفته (سید مرتضی، ۱۳۶۳: ۱/۲-۴؛ تبریزی، ۱۳۷۲: ۳-۵؛ و سیستانی، ۱۴۱۴: ۶۱-۶۳ و...)، خلط مباحث فلسفی با اصول است که در اصول معاصر، به صورتی برجسته نمایان شده است؛ از جمله سرفصل‌های این خلط‌ها را می‌توان مواردی همچون اعتباریات، طلب و اراده، و اراده تکوینی و تشریحی دانست (موسوی، ۱۴۲۶: ۲۳۱-۲۸۲).

یکی از صاحب نظران با اشاره به این آسیب می‌نویسد: «مایه شگفتی است که بزرگان دانش اصول، خود را دچار مسائل دشواری ساخته‌اند که به کلی از مسائل اصولی به دور است و بیگانه؛ و فهم آن‌ها بر پژوهشگران سنگین است تا چه رسد به کسانی که با دانش‌های اعتباری سروکار دارند (این مشکل) به اندک مناسبت شکلی و محتوایی اتفاق افتاده. واژه «امر» به معنای «طلب» ذهن و فکر اصولیان را به سوی بحث پردامنه طلب و اراده کشانده و واژه «اراده»، ایشان را به سمت بحث اراده تکوینی و تشریحی برده و در نهایت، سر از جبر و اختیار در آورده است» (خمینی، ۱۴۱۸: ۱/۲۳۲).

آبشخور این آسیب را یکی از صاحب نظران، در رابطه تنگاتنگ شیخ انصاری و ملاهادی سبزواری و تداوم این رابطه را در بازتاب یافتن برخی از آن موارد توسط آخوند در «کفایه» دیده است و ضمن اشاره به این تعامل ها، از ورود اندیشه های فلسفی قابل نقد ملاهادی سبزواری به اصول یاد می کند و می گوید: «قضایای حقیقیه و خارجیه، دقیقاً همان تعریفی است که حاجی سبزواری در منطق منظومه و در فلسفه منظومه ارائه کرده است... که خود حاجی مورد انتقاد قوی گرفته که حرف شیخ رئیس را درست منعکس نکرده» (محقق داماد، ۱۳۹۰: ۲۲).

۳. انفصال اصول از واقع

یکی از آسیب های دیگر دانش اصول، فاصله گیری از واقعیت های پیرامونی و به عبارتی، عدم همراهی با تحولات عصری است. یکی از اندیشمندان معاصر که به این امر توجه کرده، در تصویر این فاصله می نویسد: «اتخاذ الحجة العقلية بعد الفحص و الرجوع بالأدلة امر لابد وان يكون على وجه ايدن العقلاء و دأب ارباب الحقوق و العارفين بقوانين عرفية و اصحاب النظر و الفكرة في المسائل الاجتماعية و غيرهما... فالتطرف الوحيد في زاوية بيته العتيق ولو بمراجعة كتب اهل الخبرة و الأجتهد غير كاف ظاهراً في اتخاذ الحجة...» (خمینی، ۱۴۱۸: ۳/۶۹۶-۶۹۷). دست یافتن به حجت افزون بر جست و جو و کاوش در دلیل های شرعی، به این نیاز دارد که اصولی، به راه و روش خردمندان و دانشمندان حقوق و کارشناسان فن و آشنایان به مسائل اجتماعی و... اشراف داشته باشد...، بنابراین این تنها راه نیست که در گوشه خانه به پژوهش در نوشته های خبرگان و صاحب نظران پردازد تا به حجت دست یابد.

یکی دیگر از صاحب نظران به این دغدغه از منظر عدم استفاده از تحقیقات اندیشمندان معاصر، اشاره کرده، می نویسد: «مسأله این است که در مباحث الفاظ علم اصول، پژوهش های بسیاری صورت گرفته و کارهای مهمی عرضه شده است؛ ولی متأسفانه در زمان ما این تحقیقات بدون بیان نسبتشان با مباحث اندیشمندان دیگر عرضه می شوند» (لاریجانی، ۱۳۹۳: ۷).

این دغدغه، مورد توجه اندیشمندان سنی نیز بوده است. یکی از ایشان، در اشاره به آسیب های اصولی از جمله به انفصال آن از واقع اشاره کرده، می نویسد: «ان من يطالع كتب اصول الفقه... فکانها کتبت فی عصر واحد و لذلك غابت الاحداث الكبرى التي عاينها الاصوليون» (ذویب، ۲۰۰۹: ۶۹۹).

این آسیب البته با مقداری شدت و ضعف، در همه رویکردها و روش‌های اصولی وجود دارد؛ اگرچه در رویکرد استقلالی یا منهج متکلمین، بیش‌تر می‌تواند ظهور داشته باشد؛ چراکه در رویکرد احناف - یا آلی - چون دانش اصول در تعاملی مداوم با فقه است و از آن اشراب می‌شود، به تبع فقه که نمی‌تواند از واقعیت‌های محیطی فاصله داشته باشد، می‌تواند ارتباط بهتری با واقع برقرار کند.

برخی با اشاره به وجود این آسیب در اصول موجود، عواملی چند را برای آن برشمرده‌اند که از آن جمله می‌توان به توجه نکردن اصولیان به ضرورت‌های استنباطی نوپیدا، نبود تبویبی پیش‌رفته، مهجوریت علم اصول به دلیل محدود شدن آن در حوزه‌های علمیه و عدم تسری آن به محیط‌های علمی بیرونی، و توجه نداشتن به رویکردهای مقارنه‌ای و تطبیقی بین‌دانشی همانند فلسفه زبان و هرمنوتیک و...، در مباحث اصولی، اشاره کرد (علی‌پور، ۱۴۳۱: ۳۷۶).

۴. دوری اصول فقه از حکومت/ولایت

یکی دیگر از آسیب‌های اصول موجود در شیعه و اهل سنت که قرائتی دیگر از انفصال اصول از واقع است، دوری و بی‌توجهی اصول به حکومت و لوازم آن است. یکی از صاحب‌نظران اصولی معاصر، در تصویر این آسیب با اشاره به دو نوع اصول، اصول استنباطی و اصول ولایی، ضمن اشاره به این‌که اصول موجود شیعه به تبع اصول اهل سنت، اصول استنباطی است و نه ولایی می‌گوید: «اهل سنت، شأن فقیه را استنباط می‌دانستند و به فقیه حق دخالت در امور تعیین حاکم و صلاحیت حاکم و این‌گونه مسائل را نمی‌دادند؛ لذا فقه، استنباطی شد و اصول، اصول فقه استنباطی...، در قرون بعد که شیعه اصول را نوشت، ناآگاهانه اصول فقه استنباطی را نوشت؛ هنوز هم اصول فقه ما استنباطی است و در آن، مسائل ولایی نیامده» (مددی، ۱۳۹۳: ۵۹۹).

ایشان آن‌گاه با اشاره به تفاوت اصول استنباطی و اصول ولایی می‌گوید: «حالا اگر فقه، ولایی بود، اصول چه فرقی با اصول استنباطی می‌کرد؟ طبیعی است که اصول فقه هم ولایی می‌شد و مباحثی که در آن مطرح می‌شد، از این قبیل بود که حاکم چگونه باید انتخاب شود: با بیعت مردم یا با نص؟ معیار مصلحت چیست؟ آیا حاکم می‌تواند حکم الاهی را عوض کند» (همان: ۶۰۸).

این آسیب، محصول جدا شدن فقه و فقیهان از حکومت است. امامان شیعی تلاش کردند با ارتقای شأن فقیهان از صرف افتا، به افتا و ولایت، این آسیب را کنترل کنند؛ اما با

جدی گرفته نشدن آن توسط فقیهان سنی و عالمان شیعی، این آسیب کماکان اصول موجود را همراهی می‌کند (مددی، ۱۳۹۳: ۶۰۷).

نتیجه

از مجموع آنچه در این نوشتار درباره روش‌ها و رویکردهای موجود در اصول گفته شد، این نکته به دست می‌آید که اصول فقه گرچه دانشی پر هیمنه است، از چند منظر نیازمند بازخوانی و بروزرسانی است که عبارتند از: اولی، نیازمند پالایش و پیرایش ساختاری و محتوایی است؛ دوم، ترابط آن با دیگر دانش‌ها نیازمند مدیریت و تنقیح است؛ سوم، به آسیب‌شناسی خویش پردازد تا بتواند خود را با تحولات جهان جدید هماهنگ کند؛ و چهارم، انتظار می‌رود تکلیف خویش را با پاره‌ای از مسائل روشن کند که یا کاربرد کلان و مهمی ندارند یا بیش از حد توسعه یافته‌اند.

یادداشت‌ها:

۱. البته همان گونه که برخی صاحب‌نظران نیز گفته‌اند، ما تک‌گزاره‌ها و یا تک‌قواعد اصولی ای داریم که حتی در زمان خود پیامبر هم مورد اشاره آن حضرت قرار گرفته است (شعرانی، ۱۳۷۳: ۵-۷؛ و شمس‌الدین، ۱۴۱۹: ۲۱).
۲. مثلاً رابطه اصول با دیگر دانش‌ها، علل و عوامل تحولات ساختاری و مکتب‌شناسی اصولی.
۳. البته برخی معتقدند فقه در لغت، یک معنا بیش‌تر ندارد و تفاوت‌ها با توجه به متعلق آن، به وجود آمده است (ر. ک: آخوند خراسانی، ۱۳۹۱: ۱/۲۷).
۴. البته در اصل نیاز به چنین تعریفی، بعضی از صاحب‌نظران به صورت جدی، محل تردید دانسته‌اند و تلاش‌های صورت گرفته را ناصحیح می‌دانند (ر. ک به: تبریزی، ۱۳۷۲: ۵).
۵. نامی است که ابراهیم محمد سلقینی در «المیسر فی اصول الفقه»، ۱۹۹۶: ۳۸ و عادل احد عبدالوجود و علی محمد معوض در «شرح المعالم فی اصول الفقه ابن تلمسانی، ۱۴۱۹: ۱/۳۴»، بر آن نهاده‌اند.
۶. البته کتاب ابن ساعاتی «نهایه الوصول الی علم الاصول» است که به «بدیع النظام الجامع بین الکتاب البزدوی و الاحکام» معروف است؛ نه «البدائع» که ابن خلدون نوشته است.
۷. سید مرتضی در نقد نوشته‌های اصولی پیش از خود، بر آن است که این بزرگان، پاره‌ای از مباحث کلامی را وارد اصول کرده‌اند که در حکم اصول موضوعه هستند؛ ایشان به تعریض می‌گویند اگر

این گونه است، باید از حدوث عالم و مباحث ناظر به توحید و نبوت و ... نیز بحث شود (سیدمرتضی، ۱۳۶۳: ۱/۲-۳).

۸. همین نظر را یکی از شاگردان ایشان نیز ابراز کرده، می‌گوید: «درست است که علم اصول با حجم و کمیت امروزی خود مباحث کم کاربرد فراوانی مانند مقدمه واجب دارد» (حسنی، ۱۳۸۵: ۱۸۱/۱).

۹. شعرانی ضمن اشاره تلویحی به این که اصول نیز همانند هر علم دیگری زوایدی دارد، ولی بهانه قرار دادن آن برای نفی نیاز به اصول را غیر قابل قبول می‌خواند (ر.ک: شعرانی، ۱۳۷۳: ۹).

منابع و مأخذ:

۱. ابن تلمسانی، عبدالله بن محمد بن علی شرف الدین (۱۴۱۹)، شرح المعالم فی اصول الفقه، تحقیق عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض، عالم الکتب، بیروت، چاپ اول.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۴۱۳)، تاریخ ابن خلدون (المسمى كتاب العبر و دیوان المبتداء و الخبر و...)، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول.
۳. ابن سعاتی، احمد بن علی بن تغلب بن ابی الضیاء حنفی (۱۴۲۵)، نهایی الوصول الی علم الاصول، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول.
۴. ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین عاملی (۱۳۶۵)، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، موسسه النشر الاسلامی، قم.
۵. ابن قیم جوزی، محمد بن ابوبکر (۱۴۱۸)، اسرار الشریعة من اعلام الموقعین، دارالمسیر، ریاض.
۶. استرآبادی، محمد امین (۱۴۲۴)، الفوائد المدنیة (محشی به الشواهد المکیة)، موسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ اول.
۷. اسلامی، رضا (۱۳۸۷)، اصول فقه حکومتی (مجموعه گفت و گوها)، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، چاپ اول.
۸. اصفهانی، محمد حسین (۱۳۶۳)، الفصول الغروية فی الاصول الفقهية، دار احیاء العلوم الاسلامیه، قم.
۹. اصفهانی، محمد تقی (بی تا)، هدایة المسترشدين فی شرح معالم الدین، موسسه اهل البيت لاحیاء التراث، قم.

۱۰. آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۳۹۱)، کفایة الاصول (محمشی)، ذوی القربی، قم، چاپ اول.
۱۱. آملی لاریجانی، صادق (۱۳۹۳)، فلسفه علم اصول، مدرسه علمیه ولی عصر، قم، چاپ اول.
۱۲. بابکر حسن، خلیفه، التجدید فی اصول الفقه، مجله المسلم المعاصر، ص ۹۳، ش ۱۲۵-۱۲۶.
۱۳. بحرانی، یوسف (۱۴۰۵)، الحدائق الناضرة، دارالاضواء، بیروت، چاپ دوم.
۱۴. بهشتی، ابراهیم (۱۳۹۰)، اخباریگری (تاریخ و عقاید)، سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، قم، چاپ اول.
۱۵. تبریزی، غلامحسین (۱۳۷۲)، اصول مهذبة (خلاصه الاصول من ابتکارات)، چاپ طوس، مشهد، چاپ دوم.
۱۶. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۱۹)، التلویح الی کشف حقایق التنقیح، دارالارقم، بیروت، چاپ اول.
۱۷. الجروشی، سلیمان (۲۰۰۲)، اصول الفقه الحکم الشرعی و طرق استنباط الاحکام، جامعه قان یونس، بنغازی، چاپ اول.
۱۸. جعفریان، رسول (۱۳۹۱)، دورساله از کاشف الغطاء علیه میرزا محمد اخباری، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، چاپ اول.
۱۹. جمعه محمد، علی (۱۴۲۸)، المدخل الی دراسة المذاهب الفقهية، دارالسلام، اسکندریه، چاپ دوم.
۲۰. حر عاملی، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة (۱۴۱۶)، موسسه آل البيت، قم.
۲۱. حرز الدین، محمد (۱۴۰۵)، معارف الرجال، مکتبه آیه الله العظمی مرعشی النجفی، قم.
۲۲. حسینی، سید حمیدرضا و مهدی علی پور (۱۳۸۵)، جایگاه شناسی علم اصول، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول.
۲۳. حسینی سیستانی، سیدعلی (۱۴۱۴)، الرافد فی علم الاصول، مهر، قم، چاپ اول.
۲۴. حسینی میلانی، سیدعلی (۱۴۲۳)، تحقیق الاصول، صداقت، قم، چاپ اول.
۲۵. حیدری، محمد علی، «ابتکارهای شیخ انصاری در علم اصول فقه»، مجله علمی

پژوهشی دانشگاه اصفهان، شماره ۲۴ و ۲۵ و

۲۶. خمینی، سید روح الله موسوی (۱۳۸۵)، الرسائل، اسماعیلیان، قم.
۲۷. _____ (۱۳۷۳)، انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، موسسه تنظیم نشر آثار، قم.
۲۸. خمینی، سید مصطفی موسوی (۱۴۱۸)، تحریرات فی الاصول، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، چاپ اول.
۲۹. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۹)، محاضرات فی اصول الفقه، موسسه النشر الاسلامی، قم.
۳۰. الدوالیبی، محمد معروف (۱۴۱۵)، المدخل الی علم اصول الفقه، دار الشواف، ریاض، چاپ ششم.
۳۱. ذویب، حمدی (۲۰۰۹)، جدل الاصول و الواقع، دارالمدار الاسلامی، طرابلس، چاپ اول.
۳۲. رشتی، میرزا حبیب الله (بی تا)، بدائع الافکار موسسه ال البيت لاحیاء التراث، قم.
۳۳. الزحیلی، وهبه (۱۴۰۶)، اصول الفقه الاسلامی، دارالفکر، دمشق.
۳۴. زهیر، محمد ابو النور (۲۰۰۴)، اصول الفقه، دارالمدار الاسلامی، بیروت، چاپ دوم.
۳۵. سبحانی، جعفر (۱۳۸۶)، «اتجاهات فی تدوین اصول الفقه و اقتراحات لتطویره»، مجله پژوهش های اصولی، شماره ۷.
۳۶. سلقینی، ابراهیم محمد (۱۹۹۶)، المیسر فی اصول الفقه الاسلامی، دارالفکر المعاصر، بیروت، چاپ دوم.
۳۷. شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۲)، مبانی و روش های تفسیری، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، چاپ نخست.
۳۸. شاهرودی؛ سید محمود (۱۳۹۱)، درسنامه اصول فقه، بنیاد فقه و معارف اهل بیت، قم، چاپ اول.
۳۹. شعرانی، میرزا ابو الحسن (۱۳۷۳)، المدخل الی عذب المنهل، موسسه الهادی، قم، چاپ اول.
۴۰. شمس الدین؛ محمد مهدی؛ الاجتهاد و التجدید فی الفقه الاسلامی؛ بیروت؛ موسسه الدولیه؛ چاپ اول؛ ۱۴۱۹.
۴۱. الشوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۸)، ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم

- الاصول، دارالسلام، قاهره .
- ۴۲ . صدر، سيد حسن (۱۴۰۱)، تاسيس الشيعة، دارالرائد العربي، بيروت .
- ۴۳ . صدر؛ سيد محمداقرا؛ المعالم الجديدة؛ بيروت؛ دار التعارف للمطبوعات؛ چاپ دوم؛ ۱۴۰۱ .
- ۴۴ . صدر، سيد محمداقرا (۱۴۱۷)، بحوث في علم الاصول، دارالاسلاميه، بيروت، چاپ اول .
- ۴۵ . الصفار، فاضل (۱۴۳۲)، اصول الفقه و قواعد الاستنباط، موسسه الفكر الاسلامي، بيروت، چاپ دوم .
- ۴۶ . علامه حلي، حسن بن يوسف بن مطهر (۱۴۳۱)، نهاية الوصول الى علم الاصول، موسسه آل البيت لاحياء التراث، قم، چاپ اول .
- ۴۷ . علم الهدى، سيد مرتضى (۱۳۶۳)، الذريعة الى اصول الشريعة، دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم .
- ۴۸ . على پور، مهدي (۱۴۳۱)، المدخل الى تاريخ علم الاصول، مركز المصطفى العالمي، قم، چاپ اول .
- ۴۹ . غزالي طوسي، ابي حامد محمد بن محمد (۱۴۳۳)، المستصفي من علم الاصول، دارالرساله العالميه، دمشق، چاپ دوم .
- ۵۰ . غزالي طوسي، ابي حامد محمد بن محمد (۱۴۱۹)، المنحول من تعليقات الاصول، دارالفكر المعاصر، بيروت، چاپ دوم .
- ۵۱ . فاضل توني، عبدالله بن محمد البشروي (۱۴۱۲)، الوافية في اصول الفقه، مجمع الفكر الاسلامي، قم، چاپ اول .
- ۵۲ . فيروزآبادي، مجدالدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دارالمعرفه .
- ۵۳ . فيض كاشاني، محمد محسن (۱۳۸۷)، الاصول الاصيله، مدرسه عالي شهيد مطهري، تهران، چاپ اول .
- ۵۴ . فيض كاشاني، محمد محسن (۱۴۰۱)، مفاتيح الشرائع، مجمع الذخائر الاسلاميه .
- ۵۵ . فيومي (۱۴۰۵ق)، المصباح المنير، دارالهجره، قم .
- ۵۶ . قراملكي، احد فرامرز (۱۳۸۰)، روش شناسي مطالعات ديني دانشگاه علوم اسلامي رضوي، مشهد .
- ۵۷ . قمي، ميرزا ابوالقاسم (۱۳۷۸)، قوانين الاصول، مكتبة العلمية الاسلاميه، تهران .

۵۸. کرکی عاملی، حسین بن شهاب الدین (۱۹۷۷)، هداية الابرار الى طريق الائمة الاطهار، المكتبة الوطنية، بغداد، چاپ اول.
۵۹. محسنی، سید میرآقا (۱۳۷۱)، نقدی بر اخباریگری، انتشارات دارالنشر، قم، چاپ اول.
۶۰. محقق حلی، نجم الدین ابی القاسم جعفر بن الحسن هذلی (۱۴۰۳)، معارج الاصول، موسسه آل البيت، قم، چاپ اول.
۶۱. محمد اسماعیل، شعبان (۱۴۳۱)، اصول الفقه تاریخه و رجاله، دارالسلام، اسکندریه، چاپ اول.
۶۲. مددی، سید احمد (۱۳۹۳)، نگاهي به دریا، موسسه کتاب شناسی شیعه، قم، چاپ اول.
۶۳. مصطفوی، حسن (۱۳۶۵)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۶۴. مکارم شیرازی، ناصر، سخنرانی در جمع اعضا انجمن اصول فقه، <http://rasanews.ir/NSite/FullStory/News/?Id=158470>
۶۵. ملکی، میرزا حبیب الله (بی تا)، تلخیص الاصول، چاپخانه مصطفوی، مشهد.
۶۶. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۸)، مباحث الفاظ اصول فقه در میان دانشهای زبانی (۲)، مجله نقد و نظر، ش ۳۷.
۶۷. منتظری، حسین علی (۱۴۱۵)، نهایی الاصول (تقریرات درس آیت الله بروجردی)، نشر تفکر، قم، چاپ اول.
۶۸. موسوی، محمد صادق (۱۴۲۶)، الحقائق و الاعتبارات فی علم الاصول، دارالهادی، بیروت.
۶۹. نراقی، محمد مهدی (۱۳۸۸)، انیس المجتهدین، بوستان کتاب، قم، چاپ اول.
۷۰. نشست های علمی مرکز فقهی ائمه اطهار (۱۳۹۰)، (ویژگی های مکتب اصولی حوزه علمیه قم، سید مصطفی محقق داماد)، ج ۱، ائمه اطهار، قم چاپ اول.
۷۱. النمله، عبدالکریم (۱۴۲۰)، المهذب فی علم اصول الفقه المقارن، مکتبه الرشید للنشر و التوزیع، الرياض، چاپ اول.
۷۲. همایی، جلال الدین (۱۳۹۱)، قواعد فقه، اصطلاحات و تاریخ فقه و...، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ اول.
۷۳. حرزالدین، محمد (۱۴۰۵)، معارف الرجال فی تراجم العلماء و الادباء، قم.

خلاصة المقالات

سبزخدا

الاضطرار إلى الجريمة في الفقه والقانون

مسعود امامي

لم يتم تبيين الاحكام المختلفة المتعلقة بالاضطرار إلى الجرائم بوضوح، في الفقه، وهذا الأمر كان سبباً في أن تكون القوانين الجزائية والتي من جملتها قانون الجزاء الاسلامي المصوب في عام ١٣٩٢هـ. ش (٢٠١٣م). ناقصة بشكل واضح فيما يتعلق بهذا الامر. سعى كاتب هذه المقالة في أن يقوم باستنباط الاحكام المختلفة المتعلقة بالاضطرار إلى الجريمة في النفس والعضو، وقام ببيان النواقص الموجودة في القوانين الجزائية كذلك، وفي نهاية المطاف قام بابداء مقترحات من اجل اصلاح قانون الجزاء الاسلامي. العبارات الرئيسية: الاضطرار، الجريمة، القصاص، الاكراه.

النظرة الواقعية، نقطة عطف في الاسلوب الاجتهادي للمحقق البهبهاني

السيد ضياء المرتضوي

إن من الخصائص البارزة في الاسلوب الاجتهادي للوحيد البهبهاني، هي الواقعية والاهتمام بمعرفة موضوعات الاحكام والاثار الذي تركه هذه المعرفة في سرعة الوصول والاقتراب من الاحكام الشرعية.

وقد اظهر المحقق البهبهاني هذه الخصيصة عن طريق مناهجه المختلفة سواء العقلية منها والتاريخية او الاجتماعية او العرفية أو العقلانية وفي مختلف مباحثه الفقهية، وقد زاد عليها قوة وعمقاً، معرفته العامة بموضوعات الاحكام والجو العام لصدور الروايات

والضروريات واللوازم الاجتماعية للاحكام .

إن نهجه هذا يشمل طيفاً واسعاً من المسائل من لزوم ملائمة الاستنباط للالزامات العقلية والعقلانية حتى لزوم ملائمة الامور العينية والحسية والطبيعية ، وصولاً إلى معرفة الالزامات العرفية ومقتضيات الحياة الاجتماعية ، والاستفادة من الوقائع التاريخية المختلفة في معرفة معاني الروايات والجمع بين الأدلة والاستناد بالسيرة الوسيعة للمسلمين وسيرة الشيعة ومنزلة وسيرة أهل البيت عليهم السلام ، ومن الدقة في حدود الموضوعات والاستناد عليها حتى معرفة تاريخ موارد التقية ، ومن التأكيد على انصراف العبارات إلى المعاني العرفية حتى الاعتقاد بالضعف النسبي لاعتبار المكاتبات ، ومن معرفة خصائص الراوي حتى معرفة خصائص تعلق الحكم بالنساء .

إن مجال تقرير وتحليل كل ما وصل إليه هذا المحقق واسع جداً ، ولكن ما جاء في هذه المقالة يعتبر تقريراً كلياً واجمالياً لهذا التوجه تم بيانه في تسع محاور وتم بيان امثلة لهذا التوجه في كل محور من المحاور .

العبارات الرئيسية : الوحيد البهبهاني ، اسلوب الاجتهاد ، معرفة المواضيع ، العرف ، التقية .

دراسة تحليلية في طريقة التنظيم الفقهي لروايات التغمي في قراءة القرآن

سيف الله صرامي

يمكن تقسيم الروايات الفقهية في التغمي في قراءة القرآن الكريم إلى قسمين أساسيين : الاول ، الروايات التي يمكن على اساسها أن نخرج أي تجميل للصوت بأي طريقة كانت في قراءة القرآن الكريم موضوعاً وتخصصاً من موضوع الحرمة الشرعية للغناء . وهذا القسم يشتمل على خمسة مجموعات من الروايات . وموضوع هذه الروايات هو ليس قراءة القرآن الكريم ؛ ولكن دلالتها هي خروج التغمي بقراءة القرآن الكريم خصوصاً من حكم حرمة الغناء ، وهي تعتبر مخدوشة وليست تامة .

الثاني ، الروايات التي يكون موضوعها قراءة القرآن الكريم . وهذا القسم يشتمل على سبعة مجموعات من الروايات . مجموعتين من هذه السبعة مجاميع تتوافق مع عموم حرمة الغناء . ومجموعة واحدة تبين فقط ما هو ملاك حلاوة الصوت وتفوقه في قراءة القرآن الكريم . واربعة مجموعات الباقية لا تعتبر كافية من اجل تخصيص عمومات حرمة الغناء وذلك بسبب وجود خلل في دلالتها وسندها .

العبارات الرئيسية : الغناء ، القراءة ، القرآن ، الروايات .

دراسة فقهية في مفهوم ومصاديق الصوت اللهوي في تلاوة القرآن الكريم

حميد إيماندار - احسان على اكبرى بابوكانى

إن البيان الصحيح لمفهوم الصوت اللهوي وتحديد موضوع الحكم الشرعي الخاص به، له علاقة وثيقة بمبحث الغناء.

سيتم في هذه المقالة تعريف الصوت الملازم والممهّد للمعاصي بعنوانه موضوعاً للحرمة الشرعية في الصوت اللهوي.

لا يمكن تصور تحقق الاصوات اللهوية في بعض المعاني المطروحة للنقاش مثل الالحن المتولدة عن الآلات الموسيقية والاصوات الطربية والغناء المتلازم مع المعاصي، في تلاوة القرآن الكريم وذلك لاسباب كثيرة.

ومن جانب آخر فإنه من الممكن التصور بأن الصوت اللهوي بمفهومه (الالحن المتناسبة مع المجالس اللهوية) هو المتصف بالحرمة في تلاوة القرآن الكريم حصراً.

وبحسب اعتقاد الكاتب فإن هذا النوع من الاصوات اللهوية يعتبر من أكثر انواع الاصوات المضرة في تلاوة القرآن الكريم الاحترافية.

إن فقهاء أهل السنة لم يعتبروا الصوت اللهوي هو الموضوع للحرمة الشرعية وإنما اعتمدوا على عنوان الغناء فحسب.

وهذه المسألة يمكنها أن تكون ذات تأثير كبير في طريقة تعامل القراء الشيعة مع الطرق المتداولة بين قراء أهل السنة من حيث ايجاد الاساليب والنغمات القرآنية.

العبارات الرئيسية: الصوت اللهوي، الغناء، تلاوة القرآن.

دراسة الاختلاف في تعميم دليل الحكمة في الحكم

حسن علي اكبريان

إن موضوع هذه المقالة هو دراسة اختلاف الآراء في مسألة تطبيق حكمة الاحكام في استنباط الحكم، في تضييق وتوسعة الدليل عن طريقه. إن تعابير (الحكمة لا تعمم ولا تخصص) و (عدم الإطراد إثباتاً ونفيًا) و (الحكم لا يدور مدار الحكمة) و (لا يكون جامعاً ولا مانعاً) هي تعابير معروفة في ادبيات علم الفقه والاصول المعاصر. وقد اعتبر البعض الحكمة معممة كالعلة. وقد طرحت في الآونة الاخيرة اقوال اخرى تفرعت من مبنى التعميم في الحكمة. ومن وجهة نظر هذه المقالة فإن ادبيات هذه المسألة لا تعتبر شفافة من كثير من

النواحي، وعدم الشفافية هذا يؤدي إلى توهم النزاع، والظاهر أنه كلما زادت مباحث هذه المسألة كلما زادت الابهامات والاختلافات. والمقالة المطروحة ومن اجل رفع اللثام عن هذه المسألة قامت بطرح الجوانب المختلفة لهذه المسألة وقامت ببيان مجموعة الاقوال المطروحة حولها وبيان الجوانب المختلفة التي تتعلق بها لبيان مقدار واقعية هذه الاختلافات في وجهات النظر ومدى واقعتها في تعميم الدليل على الحكمة.

وهذه الجوانب هي: ١. التوسعة والتضييق في حكمة الحكم في الاستظهارات الاولية والثانوية؛ ٢. توسعة الدليل في العلة التامة وتضييقه في العلة الناقصة؛ ٣. ظهور التعليل في بيان العلة أو بيان الحكمة؛ ٤. معيار تمييز العلة عن الحكمة.

وفي هذه المقالة تم السعي وعن طريق تبين المحل الدقيق لمذيعات الآراء في كل جانب من الجوانب ليظهر لنا أن عدم تعميم الدليل بحكمة الحكم ينبع من جهة أن حكمة الحكم ليست اختلافية؛ وإذا ظهر تعميم ما فإنه ناشئ من الحكمة وليس من باب حكيمته. العبارات الرئيسية: حكمة الحكم، فلسفة الحكم، علة الحكم، التخصيص، التعميم.

أطر شؤون المعصوم في علم الاصول

سعيد ضيائي فر

من خلال البحث في القرآن الكريم والروايات المعتمدة، يمكننا ملاحظة أن النبي الاكرم صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام لهم شؤون اخرى غير مسألة ابلاغ الرسالة الالهية، مثل شؤونهم الطبيعية في المجتمع وشأنهم الولائي والقضائي بين الناس، كما ذكر ذلك علماء الكلام والفقه والاصول حيث ذكروا شؤوناً متعددة للمعصومين عليهم السلام.

إن التوجه لها والاستفادة من هذه الشؤون المختلفة في مختلف العلوم الاسلامية سيكون له التأثير والنتائج الملحوظة في تلك العلوم.

وفي هذه المقالة سعينا جاهدين أن نوضح باختصار الشؤون المؤثرة للمعصومين في علم الاصول وسوف نتعرض إلى أهم النتائج المترتبة من الاستفادة من تلك الشؤون في علم الاصول. وهذه النتائج هي تفكيك الروايات القابلة للاستناد في علم الاصول من الروايات الغير قابلة للاستناد عليها، حل التعارض بين الروايات المثبتة لبعض المسائل الاصولية، تعيين الوظيفة في حالة الشك في الروايات القابلة للاستناد في علم الاصول وختاماً تعريف السنة. العبارات الرئيسية: شؤون المعصوم، علم الاصول، الروايات القابلة للاستناد، حل تعارض الروايات، حدود السنة.

اصول الفقه، التوجهات والاساليب

علي شفيعي

من جملة الفصول المهمة في العلم الجديد (فلسفة علم الاصول) هي البحث في الاساليب والتوجهات لعلم الاصول . إن علم الاصول يعتبر وليداً لضرورة وحاجة علم الفقه على مر التاريخ، وقد مر بتحويلات وتطورات هيكلية وطريقة مختلفة . إن مقايسة كتاب الذريعة للمرحوم السيد مع تأليفات الاصوليين المعاصرين ومن خلال نظرة مختصرة على الادوار التاريخية المختلفة للاصول يكشف أمامنا هذه التحويلات بشكل واضح .

يمكن اعتبار هذه التحويلات في الجملة أنها نتيجة للمناهج المختلفة للاصوليين وطرقهم المتباينة التي تتبع التحويلات التي كانت تحصل في الجو الذي يعيشون فيه وكان مؤثراً في توجهاتهم .

إن طرح مباحث جديدة مثل اصول فقه الحكومة الذي ظهر بسبب فقدان مجموعة من المباحث المهمة الناظرة لفقه الحكومة الفقه الحكومي والاعتقاد بأن اصول الفقه الموجودة لا يمكنها الاجابة على الاحتياجات والهموم الموجودة في المجال الحكومي، مما يزيد في ضرورة هذه الدراسة؛ وذلك لأنه حتى وإن كانت التشعبات الموجودة في علم مهم مثل علم الاصول مطلوبة وضرورية ولكن يجب أن تكون بمستوى هذا العلم وأن تكفي احتياجاته كاملة، لا أن نجعلها معبراً لرفع بعض النواقص القليلة الموجودة التي يمكن ادارتها ويمكن تداركها فنسب العبث بهذا العلم .

في هذه المقالة تم السعي بالاضافة إلى الاشارة إلى هذه الاساليب والتوجهات، بيان النظرة العامة حول التوجهات والاساليب وعللها في علم الاصول بشكل مختصر .
العبارات الرئيسية: اصول الفقه، التوجه، الاسلوب، معرفة العلل، مدرسة المحدثين، مدرسة الاصوليين، المنهج الاستقلالي، المنهج الآلي، المنهج التلفيقي .