

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

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

ویراستار: یحیی صرامی

مترجم انگلیسی: محمدرضا ظفری

مترجم عربی: محمدحسین حکمت

به استناد مصوبه ۱۳۱ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی شورای عالی حوزه‌های علمیه در جلسه مورخ ۱۳۹۴/۳/۵ فصلنامه کاوشی نو در فقه از شماره ۷۵، حائز رتبه علمی - پژوهشی گردید. یادآوری می‌گردد به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد.

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

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

نشانی: قم، میدان شهدا، خیابان معلم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دفتر مجله قم - صندوق پستی: ۵۹۹ - ۳۷۱۸۵

تلفن دفتر مجله: ۰۲۵ - ۳۷۷۴۲۱۵۸ - ۳۷۷۴۲۱۵۹ - ۰۲۵

تلفن واحد توزیع: ۰۲۵ - ۳۷۱۱۶۶۶۶

پست الکترونیکی: Jf@isca.ac.ir وبسایت: Jf.isca.ac.ir

امور چاپ: سید حسین موسوی

قیمت: ۵۰۰۰ تومان.



فقه
کاوش نو

دو فصلنامه علمی - پژوهشی

سال بیست و سوم - شماره دوم - پاییز و زمستان ۱۳۹۵

۸۸



پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مدیر مسئول: عبدالرضا ایزدپناه

سرمدیر: سیف‌الله صرامی

کارشناسی تحریریه: علیرضا فاجری

مدیر اجرایی: سید محمود کریمی

داوران این شماره (به ترتیب حروف الفبا)

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

محمدعلی خادمی کوشا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد زروندی رحمانی (استادیار جامعة المصطفی العالمیه)

محمد صالحی مازندرانی (دانشیار دانشگاه قم)

سیف الله صرّامی (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سعید ضیائی فر (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدصادق مزینانی (پژوهشگر سطح چهار حوزه علمیه قم)

محمدحسن نجفی راد (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)





راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

۱. مقاله باید دستاورد پژوهش علمی نگارنده باشد و پیش از این در هیچ نشریه داخلی و خارجی انتشار نیافته و هم‌زمان به دیگر مجلات و یا نشریه‌ها فرستاده نشده باشد و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
 ۲. مقاله ارسالی باید دارای ساختار مقالات علمی - پژوهشی و با رعایت شرایط ذیل باشد:
 - ۲.۱. مقاله ارسالی باید دارای عنوان، چکیده (حداقل ۱۰۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه)، کلیدواژگان (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه)، مقدمه، چارچوب نظری، متن، نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد.
 - ۲.۲. عنوان، چکیده و کلیدواژگان باید به دو زبان فارسی و انگلیسی تنظیم شوند.
 - ۲.۳. مقاله باید برخوردار از عنوان دقیق علمی متناسب با محتوا، رسا و مختصر باشد.
 - ۲.۴. خلاقیت و نوآوری دست‌کم در یکی از موارد ذیل در خصوص موضوع:
 - الف) طرح مسائل جدید و نوپیدای فقهی و اصولی؛
 - ب) طرح روش‌های نو در حل مسائل؛
 - ج) طرح مسائل پیشین در قالبی جدید؛
 - د) نقد نظریه علمی.
 - ۲.۵. موضوع به‌روز بوده و پاسخ‌گوی نیازها و شبهات روز باشد.
 - ۲.۶. ارتباط منطقی، انسجام و هماهنگی میان مطالب باشد.
 - ۲.۷. دارای جمع‌بندی یا نتیجه‌گیری در پایان مقاله باشد و بایستی نتایج حاصل از تحقیق و آزمون فرضیه که بیانگر بحث و نتیجه‌گیری باشد، ارائه گردد.
 - ۲.۸. منابع معتبر و استنادها صحیح و دقیق باشند.
 - ۲.۹. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون‌متنی بین پرانتز به شرح ذیل باشد:

قرآن: (نام سوره: شماره آیه. مثال: بقره: ۱۲).

کتاب: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار اثر: شماره جلد، شماره صفحه. مثال: حلی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۲۰۰).

مقاله: (نام خانوادگی، سال انتشار اثر: شماره صفحه. مثال: یاسری، ۱۳۸۵: ص ۷۵).

اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، تنها نام خانوادگی یک نفر می‌آید و با واژه «دیگران» به دیگر مؤلفان اشاره می‌شود.
- تذکر مهم:** نام خانوادگی در ارجاعات درون‌متنی، باید عیناً مانند نام خانوادگی در فهرست منابع (کتابنامه) باشد. برای مثال اگر در ارجاعات درون‌متن، نام خانوادگی «عاملی» به کار رفته است، نباید در فهرست منابع نام خانوادگی دیگری به کار رود؛ همچنین است اگر در ارجاعات درون‌متن، اسم یا لقب مشهوری چون شهید ثانی، به‌عنوان نام خانوادگی انتخاب شده است، در فهرست منابع نیز باید شهید ثانی بیاید، نه کلماتی مانند عاملی، مکی و مانند آن.

۳. حجم مقاله ارسالی، نباید بیش از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای باشد و باید به صورت تایپ‌شده تحت برنامه Word97-2003 با قلم IrMitra شماره ۱۵ در سامانه فصلنامه به آدرس j.f.isca.ac.ir ارسال شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده یا نویسندگان (نام و نام‌خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی / عنوان علمی به همراه نشانی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) لازم است در سامانه بارگزاری شود و به هیچ عنوان در فایل مقاله ذکر نشود.
۵. اگر مقاله ترجمه است، متن اصلی، معرفی نویسنده و معرفی کتاب یا مجله ای که مقاله از آن گرفته شده، همراه ترجمه ارسال گردد.
۶. فهرست منابع در پایان مقاله و به ترتیب حروف الفبا به صورت زیر تنظیم شود:
- کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ. مثال: نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام، بیروت، دار الإحياء التراث، چاپ بیستم.
- مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه یا مجموعه، شماره نشریه یا مجموعه. مثال: ملک افضل‌ی اردکانی، محسن (۱۳۸۹)، «آثار قاعده حفظ نظام»، مجله حکومت اسلامی، ش ۵۸.
- تذکر اول:** نام کتاب‌ها، مجلات و روزنامه‌ها، ایتالیک (به صورت کج) باشد.
- تذکر دوم:** نام مقالات در میان گیومه بیاید و دیگر لازم نیست نام مقالات هم ایتالیک و بلد (سیاه) باشد.
۷. یادداشت‌های توضیحی (پی‌نوشت‌ها) در پایان مقاله و پیش از فهرست منابع آورده شود.

فهرست مطالب

بهره‌گیری از مقاصد شریعت در تشخیص آهم ۷

میرزامحمد واعظی

سیدمحمدتقی قیولی

محمدتقی فخلعی

روش‌شناسی تحلیل لغت در فرایند استنباط فقهی ۳۱

عبدالحمید واسطی

ضوابط کارآمدی فعل معصوم عَلَيْهِ در استنباط آموزه‌های دینی ۶۳

مهدی مردانی (گلستانی)

علی راد

درنگی در ادله مشروع نبودن بیع گزاف ۹۱

قاسم عبیداوی

راضیه امینی

علی محمدیان

حرمت غیبت مخالف ۱۱۱

محمد زَرَوَندی رحمانی

بررسی فقهی حکم ساختن بنای بلندتر از کعبه در اطراف آن ۱۳۵

مهدی عبدی

رضا عندلیبی

چکیده مقالات به زبان عربی و انگلیسی ۱۵۹





بهره‌گیرے از مقاصد شریعت در تشخیص اهم*

** میرزا محمد واعظی

*** سید محمد تقی قبولی

**** محمد تقی فخلعی

چکیده

«مقاصد شریعت» از مباحث مبارک و نوظهوری است که تاکنون کارکردهای گوناگونی برای آن ذکر شده است. افزون‌بر نقش آن در تصحیح دیدگاه و زاویه اجتهادی، ظهورسازی و ظهورشکنی، دربارهٔ سندانگاری مقاصد نیز چندین رویه پدید آمده است؛ البته، بیشتر فقیهان با تردید به این موضوع نگریسته‌اند. در این نوشتار به مقاصد شریعت از دریچه‌ای دیگر و از زاویهٔ مرجحیت باب تزاحم احکام نگریسته شده است. توضیح اینکه، پس از پیشینهٔ مقاصد شریعت، در تبیین اهم این مقاصد و رابطهٔ طولی‌شان کوشش شده، و وضعیت تزاحم میان پاره‌ای از احکام در پرتو به‌کارگیری مقاصد شرع به‌مثابه مرجح قطعی یا احتمالی بررسی شده است. از این بررسی‌ها نتایج ملموس و کاربردی به‌دست آمده است.

کلیدواژگان: مقاصد شریعت، سنجهٔ اهم، مرجح باب تزاحم، ترتیب مرجحات.

* این مقاله از رسالهٔ «بررسی سنجه‌های تشخیص اهم از مهم در فقه» (دانشگاه فردوسی مشهد) استخراج شده است.

** دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق دانشگاه فردوسی مشهد و طلبهٔ درس خارج فقه vaezi92@um.ac.ir

*** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسندهٔ مسئول) ghabooli@um.ac.ir

**** استاد دانشگاه فردوسی مشهد fakhlai@um.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۲۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۷/۲

طرح مسئله

سنجه‌های تشخیصی مهم مجموعه‌ای از اولویت‌هایی است که از ادله‌ای معتبر به دست آمده‌اند. این سنجه‌ها در همه موارد، میان یکی از دو حکم متزاحم، مهم را تعیین خواهند کرد. البته، به اختلاف مبنا، این اولویت، به صورتی قطعی یا احتمالی، مقتضی ترجیح را در بر خواهد داشت. نمونه سنجه‌های قطعی «تنصیص شارع» و «حکم عقل»، و مثال سنجه‌های احتمالی «اولویت دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت» و «تقدیم حق الناس بر حق الله» است. در پاسخ‌یابی عمیق و کامل برای طبقه‌بندی اولویت‌ها بر طبق اسلوبی صحیح، معیارهایی رهگشا وجود دارد. نمونه این معیارها غور در فقه المقاصد است: با این توضیح که در دوران میان تکالیف، حقوق و احکام، مقاصد شرع از زمره مواردی هستند که در تشخیص مهم ثمربخش‌اند و می‌توانند سنجه‌ای برای تعیین مهم باشند.

بررسی آثار فقیهان تا کنون، جست‌وجوگر را به این باور می‌رساند که آنچه مدنظر فقیهان گرانقدر بوده، نگاه به مقاصد شریعت از زاویه استنباط حکم شرعی است. با توجه به اینکه کشف احکام شرعی نیازمند حجت قطعی است، نگاه فقه‌پژوهان به مقاصد شریعت، محتاطانه و همراه با کم‌توجهی به آن بوده است؛ زیرا به‌باور بسیاری از اصولیان، مقاصد شریعت دلیلی شرعی برای استنباط حکم شرعی نیستند. البته، توجه به مقاصد شرعی به کسی که عهده‌دار استنباط حکم شرعی شده است، کمک شایانی می‌کند که بهتر به مطلوب شارع نزدیک شود و نظرات فقهی او سازگاری بیشتری با مقاصد کلان و خرد شریعت داشته باشد. نمونه نتایج این التفات، جلوگیری از انعقاد اطلاق، تعمیم حکم، الغای خصوصیت و حتی مردود شمردن یک دلیل است.

با وجود این، در بحث تزاحم قضیه متفاوت است. به‌گونه‌ای که حتی کسانی که نگاهی بسیار محتاطانه برای کشف احکام شرعی دارند، می‌توانند برای پربار نمودن نظرات خویش از این مبحث یاری جویند. با این توضیح که حتی اگر مقاصد شرع مبین دلیل و حجت شرعی نباشند، در هنگام دوران و تزاحم چند حکم و مانند آن، شایسته استناد می‌شوند؛ زیرا در هنگام تزاحم، هر دو حکم حجت و مأموریه هستند و متکفل استنباط نیز مترصد حکم شرعی نیست؛ بلکه می‌خواهد میان دو حجت شرعی، مهم را پی‌جویی

کند. از آنجاکه در تزاحم، دَوْران میان دو فعل است و در دَوْران، تعیین نسبت به تخییرِ اولی است، پس تمسک به محتمل الأهمیه نیز ما را از بن بست خارج می‌کند. در این باره به احتیاطات شدید شرعی هم نیاز نیست؛ زیرا به فقه المقاصد از زاویه خروج از بن بستِ تزاحم نگریده می‌شود نه استکشاف حکم.

آنچه در نوشتار پیش‌رو واکاوی می‌شود، تأثیر مقاصد شریعت، به‌عنوان یکی از سنجه‌های تشخیصِ اهم از مهم است، تا در مقام تزاحم بتوان از این ملاک به‌عنوان سنجه و معیار برای تشخیص و تعیین اهم استفاده کرد، البته در صورتی که دلیل متقنی یکی از طرفین دَوْران را اهم معرفی نکرده باشد.

۱. پیشینه «مقاصد شریعت»

معانی گوناگونی برای شریعت ارائه شده است؛ در نتیجه، آن‌طور که بعضی بیان داشته‌اند (علیدوست، ۱۳۹۴: ص ۶۹)، مقاصد شریعت نیز کاربردهای متفاوتی یافته است. با وجود این، مقاصد شریعت در این نوشتار، ترکیبی است که بیشتر از یک کاربرد نمی‌توان برای آن در نظر گرفت: مجموعه اهداف و مقاصد شارع؛ یعنی مقاصدی که به مجموعه دین برمی‌گردد. این نکته نیز درخور توجه است: اهداف خرد شارع در مباحث فقهی نام و مُسمّای دیگری به‌خود می‌گیرد که از آن تعبیر به «علل الشرایع»^۱ می‌شود؛ در حالی که اهداف کلان شارع در مجموعه دین، با نام و مُسمّای «مقاصد شریعت» پی گرفته می‌شود.

تعبیر «مقاصد الشریعه» به مفهوم سندنگاری مقاصد و قیاس در اجتهاد (میساوی، بی‌تا: ص ۴۹) بیشتر در نوشته‌ها و گفته‌های اهل سنت یافت می‌شود (بدوی، ۱۴۲۱ق: ص ۷۲) و بحث از آن به سده‌های نخستین اسلام برمی‌گردد. بعضی معتقدند واضح این علم ابراهیم نخعی، از تابعان است (مهریزی، ۱۴۱۹ق: ص ۱۸) ولی نخستین کسی که مقاصد شریعت را به حفظ مصالح پنج‌گانه تقسیم نمود، ابوالمعالی جوینی بود (ریسونی، ۱۳۷۶: ص ۷۱). شاگرد وی، ابوحامد غزالی گفته‌های استاد را به‌صورتی منسجم، مکتوب نمود. او مقاصد شرع را به اعتبار اهمیت به سه قسم «ضروریات»، «حاجیات» و

«تحسینات» تقسیم کرد و مقصود شارع از ضروریات را منحصر در حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال بندگان دانست (غزالی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۴۱۶). در امامیه نیز عالمان بزرگی مانند شهید اول، فاضل مقداد و میرزای قمی این مقاصد را پذیرفته‌اند. ایشان در کتب خویش چنین تعبیراتی را آورده‌اند: «منحصراً شریعت برای حفظ این مقاصد پنج‌گانه است» (شهید اول، بی‌تا: ج ۱، ص ۳۸)؛ «تقریر و تثبیت این مقاصد در هر شریعتی واجب است» (فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ص ۱۴)؛ «شارع مقدس حفظ این مقاصد را معتبر شناخته است» (قمی، بی‌تا: ج ۲، ص ۹۲).

باوجوداین، انحصار مقاصد کلی شریعت در این موارد با انتقاداتی روبه‌رو شده و غیرجامع تلقی گردیده است (بدوی، ۱۴۲۱ق: ص ۲۷۹). بعضی از فقه‌پژوهان نیز بر این باورند که اگر اشکالی بر کلام غزالی و تابعان وی باشد، بر روش و شیوه بیان ایشان است (علیدوست، ۱۳۹۴: ص ۷۳).

به نظر می‌رسد بیان غزالی در انحصار مقاصد به موارد یادشده نیز خالی از ملاحظه نیست، زیرا بعضی از مصالح ضروری مانند حفظ وحدت اسلامی و تأمین عدل در آن گنجانده نشده‌اند. همچنین، مرزبندی دقیقی میان ضروریات، حاجیات و تحسینات نیاز است تا بتوان هر مصداق را در یک عنوان قرار داد؛ این در حالی است که برای پی‌جویی آهم با استناد به سنجه‌ای که به مقاصد شارع نزدیک‌تر باشد، نیاز نیست چنین تقسیمی صورت گیرد تا شخص مجبور به ارائه تفاوت این اقسام شود.

بر پایه مفاد مقاصد شریعت، پنج اندیشه و رویه فقهی برای قاعده‌انگاری و سندپنداری این مقاصد وجود دارد: «نص بسند»، «نص محور با گرایش به مقاصد»، «نص‌پذیر و مقاصدمحور»، «مقاصد بسند» و همچنین، «نص بسند با نظارت بر مقاصد» (ر.ک: علیدوست، ۱۳۹۴: ص ۳۶۲-۳۸۴).

التفات به مقاصد شریعت فقط در جلوگیری از انعقاد اطلاق یا عموم پدید نمی‌آید؛ بلکه گاه عرصه را بر دلیل تنگ می‌کند و صدور آن را از شارع، محل شک و تردید قرار می‌دهد و به تعبیری، معیار حجیت قرار می‌گیرد. مثلاً با توجه به اینکه رشد خرد انسان‌ها، و تکمیل

و استقرار ارزش‌های اخلاقی یکی از مقاصد شریعت است، برخی از فقیهان امامیه، از ابتدا، ظهور در عموم یا اطلاق را درباره معاملات سفیهانه یا نابخردانه منتفی می‌دانند؛ بنابراین، دیگر به تخصیص یا تقیید نیازی نیست (خمینی، ۱۳۸۱ق: ج ۱، ص ۱۶۳). همچنین، بسیاری از فقیهان در متون فقهی درباره حیل ربا و تدبیر فرار از حرام به حلال نظر مساعد دارند ولی برخی با توجه به مقاصد شریعت و علل تشریح حرمت ربا، در صدور این روایات تشکیک نموده و این احتمال را بعید ندانسته‌اند که روایات صادرشده را مخالفان معصومان علیهم‌السلام جعل کرده باشند (خمینی، ۱۳۷۹: ج ۲، ص ۵۵۳؛ همان: ج ۵، ص ۵۳۱). علاوه‌برآن، برخی از فقیهان درباره قصاص در برابر قتل، قطع عضو و هر نوع مقابله‌به‌مثل، حتی ناسزا، به جواز آن بدون نیاز به اذن حاکم و اثبات جرم نزد وی حکم نموده‌اند (اردبیلی، ۱۳۷۸: ص ۸۵۴؛ توحیدی، بی‌تا: ج ۱، ص ۲۸۰) و دلیل آن را عموم آیه‌های ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا * وَ لَمَنْ اَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾ (شوری: ۴۰-۴۱) دانسته‌اند؛ ولی آیا با اهمیتی که شارع مقدس به حفظ نظام انسان‌ها و سلامت و امنیت اجتماع دارد و نیز با توجه به مفاسدی که واگذاری امر قصاص و مقابله‌به‌مثل به توده مردم در پی خواهد داشت، می‌توان به عموم آیه عمل نمود؟! البته، به‌دلیل صالح نبودن محاکم قضائی در نظام‌های طاغوتی، صدور این حکم در آن زمان غیرموجه نمی‌نماید، هرچند که خالی از ملاحظه هم نیست. باوجوداین، در ارتباط با «مقاصد شریعت» و سندانگاری آن برای استنباط احکام باید گفت به عقیده بسیاری از اصولیان، این مقاصد را به‌صورت مستقل نمی‌توان از مصادر اجتهاد دانست.

۲. جلوه‌های مقاصد شریعت

بیان نمونه‌ها و نمودهای مقاصد شریعت و ملاک‌های ترتیب آن یکی از مباحث فاخری است که ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای جست‌وجوگران سنجه‌های تشخیصی مهم در تراحم امتثالی قلمداد می‌شود. تاکنون نوشتاری یافت نشده است که حضور مقاصد شریعت در عرصه تعیین مهم را تبیین کند. در این تحقیق به مقاصد شرع از درِ بجهٔ مرجح باب تراحم نگاه شده است.

پیش از ورود تفصیلی به «جلوه‌های مقاصد شریعت» باید گفت متون معتبر دینی بر هدفمند بودن شریعت اسلام دلالت دارند.^۲ عقل سلیم نیز درکی جز این ندارد که چون خداوند حکیم و غنی است، در تشریح بی‌هدف نیست (ر.ک: علیدوست، ۱۳۹۴: ص ۲۴۹). همان‌طور که در استنباط احکام، ملاحظه مجموعه شریعت و اهداف کلی آن ضرورت دارد (ر.ک: علیدوست، ۱۳۸۱: ص ۱۲۸)، فقیه با عنایت به مقاصد شریعت، هنگام دوران میان دو حکم شرعی، در تعیین اهم توفیق بیشتری خواهد داشت. مقاصد شریعت نیز همیشه در یک رتبه نیستند؛ بلکه این مقاصد غالباً رابطه‌ای طولی دارند و برخی ملاک تحقیق بعضی دیگرند. تشخیص اختلاف رتبه در مقاصد شرع نیز کاری ظریف است و به ضابطه‌ای دقیق نیاز دارد. البته، هرچند اعتماد به اسناد معتبر در تقریب آرا مؤثر است، به دلیل نسبی بودن میزان اهمیت مقاصد با عنایت به شرایط گوناگون، انتظار وحدت‌بخشی به دیدگاه‌ها در این مجال دشوار است. علاوه بر آن، باید توجه داشت مقاصد شریعت یکی از سنجه‌های تشخیص اهم از مهم است. بنابراین، توجه به سنجه‌های دیگر نیز در تعیین اهم ضروری است و در هنگام تراجم سنجه‌ها، کسروانکسار مصالح موجود در هریک از آنان آشکار است. با عنایت به توضیحات یادشده، به نظر می‌رسد در میان مقاصد شریعت، مهم‌ترین آنان با در نظر گرفتن رابطه طولی عبارت‌اند از:

۲-۱. حیات طیبه، مقصد غایی شریعت

در میان مقاصد شریعت، آنچه در نصوص معتبر، مقصد غایی شریعت است، مطلوبیت ذاتی دارد و فراتر از آن نیز ارزش دیگری قابل تصور نیست، رستگاری و قرب الهی است. این مقصد در سایه بندگی آگاهانه خداوند متعال و تقوای الهی به دست می‌آید؛ زیرا هدف از خلقت انس و جن منحصر به عبادت شده (ذاریات: ۵۶)، عبادت الهی راهی برای کسب تقوا شمرده شده (بقره: ۲۱) و کسب تقوا نیز مسیر هدایت و رستگاری نمایانده شده است (بقره: ۲؛ آل عمران: ۱۳۰؛ نبأ: ۳۱). با وجود این، هیچ‌گاه خود رستگاری معلل به چیزی نشده است. بنابراین، روشن می‌شود که قرآن کریم، رستگاری را هدف نهایی انسان دانسته (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۲۸؛ توکلی، ۱۳۸۴: ص ۱۸۹) و آن را «حیات طیبه» نامیده است (نحل: ۹۷). دلالت قطعی عقل نیز شاهدی دیگر بر این مدعا است.^۳

در نتیجه، «رستگاری و قرب الهی»، و رسیدن به توحید ناب محمدی ﷺ و «حیات طیبه» نخستین مقصد و غایة المقاصدِ مطمح نظر شارع است. این مهم در سایه عبادت آگاهانه و تقوای الهی به دست می آید و دلالت قطعی عقل و دیگر ادله مستفاد آن را تأیید می کند.

۲-۲. حفظ اصل و کیان اسلام

با عنایت به فرمایش امیرالمؤمنین، علی علیه السلام، حفظ اصل و کیان اسلام دومین مقصد است. از این رو، ایشان علت سکوت خود و گذشتن از حق مسلم خلافت بر مسلمانان و بیعت نمودن با متخلفان را این چنین بیان می کنند:

«... من مدتی از بیعت دست کشیدم، تا آنکه دیدم گروهی از مردم از اسلام برگشتند و مردم را به سوی نابود کردن دین محمد صلی الله علیه و آله فرا می خوانند. پس ترسیدم که اگر اسلام و مسلمانان را یاری نرسانم، رخنه و شکافی در اصل و اساس اسلام خواهم دید، که مصیبت آن بر من بزرگتر از محروم شدن از حکومت بر شماست...» (سید رضی، ۱۳۷۹: نامه ۶۲).

مرحوم نائینی نیز در این باره می گوید:

«مصلحت حفظ اسلام بر همه مصالح، حفظ حقوق مردم بر غیر آن و حفظ تمامیت جسمانی و فروج بر غیر آن مقدم است» (کاظمی، ۱۴۰۹ق: ج ۱، ص ۳۳۵).

همچنین، تا اسلام نباشد، نمی توان عبادتی آگاهانه و عالمانه داشت، به گونه ای که این عبادت ما را از آبشخور توحید ناب سیراب کند. به همین دلیل است که هر جا دوران میان حفظ جان یا حقی از حقوق مسلم بهترین مخلوقات، یعنی معصومان علیهم السلام، و حفظ اصل و کیان اسلام باشد، در سیره آنها حفظ اصل دین بر حفظ جان مقدم است.

۳-۲. حفظ جان معصومان علیهم السلام

به نظر نگارنده، سومین مقصد شریعت حفظ جان معصومان علیهم السلام است: آنان که مفسر دین

و مبین شریعت هستند، دین در سایه مرجعیت و راهبری آنان حضور زنده و عینی پیدا می‌کند، و معنای واقعی توحید ناب با هدایت ایشان محقق می‌شود.

۲-۴. تحقق صحیح و دقیق احکام و دستورات الهی

تحقق درست و صحیح احکام و دستورات الهی در جامعه اسلامی از دیگر مقاصد شرع است؛^۴ توضیح آنکه، رسیدن به بالاترین و عالی‌ترین مقاصد شریعت با اجرای صحیح و درست احکام و عمل کردن همه‌جانبه به دستورات شرع مقدس میسر خواهد شد. به‌همین دلیل است که در میان دستورات و فرائض الهی، شارع به امر به معروف و نهی از منکر و احیای آن عنایت ویژه‌ای دارد؛ زیرا در پرتو آن، دیگر واجبات انجام می‌شود (حر عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۱، ص ۳۹۵). همچنین، در این باره گفته شده است: «همه اعمال نیکو و جهاد در راه خدا در مقایسه با امر به معروف و نهی از منکر مانند آب‌دهان در دریای پهناور و عمیق است» (سید رضی، ۱۳۷۹: کلمه قصار ۳۶۶؛ حر عاملی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۱، ص ۱۳۴). امر به معروف است که احکام شریعت را در میان آحاد جامعه عینیت می‌دهد و عبادت را از حالت فردی به سمت‌وسوی جمعی رهنمون می‌کند.

۲-۵. تشکیل حکومت اسلامی

اجرا و تحقق حداکثری دستورات شارع در اجتماع هنگامی میسر خواهد بود که نظام سیاسی، اسلامی باشد؛ زیرا اگر جز این باشد، بسیاری از احکام فرصت و امکان اجرا نخواهند یافت، همان‌طور که تاریخ بر این مطلب صحه می‌گذارد.

در نتیجه، تشکیل حکومت اسلامی نیز یکی از مهم‌ترین مقاصد شرعی است که در شریعت پی گرفته می‌شود. این مقصد، ازسویی ابزار تحقق مقاصد شریعت است و ازسوی دیگر، خود از مقاصد شریعت به‌شمار می‌آید. با این توضیح که مقاصد دارای مراتبی هستند؛ به‌گونه‌ای که تحقق بعضی مقدمه تحقق دیگر مقاصد است؛ اما در عین طریق بودن موضوعیت دارند، زیرا فقط یک طریق برای رسیدن به مقصد اعلی عینیت دارد؛ با عنایت به آیات و روایات مستفاد، مقصد بودن حکومت اسلامی در عین مقدمه بودن برای رسیدن به مقاصد عالی‌تر محرز می‌شود. البته، نقش حکومت در تحقق و عینیت‌بخشی حداکثری

اهداف دین معنا پیدا می‌کند، نه اینکه حفظ حکومت، خود به غایت قصوای مقاصد تبدیل شود. اهمیت تشکیل حکومت اسلامی به قدری است که خداوند متعال وعده تحقق آن را داده است (نور: ۵۵). امام علی علیه السلام درباره اهمیت این مقصد اذعان داشته‌اند که به سبب حکومت است که نشانه‌های از بین رفته دین بازگردانده می‌شود، و اصلاح و سامان در شهرها آشکار می‌گردد، و بندگان ستمدیده در ایمنی قرار می‌گیرند، و قوانین فراموش شده احیا می‌شود (سید رضی، ۱۳۷۹: خطبه ۱۳۱).

به همین دلیل، امام خمینی علیه السلام برای تشکیل حکومت اسلامی، بذل نمودن جان مسلمانان را جایز و بلکه لازم می‌دانست؛ در حالی که برخی از فقیهان به این مسئله مردد بودند و بذل جان را عملی نپذیرفتنی تلقی می‌نمودند. امام خمینی علیه السلام درباره اهمیت حفظ نظام چنین بیان می‌کند:

«حفظ اسلام یک فریضه الهی است که هیچ فریضه‌ای از آن بالاتر نیست و برای تحقق آن حفظ این جمهوری اسلامی از اعظم فرائض و اوجب واجبات است» (امام خمینی، ۱۳۶۹: ج ۱۹، ص ۱۰۶).

و در جای دیگر از ایشان نقل شده است:

«آحاد مردم یکی یکی شان تکلیف دارند برای حفظ جمهوری اسلامی، یک واجب عینی، اهم مسائل واجبات دنیا، اهم است، از نماز اهمیتش بیشتر است، برای اینکه این حفظ اسلام است، نماز فرع اسلام است» (همان، ص ۲۷۵).

۲-۶. تثبیت حکومت اسلامی

مطلبی دیگر که فرع بر تشکیل حکومت اسلامی و از مقاصدی است که شارع مقدس پی‌جوی آن است، تثبیت و استمرار نظام اسلامی است؛ زیرا فقط با استمرار حکومت اسلامی توان اجرای همه احکام شریعت می‌سور می‌گردد. آیا تثبیت نظام اسلامی را جز با یکپارچگی امت اسلامی می‌توان حفظ نمود؟! بنابراین، یکی از مقاصد شریعت حفظ وحدت و اتحاد میان مسلمانان است. به همین جهت، قرآن کریم نیز ما را به وحدت

دعوت نموده و به علاوه، محور دعوت را هم مشخص کرده است: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً...﴾ (آل عمران: ۱۰۳). این آیه چنگ زدن به ریسمان الهی را محور وحدت معرفی می‌کند و برادری میان تک‌تک مسلمانان را نعمت الهی برمی‌شمارد.

۷-۲. وحدت میان مسلمین

افزون بر تشکیل و تثبیت حکومت اسلامی برای اجرای صحیح احکام اسلامی، جهت‌گیری بسیاری از احکام بر همدلی و اتحاد مقرر شده است؛ مانند سفارش مؤکد به بسیاری از فضائل اخلاقی و احکام عملی که سبب ایجاد محبت و صمیمیت میان امت اسلامی می‌گردد، همچون صلۀ ارحام، نماز جماعت، مناسک حج، حمل بر صحت فعل برادر دینی و پرهیز از ردائیل اخلاقی‌ای مثل وجود عداوت و کینه. معرفی در امان ماندن از دست و زبان به عنوان ضابطه و معیار مسلمانی نشانگر این است که شارع درعین اینکه به وحدت اهمیت داده است، برای مقاصد و نتایجی که از رعایت وحدت حاصل می‌شود، اهمیت بیشتری قائل است.

۸-۲. حفظ جان مسلمانان

در کتاب‌هایی که با موضوع «مقاصد الشریعة» نگاشته شده، بعد از حفظ دین، حفظ جان از مقاصد شریعت دانسته شده است؛ ولی دلیلی برای اثبات مقصد بودن آن بیان نشده است. باوجوداین، شارع به حفظ دماء عنایت ویژه‌ای داشته و مجازات‌های سنگینی از جهت دنیوی و اخروی برای قتل نفس لحاظ نموده است. از این رو، به نظر می‌رسد یکی از راه‌های کشف مقصد بودن و هدف بودن یک موضوع در نزد شارع، توجه به نوع اهتمام و اهمیتی است که او برای یک عنوان قائل است. بنابراین، نگاشته‌های مؤلفان «مقاصد الشریعة» مبنی بر تلقی نمودن مقصد بودن حفظ جان دور از صواب نیست؛ مثلاً قرآن کریم درباره بنی اسرائیل که مردم را می‌کشتند، تعبیر به افساد فی الارض نموده است (اسراء: ۴؛ قصص: ۴). همچنین، در آیه‌ای دیگر آمده است: ﴿... مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً...﴾ (مائده: ۳۲). این آیه قتل بدون

دلیل نفس را مثل کشتن همه مردم، و درمقابل، احیای یک نفس را همچون احیای همه مردم تلقی نموده است.

۹-۲. اجرا و تحقق عدالت

از دیگر مقاصد شریعت، اجرا و رعایت عدالت است. خداوند متعال به تحقق عدالت (نحل: ۹۰)، به عنوان یکی از مهم‌ترین اهداف همه شریعت‌ها، فرمان داده است (حدید: ۲۵). در صورت تزاخم میان دو حکم نیز می‌توان پی‌جوی این شد که کدام‌یک از آن‌ها به مقتضای عدل نزدیک‌تر است تا اهم تلقی شود. افزون‌برآن، مرتبه این عنوان در مراتب طولی مقاصد شریعت با توجه به متعلق آن تغییر می‌کند؛ بنابراین، این نکته نیز قابل‌تأمل است که عنوان عدالت باید به چه صورتی در نظر گرفته شود. مثلاً عدالت در حفظ دماء در مرتبه حفظ جان قرار می‌گیرد و عدالت اقتصادی در مرتبه حفظ مال قرار می‌گیرد. درباره برتر بودن عدالت نسبت به حفظ جان باید گفت در پاره‌ای از اوقات عدالت اقتضا می‌کند جان سلب شود، مانند کشتن قاتل؛ گاه نیز مقتضای آن خلاف این است.

۱۰-۲. حفظ عرض و آبروی افراد

از دیگر مقاصدی که در شرع اهمیت بسیاری دارد، حفظ عرض و آبروی افراد است. در بعضی آیات و روایات، این مسئله به صورت حد اکثری و مافوق تصورات عرفی تذکر داده شده است؛ مثلاً غیبت کردن که آبرو و اعتبار افراد را فرو می‌ریزد، به مثابه خوردن گوشت میت (حجرات: ۱۲) و بدتر از عمل شنیعی چون زنا معرفی شده است^۵ (شیخ مفید، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۶۳). دلیل این تشبیه، توجه به پرننگ بودن جنبه حق الناسی آن است (شیخ صدوق، بی تا: ج ۲، ص ۵۵۷)؛ زیرا غیبت، حیثیت اجتماعی افراد را مخدوش می‌کند و در صورت رواج این گونه ردائل اخلاقی، که آبرو و اعتبار افراد را به بازی می‌گیرد، تعاملات اجتماعی از جهات مختلف آسیب می‌بیند و در نهایت، پس از سلب حیات فردی، مرگ حیات اجتماعی را در پی خواهد داشت.

۲-۱۱ و ۲-۱۲. حفظ نسل و نسب

پس از حفظ عرض و آبرو، حفظ نسل و نسب یکی از مقاصدی است که شارع مقدس بدان اهتمام دارد. در توضیح به نظر می‌رسد حفظ نسل که مجازات مخدوش کردن آن بیشتر از کیفر مخدوش نمودن حفظ نسب است، اولویت بیشتری دارد.

۲-۱۳ و ۲-۱۴. حفظ عقل و حفظ مال

در مراتب بعدی، حفظ عقل نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا با استعانت از عقل می‌توان به شناخت صحیح دین و دنیا نائل شد. با وجود این، از نظر اهمیت در نگاه شرع باید گفت مجازات کسی که به صورت موقت یا دائم، خود یا دیگران را از عقل محروم می‌کند، از کسی که در حفظ نسل یا نسب خدشه ایجاد می‌کند، کمتر است. در وهله بعد، حفظ مال افراد نیز یکی از مقاصدی است که مطلوب و مورد احترام شارع است.

۳. عدم استقصاء تعداد و ترتیب طولی مقاصد شریعت

نکته قابل تأمل این است که هرچند موارد یادشده عمده مقاصد شریعت را تشکیل می‌دهد، باید گفت احصا نمودن مقاصد شریعت به صورت استقصاء تام، کاری است دشوار؛ زیرا با نگاه دقیق و عمیق می‌توان گفت بسیاری از قواعد فقهی زیرمجموعه مقاصد شریعت است، مانند اصل صحت، اصل تیسیر، مصلحت تسهیل احکام، پرهیز از اختلال در نظام و عسرو حرج، و همه آموزه‌های اخلاقی و دینی سفارش شده در اسلام، مانند حفظ نظم اجتماعی و فردی، نظافت فردی و اجتماعی، صداقت در کلام و عمل، وفای به عهد، پرهیز از اشاعة فحشا، تعاون در خیر، جوانمردی، سخاوت و ایثار. همچنین، بسیاری از این قواعد و آموزه‌ها را که مطمح نظر شارع مقدس است، می‌توان در زمره مقاصد مندرج نمود؛ مثلاً تصحیح عمل دیگران و بنا را بر صحت رفتار و اعمال مسلمانان گذاشتن، تحقق دهنده اعتماد عمومی و تأمین کننده سرمایه اجتماعی است؛ به علاوه، همه آموزه‌های اخلاقی و دینی در مقصد چهارم، یعنی تحقق درست احکام و دستورات الهی قرار می‌گیرد.

بنابراین، به نظر می‌رسد ارائه ضابطه‌ای دقیق برای کشف مقاصد شریعت نه تنها دشوار است، بلکه بعید می‌نماید. با وجود این، فقه‌پژوه هراندازه در آیات و مصادر شرعی بهتر غور کند (که در نتیجه آن، در اندیشه‌اش نگاهی کلی و مجموعی توأم با عمق پدیدار گردد)، دقیق‌تر و جامع‌تر می‌تواند مقاصد شرع و ترتیب طولی آنها را ترسیم کند. توجه به نگاه‌های «علل الشرائع» در کنار «مقاصد شریعت»، و نوع و کیفیت اهتمام شارع به مصادیق احکام، و اجرا کردن‌شان و مجازات نمودن ترک‌کننده آنها، کمک شایانی به ارائه نظری می‌کند که کمترین بُعد را از صواب داشته باشد.

ترتیب طولی ارائه‌شده نیز تأمل‌برانگیز است. توضیح آنکه، مثلاً اجرای عدالت در میان یکایک مسلمانان (مقصد نهم) بنیان مقاصد دیگر است و پس از اصل توحید و عبودیت، چیزی به قدر و منزلت عدل نمی‌رسد؛ حتی تشکیل حکومت نیز برای تأمین عدل است و مشروعیت آن با بی‌عدالتی و ظلم درهم می‌پیچد. با وجود این، چون اجرای عدالت منوط به تشکیل حکومت اسلامی است، تشکیل حکومت، از جهت زمانی، مقدم بر رعایت عدالت شد. همچنین، با عنایت به مضاف‌الیه عدالت، اهمیت آن نیز تغییر می‌یابد و حتی می‌تواند در ضمن دیگر مقاصد مطرح شود. مثلاً عدالت درباره قاتل اقتضا می‌کند برای حفظ جان دیگران، خون او مهدور باشد. این عنوان، در هنگامه‌ای دیگر، در حفظ اموال نمود پیدا می‌کند: مثلاً عدالت اقتصادی بر توزیع صحیح اموال در میان افراد جامعه، با توجه به تدبیر دولت، دلالت دارد؛ از این جهت، رابطه آن با حفظ اموال عموم و خصوص مطلق خواهد بود.

علاوه بر آن، عنایت به عناوینی چون عینیت یافتن مقاصد شریعت به صورت شخصی یا نوعی، و مطرود شدن موقت یا دائم مقاصد نیز دارای اهمیت است. مثلاً در صورت دوران میان حفظ آبروی انبوهی از مؤمنان و حفظ جان یک تن، اولویت حفظ جان محل تأمل است؛ زیرا یکی به صورت نوعی و دیگری به صورت شخصی مقصد شارع است. همچنین، در تراحم حفظ بیت‌المال، در صورتی که همه اموال مسلمانان با حفظ جان یک شخص متزاحم شود، آیا می‌توان گفت حفظ جان یک نفر مقدم بر همه ثروت‌های عمومی است؟! مثال دیگر، حفظ شعائر الهی و اقرار به توحید مطلوبی است که در مقصد تحقق

احکام و دستورات الهی (مقصد چهارم) جای می‌گیرد؛ حال، اگر این مقصد با جان یک شخص متزاحم شود، چنانچه حفظ این شعائر در شرایط اضطرار و تقیه محدود گردد، جان ارجح است: همان‌طور که جناب عمار یاسر رضی الله عنه به‌ظاهر کفرگویی نمود تا جان‌ش حفظ شود. با وجود این، در صورتی که هستی دین در سطح وسیع در معرض خطر و تهدید قرار گیرد، حتی معصوم علیه السلام نیز جان خویش را بذل می‌کند.

در باره تزاخم اجرای دستورات الهی، که یکی از مهم‌ترین مقاصد شریعت است، و حفظ جان یا آبرو، که از دیگر مقاصد است، نمی‌توان به‌طور مطلق ادعا کرد که همیشه تحقق دستورات الهی بر حفظ جان یا آبرو مقدم است یا بالعکس. بلکه حفظ جان یا آبروی افراد نیز خود در ضمن فرامین الهی قرار دارد؛ بنابراین، با عنایت به مصادیق، یکی بر دیگری تقدم می‌یابد. مثلاً درباره فروع دین، نمی‌توان گفت اتیان نماز، حج و احیای امر به معروف مقدم بر حفظ جان یا آبرو یا مؤخر از آن است؛ همچنان‌که در پاره‌ای از اوقات، برای حفظ آبرو عنوان صدق مذموم می‌شود، در حالی که اقتضای ممدوح بودن دارد.

در نتیجه، علاوه بر اینکه نمی‌توان ادعای استقرای تام در جلوه‌ها و نمونه‌های مقاصد شریعت را مطرح نمود، ادعای اطلاق‌گویی در ترتیب طولی مصادیق مقاصد شریعت نیز صحیح نیست. این موضوع نیازمند آن است که همواره مصالح و مفاسد موجود در متزاحمین - در صورتی که هر دو سنجه‌ای از سنجه‌های مقاصد را دارا باشند - لحاظ شود و به‌یاری عقل و با به‌کارگیری سنجه‌های نص‌محور، مصالح و مفاسد موجود کسروانکسار و به برتری یکی حکم شود.

۴. نمونه‌هایی عینی از تزاخم احکام در پرتو مرجحیت مقاصد شرع

تزاخم و مرجحیت یکی از متزاحمین در چنین مواردی دیده می‌شود:

- تجویز کذب به انگیزه اصلاح و رفع اختلاف؛
- وجوب نیش قبر برای خارج نمودن فرزند زنده از درون شکم مادر؛
- پذیرش هدایای سلاطین جور در صورت مصلحت؛

- قبول منصب در حکومت‌های ستمگر به انگیزه اصلاح معیشت مردم؛

- تحدید جواز اولیای اطفال و محجورین در صورت حضور مصلحت؛

- فراگیری سحر جهت ابطال آن؛

- جواز بهتان به صاحبان بدعت؛

- جواز تصرف حاکم شرع در امور شخصی مردم، مثل اجبار نمودن به معامله و

قیمت‌گذاری کالاها؛

- مستثنیات غیبت؛

- جواز نگاه به نامحرم به قصد ازدواج یا در صورت ضرورت و نیاز؛

- تزویج صغیر از سوی ولی یا حاکم در صورت مصلحت؛

- جواز یا وجوب کالبد شکافی؛

- پیوند اعضا با ضرورت یا مصلحت؛

- اجرا نکردن حدود الهی در سرزمین کفار یا زمان و مکان نامناسب؛

- انتخاب گزینه اصلاح در ایجاد رابطه با ملت‌ها و دولت‌ها.

آنچه ذکر شد، نمونه‌هایی محدود و عینی از نمونه‌های بسیاری است که در نظرات فقیهان مسلمان موج می‌زند. به‌طور کلی، در نمونه‌های دو حکم متزاحم، صورت‌های ذیل از زاویه ترجیح قابل‌اعتناست:

صورت نخست: هر دو حکم فاقد سنجه‌های ترجیح باشند؛

صورت دوم: فقط یکی از دو متزاحم دارای سنجه‌ای از سنجه‌های قطعی ترجیح باشد؛

صورت سوم: فقط یکی از دو متزاحم دارای سنجه‌ای از سنجه‌های احتمالی ترجیح

باشد؛

صورت چهارم: هر دو حکم دارای سنجه‌های احتمالی هم‌نوع ترجیح باشند؛

صورت پنجم: هر دو حکم دارای سنجه‌های احتمالی غیرهم‌نوع ترجیح باشند؛

صورت ششم: یکی از دو متزاحم دارای سنجۀ احتمالی و دیگری دارای سنجۀ قطعی باشد؛

صورت هفتم: هر دو حکم دارای سنجه‌های قطعی باشند و این سنجه‌ها از یک نوع باشند؛

صورت هشتم: هر دو حکم دارای سنجه‌های قطعی غیرهمنوع باشند.^۶

در اینجا با عنایت به تعیین مهم در پرتو مقاصد شریعت، می‌توان برای صورت‌های دوم، ششم، هفتم و هشتم نموده‌ها و نمونه‌هایی را بیان کرد تا جنبۀ کاربردی این پژوهش ظهور و بروز بیشتری داشته باشد.

توضیح صورت دوم: فقط یکی از دو متزاحم دارای سنجه‌ای قطعی است که با توجه به سالبۀ به‌انتفای موضوع بودن دیگر سنجه‌ها، یکی از متزاحمین فاقد ملاک و معیاری از سنجه‌های ترجیح است و متزاحم دیگر با یکی از مقاصد شریعت همسوست. مثلاً در دوران میان صدق و کذب در کلام، هنگامی که سخن صدق با حفظ جان یک مؤمن در تنافی باشد و کذب ناجی جان آن مؤمن، جواز کذب موجه و بلکه واجب می‌نماید؛ زیرا دلیل حرمت کذب، قبیح بودن آن است و صدق نیز اقتضای حُسن دارد و در اینجا به دلیل اینکه کذب با حفظ جان (از مقاصد شریعت) همسویی دارد، مقدم بر صدق است. البته، با توجه به تقسیمات ارائه‌شده می‌توان صورت دوم را هم منتفی دانست؛ زیرا هریک از متزاحمین با مقصدی از مقاصد همخوانی دارد و در نتیجه، صورت دوم در دیگر صور ادغام می‌شود. مثلاً در مثال مذکور صدق در سخن با مقصد تحقق دستورات شرع مطابقت دارد، ولی کذب در این مصداق با حفظ جان هم‌افق است و به دلیل برتر بودن ارزش حفظ جان، در اینجا کذب مقدم بر صدق خواهد شد.

همین مصداق (تقدم کذب بر صدق در هنگام دوران میان آنها و همسو بودن کذب با حفظ جان یک مؤمن) را از زاویه‌ای دیگر نیز می‌توان سنجید. البته، از نظر نتیجه، یکسان است. با این توضیح که حفظ اعتماد عمومی و تحکیم روابط اجتماعی درگرو صدق، و سلب اعتماد عمومی و اختلال در روابط انسانی در گرو کذب است. با وجود این، عنایت به

مطروود شدن مقاصد شریعت به صورت نوعی یا شخصی و همچنین، موقت یا دائم، اهمیت دارد؛ زیرا صدق در گفتار در یک مصداق، به صورت موردی و شخصی، جان شخصی را در معرض خطر قرار می دهد و هرچند ممکن است دروغ گویی به مصالح اجتماع لطمه بزند ولی لطمه وارد شده بر یک نفر می تواند بیشتر باشد. به دلیل اولویت اعمال کذب، به صورت موردی و موقت، می توان در این مصداق صدق را غیرممدوح و حتی مذموم تلقی کرد.^۷

توضیح صورت ششم: در این صورت، یکی از دو متزاحم دارای سنجه احتمالی و دیگری دارای سنجهی قطعی است. مثلاً غضب کردن زمین در صورت تزاحم با غرق شدن یک شخص در زمین غضبی، یکی از نمودهای این صورت است. غضب نکردن با سنجه احتمالی اولویت دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت^۸ همخوانی دارد و جلوگیری از غرق شدن یک شخص با مقصد حفظ جان (مقصد هشتم) همسوست. در این حالت، به حکم عقل، به دلیل احتمال در یک سو و قطعیت در سوی دیگر، نجات دادن جان از غضب نکردن اولی خواهد بود.

توضیح صورت هفتم: در این صورت، هر دو حکم دارای سنجه قطعی اند و این سنجه از یک نوع است؛ مانند اینکه هر دو سنجه از مقاصد شریعت است. مثلاً در صورت تزاحم میان حفظ جان یک نفر و جان معصوم علیه السلام، اولویت حفظ جان معصوم علیه السلام نسبت به حفظ جان فرد مبرهن است، هرچند حفظ جان فرد نیز با مقصد حفظ جان تطابق دارد. حتی اگر حفظ جان چند نفر با حفظ جان معصوم علیه السلام در دَوْران باشد، به دلیل نص قرآن، که بیان شد، حفظ جان معصوم علیه السلام اهم است.

همچنین، امر به معروف و نهی از منکر یکی از فرائضی است که در عین دستور الهی بودن، خود احیاگر دیگر دستورات نیز هست. حال، اگر این فریضه با حکم ﴿وَلَا تَلْفُتُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ متزاحم شود، تکلیف چیست؟ توضیح آنکه، از سویی، امر به معروف تأمین کننده مقصد «تحقق دستورات شرعی» است و از سوی دیگر، به هلاکت نینداختن جان با مقصد «حفظ جان» همخوانی دارد. همچنین، آیا اگر این فریضه با مصلحت «حفظ مال» یا «حفظ جان» متزاحم شود، کدام یک مقدم است؟ بسیاری از فقیهان،

به طور مطلق، یکی از شرایط امر به معروف و نهی از منکر را نبودِ ضرر جانی و مالی دانسته‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۹۰ق: ص ۳۰۰؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۳۴۱؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۲۳؛ شهید ثانی، ۱۳۷۰: ج ۱، ص ۲۲۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ص ۳۱۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ص ۱۰۲؛ صاحب جواهر، ۱۳۸۳ق: ج ۲۱، ص ۳۷۱)؛ در حالی که دیگر فرائض، در قبال آن، با توجه به بیان سابق، حکم قطره نسبت به دریا را دارند.

این سخن موجه نیست، زیرا در صورت تزامم امر به معروف با دیگر موارد، باید ارزش و معیار امر به معروف با ارزش حفظ جان یا حفظ مال سنجیده شود. حکم به وجوب مطلق امر به معروف، در صورت نبود ضرر جانی، آبرویی یا مالی امکان‌پذیر نیست؛ بلکه اهمیت معروف و منکر با توجه به موضوع آن متغیر است. گاه امر به معروف یا نهی از منکر در مسئله‌ای جزئی در برابر مصلحت حفظ جان، عرض یا مال تاب مقاومت ندارد؛ در این حالت، متصف به مفسده می‌شود و جایز نیست. با وجود این، در بعضی مواقع، موضوع امر به معروف حفظ اصل دین است و چنان اهمیت دارد که امام معصوم علیه السلام و یارانش جانشان را هم برای احیای امر به معروف تقدیم می‌کنند. به بیان استاد مطهری علیه السلام، امر به معروف در مسائل بزرگ مرز نمی‌شناسد؛ بلکه مفسده می‌شناسد، نه ضرر (شهید مطهری، ۱۳۷۵: ج ۱۷، ص ۱۶۷). بنابراین، پس از ملاحظه و سنجش مصالح و مفاسد موجود در آن حکم به اتیان یا ترک آن می‌شود. امام خمینی علیه السلام نیز شرط عدم ترتب مفسده در امر به معروف را با ملاحظه اهمیت و رعایت «الأهم فالأهم» معیار و ملاک دانسته است (خمینی، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ص ۴۷۲).

توضیح صورت هشتم: در این صورت، هر دو حکم دارای سنجه قطعی غیرهمنوع است، به گونه‌ای که یکی از سنجه‌ها زیرمجموعه مقاصد شریعت باشد و سنجه دیگر، زیرمجموعه ملاکی دیگر قرار گیرد. برای نمونه، انجام جهاد یکی از احکام الهی است. این حکم به تناسب شرایط مختلف، حکم تکلیفی و وجوب عینی، وجوب کفائی و ... را دارا است. از سوی دیگر، در قرآن این دستور آمده است: ﴿وَالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا﴾. حال، اگر میان این دو دوران پدید آید، به گونه‌ای که انجام جهاد با احسان نمودن به والدین در تنافی باشد، تکلیف چیست؟ در این صورت، اگر جهاد به دلیلی وجوب عینی پیدا کند، یا بالعکس

اگر احسان به والدین وجوب عینی داشته باشد، تقدّم محرز خواهد بود. باوجوداین، اگر هردو وجوب کفائی داشته باشند، در اینجا، از یک جهت، هردو با مقصد چهارم (تحقق فرامین الهی) همخوانی دارند؛ ولی، افزون براین، احترام و احسان به والدین با عنایت شارع به صورت خاص، با توجه به روایت صادرشده،^۹ دارای سنجه‌ای دیگر نیز هست. بنابراین، در صورت وجوب کفائی در هر دو حکم، احسان مقدم می‌شود.

نتیجه‌گیری

در ترتیب مقاصد شریعت، از جهت اهمیت، چهارده مورد بیان شد. رستگاری و قرب الهی که مطلوبیت آن ذاتی است و فراتر از آن ارزش دیگری قابل تصور نیست، غایة‌الغایات و رأس هرم مقاصد شریعت معرفی شد. رسیدن به قرب الهی و حیات طیبه نیز جز در سایه عبودیت آگاهانه میسور نمی‌گردد. در مراتب بعدی، چنین عناوینی مطمح‌نظر شارع‌اند: حفظ اصل دین، حفظ جان معصوم، اجرای احکام و دستورات دین، تشکیل حکومت دینی و حفظ و سیانت آن، تحقق وحدت و یکپارچگی اجتماعی، حفظ جان مسلمانان، اجرای عدالت با توجه به مصادیق آن از جهات مختلف، حفظ عرض و آبروی افراد، حفظ نسل، حفظ نسب، حفظ عقل و حفظ مال.

گرچه موارد مذکور عمده مقاصد شریعت است ولی احصای تام مقاصد شریعت کاری بعید می‌نماید؛ زیرا با نگاه دقیق و عمیق، می‌توان گفت مقاصد شریعت مصادیق فراوانی دارد، مانند بسیاری از قواعد فقهی‌ای همچون اصل صحت، اصل تیسیر، مصلحت تسهیل احکام، پرهیز از اختلال در نظام، عسرو حرج و همه آموزه‌های اخلاقی و دینی سفارش شده در اسلام، مثل حفظ نظم اجتماعی و فردی، نظافت فردی و اجتماعی، صدق در گفتار، عمل، وفای به عهد، پرهیز از اشاعه فحشا، تعاون در خیر، جوانمردی، سخاوت و ایثار. البته، بسیاری از این قواعد و آموزه‌های مطمح‌نظر شارع مقدس را می‌توان در زمره مقاصد مندرج نمود؛ مثلاً تصحیح عمل دیگران و بنا را بر صحت رفتار و اعمال مسلمانان گذاشتن، تحقق بخش اعتماد عمومی و تأمین‌کننده سرمایه اجتماعی است؛ همچنین، همه آموزه‌های اخلاقی و دینی در مقصد چهارم (تحقق احکام و دستورات الهی) قرار می‌گیرد.

در ردیابی ترتیب طولی مقاصد نیز نمی‌توان اظهارنظر نهایی کرد؛ زیرا با نسبی بودن بعضی عناوین، مانند اجرای عدالت در میان یکایک مسلمانان با توجه به مضاف‌الیه آن، عنایت به عناوینی چون عینیت یافتن مقاصد شریعت به صورت شخصی یا نوعی، و تعطیلی موقت یا دائم مقاصد نیز حائز اهمیت است؛ در نتیجه، علاوه بر اینکه نمی‌توان ادعای استقصاء در جلوه‌های مقاصد شریعت را پذیرفت، ادعای اطلاق‌گویی در ترتیب طولی مصادیق مقاصد شریعت نیز صحیح نیست؛ بلکه همواره لازم است مصالح و مفاسد موجود در یک حکم متزاحم با حکم متزاحم دیگر - در صورتی که هر دو سنجه‌ای از سنجه‌های مقاصد را دارا باشند - لحاظ شود؛ سپس، با ابزارهایی مانند عقل، مصالح و مفاسد موجود کسروانکسار و به برتری یکی حکم شود.

همچنین، صورت‌های گوناگونی از نمودهای تزاحم احکام در پرتو مرجحیت مقاصد شرع ترسیم گردید. در این باره، بیان شد که در ترجیح یکی از متزاحمین، احتمال عقلایی تقدم نیز کفایت می‌کند؛ همچنین، در تقدیم یک حکم متزاحم بر دیگری، باید همه سنجه‌ها را رصد نمود؛ زیرا هر سنجه، به تنهایی، فقط مقتضی ترجیح را به‌ارمغان می‌آورد و یکی از این معیارها توجه به مقاصد کلانی است که در شریعت پی‌جویی می‌شود. نگاه به کمیّت احتمال و کیفیت محتمل یک حکم نیز در سازگاری با هریک از مقاصد، و لحاظ دیگر سنجه‌ها نیز حائز اهمیت است؛ زیرا یک حکم متزاحم، علاوه بر میزان سازگاری با یک مقصد، می‌تواند در لوای چند مقصد معنا یابد و حکم متزاحم دیگر نیز از این امتیاز به‌گونه‌ای دیگر برخوردار باشد. بنابراین، به هنگام ترجیح یک حکم باید به همه معیارها و سنجه‌ها اشراف داشت؛ در صورتی که یک حکم دارای سنجه‌ای از ملاک‌های ترجیح و دیگری فاقد آن بود، ترجیح قطعی است؛ همچنین، در صورتی که هر دو دارای سنجه ترجیح باشند و موضوع سنجه نیز در هر دو، به‌طور یکسان، «مقاصد شریعت» باشد و پای سنجه دیگری هم در میان نباشد، آنجا به کمیّت و میزان مطابقت هر حکم با مقصد ملحوظ و جایگاه آن مقصد در طول دیگر مقاصد توجه می‌شود و پس از آن، عقل در منصب داوری برای ترجیح نهایی قرار می‌گیرد؛ افزون بر این حالت، اگر هر حکم متزاحم دارای سنجه‌های مختلف از جهت موضوع، کمیّت و کیفیت احتمال بود، ارزیابی دشوارتر

می‌شود و در مجموع، عقل پس از کسروانکسارِ مصالح و ملاک‌های ترجیح در هریک، به اولویت یکی از متزاحمین حکم خواهد کرد. در این ارزیابی، رسیدن به اولویت یقینی ملاک نیست؛ بلکه ترجیح با احتمال عقلائی نیز کفایت می‌کند؛ زیرا در دَوْران میان تعیین و تخییر، با اختیار تعیین، جانب تخییر نیز رعایت شده و اولویت تعیین، هرچند به صورت احتمالی، موجه می‌نماید.

پی‌نوشت:

۱. تألیفاتی چون *علل الشرائع*، کتاب *العلل و علل الفرائض* در این زمینه نگاشته شده که در آنها به فلسفه احکام پرداخته شده است. این آثار از بیانات حضرات معصومان علیهم‌السلام الهام‌گرفته‌اند و فقیهان متأخر امامیه از آن به «حکمت حکم» تعبیر نموده‌اند.
۲. برای نمونه، ر.ک: بقره: ۱۲۹، ۱۵۱، ۲۱۳؛ آل عمران: ۱۶۴؛ اعراف: ۱۵۷؛ انفال: ۲۴؛ حدید: ۹، ۲۵؛ جمعه: ۲؛ سیدرضی، ۱۳۷۹: ص ۳۳، ۶۴۰؛ ری‌شهری، ۱۴۱۹ق: ج ۴، ص ۱۴۲۹. برخی نیز هدفمند بودن شریعت اسلام را به همه فرقه‌ها - حتی اشاعره که افعال الهی را معلل به هدف نمی‌دانند نسبت داده‌اند (بوطی، ۱۴۲۲ق: ص ۸۳).
۳. قضاوت عقل به این صورت است: همه موجودات وقتی به هدف و تکامل نهایی می‌رسند که هرچه ظرفیت و قابلیت دارند به فعلیت برسند. قابلیت‌های با شعور و اراده نیز به فعلیت نمی‌رسند مگر با رسیدن و قرب به موجودی که کمال محض است و از هر نقصی پیراسته (علیدوست، ۱۳۸۱: ص ۱۲۹).
۴. ممکن است معلل نمودن یکی از مقاصد شریعت به احکام شریعت، دور تلقی شود؛ به این معنا که اهداف و مقاصد شریعت همان تحقق احکام شریعت است. با وجود این، به نظر می‌رسد مقاصد شریعت یک موضوع است و تحقق صحیح احکام شریعت، موضوعی دیگر؛ زیرا ممکن است در یک شریعت احکام آن درست اجرا نشود، بلکه فقط به جای مسماهی شریعت به اسم آن بسنده شود. از طرف دیگر، مقید کردن مقاصد شریعت به تحقق صحیح احکام شریعت به صورت تفصیلی، و بالعکس به صورت اجمالی، اشکال دور را منتفی می‌کند. همچنین، اجرای درست و به موقع احکام در جامعه سبب جذب و اندراج دیگر ادیان در اسلام خواهد شد، زیرا زیبایی اسلام شهود و ظهور پیدا خواهد کرد؛ افزون‌براین، توسعه اسلام ناب از دیگر مقاصدی است که در پرتو اسلام عملی محقق خواهد شد.
۵. به نظر می‌رسد واکاوی مراتب طولی مقاصد شریعت با شدت و جدت مجازات‌های مقرر شده از سوی شارع ارتباط عمیقی دارد؛ زیرا شدت مجازات با توجه به نوع آن گویای این است که انجام این گناه، شخص را از مقاصد شارع دورتر می‌کند. از این رو، مجازات بیشتری برای آن لحاظ شده است؛ البته، ممکن است فقط مجازات اخروی در نظر گرفته شده باشد، مثل گناه غیبت یا دروغ که اگر فقط دارای یک بعد باشد (مثلاً شهادت دروغ نباشد)، مجازات معینی از جهت دنیوی لحاظ نشده است؛ هرچند بیان شده که غیبت از زنا شدیدتر است یا دروغ کلید همه زشتی‌هاست (نراقی، ۱۳۸۳ق: ج ۲، ص ۲۳۳). در نتیجه، در صورت دَوْران میان دو متزاحم که هر دو مأمور به باشند و یکی از آن دو به مقتضای صداقت و دوری از کذب نزدیک‌تر باشد، می‌تواند مرجح باشد؛ زیرا با مقاصد شریعت سازگاری بیشتری دارد.

۶. در صورت اول که عقل به دلیل قبیح بودن ترجیح بلامرجح، حکم به تخییر می‌کند. در صورت دوم نیز اولویت یکی از متزاحمین محرز است. در صورت سوم با توجه به مبنای کسانی که ترجیح احتمالی را اولی از تخییر می‌دانند، متزاحم دارای ترجیح احتمالی تعیین می‌یابد. در صورت چهارم و پنجم با توجه به پذیرش مبنای سابق، عنایت به کمیت و کیفیت محتمل دارای ترجیح، اهم را معین می‌کند. در صورت ششم به دلیل اقوی بودن ملاک سنجۀ قطعی نسبت به سنجۀ احتمالی، تقدم مبرهن است. در صورت هفتم سنجش طولی سنجه‌هایی که از یک نوع شمرده می‌شوند، مبین ترجیح یکی از متزاحمین خواهد بود. در صورت هشتم نیز آنچه که ترجیح را میسور می‌نماید، کسروانکسار مصالح هریک از طرفین و تعیین اقوی بودن یک ملاک نسبت به دیگری در نزد شارع مقدس است.
۷. همچنین، کذب یا صدق در کلام را با عنایت به دیگر مقاصد نیز می‌توان سنجید؛ زیرا گاه صدق با حفظ جان همسوست، در بعضی از مصادیق مطابقت با حفظ آبرو دارد و نیز ممکن است به‌انگیزه رفع اختلاف، و وحدت میان مسلمانان یا اصلاح روابط دروغی گفته شود. هرکدام از این موضوعات سنجشی جداگانه برای اولویت یا فقدان اولویت صدق بر کذب مطالبه می‌کند.
۸. نگارنده درباره قاعده‌مندی اولویت دفع مفسده نسبت به جلب مصلحت در تحقیقی مستقل، به‌صورت مبسوط، این اولویت را از چهار زاویه بررسی کرده است (ر.ک: واعظی، ۱۳۹۵: ص ۱۳۷-۱۵۶).
۹. اثنی‌عشر رسول الله ﷺ قال: اِنِّي رَجُلٌ شَابٌ نَشِيطٌ وَ أَحَبُّ الْجِهَادِ وَلِي وَالِدَةٌ تَكْرَهُ ذَلِكَ فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: ارْجِعْ فَكُنْ مَعَ وَالِدَتِكَ فَوَ الَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ نَبِيًّا لَأَنْسَهَا بِكَ لَيْلَةَ خَيْرٍ مِنْ جِهَادِكَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ سَنَةَ (كَلْبِنِي، ۱۳۸۱ق: ج ۲، ص ۱۶۳).

کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. ابن ادريس، محمد بن منصور (۱۴۱۰ق)، السرائر، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوم.
۲. ابن فهد حلی، جمال الدین (۱۴۰۷ق)، مهذب البارع فی شرح مختصر النافع، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ نخست.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۳۷۸)، زبدة البیان فی براهین أحكام القرآن، قم، مؤمنین، چاپ دوم.
۴. بدوی، یوسف احمد (۱۴۲۱ق)، مقاصد الشریعة عند ابن تیمیة، اردن، دارالفنّانس، چاپ نخست.
۵. بوطی، محمد سعید (۱۴۲۲ق)، ضوابط المصلحة فی الشریعة الإسلامیة، بیروت، مؤسسه الرسالة، چاپ ششم.
۶. توحیدی، محمد علی (بی تا)، مصباح الفقاهة (تقریرات سید ابوالقاسم خوئی)، قم، نشر سید الشهداء علیه السلام، چاپ دوم.
۷. توکلی، اسدالله (۱۳۸۴)، مصلحت در فقه شیعه و سنی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ نخست.
۸. حر عاملی، محمد (۱۴۱۴ق)، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ دوم.
۹. خمینی، سید روح الله (۱۳۶۹)، صحیفه نور، بی جا، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، چاپ نخست.
۱۰. خمینی، سید روح الله (۱۴۰۴ق)، تحریر الوسيلة، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ نخست.
۱۱. _____ (۱۳۷۹)، کتاب البیع، بی جا، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ نخست.
۱۲. _____ (۱۳۸۱ق)، مکاسب المحرمة، قم، مهر، چاپ نخست.
۱۳. ریسونی، احمد (۱۳۷۶)، اهداف دین از دیدگاه شاطبی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. ری شهری، محمد (۱۴۱۹ق)، میزان الحکمة، قم، دارالحدیث، چاپ دوم.
۱۵. سید رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۹)، نهج البلاغه، تهران، نشر تألیفات فیض الاسلام، چاپ پنجم.
۱۶. شهید اول (محمد بن مکی) (بی تا)، القواعد و الفوائد، قم، منشورات مکتبه المفید، چاپ نخست.



۱۷. شهید ثانی (زین الدین عاملی جبعی) (۱۳۷۰)، الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقية، بيروت، مكتب اعلام اسلامى، چاپ نخست.
۱۸. _____ (۱۴۱۳ق)، مسالك الألفهام إلى تنقيح شرايع الإسلام، قم، مؤسسه معارف اسلامى، چاپ نخست.
۱۹. شيخ صدوق (محمد بن على بن بابويه) (بى تا)، علل الشرايع، قم، مكتبة الداورى.
۲۰. شيخ طوسى (ابى جعفر محمد) (۱۳۹۰ق)، النهاية، بيروت، دار الكتب العربى، چاپ نخست.
۲۱. شيخ مفيد (محمد بن على) (۱۳۶۲)، الخصال، قم، جامعه مدرسين، چاپ نخست.
۲۲. صاحب جواهر (محمد حسن نجفى) (بى تا)، جواهر الكلام، بيروت، دار إحياء تراث العربى.
۲۳. عليدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۱)، فقه و عقل، تهران، مؤسسه دانش و انديشه ها، چاپ نخست.
۲۴. _____ (۱۳۹۴)، فقه و مصلحت، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، چاپ دوم.
۲۵. غزالى، ابو حامد (۱۴۱۷ق)، المستصفى من علم الأصول، بيروت، مؤسسه الرسالة، چاپ نخست.
۲۶. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، التنقيح الرائع، قم، مطبعة الخيام، چاپ نخست.
۲۷. قمى، ميرزا ابوالقاسم (بى تا)، قوانين الأصول، بى جا، انتشارات مكتب اسلامى.
۲۸. كلينى، محمد بن يعقوب (۳۸۱ق)، اصول كافى، تهران، مكتبة الصدوق، چاپ نخست.
۲۹. كاظمى، محمد على (۱۴۰۹ق)، فوائد الأصول (تقريرات محمد حسين نائينى)، قم، مؤسسه نشر اسلامى.
۳۰. مجلسى، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسه الوفاء، چاپ دوم.
۳۱. محقق حلى، نجم الدين (۱۴۰۸ق)، شرايع الإسلام فى مسائل الحلال و الحرام، قم، اسماعيليان، چاپ دوم.
۳۲. مصباح يزدى، محمد تقى (۱۳۷۴)، اخلاق در قرآن، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى علیه السلام، چاپ نخست.
۳۳. مطهرى، مرتضى (۱۳۷۵)، مجموعه آثار، قم، صدرا، چاپ پنجم.
۳۴. مهر بيزى، مهدى (۱۴۱۹ق)، مدخل الى فلسفة الفقه، قم، مؤسسه الأعراف، چاپ نخست.
۳۵. ميساوى، محمد طاهر (بى تا)، مقدمة مقاصد الشريعة الإسلامية، بى جا، بى نا (چاپ شده در كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية اثر محمد طاهر بن عاشور).
۳۶. نراقى، محمد مهدى (۱۳۸۳ق)، جامع السعادات، قم، مكتبة الداورى، چاپ نخست.
۳۷. واعظى، ميرزا محمد (۱۳۹۵)، «تأملی در قاعده انگارى اولويت دفع مفسده از جلب منفعت»، فقه و اصول، دانشگاه فردوسى مشهد، ش ۱۰۶.



روش‌شناسی تحلیل لغت در فرایند استنباط فقه

الگوریتم‌پاروش قدم‌به‌قدم

دست‌یابی به معنای مفردات ادله

عبدالحمید واسطی*

چکیده

مسئله این بحث، دستیابی به روشی قدم‌به‌قدم برای کشف معنای لغاتی است که در ادله فقهی به کار رفته‌اند. در این بحث، با روش کتابخانه‌ای، پس از ارائه مبانی و پیش‌فرض‌های اصول فقهی، مانند بررسی حجیت قول لغوی، ابتدا آسیب‌های محتمل در تحلیل لغوی برشمرده شده، سپس ۱۳ گام اصلی دارای ترتیب، برای تحلیل روشمند و حجیت‌دار یک لغت عرضه گردیده است.

منابع لغوی لازم به ترتیب زمان معرفی شده‌اند، منابع پیرامونی مانند منابع مترادفات و متضادها، فروق اللغات، معانی مجازی، اصطلاحات، و روح معنایی نیز عرضه گردیده است و در هر قسمت، نمونه‌ای از عملکرد فقیهان در تحلیل لغت ارائه شده است.

کلیدواژه‌گان: اجتهاد، مراحل استنباط، لغت‌شناسی، الگوریتم تحلیل لغت

مسئله اصلی این مقاله، دستیابی به چگونگی فرایند قدم‌به‌قدم کشف و اعتبارسنجی معنای لغاتی است که در ادله فقهی به کار رفته‌اند. معمولاً وقتی از فردی متخصص درباره چگونگی نتیجه‌گیری از کارش پرسیده می‌شود، در پاسخ، فقط کلیاتی از نحوه عملکرد ذکر می‌شود و دقایق آن به «ذوق» و «ممارست و تجربه» احاله می‌گردد. آیا این پاسخ به معنای آن است که فرایندها (فعل و انفعالات) در کار مورد نظر گفتنی نیستند و باید خودبه‌خود و در ضمن تجارب زیاد حاصل شوند یا درحقیقت، اعتراف به ناخودآگاه بودن فرایندهای اجرای کار است که برای خودآگاه‌سازی آن به تأمل، بررسی و عمق‌یابی نیاز است؟

پیش فرض مباحث «روش‌شناسی» این است که همه کارها براساس روند و فرایندهای کاملاً مشخص و با دقت ریاضی انجام می‌شوند، ولی دانش بشری در همه موارد به کشف تمام مؤلفه‌های فعل و انفعالات انجام‌شده نپرداخته است و به تدریج در حال بهبود آن است. در این مقاله، تلاش توصیفی و استدلالی می‌شود تا مراحل قدم‌به‌قدم کشف موجه معنای یک لغت ارائه گردد. این روند با استفاده از ابزارهای ادبی و اصول فقهی و نیز بهره‌گیری از اصطیاد عملکرد از نمونه تحلیل‌های فقیهان که تجارب عملی منجر به تولید فتوا بوده‌اند، به سامان خواهد رسید.

در بررسی پیشینه بحث، کتاب یا مقاله‌ای که به روند قدم‌به‌قدم تحلیل لغت پرداخته باشد، یافت نشد. البته، کتاب «درآمدی بر لغت‌شناسی» (دفتر تدوین متون درسی، ۱۳۹۲) تاحدی به این مبحث پرداخته است؛ مقاله «قاموس‌شناسی و تحلیل واژگان قرآنی» (جوهری، ۱۳۹۱) نیز اشارتی به فرایند لغت‌شناسی کرده است؛ همچنین، مقاله «روش پلکانی مفهوم‌شناسی واژگان قرآن» (سعیدی روشن، ۱۳۸۸) اشارتی کوتاه به مراحل لغت‌شناسی عرضه کرده است؛ افزون‌براین، مقاله «لغات قرآن در تفسیر طبری» (حسین‌آبادی، ۱۳۸۵) با ارائه عملکرد طبری در تحلیل لغت، فضای قابل‌استفاده‌ای برای روش‌یابی ایجاد کرده است.

نکته مهم در فضای استنباط فقهی دستیابی به فرایندی است که به احراز حجیت بینجامد: حجیت استناد به معنای به دست آمده از لغت، در کشف حکم شارع. بنابراین، فرضیه این مقاله را در عبارت زیر می توان خلاصه کرد:

«کشف معنای لغت در ادله فقهی و به حجیت رساندن آن قابل ارائه به صورت قدم به قدم است و دست کم ۱۳ مرحله اصلی دارد» (تفصیل مراحل در بدنه بحث ذکر شده است).

این بحث مبتنی بر پیش فرض هایی است که مهم ترین آنها (مبنای پذیرفته شده نگارنده) عبارت اند از:

- شارع در خطابات خود بر اساس سیره عقلائیة عمل کرده است؛

- هویت «وضع» در کلمات و هیئات عبارت است از: برقراری رابطه احضاری میان دریافت لفظ و تصور معنا؛

- ظهورات لفظی (در صورت احراز) حجیت دارند؛

- اصل، عدم ترادف و عدم اشتراک است (با وجود امکان ایجاد ترادف و اشتراک)؛

- استعمال لفظ در اکثر من معنی جایز نیست، جز در معانی دارای وجه جامع میان مصادیق آن؛

- اصول لفظیه، عندالشک جاری هستند (اصالة الحقیقه، اصالة عدم التقدير، اصالة عدم النقل، اصالة العموم و الاطلاق و ...)

- قول لغوی حجّت نیست، مگر به شرط حصول اطمینان بر اساس تراکم ظنون.^{۲۱}

۲. بدنه بحث

۲-۱. مقصود از لغت شناسی در فرایند استنباط فقهی

بیشتر ادله مؤسس حکم در فقه شیعه، متن محورند و به «استظهار» نیاز دارند؛ استظهار نیز تابعی از مفردات لغوی، ترکیب های عبارتی و سیاق مطلب است؛ بنابراین، استظهار از لغات به کاررفته در ادله، از زیرساخت های استنباط خواهد بود.



اما این استظهار به آسانی انجام‌شدنی نیست و با استناد به تبادر اولیه در ذهن امروزی فرد، معنای لغت موجود در ادله را نمی‌توان تعیین کرد؛ زیرا تحولات زبانی در استعمال لغات در طول زمان سبب شده تغییرات و درهم‌تنیدگی‌های معنایی به‌وجود بیایند که اگر شناخته نشوند و به‌صورت زوشمند گشوده نشوند، به فهم معنا در لغات مورد استفاده در ادله آسیب جدی وارد خواهد شد.

مشکل فهم معنای لغات، همیشه ناشی از کافی نبودن قراین است. این مشکل دو حالت دارد: قراین یا محدوده یک معنا را کاملاً مشخص نمی‌کنند یا بر دو یا چند معنای گوناگون دلالت دارند. مثلاً کلمه «زکات» هم به معنی رشد به کار رفته و هم مالی که باید به بیت‌المال داده شود؛ کلمه «قلب» نیز هم به معنی عضله داخل بدن انسان به کار رفته، هم روح و هم عقل؛ همچنین، کلمه «قرء» هم به معنی شروع عادت زنانه است و هم پایان آن.

در کتاب آسیب‌شناسی فهم حدیث محورهایی درباره «آسیب‌شناسی فهم مفردات متن» ارائه شده است که باید در الگوریتمی که در ادامه می‌آید، پیش‌بینی و پیشگیری شوند. این محورهای آسیب عبارت‌اند از:

۱-۱-۲. تحول معنای کلمه بر اثر گذشت زمان

مثلاً کلمه «سنت» در روایاتی مانند: «الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَ التَّشَهُدُ سُنَّةٌ فَلَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۱۵۲). معنی متبادر از کلمه سنت، در عصر حاضر، استحباب است، در حالی که برداشت از این کلمه در عصر صدور نص، «ما فرضه النبی» بوده است. شیخ طوسی در حل تعارض ظاهری در روایت «غسل المیت سنه» چنین آورده است:

«المراد فی اضافه هذا الغسل الی السنه ان فرضه عُرِفَ من جهة السنه لان القرآن لا يدل علی ذلك و انما علمناه بالسنه» (شیخ طوسی، ۱۳۹۰ق: ج ۱، ص ۱۰۱؛ دلبری، ۱۳۹۱: ص ۴۲۸).

۲-۱-۲. اشتراک لفظی

مثلاً کلمه «اختلاف» در لغت هم به معنی ضداتحاد به کار رفته است و هم به معنی رفت و آمد. این تفاوت معنایی سبب ایجاد سوء برداشت در عبارت «اختلاف امتی رحمة» گردید؛ به طوری که راوی از حضرت صادق علیه السلام سؤال کرد و ایشان پاسخ فرمود که منظور، مراجعات افراد از مناطق مختلف برای دست‌یابی به علم است:

«قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنَّ قَوْمًا رَوَوْا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ: إِنَّ اخْتِلَافَ أُمَّتِي رَحْمَةٌ! فَقَالَ صَدَقُوا؛ قُلْتُ: إِنَّ كَانَ اخْتِلَافُهُمْ رَحْمَةً فَاجْتِمَاعُهُمْ عَذَابٌ؟! قَالَ: لَيْسَ حَيْثُ ذَهَبْتَ وَ ذَهَبُوا؛ إِنَّمَا أَرَادَ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ؛ فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَنْفِرُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَ يَخْتَلِفُوا إِلَيْهِ فَيَتَعَلَّمُوا ثُمَّ يَرْجِعُوا إِلَى قَوْمِهِمْ فَيُعَلِّمُوهُمْ إِنَّمَا أَرَادَ اخْتِلَافَهُمْ مِنَ الْبُلْدَانِ لَا اخْتِلَافًا فِي دِينِ اللَّهِ إِنَّمَا الدِّينُ وَاحِدٌ» (شیخ صدوق، ۱۴۰۳ق: ص ۱۵۷).

در کتاب آسیب‌شناسی فهم حدیث (دلبری، ۱۳۹۱) درباره موارد دیگری مانند «مولی»، «اعقاب»، «وجب»، «تغنی»، «حکمت» و «بینه» نیز بحث شده است.

۲-۱-۳. خلط میان معنای لغوی و اصطلاحی

مثلاً کلمه «مکروه»، در اصطلاح فقیهان، به «ما لم یبلغ حد الحرام» گفته می‌شود ولی در لسان روایات به معنی «ما یکره الله» آمده است که حرام را نیز دربر می‌گیرد. برای نمونه:

«قُلْتُ لِأَبِي بَصِيرٍ أَحِبُّ أَنْ تَسْأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ اسْتَبَدَلَ قَوْصَرَتَيْنِ فِيهِمَا بُسْرٌ مَطْبُوحٌ بِقَوْصَرَةٍ فِيهَا تَمْرٌ مُشَقَّقٌ؛ قَالَ: فَسَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ عَنْ ذَلِكَ؛ فَقَالَ عليه السلام: هَذَا مَكْرُوهٌ؛ فَقَالَ أَبُو بَصِيرٍ: وَ لِمَ يُكْرَهُ؟! فَقَالَ: كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام يَكْرَهُ أَنْ يَسْتَبَدَلَ وَ سَقَا مِنْ تَمْرِ الْمَدِينَةِ بِوَسْقَيْنِ

مِنْ تَمْرٍ حَيْبَرَ لِأَنَّ تَمْرَ الْمَدِينَةِ أَدْوَنُهُمَا وَ لَمْ يَكُنْ عَلَيَّ ﷺ يَكْرَهُ الْحَالَ

(کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۵، ص ۱۸۸)

در این روایت، کلمه مکروه به معنی حرام به کار رفته است. در کتاب آسیب شناسی فهم حدیث نمونه‌های دیگری مانند «حکمت»، «بینه» و «استخاره» نیز ذکر شده است (دلبری، ۱۳۹۱: ص ۴۴۲).

۴-۱-۲. خلط میان معنای حقیقی و مجازی

مثلاً معنی کلمه «موتی» در روایت «لَقْتُوا مَوْتًا كُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِنَّ مَنْ كَانَ آخِرُ كَلَامِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ» (برقی، ۱۳۷۱: ج ۱، ص ۳۴) «فرد محتضر» است نه مُرده (دلبری، همان: ص ۴۴۷).

۵-۱-۲. خلط میان معنای عرفی و شرعی

مثلاً کلمه «وقت الفریضه» در روایت «لا تطوع فی وقت الفریضه» که به وقت اذان تفسیر شده است (همان، ص ۴۵۰). در این کتاب نمونه‌های دیگری مانند «حرم»، «تصویر»، «امام»، «سهو» و «فقه» نیز ذکر شده است.

۶-۱-۲. مشخص نشدن دایره مفهوم (شبهه مفهومیه)

مثلاً در آیه شریفه «وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» (بقره: ۲۲۸) مفهوم «قرء» میان «طهر» و «حیض» مردد است.

۷-۱-۲. مشخص نشدن مصادیق مفهوم (شبهه مصداقیه)

مثلاً اینکه آیا «صائبین» داخل در عنوان «اهل کتاب» هستند یا نه.

چگونه می‌توان از دچار شدن به این آسیب‌ها مصون ماند؟ و چگونه می‌توان در نزدیک‌ترین مسیر به بهترین نتیجه رسید؟

مهم‌ترین بخش در دستورالعمل‌های اجرایی (الگوریتم‌ها)^۳ تعیین «مسیر امن» است:

مراحل و فعالیت‌هایی که از بروز مشکلات، آسیب‌ها و انحراف‌ها مصون بماند و پیشگیری کند؛ بنابراین در هر مرحله باید آسیب‌های احتمالی را شناسایی کرد و راه جلوگیری از آنها را ارائه نمود.

۲-۲. دستورالعمل اجرایی لغت‌شناسی

برای لغت‌شناسی می‌توان دستورالعملی اجرایی پیشنهاد نمود. این دستورالعمل، از سویی، هم براساس «فلسفه ادبیات» است که مأموریت آن، کاوش اسباب و علل پیدایش زبان، دستور زبان و منابع زبانی است و هم برپایه «مباحث الفاظ» در اصول فقه می‌باشد؛ از سوی دیگر، این دستورالعمل هم از آسیب‌های فهم مفردات متن پیشگیری می‌کند و هم مفهوم را واضح می‌سازد. مراحل قدم‌به‌قدم تحلیل لغوی را می‌توان به صورت زیر پیشنهاد کرد (در هر قسمت، به مبنا و مستند زبانی یا اصول فقهی اشاره خواهد شد):

کلمه به کاررفته در متن دلیل را در نظر گرفته و مراحل زیر، قدم‌به‌قدم، در مورد آن اجرا می‌شود:

۲-۲-۱. قدم نخست

در زبان عربی، بیشتر اوقات، معانی کلمات در اسم‌ها، صفت‌ها و فعل‌ها از ترکیب معنای ریشه و معنای وزن کلمه برخاسته است (قاعده فقه اللغوی)؛ از این رو، نخست در پی تشخیص این دو جزء اصلی می‌رویم. با وجود این، برخی کلمات مشتق و ترکیبی نیستند؛ بنابراین، در آغاز، مشتق یا جامد بودن کلمه را بررسی می‌کنیم: اگر کلمه مورد نظر، از «کلمات جامد» است، توضیح اولیه آن را در کتاب‌های لغت پیدا کرده و در جدول زیر ثبت می‌کنیم.^۴

ترتیب کتب لغت براساس زمان تألیف به صورت زیر است (شرقاوی، ۱۳۹۳ ه.ق):

لغت مورد نظر:				
ردیف	کتاب لغت، مؤلف	زمان تألیف (ق.ه)	معنی لغت مورد نظر	توضیحات
-	کتاب العین، فراهیدی	۱۷۵	-
-	کتاب الجیم، شیبانی	۲۱۳	-
-	الغریب، ابوعبیده	۲۲۴	-
-	الجمهرة فی اللغة، ابن درید	۳۲۱	-
	تهذیب اللغة، ازهری	۳۷۰	نویسنده به دقت و صحت شهرت دارد و پانزده سال در میان قبایل عرب سیر کرده تا لغت بنویسد. ابن منظور در لسان العرب می گوید: «دربین کتب لغت نیکوتر از تهذیب اللغة ازهری و کامل تر از المحکم ابن سیده نیافتم (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص ۱۷).
-	المحیط، صاحب بن عباد	۳۸۵	-
-	الصحاح، جوهری	۳۹۳	-
-	الفروق فی اللغة، ابی الہلال	۳۹۵	-
	معجم مقاییس اللغة، ابن فارس	۳۹۵	به بیان روح معنای کلمات اختصاص دارد.
-	فقه اللغة، ثعالبی	۴۲۹	-
-	المحکم، ابن سیده	۴۵۸	-

-	۴۵۸	المخصص، ابن سیده	
-	۵۰۲	مفردات، راغب	
این معجم به مشخص کردن معانی مجازی از حقیقی اختصاص دارد، معجم «أقرب الموارد» نیز چنین است.	۵۳۸	اساس البلاغة، زمخشری	
-	۶۰۶	نهایة، ابن اثیر	
-	۷۱۱	لسان العرب، ابن منظور	
-	۷۷۰	مصباح المنیر، فیومی	
-	۸۱۷	قاموس المحيط، فیروزآبادی	
-	۱۰۸۷	مجمع البحرين، طریحی	
-	۱۳۴۸	الإفصاح فی فقه اللغة، الصعیدی و موسی	
دربرگیرنده بسیاری از تحلیل‌های لغت‌شناسان است.	۱۴۲۶	التحقیق فی کلمات القرآن، مصطفوی	
دربرگیرنده بسیاری از تحلیل‌های لغت‌شناسان است و سیر تاریخی لغت را نیز ارائه کرده است.	۱۴۳۱	المعجم فی فقه لغة القرآن و سرّ بلاغته، گروه مؤلفان بنیاد پژوهش‌های آستان قدس	

* کلیه این کتب در نرم‌افزار «قاموس النور»، شرکت نور قم، قابل دسترسی است.

تکرار همسانی نتایج که در این مراجعه حاصل می‌شود، احتمال وجود معنای مخالف را برطرف می‌سازد (با استناد به سیره عقلائیه)؛ همچنین، برای تأیید اینکه مراجعه به این کتب می‌تواند ما را به ظن اطمینانی برساند، کتب لغت مرجع مورد استناد مکرر فقیهان، به ترتیب زمان تألیف استخراج شده است که عبارت‌اند از (جست‌وجوی هرکدام از عناوین زیر در نرم‌افزار «جامع فقه»، با حذف جست‌وجو در پاورقی‌های کتب فقهی، فراوانی این استنادها را نشان می‌دهد):

- کتاب العین، الخلیل، ۱۷۵ق؛

- الجمهرة فی اللغة، ابن درید، ۳۲۱ق؛

- المحيط فی اللغة، صاحب‌بن عباد، ۳۸۵ق؛

- الصحاح، جوهری، ۳۹۳ق؛

- معجم مقایس اللغة، ابن فارس، ۳۹۵ق؛

- اساس البلاغة، زمخشری، ۵۳۸ق؛

- النهاية، ابن اثیر، ۶۰۶ق؛

- لسان العرب، ابن منظور، ۷۱۱ق؛

- مصباح المنیر، فیومی، ۷۷۰ق؛

- قاموس المحيط، فیروزآبادی، ۸۱۷ق؛

- مجمع البحرین، طریحی، ۱۰۸۷ق.

مثلاً شیخ انصاری در بحث «کهان» با ارجاع به کتب لغت متعدد (صحاح، قاموس، مصباح المنیر، نهاية) ظهورگیری می‌کند و حتی نتیجه فحص لغوی را با تحلیل‌های چند فقیه نیز مقایسه می‌کند^۵ (۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۳۳).

مراحل عملکرد شیخ انصاری در اغلب موارد تحلیل لغوی چنین است:

مراجعة به ترتیب به کتاب‌های لغت «صحاح» (۲۲ بار استناد در کل مکاسب) و

«قاموس» (۱۲ مورد استناد)، سپس مقایسه با کتاب لغت «مصباح‌المنیر» (۱۱ مورد استناد) و آنگاه، جمع‌بندی لغوی با مراجعه به کتاب «النهایه» (۸ مورد استناد)؛ درنهایت، مقایسه نتیجه با آنچه در کتب فقهی تعریف شده است (مانند کتاب قواعد، تنقیح و تحریر).

شیخ انصاری درباره ضرورت تعدد کتب لغت مورد مراجعه چنین اشاره‌ای نیز دارد:

«لا حجة فيما في القاموس مع تفزده به، و لعله لم يلتفت إلى الاستعمالات التي ذكرناها، وإلا لذكرها و لو بعنوان يشعر بمجازيتها» (۱۴۱۰ق: ج ۶، ص ۱۲): «اگر کتاب لغوی قاموس، معنایی را ذکر کرده باشد و هیچ کتاب دیگری آن را ذکر نکرده باشد، فقط به نقل قاموس نمی‌توان اعتماد کرد».

۲-۲-۲. قدم دوم

اگر کلمه مورد نظر «مشتق» است، تشخیص ریشه و وزن لغت و احتمالات آن دو باید با مراجعه به قواعد صرفی کشف شود (پیش فرض اصول فقهی ما این است که قواعد زبانی جاری در زبان عرب، براساس سیره تخاطب عقلاییه، حجیت دارند و برای استظهار قابل استناد هستند).

از مؤیدات این قدم، نمونه عملکرد فقیهان در بررسی اشتقاق لغات است:

علامه حلی در تذکره الفقهاء هنگام توضیح عنوان «القراض و المضاربه» چنین آورده است:

«أما القراض فإنه لفظ مأخوذ من القرض، و هو القطع، و قيل: اشتقاقه من المقارضة، و هي المساواة و الموازنة» (۱۴۱۴ق: ج ۱۷، ص ۶).

۲-۲-۳. قدم سوم

معنای ریشه (روح معنایی)^۷ در کتاب لغت مرتبط به دست آورده و ثبت شود. تبیین و توضیح اجرایی این قدم چنین است:

پس از کشف اصل ریشه کلمه، نیازمند دست‌یابی به معنای ریشه‌ایم. معنای ریشه کلمه به «جنس» در تعریف منطقی شبیه است (کالجنس برای توصیف یک مفهوم). برای دست‌یابی به معنای ریشه از منابع زیر استفاده می‌شود:

- معجم مقایس اللغة، ابن فارس، ۳۹۵ق؛

- التحقيق في كلمات القرآن، مصطفوی، ۱۴۳۰ق.

آیت‌الله خوئی در مستند العروة الوثقی در تحلیل رابطه عنوان «صدقه» با «خمس» چنین آورده است:

«اما روایت سکونی را در صورتی می‌توانیم بپذیریم که کلمه صدقه، ظهور در انفاق بر فقرا داشته باشد؛ اما اگر صدقه برای معنایی اعم وضع شده باشد که عبارت است از هر کار مالی که سبب قرب‌الی‌الله شود، نمی‌توانیم به روایت سکونی استناد کنیم، زیرا در این صورت شامل خمس هم می‌شود» (بی‌تا، ص ۱۲۹).^۸

۴-۲-۲. قدم چهارم

در این قدم، معنای وزن با مراجعه به قواعد صرفی به دست آید:

وزن کلمه، مانند «فصل» در تعاریف منطقی عمل می‌کند (کالفصل برای ایجاد تمایز مفهومی). فقیهان نیز در برخی تحلیل‌هایشان به وزن کلمه استناد کرده‌اند. مثلاً آیت‌الله خوئی در التتقیح فی شرح العروة الوثقی در تحلیل کلمه «طهور» چنین آورده است:

«شاید منظور فقیهان، از جمله صاحب جواهر، از اینکه طهور را به آنچه خودش پاک است و پاک‌کننده نیز هست، تفسیر کرده‌اند، این بوده که پاک بودن، معنای مطابقی کلمه طهور است و پاک‌کننده بودن معنای التزامی آن است، زیرا وزن فعل، که برای طهور به کار رفته است، فقط بر طهارت فی نفسه دلالت دارد» (بی‌تا الف: ج ۲، ص ۶).^۹

۵-۲-۲. قدم پنجم

پس از دست‌یابی به کالجنس و کالفصل در لغت موردنظر، تصویری از معنای لغت شکل می‌گیرد که، براساس مبنای پیدایش اشتقاق در زبان، این تصویر باید همان تصویر حقیقی اهل آن زبان باشد (کشف اولیه معنای حقیقی صورت می‌پذیرد):

برای اینکه بر تأیید این معنا قرینه‌ای بیابیم، باید با مراجعه به کتب لغوی براساس زمان تألیف آنها، معنای لغت را ردیابی کنیم: نخست، معنایی را پیدا می‌کنیم که نزدیک‌ترین منابع لغوی به زمان پیدایش و استعمال کلمات موردنظر (با روش مشاهده و سماع لغت از اهل لسان) ذکر کرده‌اند؛ آنگاه آن را با معنای حاصل از تحلیل ریشه‌ای و وزنی لغت مقایسه می‌کنیم: اگر تطبیق کرد، می‌توان حکم به دست‌یابی به معنای حقیقی کلمه کرد و اگر چنین نشد، باید احتمال مجازی بودن معنای ذکرشده، ازراه مقایسه با نتایج کتب لغت بعدی، بررسی شود.

جمع‌آوری معنای یک لغت براساس سیر تاریخی کتب لغت سبب می‌شود بتوان تغییرات معنایی را کشف کرد و به تفاوت فهم فعلی با فهم عصر نزول پی برد؛ مثلاً آیت‌الله سبحانی در کتاب الإحصاف فی مسائل دام فیها الخلاف در توضیح روایت نبوی «خیر القرون قرنی» و تغییرات کلمه «قرن» درطول زمان چنین آورده است:

«القرن فی اللغة عبارة عن الفترة من الزمان وإطلاقه علی مائة سنة، إطلاق حادث، لا تحمل علیه الروایة» (سبحانی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۵۹۴).

۶-۲-۲. قدم ششم

تا قدم پنجم، تصویری از معنای لغت تشکیل شده است، ولی ازآنجاکه مبنای «عدم حجیت قول لغوی، مگر درصورت تراکم قراین» در این مقاله پیش فرض گرفته شد، باید به تراکم قراین برسیم تا حجیت استناد حاصل شود؛ ازاین‌رو، اگر اشتراکات و تمایزات معنای لغت را، که در جدول کتب لغت ذکر شد، استخراج کنیم، درباره مفهوم مورداتفاق

لغت‌شناسان وضوح بیشتری به‌دست خواهد آمد. مثلاً مرحوم مامقانی در نهایت‌المقال در تحلیل کلمه «نقد» در باب «النقد و النسبة» چنین آورده است:

«در کتاب القاموس، کلمه «نقد» با متضادش توضیح داده شده است (آنچه نسبه نباشد) و نتیجه چنین توضیحی این‌گونه خواهد شد که هرچه نقد است، باید در زمان حال قرار بگیرد؛ در کتاب صحاح گفته شده است که معنی جمله «نقدته الدراهم» یعنی موجود بود و به دست او دادم؛ در کتاب مصباح المنیر گفته شده است که.... معنی جمله «نقدت الدراهم» این است که مالی موجود بود و تحویل داده شد؛ این‌اثر در کتاب نهایت‌المقال گفته شده است «نقد ثمنه» این است که همان‌جا پول پرداخت شده است. بنابراین، آنچه از مجموعه توضیحات این لغت‌شناسان به‌دست می‌آید این است که معنی «نقد»، در اینجا، پرداخت فوری مبلغ است و با معنی دیگر کلمه نقد در مثل «نقدت الدراهم» که به‌معنی جداسازی پول‌های تقلبی از واقعی است، ارتباطی ندارد»^۱ (مامقانی، ۱۳۵۰: ص ۱۹۷).

۷-۲-۲. قدم هفتم

قدم بعدی، بررسی مترادف‌های لغت برای کشف قراین بیشتر است که سبب اطمینان به معنای لغت می‌شود (به‌ویژه در مواردی که میان لغت‌شناسان در معنای یک لغت اختلاف‌نظر وجود دارد)؛ یعنی باید با مراجعه به کتب لغتی که مترادف‌ها را بیان کرده‌اند، مترادف‌های لغت مورد‌نظر کشف شده تا گستره معنایی لغت اصلی، از روی معانی آنها، وضوح بیشتری به‌دست آورد.

برای دستیابی به مترادف‌ها به منابع زیر می‌توان مراجعه کرد (جدول مترادف‌شناسی):

لغت مورد نظر:			
ردیف	کتاب لغت، مؤلف	زمان تألیف	مترادف ذکر شده
	الألفاظ الكتابية، همدانی	۳۲۰ق
	فقه اللغة، ثعالبی	۴۳۰ق
	المخصص، ابن سیده	۴۵۸ق
	الفروق فی اللغة، ابی الھلال عسکری	۳۹۵ق
	الفروق فی اللغة، جزایری	۱۱۵۸ق
	الکلیات فی المصطلحات و الفروق اللغویة، ابوالبقاء	۱۹۰۴ق
	التحقیق فی کلمات القرآن، مصطفوی	۴۲۶ق
	المکنز العربی، احمد اسماعیل صینی	معاصر
	الإفصاح فی اللغة، حسین یوسف موسی	معاصر

نکته مهم: فهرست الفبایی کتاب های الألفاظ الكتابية، فقه اللغة و الإفصاح، که در آخر آنها آمده است، بسیار راهگشا و مفید است.

نکته دیگر: مراجعه به کتب «وجوه القرآن» که معانی فراوان یک کلمه را در آیات مختلف ارائه کرده است و همچنین، مراجعه به «اشباه و نظائر» فقهی مفهومی که آن کلمه حامل آن است، به یافتن مترادفها کمک بسیاری می کند؛ همچنین، فصل های منطقی ای که در تعاریفی که در فقه برای یک عنوان (مثلاً هبه) آورده شده است، به تشخیص مترادفها کمک می کند.

مرحوم عاملی در نهاية المرام در بحث نذری که حاوی کلمه «حین» باشد چنین تحلیلی را آورده است:

«کلمه های حین، زمان، وقت و مانند آن، عرفاً هم برای زمان طولانی به کار می روند و هم برای زمان کوتاه؛ بنابراین، اگر کسی نذر کرده باشد که «اصوم حیناً»، اگر یک روز هم روزه بگیرد، کفایت می کند»^{۱۱} (محمد بن علی عاملی، ۱۴۱۱ق: ج ۲، ص ۳۵۵).

شهید اول در کتاب الدروس فی فقه الإمامیة در تعریف «هبه» چنین آورده است:



«هبه عقدی است که موجب به مالکیت در آمدن قطعی می‌شود، حتی اگر بدون عوض و بدون قصد قربت باشد؛ بنابراین، عاریه، اجاره، وصیت، بیع و صدقه از تعریف هبه خارج می‌شوند»^{۱۲} (۱۴۱۷ق: ج ۲، ص ۲۸۶).

۸-۲-۲. قدم هشتم

پس از استقصای نزدیک‌ترین قراین به معنای اصلی، براساس قاعده «تُعَرَفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا»، با مراجعه به متضادهای لغت، فضای حقیقی اصل لغت را می‌توان شفاف‌تر کرد؛ بنابراین اضداد یک لغت می‌توانند در تکمیل قراین لازم برای ایجاد ظن اطمینانی مؤثر باشند.

برای دستیابی به متضادها به منابع زیر مراجعه می‌شود:

الألفاظ نوشته ابن سکیت؛ ما اختلفت ألفاظه و اتفقت معانيه نوشته اصمعی؛ الألفاظ نوشته همدانی؛ المکنز الکبیر نوشته دکتر احمد مختار عمر؛ القاموس المبسوط نوشته سهیل حسیب سماحة؛ السراج الوجیز نوشته وجدی رزق عالی؛ کنز اللغة العربیة نوشته حنا غالب، و همچنین، ثلاثة كتب فی الأضداد جمع آوری انطون صالحانی، که دربرگیرنده سه کتاب الأضداد اصمعی و ابن سکیت و سجستانی است (نکته قابل ذکر اینکه، مقصود از اصطلاح «الاضداد» در این کتاب، ارائه ضد کلمات نیست، بلکه ارائه کلماتی است که در دو معنای متضاد به کار می‌روند، مانند: «الجلل» که هم به معنی صغیر به کار می‌رود و هم کبیر).

شیخ الشریعة اصفهانی در کتاب افاضة القدير در بحث از «عصیر عنبی» چنین آورده است:

«اغلب کتاب‌های لغت در تعریف «سُکر» توضیحی نداده‌اند، و برخی از آنها فقط گفته‌اند که سُکر، پوشاندن عقل است، و اکثر آنها به بیان نقیض کفایت کرده و گفته‌اند که سُکر برخلاف صحو (هوشیاری) است»^{۱۳} (شیخ الشریعة، ۱۴۱۰ق: ص ۶۴).

همچنین، ابن‌ادریس در کتاب السرائر در بحث «قصرالصلوة» در تحلیل شکسته بودن نماز «مُکاری» چنین آورده است:

«نماز مُکاری شکسته نیست. ابن‌بابویه در کتابش چنین آورده است: معنی کلمه «الکریّ»، همان مُکاری (اجاره‌دهنده اسباب حمل و نقل) است، یعنی گرچه الفاظ با هم اختلاف دارند، ولی هم‌معنا هستند و اصولاً کلمه «الکریّ» از اضداد است یعنی هم به معنی اجاره‌دهنده به کار رفته است و هم اجاره‌کننده»^{۱۴} (۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۲۷).

۹-۲-۲. قدم نهم

پس از کشف مترادفات و اضداد، از دیگر قراینی که تأثیر بسزایی در دستیابی به معنای موردنظر گوینده لغت دارد، بررسی معانی مجازی احتمالی آن است (از آنجاکه بررسی مترادف‌ها و اضداد، در فضای معنای حقیقی قرار داشتند، بر بررسی معنای مجازی مقدم شده‌اند). در این فضا، مراجعه به کتب زیر راهگشاست:

- مَجَاز القرآن، ابوعبیده، قرن دوم؛

- تلخیص البیان فی مَجَازات القرآن، سیدرضی، قرن چهارم؛

- المَجَازات النبویة، سیدرضی، قرن چهارم؛

- أساس البلاغه، زمخشری، قرن یازدهم.

مرحوم بحرانی در الحدائق الناظرة در توضیح روایت «الولد للفراش و للعاهر الحجر» چنین آورده است:

«سید رضی در کتاب المَجَازات النبویة، بعد از بیان روایت فوق، گفته است: این تعبیر، مَجَاز است و عُلُقَه مَجَاز بودن آن می‌تواند از این باب باشد که زناکار به فرزندآوری کاری نداشته است، پس سهمش از این رابطه، فقط سنگ است، یعنی چیزی که هیچ فایده‌ای ندارد؛ یا از این باب باشد که سهم او فقط سنگی است که در سنگسار شدن دریافت خواهد کرد»^{۱۵} (۱۴۰۵ق، ج ۲۵، ص ۱۵).

آیت الله فاضل لنکرانی رحمته در تعلیقات خود بر عروۃ در کتاب الوصیة چنین آورده است:

«لم يذكر الوصیة مصدرًا للثلاثی، بل المصدر له هو الوصی (بفتح الواو و سکون الصاد) فیتعیّن أن یكون اسم مصدر من الرباعی، و یبقی حینئذٍ اختلاف الثلاثی و الرباعی فی المعنی، حیث إنّ الأوّل بمعنی الوصل و الثانی بمعنی العهد. و دعوی أنّهما مادّتان متبائنّتان لیس بینهما أی نوع من الاشتقاق كما فی بعض الشروع، مندفعه بما ذكره الزمخشری فی أساس البلاغة من قوله: واصلی البلدُ البلدُ: واصله، فإنّها ظاهرة فی مجيء الرباعی أيضاً بمعنی الوصل، فلا محیص من أن یقال: إنّ العهد أيضاً نوع من الوصل؛ لتقومه بالطرفین و تحقّق اتصال فی البین.»

۲-۲-۱۰. قدم دهم

پس از دست یابی به فضای داخلی کلمه (معنای حقیقی) و فضای ارتباطی بیرونی آن (معنای مجازی)، باید شعاع معنایی گسترده تر کلمه نیز بررسی شود. این شعاع معنایی، معنای اصطلاحی هستند که از جنس مجازند ولی با تراکمی از روابط بیرونی؛ از این رو، باید معانی اصطلاحی کلمه را با مراجعه به کتب مرتبط استخراج کرد.

در این فضا، علاوه بر مراجعه به منابع اصطلاحات، رجوع به منابع «غریب الحدیث»، «غریب القرآن»، «مشکل الحدیث»، «شرح الحدیث» و «وجوه القرآن» لازم است.^{۱۶} برخی از کتب مرتبط با اصطلاحات و مرتبط با شرح کلمات قرآن و حدیث عبارت اند از:

- معجم التراکیب و العبارات الاصطلاحیة العربیة القدیم و المولّد، احمد ابوسعده؛

- الوجوه و النظائر فی القرآن، مقاتل بن سلیمان، قرن دوم؛

- معانی الأخبار، شیخ صدوق، قرن چهارم؛

- الفائق فی غریب الحدیث، زمخشری، قرن ششم؛

- وجوه و نظائر قرآن، حبیب بن ابراهیم تغلیسی، قرن ششم؛

- النهایة، ابن اثیر، قرن ششم؛

- الْمُعْرَبُ فِي تَرْتِيبِ الْعَرَبِ (معجم فقهی)، المطرزی، قرن هفتم؛

- مجمع البحرين، طریحی، قرن یازدهم؛

- مشکلات العلوم، نراقی، قرن سیزدهم؛

- مصابیح الأنوار فی مشکلات الأخبار، سیدعبدالله شبر، ۱۲۴۱ق؛

- القاموس الفقهی لغةً و اصطلاحاً، ابوجیب سعدی، معاصر.

فخرالمحققین در کتاب ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد در بحث از وجوب یا استحباب تکبیرات زائده در نماز عید چنین آورده است:

«قال الشيخ رحمته الله فی التمهید انه سنة و فی اصطلاح الفقهاء السنة

المندوب الذی واطب النبی صلی الله علیه و آله علی فعله» (۱۳۸۷ق: ج ۱، ص ۱۲۸).

همچنین، مقدس اردبیلی رحمته الله در مجمع الفائدة و البرهان در تحلیل معنی «صوم»

چنین آورده است:

«روزه در لغت به معنای مطلق امساک است و در اصطلاح فقهی، امساک

با شرایط خاص است؛ بنابراین، گویا لغتِ روزه برای بعضی مصادیقش

به کار رفته یا اینکه نقل معنی صورت گرفته است»^{۱۲} (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ج ۵،

ص ۲).

۲-۲-۱۱. قدم یازدهم

این مرحله، نتیجه‌گیری از تفحص و تحلیل‌های ده مرحله‌ای پیشین است و می‌توان آنها را

با ترتیب زیر گردآوری کرد:

الف. کلمه مورد نظر: ... ؛

ب. ریشه: ... ؛

ج. وزن و معنی وزن: ... ؛

د. روح معنایی: ... ؛

ه. مترادف‌ها: ... ؛

و. متضادها: ... ؛

ز. معنای مجازی: ... ؛

ح. معنای اصطلاحی: ... ؛

ط. تغییرات در طول زمان: ... ؛

ی. نتیجه (معنای لغت در مسئله مورد نظر):

اگر همه این مراحل انجام شده باشد، احاطه فقیه به «موقعیت معنایی کلمه مورد نظر» ایجاد خواهد شد و ظن اطمینانی برای استظهار معنا از آن کلمه تحقق خواهد یافت؛ یعنی تراکم قراین، عرفاً، احتمال وجود معنای دیگری را منتفی می‌کند.

با وجود این، اگر این تراکم قراین به دست نیامد، چه باید کرد؟ قدم دوازدهم پاسخ‌گوی این مطلب است.

۱۲-۲-۲. قدم دوازدهم

در این مرحله، فرضی را بررسی می‌کنیم که در آن، قراین کافی در متن موجود نباشد و شک پدید آید که معنی یک کلمه چیست. در این فرض، یا شک در محدوده جعل مولاست و نمی‌دانیم جعل به چه چیزی تعلق گرفته است یا منظور از متعلق جعل معلوم نیست یا نمی‌دانیم آیا دایره جعل، ضیق است یا وسعت دارد؛ در این صورت، شبهه مفهومی یا موضوعیه شکل می‌گیرد که باید بر اساس قواعد زیر ابهام‌زدایی شود (مختار مؤلف):

الف. اگر شک کردیم که آیا این لفظ در معنای حقیقی آن استعمال شده است یا در معنای مجازی، «اصالة الحقیقة» جاری می‌شود (شهید صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۷۱).

ب. اگر شک کردیم که آیا معنای لفظ بر اثر گذر زمان، به معنای جدیدی تبدیل شده است یا نه، «اصالة عدم النقل» جاری می‌شود (ابن‌الشهید الثانی، بی‌تا: ج ۲، ص ۹)؛ مثلاً صاحب مفتاح‌الکرامه در تعریف «بیع» چنین آورده است:

«کلمه بیع، در لغت و در عرف، اعم از صحیح و فاسد است و به دلیل قاعده «اصالة عدم النقل» در شرع هم باید همین طور باشد، تأیید این مطلب اینکه، در اصطلاح شرعی، بیع به دو نوع صحیح و فاسد تقسیم می‌شود؛ پس اعم از هر دو بوده است که تقسیم شده است.»^{۱۸} (عاملی، ۱۴۱۹ق: ج ۱۲، ص ۴۷۸)

ج. اگر شک کردیم که آیا لفظ موردنظر، دارای یک معنا است یا اینکه به سبب احتمال اشتراک لفظی، بیش از یک معنا دارد، «اصالة عدم الاشتراک» جاری می‌شود. (لاری، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ص ۱۲۰)؛ صاحب غایة المرام در تحلیل کلمه «متعّه» چنین آورده است:

«کلمه متعّه، در عرف شرعی، برای عقد موقت به کار می‌رود و اگر برای عقد دائم به کار برود مجازی خواهد بود، زیرا قاعده زبانی «اصاله عدم الاشتراک» اجازه حقیقی بودن هر دو معنا را نمی‌دهد.»^{۱۹} (صیمری، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ص ۲۱)

د. اگر شک کردیم که حقیقت شرعیه است یا نه، «اصالة الثبات فی اللغة» جاری است (شهیدصدر، ۱۴۱۷ق: ج ۴، ص ۲۹۴)؛ علامه حلی در تحلیل کلمه «جار» چنین گفته است:

«برخی از فقیهان گفته‌اند اگر کلمه "جار" به کار رفت، مقصودی که عرف از آن برداشت می‌کند، "همسایه‌های نزدیک" است، ولی برخی دیگر گفته‌اند مقصود چهل خانه از هر طرف است. برای قضاوت بین این دو برداشت از کلمه، به اصل مراجعه می‌کنیم که می‌گوید اگر حقیقت شرعیه برای چیزی ثابت نشد، اصل این است که آن کلمه همان معنای عرفی عادی خود را می‌دهد.»^{۲۰} (علامه حلی، ۱۳۸۸ق: ص ۴۳۹)

ه. در تعارض میان معنای لغوی و معنای عرفی، معنای عرفی مقدم است، زیرا ظاهر حال شارع این است که به متفاهم مخاطبان تکلم کرده است؛ همچنین، اگر شک

کردیم که آیا معنای عرفی‌ای منعقد شده یا نه، اصل ثبات در معنای لغت حاکم می‌شود. نمونه عملکرد فقیهان چنین است:

«اگر واقف، چیزی را برای «فقیهان» وقف کرد، چنانچه مشخص باشد که مقصودش مجتهدان است، به آن عمل می‌شود و اگر قرینه خاصی نباشد و مقصودش مشخص نشود، باید بر معنای عرفی آن حمل شود؛ یعنی "تمام کسانی که با فقه سروکار دارند." این اشکال هم وارد نیست که انصراف فقیهان به مجتهدان، حقیقت شرعیه است، پس باید به آن حمل شود؛ زیرا این انصراف، اصطلاحی عرفی است نه حقیقت شرعیه و در تعارض بین دو عرف، آنکه مشهورتر باشد، مقدم است.»^{۲۱} (شهید ثانی، ۴۱۶ق: ص ۳۴)

۳. نتیجه‌گیری

- اگر استنباط، تلاشی معرفتی و روشمند برای کشف موجه «نظر شارع» باشد؛

- اگر عملیات استنباط و اجتهاد (فرایند استنباط)، فعل و انفعالاتی باشد که فقیه برای کشف نظر شارع، به صورت مرحله به مرحله انجام می‌دهد تا از نقطه شروع (رویاریبی با مسئله) به نقطه پایان (صدور فتوی) برسد؛

- اگر روش‌شناسی و ارائه الگوریتم، تعیین و توصیف دقیق مرحله به مرحله و قدم به قدم عملیات حل یک مسئله باشد، به طوری که نقطه آغاز و پایان، تعداد مراحل، ترتیب منطقی مراحل، و دستورالعمل‌های اجرایی در هر مرحله بدون حفره میان دستورالعمل‌ها توصیف شده باشد:

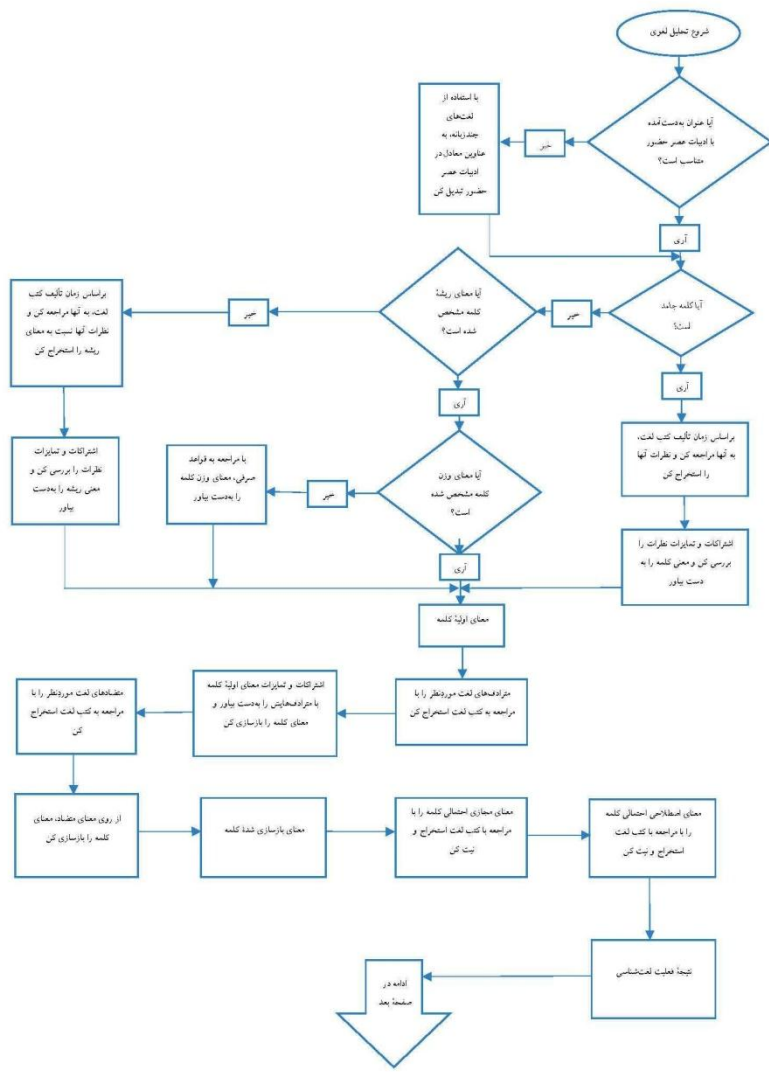
آنگاه:

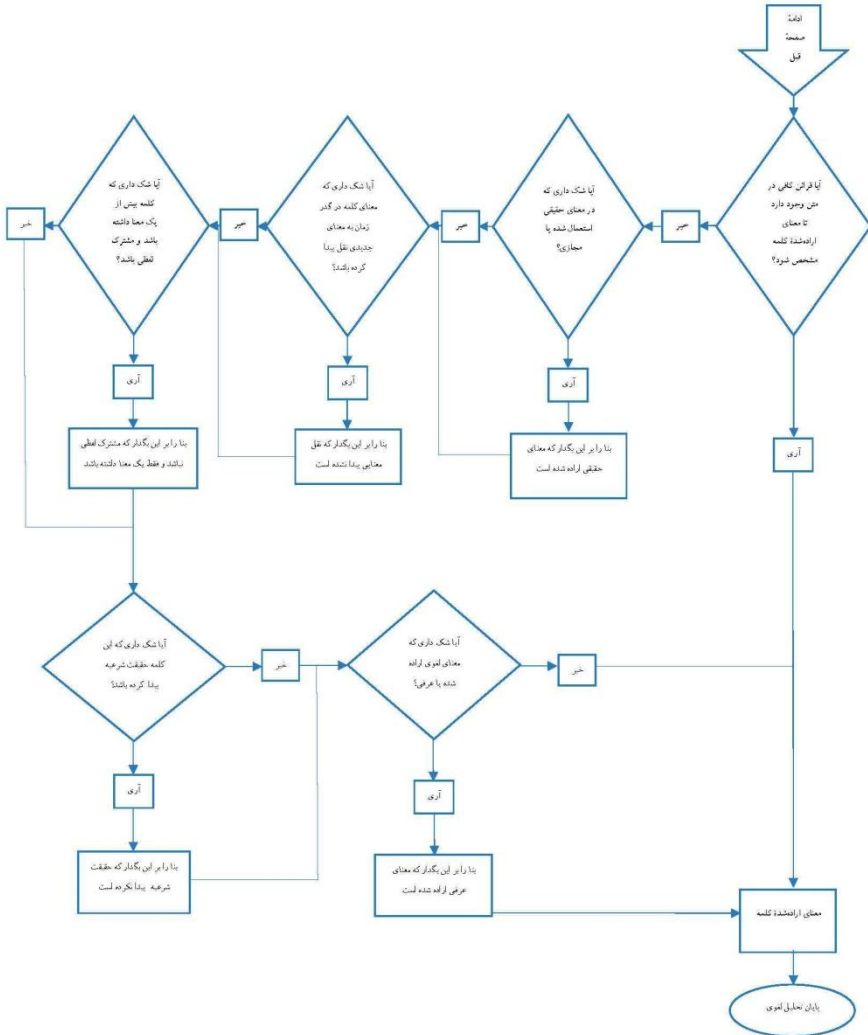
به نظر می‌رسد عملیات اجتهاد و استنباطاتی که فقیهان انجام می‌دهند، صرفاً کاربرد «ذوق» نیست، بلکه به صورت ناخودآگاه، و در بسیاری موارد به صورت خودآگاه، دارای مراحل الگوریتمی است؛ یکی از قدم‌های اول آن برای استظهار مراد شارع از متن دلیل

نیز کشف موجه معنای مفرداتی است که در لسان دلیل به کار رفته است.

در این مقاله تلاش شد، با ذکر نمونه‌های عینی از عملکرد گستره وسیعی از فقیهان، تا اندازه‌ای، مراحل لغت‌شناسی از عملیات ناخودآگاه به دستورالعمل‌های خودآگاه تبدیل شود.

هر متخصصی، در عمل، فرایندهایی، مانند آنچه در این مقاله ذکر شد، را طی می‌کند و آنچه سبب اطمینان بیشتر او خواهد شد این است که با دقت در عملکرد تحلیل (خودآگاه‌سازی قدم‌به‌قدم) از آسیب‌های منجر به تحلیل غلط یا ناقص پیشگیری کند. این تلاش، صرفاً پیش‌نویسی برای ویرایش اهل فن است تا متخصصان، با تجربه و دقت‌نظری که دارند، عملکرد تحلیل خود را بکاوند و الگوریتم مبتنی بر مبانی خود را تولید کنند.





پی‌نوشت:

۱. عدم حجیت قول لغوی یعنی به‌صرف دیدن معنای لغت در یک کتاب لغت، نمی‌توان گفت معنی موردنظر شارع در لسان دلیل هم همین است؛ زیرا: استنباط نظر شارع از ادله و نسبت دادن آن به شارع از امور خطیره است و از این رو، نیازمند احراز (جریان اصالة عدم حجیة الظن)، تحلیل سیره عقلا در رجوع به اهل خبره نیز نشان می‌دهد که تا وثوق حاصل نشود به نظر خبره عمل نمی‌شود (مگر در اموری که ارزش معتنا به ندارند)؛ بنابراین، قول لغوی چه از باب شهادت از امری حسنی باشد و چه از باب نظر حدسی (کارشناسی)، به رسیدن به حد وثاقت و اطمینان نیاز دارد؛ حتی اگر در موردی فرضی، هیچ دسترسی‌ای به قراین و شواهدی به‌جز نقل یک لغت‌شناس نباشد و موقعیت سبب اطمینان و وثوق به نظر او نشود، قول او حجت نیست. برای بررسی بیشتر، ر.ک: خوئی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ص ۱۲۴.
۲. این مبنا را در نحوه عملکرد و تصریح شیخ انصاری در کتاب مکاسب نیز می‌توان مشاهده کرد: مثلاً ایشان در بحث از تعریف «شرط» چنین آورده است: «لا حجة فیما فی القاموس مع تقرّده به، و لعلّه لم یلتفت الی الاستعمالات التی ذکرناها، و إلا لذكرها و لو بعنوان یسعر بمجازیتها...» (۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۲)؛ این عبارت در مکاسب را صدیق ارجمند، حجت الاسلام شیخ رضا احمدی مقدم، به نگارنده متذکر شدند.
۳. روند حل مسئله (تشخیص نیاز + تشخیص قوانین و امکانات موجود + نحوه ایجاد ارتباط میان امکانات و نیازها) که از یک نقطه مشخص شروع می‌شود و به‌صورت مرحله‌به‌مرحله انجام می‌شود و در نقطه‌ای مشخص نیز به‌پایان می‌رسد، «الگوریتم» نامیده می‌شود. الگوریتم، روشی منطقی برای حل مسائل است. روش الگوریتم‌سازی را خوارزمی، ریاضی‌دان مسلمان ایرانی، برای حل مسائل پیشنهاد کرده بود. ویژگی‌های الگوریتم که سبب ایجاد چنین اثری می‌شوند عبارت‌اند از: ۱. تعداد دستورالعمل‌ها مشخص باشد؛ ۲. ابتدا و انتهای دستورالعمل‌ها برای انجام‌دهنده تعریف شده باشد؛ ۳. در فهم و اجرای دستورالعمل‌ها تنها یک حالت، ممکن باشد و برداشت‌های متعدد از آن نشود؛ ۴. هر یک از دستورالعمل‌ها به‌تنهایی قابل فهم و اجرا باشد؛ ۵. ترتیب دستورالعمل‌ها ما را به یک هدف مشخص برساند. تعیین دقیق جزئیات و ترتیب مراحل و نحوه به‌پایان رسیدن فعالیت‌ها، ویژگی‌های یک فعالیت الگوریتمی هستند.
۴. برای تحلیل بیشتر درباره «جامدها» به کتاب روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث (پاکتچی، ۱۳۹۳: ص ۱۶۸، قسمت «نام‌شناسی») مراجعه شود.
۵. متن عبارت شیخ انصاری چنین است: «الکهنه حرام، و هی من کهنّ ینکهنّ ککتب یکتب کتابه کما فی الصحاح إذا نکهنّ، قال: و یقال کهنّ بالصمّ، کهنه بالفتح: إذا صار کاهناً و عن القاموس أيضاً: الکهنه بالكسر، لکن عن المصباح: کهنّ ینکهنّ کقتل کهنه بالفتح، و کیف کان، فعن النهایه: أنّ الکاهن من یتعاطی الخبر عن الکائنات فی مستقبل الزمان و قد کان فی العرب کهنه، فمنهم من کان یزعم أنّ له تابعاً من الجنّ یلقی الیه الأخبار و منهم من کان یزعم أنّه یعرف الأمور بمقدّمات و أسباب یستدلّ بها علی مواقعها من کلام من سأله، أو فعلیه، و هذا یخصّونه باسم «العزّاف» و المحکّی عن الأكثر فی تعریف الکاهن ما فی القواعد، من أنّه: من کان له رئی من الجنّ یتأیبه الأخبار و عن التنقیح أنّه المشهور و نسبه فی التحریر الی القبیل.»
۶. شیخ انصاری در سه مورد به مجمع البحرین و در دو مورد به اساس البلاغه نیز استناد کرده است.

۷. مؤلف کتاب منطلق فهم حدیث در بحث واژه‌شناسی چنین آورده است: «نکته مهم در معانی مختلف استعمالی الفاظ این است که معمولاً یک روح معنایی در پس این واژه‌ها وجود دارد؛ مقصود از روح معنا، مفهوم اولی و بسیطی است که به شکل‌های گوناگون درآمده است و در قالب مصادیق، عرضه شده است. شناخت روح معنا موجب می‌شود تلقی ما از معانی استعمالی متفاوت تغییر کند و ظرافت‌های موجود در الفاظ مترادف، خود را نشان دهند.» سپس مؤلف، نمونه‌های متعددی را برای این فضا بررسی می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ص ۸۰).
۸. عبارت ایشان چنین است: «أما رواية السكوني لو سلمنا أن لفظ «الصدقة» ظاهر في الإنفاق على الفقراء، و لم تقل بأنه موضوع للمعنى الجامع و هو كل عمل أو مال يتقرب به إلى الله تعالى الشامل للخمس للمصطلح.»
۹. عبارت ایشان چنین است: «لعل من فسره من الفقهاء و منهم صاحب الجواهر بما يكون طاهراً في نفسه و مطهراً لغيره، أراد ما ذكرناه من دلالاته على المطهرية بالمطابقة و على طهارته بالالتزام، و إلا فلم توضع هيئة الطهور «فعل» للمعنى الجامع بين الطاهر و المطهر.»
۱۰. عبارت ایشان چنین است: «أما التقد فقد فسره جمع منهم الفيروزآبادی في القاموس بخلاف التسمية فيكون مرجعه إلى أنه الحال و في الصحاح تقدته الدراهم و نقد له الدراهم أي أعطيته فانتقدتها أي قبضها و في المصباح المنير نقتد الدراهم نقدا من باب قتل و الفاعل ناقد و الجمع نقاد مثل كافر و كفّار و انتقدت إذا نظرتها لتعرف جيدها و زيفها و نقتد الرجل الدراهم بمعنى أعطيته فيتعدى إلى مفعولين و نقتدتها له على الزيادة فانتقدتها أي قبضتها انتهى و في النهاية الأثيرية نقد ثمنه أي أعطانيه نقدا معجلاً انتهى و الذي يظهر من مجموع كلمات أهل اللغة أنه ان نسب التقد إلى الثمن أو إلى الدراهم و الدنانير مع ذكر مفعول آخر كقولك نقتد الثمن أو نقتد الرجل الدراهم كان بمعنى تعجيله و جعله حالا و ان نسب إلى الدرهم و الدينار من غير ذكر مفعول آخر كقولك نقتد الدراهم كان بمعنى تميز جيدها من رديها.»
۱۱. عبارت ایشان چنین است: «لفظ الحين، و الزمان، و الوقت و نحوهما من الأوقات المبهمة، يصدق بحسب اللغة و العرف على القليل و الكثير، و مقتضى ذلك ان من نذر صوم أحدها بز صوم يوم لتحقق الحين و الزمان و الوقت به.»
۱۲. عبارت ایشان چنین است: «الهبه عقد ثمرته تملك العين منجزاً مجاناً مجرداً عن القرية، فتخرج العارية و الإجارة و الوصية و البيع و شبهه و الصدقة بأنواعها.»
۱۳. عبارت ایشان چنین است: «اعلم ان أغلب كتب اللغة التي وقفنا عليها خالية عن ذكر حقيقة السكر و إيضاحه، بل ذكر بعضهم انه تغطية العقل و نحوه مما يصدق على المرقد، و اقتصر كثير منهم على ان السكر نقيض الصحو.»
۱۴. عبارت ایشان چنین است: «لا يجوز التقصير للمكاري، قال ابن بابويه في رسالته: الكرى هو المكاري، فاللفظ مختلف، و إن كان المعنى واحداً؛ و الكرى من الأضداد، قد ذكره أبو بكر بن الأنباري، في كتاب الأضداد يكون بمعنى المكاري، و يكون بمعنى المكترى.»
۱۵. عبارت ایشان چنین است: «قال السيد الرضى في كتاب المجازات النبوية بعد ذكر الخبر: هذا مجاز على أحد التأويلين و هو أن يكون المراد أن العاهر لا شيء له في الولد، فعبر عن ذلك بالحجر، أي له من ذلك ما لاحظ فيه و لا انتفاع به، كما لا ينتفع بالحجر في أكيد الأحوال.... و أما التأويل الآخر الذي يخرج به الكلام عن حيز المجاز إلى الحقيقة فهو أن يكون المراد أنه ليس للعاهر إلا إقامة الحد عليه و هو الرجم بالأحجار فيكون الحجر هنا اسماً للجنس لا المعهود.»
۱۶. شرح مفصلی از کتب غریب‌الحدیث و تاریخ غریب‌نگاری در اهل سنت و شیعہ را می‌توانید در کتاب فقه‌الحدیث (پاکتچی، ۱۳۹۳) بیابید.

۱۷. عبارت ایشان چنین است: «الصوم فى اللغة هو الإمساك مطلقا و فى اصطلاح الفقهاء (المنطبق على ما هو الصحيح المعتبر فى الشرع و المأخوذ منه) هو الإمساك على وجه مخصوص، فكأنه تخصيص ببعض أفراده أو نقل للمعنى اللغوى.»

۱۸. عبارت ایشان چنین است: «لأنّ البيع لغةً و عرفاً يعمّ الصحيح و الفاسد و هو كذلك شرعاً، لأصالة عدم النقل و صحّة التقسيم إليهما فى الشرع و الاتفاق على اتحاد معنى البيع و انتفاء الحقيقة الشرعية فيه.»

۱۹. عبارت ایشان چنین است: «المتعة حقيقة فى العقد المنقطع فى العرف الشرعى فيكون مجازا فى الدائم، لأصالة عدم الاشتراك، و المجاز لا يكفى فى صيغ العقود و الا لم تنحصر الألفاظ.»

۲۰. عبارت ایشان چنین است: «قال بعضهم بصرف الى من يطلق عليه اسم الجار عرفا و قال آخرون يعترف الى من يلى داره الى اربعين دارا و الوجه الى العرف الجارى بين الناس لان عادة الشارع حمل اللفظ عليه عند عدم الحقيقة الشرعية.»

۲۱. عبارت ایشان چنین است: «فإذا وقف على الفقهاء مثلا، فإن أراد المجتهدين أو غيرهم انصرف إليهم، و إن أطلق فالأولى حمله على المعنى العرفى، فينصرف إلى من حصل جملة من الفقه و لو تقليدا، بحيث يطلق عليه اسمه عرفا، و لا يرد أنّ الأول معنى شرعى و هو مقدّم على العرفى، لمنع شرعيته، بل هو معنى اصطلاحى، و العرف العام أشهر منه.»

کتابنامه

۱. ابن شهیدالثانی (حسن بن زین الدین) (بی تا)، معالم الدین و ملاذ المجتهدین (معالم الأصول)، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دارالفکر.
۳. اردبیلی، محمدبن احمد (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۴. انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۰ق)، المکاسب، قم، مؤسسه مطبوعاتی دارالکتب.
۵. بحرانی، سیدماجد (۱۴۱۸ق)، ایقاظ النائمین، قم، مرصاد.
۶. بحرانی، شیخ یوسف (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم، جامعه مدرسین.
۷. برقی، احمدبن محمدبن خالد (۱۳۷۱)، المحاسن، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۸. پاکتچی، احمد (۱۳۹۳)، روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۹. _____ (۱۳۹۲)، فقه الحدیث با تکیه بر مسائل لفظی، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۰. جواهری، سیدمحمدحسن (۱۳۹۱)، «قاموس شناسی و تحلیل واژگان قرآنی»، بینات، ش ۷۴.
۱۱. حسین آبادی، الهه (۱۳۸۵)، «لغات قرآن در تفسیر طبری»، بینات، ش ۵۱.
۱۲. حکیم، محمدتقی (۱۴۲۳ق)، الأصول العامة فی الفقه المقارن، قم، مجمع جهانی اهل بیت علیه السلام.
۱۳. حلی (ابن ادیس)، محمدبن منصور (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۴. حلی، فاضل مقداد (مقدادبن عبدالله) (۱۴۰۴ق)، التنقیح الرائع لمختصر الشرایع، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۱۵. خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۲۲ق)، مصباح الأصول، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۱۶. _____ (بی تا الف)، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، تحقیق محمدرضا موسوی خلخالی، قم، التوحید للنشر.

۱۷. _____ (بی تا ب)، مستند العروة الوثقی، تقریر مرتضی بروجردی، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۱۸. دفتر تدوین متون درسی (۱۳۹۲)، درآمدی بر لغت‌شناسی، قم، مرکز مدیریت حوزه.
۱۹. خوانساری، آقاسین بن محمد (بی تا)، مشارق الشموس فی شرح الدروس، قم، بی تا.
۲۰. دلبری، سیدعلی (۱۳۹۱)، آسیب‌شناسی فهم حدیث، مشهد مقدس، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲۱. سبحانی، جعفر (۱۴۲۳ق)، الإنصاف فی مسائل دام فیها الخلاف، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۲. سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۸۸)، «روش پلکانی مفهوم‌شناسی واژگان قرآن»، دوفصلنامه پژوهش‌های قرآن و حدیث، ش ۱.
۲۳. شاهرودی، سیدمحمود (۱۴۳۱ق)، اضواء و آراء؛ تعلیقات علی کتابنا بحوث فی علم الأصول، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۲۴. شرقاوی، احمد (۱۳۹۳ق)، معجم المعاجم، بیروت، دارالغرب الإسلامية.
۲۵. شهید اول (محمد بن مکی عاملی) (۱۴۱۷ق)، الدروس الشرعية فی فقه الإمامیة، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۶. شهید ثانی، (زین الدین بن علی) (۱۴۱۳ق)، مسالك الأفهام الی تنقیح شرایع الإسلام، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية.
۲۷. _____ (۱۴۱۶ق)، تمهید القواعد الاصولیه و العربیه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. شهید صدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الأصول، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۲۹. شیخ الشریعه اصفهانی، فتح‌الله بن محمد (۱۴۱۰ق)، افاضه القدير فی احکام العصیر، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳۰. شیخ صدوق (ابن بابویه، محمد بن علی) (۱۴۰۶ق)، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، قم، دار الشریف الرضی للنشر.
۳۱. _____ (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳۲. شیخ طوسی (محمد بن حسن) (۱۳۷۵ق)، الإقتصاد الیهادی الی طریق الرشاد، تهران، نشر کتابخانه جامع چهلستون.

۳۳. _____ (۱۴۰۷ق)، تهذيب الأحكام، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۳۴. _____ (۱۳۹۰ق)، الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، تهران، دارالکتب الإسلامية.
۳۵. صاحب جواهر (محمدحسن نجفی) (بی تا)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۶. صنقور، محمد (۱۴۲۸ق)، المعجم الأصولی، قم، منشورات الطیار.
۳۷. صیمری، محمدین حسن (۱۴۲۰ق)، غایة المرام فی شرح شرایع الإسلام، بیروت، دارالهادی.
۳۸. طباطبایی، سیدمحمدکاظم (۱۳۹۰)، منطق فهم حدیث، قم، مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۳۹. عاملی، سیدجواد (۱۴۱۹ق)، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۴۰. عاملی، محمدین علی (صاحب مدارک) (۱۴۱۱ق)، نهایه المرام فی شرح مختصر شرایع الإسلام، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۴۱. علامه حلی (حسن بن یوسف) (۱۴۱۳ق)، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۴۲. _____ (۱۳۸۷ق)، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم، اسماعیلیان.
۴۳. _____ (۱۴۱۴ق)، تذکره الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۴۴. فرحناک، علیرضا (۱۳۹۰)، موضوع شناسی در فقه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴۵. قمی، سیدتقی (۱۴۰۰ق)، دراساتنا فی الفقه الجعفری، قم، مطبعة الخيام.
۴۶. کلینی، محمدبن یعقوب (۴۲۹ق)، الکافی، قم، دارالحدیث.
۴۷. لاری، عبدالحسین (۱۴۱۸ق)، تقریرات اصول الفقه، قم، بنیاد معارف اسلامی.
۴۸. مامقانی، عبدالله بن محمدحسن (۱۳۵۰)، نهایة المقال فی تکملة غایة الآمال، قم، مجمع الذخائر الإسلامية.
۴۹. محقق کرکی (علی بن حسین) (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.



ضوابط کارآمدی فعل معصوم ع در استنباط آموزه‌ها ع

مهدی مردانی (گلستانی)*

علی راد**

چکیده

فعل معصوم ع همچون گفتار ایشان یکی از اجزای سنت است و منبع مهمی برای استنباط آموزه‌های دینی به‌شمار می‌رود. با این همه، این مؤلفه حدیثی، به دلیل ناشناخته ماندن ابعاد کارآمدی اش، آن چنان که باید، مورد توجه قرار نگرفته است. مقاله پیش‌رو کوشیده است با روش تحلیلی - اکتشافی، ضوابط مؤثر بر استنباط از فعل معصوم را کشف و تبیین کند و در نتیجه، زمینه گسترش استنباط از فعل معصوم ع را فراهم آورد. دستاوردهای این پژوهش نشان می‌دهد ضوابط کارآمدی فعل معصوم ع در دو قسم ضوابط «احراز» فعل معصوم ع، و ضوابط «استنباط» از فعل معصوم ع مطرح‌شدنی‌اند. این ضوابط می‌تواند معیار اعتبارسنجی آموزه‌های برگرفته از فعل معصوم ع به‌شمار آید.

کلیدواژگان: سنت فعلی، شرایط استنباط، استنباط از فعل معصوم ع، احراز فعل معصوم ع.

mardani.m@qhu.ac.ir

ali.rad@ut.ac.ir

* استادیار دانشگاه قرآن و حدیث

** دانشیار دانشگاه تهران - پردیس فارابی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۱۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۵/۳۱

کشف و استخراج آموزه‌های دینی از فعل معصوم ع، امری سلیقه‌ای و ذوقی نیست که با تکیه بر استعداد و ظرفیت افراد، گونه‌گون و تنوع‌پذیر باشد؛ بلکه امری روشمند و ضابطه‌مند است که فارغ از هر مصداق و موضوع، از الگوی مشترکی پیروی می‌کند. این منطلق روشمند که از آن با عنوان «ضوابط کارآمدی فعل معصوم ع» یاد می‌شود، دارای دو بخش اصلی است که در همه حوزه‌های استناد و استنباط، ثابت و مشترک‌اند و توجه به آنها سهم مهمی در فهم صحیح و معتبر از گزاره‌های رفتارشناختی دارد: نخست، ضوابط احراز فعل معصوم ع و دوم، ضوابط استنباط از فعل معصوم ع. از این رو، شایسته است، از یک سو ضوابط تشخیص فعل معصوم ع و اعتبار گزاره‌های رفتارشناختی تعریف و تعیین گردد و از سوی دیگر، شرایط برداشت از فعل معصوم ع و صلاحیت‌های لازم در استنباط آموزه‌های دینی تبیین و ترسیم شود.

در این باره، در طول این پژوهش، به جز نگاشته‌های پراکنده‌ای که به بیان آموزه‌های دینی سیره معصومان ع پرداخته یا ابعاد تاریخی آن آموزه‌ها را بررسی کرده است، اثر مستقلی به دست نیامد. تنها در برخی پایان‌نامه‌ها به بعضی مسائل این پژوهش توجه نشان داده شده است؛ چنان که فاطمه اردستانی در پایان‌نامه‌ای با عنوان «نقش فعل پیامبر ص در اجتهاد در مذاهب اسلامی»، و سیدمحمدرضی آصف آگاه در پایان‌نامه‌ای با عنوان «شتون معصوم ع و نقش آن در استنباط» به گونه‌شناسی فعل معصوم ع پرداخته و تأثیر آن در استنباط احکام را کاویده‌اند. با وجود این، آثار یادشده از نظر مسئله و قلمرو پژوهش با این مقاله متفاوت‌اند؛ چون مسئله اصلی این تحقیق، ضوابط استنباط از فعل معصوم ع است که تنها با تمرکز بر آثار، دیدگاه‌ها و متون شیعی سامان یافته است. در این تحقیق، منظور از ضوابط، مجموعه شرایط، ویژگی‌ها و قوانینی است که در استنباط آموزه‌های دینی رعایت آنها الزامی است و اساساً اعتبار احکام برگرفته از فعل معصوم ع تابع عمل و التزام به آنهاست.

۱. ضوابط احراز فعل معصوم

یکی از عللی که در بهره‌گیری اندک محققان از متون سیره تأثیر داشته و موجب رویکرد حداقلی آنان در استناد به افعال معصوم علیه السلام گردیده است، مبنای رجالی ایشان در اعتبارسنجی متون رفتارشناختی است؛ زیرا طبق مبنای رایج (وثاقتِ سندی)، ملاک اصلی ارزیابی روایات، سند بوده و تنها برپایه وثاقت یا عدم وثاقت راویان، به صحت یا ضعف احادیث حکم می‌شده است. این امر سبب گردیده بسیاری از متون سیره که فاقد سند بوده و یا از اسناد معتبر برخوردار نبوده‌اند، از گردونه بررسی خارج شده، در طریق کشف و تبیین آموزه‌های دینی قرار نگیرند؛ درحالی که مطابق مبنای دیگر (وثاقتِ صدوری)، شماری از متون یادشده از وثاقت متن و مصدر برخوردار بوده و قراین متعددی بر اعتبار آنها وجود داشته که می‌توانسته است آنها را به‌عنوان دلیل یا قرینه، مستند عمل یا استنباط آموزه‌های دینی قرار دهد (ربانی، ۱۳۷۸: ص ۱۴۵-۲۰۷). از این رو، شایسته است به‌منظور سنجش کارآمدی دو مبنای یادشده، مستندات هر یک از دو مبنا بررسی و ارزیابی شود.

۱-۱. بررسی معیارها

۱-۱-۱. معیار وثاقت سندی

برپایه این معیار، صحت و اعتبار احادیث تنها براساس اعتبار سند و اثبات وثاقت راویان سنجیده می‌شود. به بیان دیگر، ارزیابی حدیث از طریق تأمل در احوال راویان و بررسی اتصال / انقطاع زنجیره سند صورت می‌پذیرد. طرفداران این مبنا، ادله پرشماری را مستند باور خویش قرار داده‌اند. از جمله، آنان معتقدند براساس منطبق قرآن - که در برخی از آیات ظهور داشته است (حجرات: ۶) - فقط خبرِ ثقه حجت است و برای شناخت ثقه از غیر ثقه نیز باید راهکار رجالی و سندشناختی درپیش گرفت. همچنین، دستور ائمه علیهم السلام به بهره‌گیری از صفات راوی برای حل مشکل تعارض روایات و ترجیح یکی بر دیگری (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۶۷)، از دیگر دلایل آنان است؛ در این صورت نیز تنها راه احراز صفات راوی، مراجعه به دانش رجال است (خدامیان آرانی، ۱۳۹۴: ص ۱۳۷-۱۶۱)؛ ولی این روش

اعتبارسنجی، با چالش‌های پرشماری روبه‌روست که امکان التزام به آن را دشوار ساخته و موجب گردیده که نتوان آن را معیار برتر اعتبارسنجی احادیث سیره دانست:

۱-۱-۱-۱. خاستگاه غیر اصیل

یکی از چالش‌های معیار وثاقت‌سندی، خاستگاه و پیشینه آن است: این معیار، ازسویی، برپایه نقل شفاهی استوار بوده و ازسوی دیگر، از مکتب رجالی اهل سنت گرفته‌برداری شده است؛ زیرا مطابق باور مشهور، نظام نقل حدیث در سده نخست هجری، بر نقل شفاهی متکی بوده است و طبیعتاً تنها راه ارزیابی روایات نیز تقدِ سندمحور بوده است (اعظمی، ۱۴۰۲ق: ص ۱۲۷؛ موتسکی، ۱۳۸۹: ص ۳۷-۴۱). این تلقی - که بیشتر درباره میراث حدیثی اهل سنت مطرح بوده است - موجب گردیده برخی از مستشرقان حدیث‌پژوه در اصالت میراث حدیثی اسلامی تردید کنند (معارف و دیگران، ۱۳۹۲: ص ۷-۳۷؛ باقری و معارف، ۱۳۹۱: ص ۳۹-۷۰)؛ زیرا، به اعتقاد آنان، فاصله زیاد میان روایات نبوی و نخستین نگاه‌های حدیثی، صحت نقل حدیث را به حافظه راویان وابسته ساخته بود و همین امر، زمینه هرگونه جعل و تحریف را فراهم آورده، عملاً موجب بی‌اعتمادی به میراث اسلامی گردید (نیل‌ساز، ۱۳۹۱: ص ۱۳۳-۱۶۴). ازسوی دیگر، مبنای وثاقت‌سندی در شیعه - که از سده هفتم هجری و از حوزه حله به‌ارث رسیده است - مبنای الگوگرفته از مکتب رجالی اهل سنت است که توان و کارآمدی لازم برای تعامل با میراث حدیثی شیعه را ندارد. مؤید این مطلب، به‌وجود آمدن اصطلاحات جدیدی در رجال شیعه مانند «حسن کالصحیح» (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ص ۱۵۲)، «ضعیف کالموثق» (همان، ص ۱۳۳)، «قوی» (همان: ج ۱۶، ص ۳۷۴) و «معتبر» (همان: ج ۱، ص ۱۰۶) است؛ زیرا علت جعل این اصطلاحات آن بود که چهار اصطلاح رایج در اعتبارسنجی‌سندی - یعنی صحیح، حسن، موثق و ضعیف - پاسخ‌گوی منطق حاکم بر احادیث شیعه نبود و نگاه راوی‌محور با حقیقت حاکم بر میراث حدیثی شیعه (نظام قراین) بیگانه بود (حسینی، ۱۳۹۰: ص ۱۸-۴۸). البته، در برابر دیدگاه یادشده، برخی محققان بر این باورند که پیدایش سند در شیعه از سده‌های چهارم و پنجم هجری آغاز شده است (علوانی، بی‌تا: مقدمه) و برخی با استناد به اسامی ده‌ها کتب رجالی

که در کتب کهن حدیثی شیعه موجود است، قدمت سند در شیعه را به سده سوم هجری باز گردانده‌اند. (غلامعلی، ۱۳۹۵: ص ۶۰)

۲-۱-۱-۱. گستره وسیع احادیث مرسل/ضعیف

یکی دیگر از کاستی‌های رویکرد سندمحور در اعتبارسنجی احادیث، گستره آن است. این موضوع باعث خروج حداکثری روایات از دایره اعتبار و به اصطلاح، «تخصیص اکثر» شده است، زیرا حجم روایات مرسل نسبت به روایات مسند بسیار زیاد است (طهرانی، ۱۴۰۶ق: ج ۲۲، ص ۲۳۲؛ حسینی، ۱۳۹۰: ص ۱۸-۴۸) و تعداد قابل توجهی از میراث حدیثی نیز ضعیف‌السند است (حجت، ۱۳۸۶: ص ۶۵). حال، اگر راه ارزیابی احادیث را منحصر در ارزیابی سندی بدانیم، بسیاری از روایات مرسل یا ضعیف‌السند را کنار گذاشته‌ایم: رویکردی که موجب حذف قراین ناپیوسته بی‌شماری شده و پیامدهای نامطلوبی را به جامعه علمی شیعه تحمیل خواهد کرد. نمونه این تعامل آسیب‌زا با روایات، تألیف کتاب‌هایی مانند صحیح الکافی است که انتقادهای گسترده‌ای را در پی داشته است (بهبودی، ۱۳۶۵: ص ۳-۸؛ مظاهری طهرانی، ۱۳۹۳: ص ۷۷-۱۰۶).

۳-۱-۱-۱. آفات روایات معتبر السند

نکته دیگری که جزء نقاط ضعف مبنای وثاقت سندی به‌شمار می‌آید، احادیث معتبرالسندی است که به آفاتی مانند جعل سند یا جعل متن با سند صحیح مبتلا گردیده‌اند (مسعودی، ۱۳۹۳: ص ۴-۲۳؛ فتح‌اللهی، ۱۳۹۴: ص ۴۶-۵۶). با این توضیح که در طول تاریخ حدیث‌سازی بوده‌اند که احادیثی با سندهای صحیح جعل کرده و به میراث حدیث اسلامی وارد کرده‌اند. چنان‌که احادیثی که به‌ظاهر از تحریف قرآن خبر می‌دهد (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۴۱۶-۴۱۹) یا امام حسن علیه السلام را مطلق می‌خواند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۶، ص ۵۶) از جمله روایاتی است که در عین برخوردارگی از اسناد صحیح، فاقد اعتبار بوده و به برساخته (جعلی) بودن متون آنها حکم شده است (زاهدی و پاک‌اندیش، ۱۳۹۴: ص ۸۷-۱۱۰؛ مرتضوی، ۱۳۸۶: ص ۱۲۱-۱۴۶). همچنین، تحریف یا جعل اسناد، از دیگر آسیب‌هایی است که گریبان‌گیر این رویکرد اعتبارسنجی شده است؛ چنان‌که ابن‌غضائری درباره یکی

از راویان مشهور تصریح کرده است که وی اسناد و متون را مطابق سلیقه خود با هم ترکیب می کرده است (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ص ۹۹). افزون بر آن، مواردی مانند امکان دروغگوییِ راوی صادق، سهو و نسیان ثقات و اشتباه رجالیان در حکم بر راوی سبب گردیده است که به صدور احادیث معتبرالسند نتوان اعتماد نمود (محسنی، ۱۳۹۲: ج ۱، ص ۲۵). از این رو، باید اذعان کرد که نه صحت سند به تنهایی موجب اعتبار حدیث می گردد و نه ضعف سند می تواند دستاویزی برای مردود خواندن حدیث به شمار آید. اساساً کنار گذاشتن یک حدیث، تنها با استناد به ضعف سند، عقلایی نبوده و و دلیل کافی به شمار نمی آید (حسنی، بی تا: ص ۲۹۴).

۴-۱-۱-۱. نتیجه

با این همه، معیار وثاقت سندی در کنار کاستی هایی که از آن یاد شد، دارای امتیازاتی است که شایسته توجه است: از جمله آنکه رویکرد سندمحور، رویکردی عقلایی است و بر پایه منطق قرآنی بنا شده است؛ زیرا یکی از مهم ترین قراین اطمینان به صدور خبر، شناخت گزارشگران است و نام بردن از گویندگان خبر و نقل سند، مطابق سیره عقلا است (سیدمحمدکاظم طباطبائی، ۱۳۹۰: ص ۲۵۵؛ غلامعلی، ۱۳۹۵: ص ۴۲)؛ افزون بر این، میراث حدیث شیعه در برخی موارد از نقل شفاهی بهره گرفته است و طبیعتاً بررسی های راوی محور در تاریخ حدیث شیعه نیز رواج داشته است؛ همچنین، روش وثوق السندی، شیوه ای نظام مند و برخوردار از ضابطه است که برای اهداف آموزشی کاربرد بیشتری داشته و طیف گسترده ای از مخاطبان را پوشش می دهد.

۲-۱-۱. معیار وثاقت صدور

ملاک اعتبار حدیث در مبنای وثاقت صدور، اطمینان به صدور حدیث از معصوم علیه السلام است که با تکیه بر نظام قراین و مجموعه ای از نشانه های منبع شناختی، سندشناختی و متن شناختی به دست می آید. بر این اساس، چنانچه در این ارزیابی های سه گانه، به صدور حدیثی از معصوم علیه السلام اطمینان حاصل شود، آن حدیث «صحیح» خوانده شده و اگر در صدور آن از معصوم علیه السلام تردید پیدا شود، «ضعیف» شمرده می شود. در این رویکرد، سند

حدیث فقط قرینه است و در صورت وجود قراین اطمینان آور، ضعف راویان به نتیجه ارزیابی خللی وارد نمی‌کند.

۱-۲-۱-۱. پیشینه کهن در اعتبارسنجی

یکی از برتری‌های مبنای وثاقت صدوری بر وثاقت سندی، پیشینه کهن و قدمت بلند آن است. چنان‌که، نخستین گام‌های نقد متن شناختی - که از جمله روش‌های ارزیابی حدیث در مبنای وثاقت صدوری است - به عصر حضور ائمه علیهم‌السلام باز می‌گردد. تعریف ملاک‌هایی مانند عرضه حدیث بر قرآن و سنت در کلام معصومان علیهم‌السلام (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۶۹-۷۱) و نیز عرضه احادیث خاص بر امامان به منظور بررسی صحت آنها (همان: ج ۵، ص ۳۶۱ و ۴۲۹) جزء نخستین نشانه‌های این رویکرد متن محور است. افزون بر این، گزارش‌هایی که از عرضه کتاب‌های حدیثی بر معصوم علیه‌السلام خبر می‌دهد (همان: ج ۷، ص ۳۲۴ و ۳۳۰)، از دیگر قراین قدمت این مبنای اعتبارسنجی است. از سوی دیگر، عبارات باقی‌مانده از داوری پیشینیان درباره احادیث، نشانگر آن است که ایشان نیز به بررسی‌های متن / منبع شناختی بیشتر بها می‌دادند و در فرایند ارزیابی احادیث، به احراز صدور حدیث اهتمام می‌ورزیدند. چنان‌که، توجه به منبع حدیث و ارزش‌گذاری آن، یکی از ملاک‌های آنان در اعتبارسنجی حدیث بوده است. نمونه این موضوع، سخن شیخ صدوق درباره صحت روایات کتاب من لایحضره الفقیه و استناد کتاب شناختی وی به مصادر معتبر است (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۳؛ همچنین، عبارت شیخ طوسی در الاستبصار (۱۳۹۰ق: ج ۴، ص ۳۰۴) از دیگر نمونه‌های رویکرد منبع محور در سیره پیشینیان است.

۱-۲-۱-۱. قلمرو فراگیر کارایی

یکی دیگر از ویژگی‌هایی که جزء نقاط مثبت مبنای وثاقت صدوری به‌شمار می‌رود، قلمرو فراگیر آن است. این گستره، طیف گسترده‌ای از روایات را دربر گرفته و احادیث فراوانی را در گردونه بررسی نگاه داشته است. بر این پایه، روایات بدون سند یا ضعیف‌السند و نیز بسیاری از روایات اهل سنت، از جمله متونی هستند که تنها با مبنای یادشده صلاحیت اعتبارسنجی پیدا می‌کنند (شیخ طوسی، ۱۴۲۰ق: ص ۲۵۶) و چه بسا با گردآوری قراین،

دلیلی برای استناد محققان باشند. چنان که بعضی از مفسران همچون علامه طباطبائی (سیدمحمدحسین طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۱۸۴) و طبرسی (۱۳۷۲: ج ۶، ص ۲۹۴) با تکیه بر مبنای یادشده، به اعتبارسنجی روایات تفسیری پرداخته و حجم قابل توجهی از احادیث ضعیف‌السند را به کار برده‌اند؛ برخی از محدثان و فقیهان شیعه مانند شیخ صدوق (ارجمند، ۱۳۹۱: ص ۸۷-۱۰۲) و علامه مجلسی (مسعودی، ۱۳۷۹: ج ۲، ص ۲۳۱-۲۶۰) نیز از روایات مقبول اهل سنت بهره گرفته‌اند.

۱-۱-۲-۳. ملاک ارزیابی کتب رجالی

از دیگر نقاط قوت مبنای وثاقت صدوری، استناد کتب رجالی به معیارهای متن / منبع‌شناختی است. توضیح آنکه، صاحبان کتب رجال برای بیان داوری خود دربارهٔ راویان، از تعابیر و اصطلاحاتی استفاده کرده‌اند که ناظر به صفات راوی بوده است: تعابیری مانند «عین» (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۱۹۵)، «وجه» (همان، ص ۱۹)، «جلیل» (همان، ص ۵۱)، «مختلط» (ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ص ۳۹) و «کذاب» (همان، ص ۶۷). این کاربرد نشان‌دهندهٔ توجه رجالیان به ویژگی‌های شخصیتی راویان است. باوجوداین، ایشان گاه از تعابیری بهره برده‌اند که گویای ارزیابی منبع یا محتوای روایات بوده است: تعابیری مانند «نقی‌الحديث» (نجاشی، همان: ص ۲۸۷)، «مسکون‌الی روایت» (همان، ص ۲۱۷)، «فاسد‌الروایة» (همان: ص ۴۲۱) و «منکر‌الحديث» (شیخ طوسی، ۱۳۷۳ق: ص ۲۸۱) که نشانگر بررسی محتوای روایات راوی است؛ همچنین، تعابیری مانند «کثیرالفوائد» (نجاشی، همان: ص ۳۷)، «ردی‌الاصل» (شیخ طوسی، همان: ص ۳۵۲) و «کتاب ملعون» (نجاشی، همان: ص ۲۶۷) دلالت بر بررسی کتاب‌های راویان دارد. این قسم اخیر از تعابیر، نشان از آن دارد که یکی از ملاک‌های رجالیان در ارزش‌گذاری راویان، اعتماد به منابع حدیثی و اطمینان از محتوای روایات بوده است: ویژگی‌هایی که در مبنای وثاقت صدوری و به‌عنوان قراین اطمینان‌آور مورد توجه قرار می‌گیرد. از این رو، می‌توان گفت با آنکه کتب رجالی برپایهٔ رویکرد سندمحور بنا شده است ولی در درون خود از رویکرد قرینه‌محور بهره برده و به آن توجه نشان داده‌اند.

با این همه، معیار وثاقت صدوری دچار برخی کاستی‌ها و محدودیت‌ها نیز هست که بهره‌گیری از آن را با محدودیت روبه‌رو کرده است: برای نمونه، روش وثوق‌الصدوری، شیوه‌ای ضابطه‌مند نیست و سازوکار بهره‌گیری از قراین در آن به روشنی تعریف نشده است؛ از همین رو، نسبت به شیوه سندمحور از مایه‌های آموزشی کمتری برخوردار است و طیف محدودتری از مخاطبان حدیث‌پژوه را پوشش داده است. با وجود این، با توجه به مطالب پیشین، چنین به نظر می‌رسد که معیار وثاقت سندی کارآمدی لازم را در اعتبارسنجی متون سیره معصومان علیهم‌السلام ندارد و برای گسترش بهره‌گیری از متون رفتارشناختی، وثاقت صدوری باید ملاک ارزیابی روایات قرار گیرد.

۲-۱. قراین افزاینده اعتبار متون

یکی از تنگناهای بهره‌گیری از فعل معصوم علیهم‌السلام در استنباط آموزه‌های دینی، محدودیت ناظر به اعتبار متون رفتارشناختی معصوم علیهم‌السلام است: محدودیتی که موجب انزوای متون ضعیف‌السند شده و سبب گردیده است بسیاری از روایات سیره، تنها به دلیل ضعف برخی از راویان، از گردونه استناد خارج گردند. این در حالی است که با توجه به مبنای مختار در اعتبارسنجی متون رفتارشناختی (وثاقت صدوری)، حجم قابل توجهی از متون یادشده را می‌توان ترمیم و تقویت نمود؛ زیرا با شناسایی قراین افزاینده اعتبار، دایره قراین اعتمادآفرین گسترش پیدا کرده و در نتیجه، به تعداد بیشتری از متون رفتارشناختی استناد می‌گردد. از این رو، شایسته است قراینی را که موجب افزایش اعتماد به متون سیره می‌گردد، کشف کنیم و چگونگی تأثیر آن بر اعتبار روایات را تبیین نماییم.

۱-۲-۱. فتوای فقیه

یکی از قراینی که موجب اعتباربخشی به گزاره‌های رفتارشناختی می‌گردد، فتوای فقیهان است؛ زیرا سیره علمی فقیهان، اعتماد بر متون معتبر است؛ پس تأیید روایت از سوی ایشان، درواقع، نشان‌دهنده صلاحیت آن روایت برای استناد است، به‌ویژه آنکه برپایه آن روایت، فتوا صادر شده باشد؛ چون فقیهان درباره روایاتی که حاوی آموزه‌های فقهی‌اند،

دقت بیشتری داشته و در تأیید یا رد آنها حساسیت بیشتری نشان می‌دهند. این دقت نظر و سخت‌گیری، موجب افزایش اعتماد به آن روایات می‌گردد. برای نمونه، برخی از منابع اهل سنت روایتی از رسول خدا ﷺ نقل کرده‌اند که ایشان وقتی هنگام اقامه نماز جماعت، صدای گریه کودکی را می‌شنیدند، برای رعایت حال مادرش، نماز خود را کوتاه می‌کردند (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۳۹۰). بر پایه مبنای وثاقت سندی، روایت مذکور صحیح تلقی نشده و صلاحیت استناد ندارد ولی با توجه به اینکه برخی از فقیهان طبق این رفتار فتوا داده و حکم به استحباب کرده‌اند، گزاره مورد نظر معتبر تلقی شده و قابلیت عمل / استنباط را خواهد داشت (حلی، ۱۳۸۸ق: ج ۳، ص ۱۵۷).

۲-۲-۱. تأیید عملی معصوم ﷺ

یکی دیگر از قراین اعتباربخش به گزاره‌های رفتارشناختی، تأیید عملی معصوم ﷺ است. بدین معنا که گاهی در اعتبار گزاره‌ای گفتاری / رفتاری تردید پدید آمده، ضعیف تلقی می‌شود؛ در این حال، اگر مفاد آن گزاره را معصوم ﷺ انجام داده باشد، نفس مطابقت فعل ایشان با مفاد آن گزاره، موجب افزایش اعتبار آن می‌گردد. برای نمونه، یکی از رفتارهای پیامبر ﷺ، ایجاد تفاوت در مسیر آمدوشد بود: هرگاه ایشان در مسیری حرکت می‌کردند، هنگام بازگشت راه دیگری را برمی‌گزیدند. یکی از اصحاب امام رضا ﷺ در این رفتار تردید نمود و از اصل انتساب آن به پیامبر ﷺ سؤال کرد. امام ﷺ در پاسخ به راوی، علاوه بر آنکه با قول خود بر انتساب آن رفتار به پیامبر ﷺ صحه گذاشتند، با تصریح به انجام آن فعل از جانب خود، از اعتبار آن نیز دفاع کردند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۳۱۴).

۳-۲-۱. استناد معصوم ﷺ

از جمله قراینی که موجب اعتباربخشی به متون سیره می‌گردد، استناد معصوم ﷺ است: این که معصوم ﷺ برای پاسخ به سؤال راوی یا تأیید گفتار / رفتار خویش، عمل معصوم ﷺ دیگری را مستند خود قرار دهد؛ زیرا نگاه دلیل مدارانه به یک رفتار و معرفی آن به عنوان پشتوانه گفتار / رفتار، نشان‌دهنده اعتبار آن رفتار بوده و موجب افزایش اطمینان به آن می‌گردد. البته، تأثیر این قرینه در اعتباربخشی، دوسویه بوده و برای هر دو طرف

(مستندُبه و مستندُعلیه) قابل اجراست؛ یعنی هم برای رفتاری که بدان استناد شده است و هم برای رفتاری که برای آن استناد صورت گرفته است. برای نمونه، امام صادق علیه السلام بعد از صرف غذا مشغول خلال کردن بودند که با نگاه راوی روبه‌رو می‌شوند. حضرت علیه السلام برای رفع ابهام از باور مخاطب و تقویت اعتبار رفتار خویش، به عمل پیامبر صلی الله علیه و آله استناد نمودند (همان: ج ۶، ص ۳۷۶). در واقع، امام صادق علیه السلام با این استناد، از هم‌خوانی رفتار خود با عمل پیامبر صلی الله علیه و آله کمک گرفته و به اعتبار عمل خویش افزودند.

۴-۲-۱. تکرار و فراوانی

یکی دیگر از قراین افزایش اعتبار متون سیره، تکرار و فراوانی فعل معصوم است (مجاهد طباطبائی، ۱۲۷۰: ص ۲۸۷)؛ زیرا انجام رفتار مشخص در موقعیت‌های گوناگون موجب می‌گردد تا احتمال شخصی بودن آن رفتار منتفی شده، به آن همچون قضیه‌ای حقیقی نگریسته شود. از این رو، مداومت و استمرار معصوم صلی الله علیه و آله بر یک عمل مشخص، نشانه اعتبار آن فعل بوده و موجب اطمینان به آن می‌گردد. این قرینه، از طریق فراوانی گزارش‌های مرتبط با یک رفتار و یا دلالت الفاظی ویژه بر استمرار به دست می‌آید. در این زمینه، حکایت وضوی پیامبر صلی الله علیه و آله از نمونه‌هایی است که در موقعیت‌های متفاوت از سوی معصومان نقل شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ص ۲۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۸۱؛ منقری، ۱۴۰۴ق: ص ۱۴۶)؛ رفتار امام باقر علیه السلام در تقدم نماز وتر بر نماز صبح نیز از نمونه‌هایی است که بر تکرار رفتار یادشده دلالت دارد (کلینی، همان: ص ۴۴۹).

۵-۲-۱. انتساب به اهل بیت علیهم السلام

از دیگر قراین افزایش اعتبار، انتساب رفتار انجام‌گرفته به اهل بیت علیهم السلام است؛ زیرا معصوم صلی الله علیه و آله از این طریق از رفتار جمعی اهل بیت علیهم السلام کمک گرفته و به پشتوانه آن به فعل خود اعتبار می‌بخشد. گویا امام علیه السلام با استناد رفتار خود به اهل بیت علیهم السلام فعل انجام‌گرفته را عمل یک نفر ندانسته، بلکه رفتار یک گروه خوانده است که در درون خود تکرار و فراوانی را نیز به‌همراه دارد. این قرینه به دو شکل انتساب به تک‌تک معصومان علیهم السلام یا انتساب با لفظ جمع تحقق یافته است. برای نمونه، روایتی که از خرما خوردن امام رضا علیه السلام و استناد

ایشان به رفتار اهل بیت علیهم السلام خبر می‌دهد، از قسم نخست است (کلینی، همان: ج ۶، ص ۳۴۶): «علاقه بسیار امام رضا علیه السلام به خوردن خرماى بزنى موجب شگفتى و سؤال راوى گردید. حضرت علیه السلام با استناد به رفتار تک‌تک معصومان علیهم السلام (پیامبر و ائمه) به رفتار خویش اعتبار بخشیدند. نمونه قسم دوم، روایتی از امام صادق علیه السلام است: ایشان پس از اعطای یک قطعه زمین به یکی از موالیان خویش و امتناع وی از قبول آن، چنین فرمودند: «ما اهل بیته هستیم که احسان خود را بازپس نمی‌گیریم» (سیدین طاووس، ۱۴۱۱ق: ص ۱۹۶). درواقع، امام صادق علیه السلام از همخوانی رفتار خویش با سیره اهل بیت علیهم السلام استفاده کرده و با استناد رفتار خود به ایشان اعتبار رفتارشان را تقویت کردند.

۱-۲-۶. تصریح به سنت بودن

«سنت» در لغت به معنای راه، روش و طریقه است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ماده «سنن») و در اصطلاح شیعه، به گفتار و کردار پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام اطلاق می‌گردد (مظفر، ۱۴۳۰ق: ج ۲، ص ۶۳؛ حکیم، ۱۴۱۸ق: ص ۱۲۱). این واژه در لسان روایات در معانی چهارگانه بدعت، عمل مستحب، واجب غیرقرآنی و سبک رفتار به کار رفته و از این میان، بیشتر به معنای عمل مستحب و نیکو استعمال شده است (ری شهری، ۱۳۹۴: ج ۱، ص ۱۱۲). یکی از آثار ذکر این اصطلاح در روایات، اعتباربخشی به رفتاری است که بدان نسبت داده شده است و معرفی یک رفتار با عنوان «سنت»، بیانگر تأیید اعتبار آن رفتار خواهد بود. به بیان دیگر، تصریح به سنت بودن یک رفتار در لسان اهل بیت علیهم السلام، از قراین اعتباربخش به متون رفتارشناختی به شمار آمده و موجب ایجاد اعتماد به آن گزاره می‌گردد. مثلاً «مضمضه» و «استنشاق» دو رفتاری است که با استناد به سنت پیامبر صلی الله علیه و آله اعتبار پیدا کرده و جزو آداب وضوء شناخته شده است: «الْمُضْمَضَةُ وَ الْإِسْتِنْشَاقُ مِمَّا سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۷۹): همچنین، «خضاب» (رنگ کردن موی سر و صورت) از جمله مسائلی است که در پاره‌ای اوقات با تردید و ابهام روبه‌رو بوده است. با وجود این، با توجه به روایت امام صادق علیه السلام که این رفتار را سنت خوانده است، به اعتبار آن اطمینان می‌توان حاصل کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۶، ص ۴۸۱).

۱-۲-۷. انجام فعل و نفی نقیض آن

یکی دیگر از قراین اعتباربخش به متون رفتارشناختی آن است که معصوم علیه السلام در برابر نقیض رفتاری که انجام می‌دهد نیز موضع منفی اتخاذ کند، زیرا اگر صدور فعل، به‌تنهایی، بر اعتبار رفتار انجام‌گرفته دلالت نکند، نفی نقیض آن رفتار، قرینه بر اعتبار محسوب شده و نشان می‌دهد که عمل محقق شده موضوعیت داشته و مقصود واقعی معصوم علیه السلام بوده است. برای نمونه، روایتی که از التزام پیامبر صلی الله علیه و آله برای پیاده‌روی در تشییع جنازه مؤمن خبر می‌دهد از این دست است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ص ۱۶۹)؛ البته، این گزارش به‌تنهایی برای تأسی به رفتار پیامبر صلی الله علیه و آله کافی نبوده و برای مخاطبان زمان ایشان ایجاد سؤال کرده بود. از این رو، حضرت صلی الله علیه و آله علاوه بر انجام رفتار یادشده، از تشییع به‌صورت سواری نیز ابا نموده و از آن منع کردند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ص ۱۷۱). بنابراین، رفتار حضرت صلی الله علیه و آله به‌همراه ترک نقیض آن موجب گردید اعتبار عمل ایشان تقویت شود و اعتماد مخاطب به صدور واقعی آن جلب گردد.

۲. ضوابط استنباط از فعل معصوم صلی الله علیه و آله

فعل معصوم صلی الله علیه و آله همواره در شرایط ثابت و مشخصی صادر نشده است، بلکه در موقعیت‌ها و شرایط گوناگونی قرار داشته که متناسب با هر کدام، شیوه خاصی از رفتار بروز و ظهور داشته است. براین اساس، این پرسش مهم پدید می‌آید که رفتار شایسته استناد در استنباط آموزه‌های دینی کدام است و این رفتار باید واجد چه ویژگی‌هایی بوده یا از چه خصوصیتی به‌دور باشد؟ درحقیقت، این ضوابط به مصادیقی از گزاره‌های رفتارشناختی ناظر است که صلاحیت استناد ندارند و نمی‌توان برای استنباط آموزه‌های دینی از آنها بهره گرفت. البته، این نکته بدین معنا نیست که راه استناد به فعل معصوم صلی الله علیه و آله مسدود گردیده است، بلکه این شرایط - که نسبت به مجموع رفتارهای صادرشده از معصوم صلی الله علیه و آله از حجم کمتری برخوردار است - موارد غیرقابل تأسی را به ما می‌نماید؛ ما با توجه به ویژگی موجود، از آن گذر کرده و در فضایی دیگر از آن بهره می‌گیریم. از این رو، ضوابط کارآمدی فعل معصوم صلی الله علیه و آله یکی از لوازم استنباط است که سبب می‌شود قوانین و معیارهایی که احراز

آن برای استنباط از فعل معصوم ع لازم است شناسایی گردد و زمینه افزایش بهره‌گیری از فعل معصوم ع فراهم آید.

۲-۱. مختار بودن

«اختیار» در لغت به معنای آزادی، توانایی و قدرت است و در برابر واژگانی مانند اجبار، اکراه، ضرورت قرار گرفته است (خدایرستی، ۱۳۸۹). فقیهان در سخنان خود این واژه را در معانی پرشماری استعمال کرده‌اند: وقتی درمقابل اجبار (انجام بدون اراده فعل) به کار می‌رود، به معنای انجام از روی اراده و قصد است و وقتی درمقابل اکراه (انجام فعل با ناخشنودی) به کار می‌رود، به معنای انجام فعل با خشنودی است و وقتی درمقابل ضرورت به کار می‌رود، به معنای نفی عسر، حرج و مشقت است. در هر صورت، اختیار در هر سه معنای یادشده شرط تکلیف بوده و بر رفتاری که برخلاف اختیار صادر شود، اثری مترتب نمی‌گردد (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۷: ج ۱، ص ۳۳۷).

بنابراین، یکی از شرایط لازم برای استناد به فعل معصوم ع، انجام فعل از روی اختیار است؛ یعنی فاعل در انجام فعل اجبار یا اکراه نداشته باشد؛ پس اگر فعل معصوم ع از روی اختیار انجام گیرد و از دچار محدودیت اکراه یا اجبار نباشد، معتبر بوده و قابل استناد خواهد بود، اگرچه تاسی به آن دشوار به نظر آید. مثلاً طبق برخی متون روایی، پیامبر ص در طول حیاتشان هیچ‌گاه سه روز پیاپی از غذا سیر نشدند، بآنکه اگر می‌خواستند، می‌توانستند (ورام‌بن‌ابی‌فراس، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ص ۱۷۲). باتوجه به آنکه غذا نخوردن پیامبر ص از روی اختیار بوده است، این رفتار حضرت ص را می‌توان مصداق زهد و ساده‌زیستی ایشان برشمرد و با تاسی به آن، برخورداری اندک از دنیا را فراگرفت؛ افزون‌براین، چنین رفتاری به سطح زندگی حاکم اسلامی و لزوم هم‌سانی وی با فقرا و نیازمندان امت نیز دلالت داشته و آموزنده است.

درمقابل، رفتارهایی که معصوم ع - به‌خاطر شرایط و فضای حاکم - از روی اکراه یا اجبار انجام می‌دهد، قابل استناد نبوده و صلاحیت استنباط ندارد. برای نمونه، حذیفه‌بن‌منصور روایت می‌کند که نزد امام صادق ع در حیره بودم. ناگاه فرستاده منصور

دوانقی آمد و امام علیه السلام را فراخواند. ایشان لباسی پشمی خواستند که یک روی آن سیاه و روی دیگرش سفید بود و پس از پوشیدن آن فرمودند: «آگاه باشید که من این لباس را می‌پوشم در حالی که می‌دانم لباس اهل آتش است» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۶، ص ۴۴۹). سخن امام صادق علیه السلام پس از پوشیدن لباس سیاه نشان می‌دهد که رفتار ایشان از روی اختیار انجام نشده و بر انجام این عمل اکراه داشتند، زیرا مقرر شده بود کسی بدون لباس سیاه نزد خلفای بنی عباس حاضر نشود (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ص ۱۳۸). شایان ذکر است که اصل در انجام افعال، اختیار است و چنانچه دلیلی بر اکراه یا اجبار معصوم علیه السلام وجود نداشته باشد، رفتار انجام‌گرفته معتبر تلقی شده و قابل استناد خواهد بود.

۲-۲. مبین بودن

یکی دیگر از شرایط لازم برای رفتار شایسته استناد، مبین بودن است؛ بدین معنا که فعل صادرشده ظهور داشته باشد و مقصود از آن معلوم باشد؛ درمقابل، اگر مراد از فعل و یا وجه وقوع آن معلوم نباشد، «مجمل» خوانده شده و قابل استناد نیست (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق: ج ۲، ص ۱۹۶؛ خراسانی، ۱۴۰۹ق: ص ۲۵۲؛ مظفر، ۱۴۳۰ق: ج ۱، ص ۲۴۸). از این رو، اگر معصوم علیه السلام عمل خود را به گونه‌ای انجام دهد که گویای مقصود بوده و عاری از هرگونه ابهام و اجمال باشد، آن عمل معتبر تلقی شده، صلاحیت استنباط خواهد داشت؛ همان‌طور که بسیاری از رفتارهای معصوم علیه السلام چنین بوده و بیانگر مراد ایشان است. برای نمونه، روایتی از رفتار امام صادق علیه السلام هنگام ورود به مسجد الحرام را می‌توان ذکر کرد که راوی نیز با دریافت مراد امام علیه السلام عیناً همان را انجام می‌دهد؛ در این حال، امام صادق علیه السلام با ذکر پاداش عمل انجام‌گرفته، بر فهم صحیح راوی از رفتارش صحه می‌گذارند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ص ۳۹۸). با وجود این، بعضی از رفتارهایی که از معصوم علیه السلام صادر شده، از این ویژگی برخوردار نبوده و نیازمند تفصیل و تفسیر است. برای نمونه، بوسه پیامبر صلی الله علیه و آله بر عثمان بن مظعون بعد از مرگش، از این‌گونه رفتارهاست که به دلیل مشخص نبودن وجه فعل، مجمل شمرده شده است: «همانا رسول خدا صلی الله علیه و آله عثمان بن مظعون را بعد مرگش بوسید (همان: ج ۳، ص ۱۶۱). مطابق باور شیعه، مس میت غسل را واجب می‌کند، مگر آنکه

بدن او سرد نشده و یا غسلش داده باشند. از این رو، به دلیل آنکه پیامبر ﷺ در شرایط یادشده ساکت بوده‌اند و رفتارشان دلالتی ندارد، نمی‌توان بدان استناد نمود. شیخ طوسی نیز با استناد به دیگر روایاتی که نقل کرده (۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۴۲۹ و ۴۳۰)، این رفتار پیامبر ﷺ را مجمل خوانده است (همان، ص ۴۳۰).

همچنین، گزارشی که از انجام مراسم قربانی کردن از سوی امام صادق ﷺ در مکه خبر می‌دهد، نمونه دیگری است که، به دلیل ابهام در فعل صادرشده، جزء رفتارهای مجمل به‌شمار آمده و نیازمند عرضه بر متون تفصیلی است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ص ۴۸۸)؛ زیرا بنا بر قول مشهور، منامحل قربانی است و تنها در عمره مفرده می‌توان در غیر منا (مکه) قربانی نمود (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۴۴۴؛ شهید اول، ۱۴۱۰ق: ص ۷۴). از این رو، باتوجه به آنکه فعل امام صادق ﷺ بین حالت‌های تمتع یا عمره بودن، نشانه‌دار یا بی‌نشان بودن قربانی و واجب یا مستحب بودن حج مردد است (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۱۸، ص ۱۶۰)، مجمل شمرده می‌شود و قابل استناد نیست (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۲۰۱).

بنابراین، باید اذعان داشت که بی‌گمان، امام ﷺ ذبح را در منزل خویش در ایام حج انجام نداده‌اند وگرنه عمل ایشان - که خلاف روش مسلمانان در هر سال بوده است - زبانزد می‌گردید. درواقع، جمله «إِنَّ مَكَةَ كُلَّهَا مَنْحَرٌ» در برابر پندار کسانی بوده که قربانگاه را در عمره گرداگرد کعبه یا میان صفا و مروه می‌دانستند؛ بنابراین، چون امام صادق ﷺ در غیر آن مکان‌ها و در منزل خود عمل ذبح را انجام دادند، با سؤال روبه‌رو شدند. این در حالی است که مسلمانان برای محل قربانی در عمره وسعت داشتند و می‌توانستند در غیر اطراف کعبه یا میان صفا و مروه نیز ذبح نمایند؛ چنان‌که امام صادق ﷺ در روایت دیگری به این نکته اشاره نموده و حکمت آن را بیان داشته‌اند (همان، ص ۳۷۴).

۲-۳. تقیه‌ای نبودن

یکی دیگر از شرایطی که پیش از استناد به فعل معصوم ﷺ باید به آن توجه کرد، تقیه‌ای نبودن رفتار است. «تقیه» در لغت به معنای نگاه داشتن، پرهیز کردن و پنهان نمودن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق) و در اصطلاح به معنای ابراز عقیده یا انجام کاری

برخلاف نظر قلبی به دلایلی ویژه است (سبحانی، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۳۷۶). این اصطلاح دینی، مستندات قرآنی و روایی بسیاری دارد که از جمله مهم‌ترین آنها آیه ۱۰۶ سوره نحل است که به تصریح منابع، درباره عمار یاسر و رفتار تقیه‌ای (تظاهر به کفر) او در برابر مشرکان نازل شده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۶۳۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۶، ص ۲۰۳). از سوی دیگر، احادیثی که بر مشروعیت تقیه در شرایط ویژه تأکید کرده‌اند (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق: ج ۵، ص ۱۶۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۲۱۸) و احادیثی که به جواز تقیه در فرض تحقق اضطرار تصریح دارند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۶، ص ۲۱۴) و نیز احادیث دال بر اینکه احکام شرعی اولیه در هنگام ضرورت برداشته می‌شوند (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق: ج ۱، ص ۳۱۳؛ کلینی، همان: ج ۵، ص ۲۸۰)، از مهم‌ترین ادله روایی اجازه تقیه به‌شمار می‌روند. از این رو، رفتارهایی که برخاسته از این ضرورت شرعی باشند، قابل استناد نبوده و در طریق استنباط قرار نمی‌گیرند. برای نمونه، نماز جمعه خواندن امیرالمؤمنین علیه السلام به امامت خلفای جور، نمونه رفتارهایی است که بر وجه تقیه صادر شده است (کلینی، همان: ج ۳، ص ۳۷۴)؛ همچنین روایتی که از افطار امام صادق علیه السلام در آخرین روز ماه رمضان خبر می‌دهد، از دیگر نمونه‌هایی است که حکایت از رفتار تقیه‌ای معصوم علیه السلام دارد: زیرا منصور عباسی آن روز را عید اعلام کرده بود و امام علیه السلام مجبور به انجام آن شده بودند (کلینی، همان: ج ۴، ص ۸۳).

۴-۲. خارق‌العاده نبودن

از شرایط لازم در احراز صلاحیت رفتارهای قابل استناد، آن است که فعل انجام‌گرفته از معجزات و کرامات شمرده نشود؛ زیرا چنین رفتارهایی به دلیل آنکه بر پایه اسباب غیرعادی و ماوراءطبیعی رخ می‌دهد و از قدرت عادی بشر خارج است، جز در موارد ویژه، نمی‌تواند مستند آموزه‌های دینی قرار گیرد (کریمی، ۱۳۷۷: ص ۵۴-۶۱). بر این اساس، عالمان مسلمان در مباحث کلامی نیز معمولاً رابطه میان معجزه و اثبات وجود خدا را نمی‌پذیرند و از معجزه فقط برای اثبات نبوت خاصه بهره می‌برند (خسروپناه، ۱۳۸۵: ص ۷۹-۹۴). از این رو، اگر فعل معصوم علیه السلام گویای انجام فعلی خارق‌العاده باشد، آن فعل معتبر نبوده و برای دیگران قابل تأسی نیست. مثلاً در روایتی، امام باقر علیه السلام نداشتن سایه، باقی ماندن بوی

خوش، و سجده جمادات و نباتات را جزء ویژگی‌های منحصر به فرد پیامبر ﷺ بر شمرده‌اند (کلینی، همان: ج ۱، ص ۴۴۲). همچنین، گزارشی که از نرم شدن خاک قبرستان به دلیل آب پاشیدن پیامبر ﷺ خبر داده است، از کرامت و مقام معنوی ایشان حکایت دارد (کلینی، همان: ج ۲، ص ۱۰۱).

۲-۵. منسوخ نبودن

«نسخ» در لغت به معنای نقل، ازاله و از بین بردن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق) و در اصطلاح به معنای برداشتن حکم ثابت در شریعت به سبب پایان یافتن مدت زمان آن و انتفای مصلحت و ملاک آن است (خوئی، ۱۴۲۲ق: ج ۵، ص ۳۲۸؛ میرزای قمی، ۱۴۳۰ق: ج ۲، ص ۹۳). از این رو، اگر رفتاری از معصوم ﷺ سر بزند و سپس با قول یا فعلی دیگر نسخ گردد، دیگر قابل استناد نبوده و از گردونه استنباط خارج می‌گردد. نمونه این ویژگی در رفتارهای معصوم ﷺ، انگشتر طلا در دست کردن پیامبر ﷺ است (کلینی، همان: ج ۶، ص ۴۷۶). بر پایه آموزه‌های شیعه (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۴، ص ۴۱۲)، انگشتر طلا بر مرد حرام است ولی این رفتار پیامبر ﷺ به زمان قبل از نسخ حکم آن مربوط بوده است (همان: ج ۴، ص ۴۱۳) که در دیگر متون دینی بیان شده است. همچنین، در روایتی آمده است:

«رسول خدا ﷺ انگشتری از طلا تهیه و در دست نمودند. مردم نیز [به پیروی از پیامبر ﷺ] انگشتر طلا تهیه کردند. پس پیامبر ﷺ فرمودند: من تاکنون این انگشتر را در دست می‌کردم اما از این پس هیچ‌گاه از آن استفاده نمی‌کنم؛ آنگاه انگشتر طلا را از دست خارج نمودند و مردم نیز چنین کردند» (نسائی، ۱۴۰۶ق: ج ۸، ص ۱۶۵).

البته، بنابر نظر برخی از صاحب‌نظران معاصر، منسوخات نیز می‌تواند در شرایط خود مورد استفاده قرار گیرند. این نظریه که به «نسخ مشروط» معروف است، درباره احکامی صادق است که به دلیل تغییر شرایط و احوال، نسخ شده و حکم جدید به جایشان آمده است؛ ولی حکم منسوخ به خاطر حکمتی، در مکان دیگر یا زمان آینده، قابل برگشت است (معرفت، ۱۴۲۸ق: ج ۲، ص ۲۸۰؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ج ۵، ص ۱۸۰). با وجود این، همان‌طور

که در تعریف یادشده آمده است، این خصوصیت فراگیر نبوده و تنها در برخی موارد محدود اجراشدنی است و با توجه به ماهیت (فراهدی، ۱۴۰۹ق: ماده «نسخ») و تعریف (سید مرتضی، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۴۱۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق: ج ۲، ص ۴۸۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱، ص ۳۴۶) پذیرفته شده نسخ، احکام منسوخ شایستگی استناد و استنباط ندارند. شایان ذکر است پدیده نسخ فقط در احکام عبادی و تشریحی جریان داشته و در امور تکوینی، توحیدی و اخلاقی معنا ندارد.

۲-۶. اختصاصی نبودن

یکی دیگر از شرایط لازم در استناد به متون رفتارشناختی معصوم علیه السلام، منحصر نبودن آن رفتار در فرد یا افراد ویژه است؛ زیرا برخی از رفتارهای صادره از معصوم علیه السلام به حوزه عصمت منحصر بوده و ممنوعیت تأسی دارند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۴، ص ۱۵۲). مثلاً اختیار دادن به زن در طلاق، قسم دادن یهودی به تورات و وجوب مسواک، وتر و قربانی از رفتارهایی هستند که جزء اختصاصات معصوم علیه السلام شمرده شده‌اند و عملاً امکان استنباط حکم از آنها وجود ندارد. برای نمونه، امام صادق علیه السلام در پاسخ کسی که از تخییر زن بین زوجیت و بینونت (جدایی) سؤال کرد، آن را ویژه پیامبر صلی الله علیه و آله شمرده و دیگران را از آن عمل برحذر داشتند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۶، ص ۱۳۹)؛ همچنین، شیخ طوسی در جمع بین روایت حاکمی از قسم دادن یهودی به تورات از سوی امیرالمؤمنین علیه السلام (کلینی، همان: ج ۷، ص ۴۵۱) و اخبار دال بر عدم جواز قسم اهل ذمه به غیر نام «الله»، آن را ویژه معصوم علیه السلام دانسته است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۸، ص ۲۷۹)؛ بالاخره، برپایه روایتی که از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است، سه عمل مسواک، نماز وتر و قربانی بر ایشان واجب بوده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱۶، ص ۳۸۲). از این رو، فقیهان شیعه این سه عمل را جزء اختصاصات پیامبر صلی الله علیه و آله برشمرده و امت ایشان را در برابر آنها مکلف ندانسته‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۴، ص ۱۵۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ج ۲، ص ۲۱۵؛ حلی، ۱۳۸۸ق: ص ۵۶۵). البته، باید افزود که آنچه در موارد یادشده به پیامبر صلی الله علیه و آله اختصاص پیدا کرده است، وجوب آنهاست؛ وگرنه اصل انجام عمل برای دیگران امری شایسته بوده و با اختصاصی بودن آنها منافاتی ندارد.

۷-۲. قضیه فی واقعه نبودن

از جمله شرایط اخذ به فعل معصوم علیه السلام آن است که فعل صادره به موقعیت خاصی محدود نبوده و قابلیت تعمیم به موارد دیگر را نیز داشته باشد. در این زمینه، محقق حلی در کتاب شرائع الإسلام با تعبیر «قضیه فی واقعه» و در کتاب المعتمر با تعبیر «حکایة حال» نمونه‌هایی از سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله و امیرالمومنین علیه السلام را برشمرده و اظهار کرده است که فعل معصوم علیه السلام در این موارد مربوط به همان موضوع خاص بوده و به دیگر امور تعدی نکرده و عمومیت نمی‌یابد (محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ص ۲۸۵؛ همان: ج ۴، ص ۲۳۶، ۲۴۲ و ۲۳۷؛ حلی، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۲۶۱، ۳۳۹، ۴۱۲ و ۴۳۴). مثلاً او وقتی احکام جواز امان دادن مسلمان به اهل حرب را بیان می‌کند، اظهار می‌دارد که یک مسلمان نمی‌تواند در جنگ به همه اهالی یک روستا یا قلعه امان دهد و امان او تنها برای جمع محدودی نافذ است. وی، برخلاف بعضی فقیهان که جواز امان به یک روستا یا دژ را با توجه به رفتار امیرالمومنین علیه السلام - که اجازه چنین کاری را دادند - تجویز کرده‌اند، (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۲، ص ۱۴) چنین جوازی را نپذیرفته و آن را «قضیه فی واقعه» دانسته است که به موارد دیگر تعدی نمی‌کند (محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ص ۲۸۵). همچنین، او از صدور فتوا به جواز دخول بدون احرام مرد جنگی به مکه امتناع کرده و برخلاف شیخ طوسی - که به استناد ورود بدون احرام پیامبر صلی الله علیه و آله به مکه، ورود مرد جنگی را استثنا کرده است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۱، ص ۳۶۱) - احرام را برای کسی که تصمیم به ورود به مکه دارد، واجب شمرده و رفتار پیامبر صلی الله علیه و آله در حادثه فتح مکه را موقعیتی ویژه برای پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته است (محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ص ۲۷۷).

۸-۲. نتیجه

بنابراین، با توجه به مباحث ذکرشده، باید گفت رفتاری در استنباط آموزه‌های دینی شایسته استناد است که دارای سه خصوصیت ایجابی مختار بودن، مبین بودن و جدی بودن، و از پنج خصوصیت سلبی تقیه‌ای نبودن، خارق‌العاده نبودن، منسوخ نبودن، اختصاصی نبودن و قضیه خارجی نبودن باشد. در واقع، برای بهره‌گیری از فعل معصوم علیه السلام

در استنباط آموزه‌های دینی باید ابتدا صلاحیت آن را بر پایه ضوابط یادشده احراز نمود و سپس با توجه به مبانی و روش‌های معتبر در جهت استخراج آموزه‌های دینی اقدام کرد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

براساس این پژوهش مشخص گردید فعل معصوم ع یکی از اجزای سنت است که نقش مهمی در استنباط آموزه‌های دینی دارد. این نقش به دلیل ناشناخته ماندن ظرفیت‌های فعل معصومان ع و نیز تنقیح نشدن مبانی و روش‌های بهره‌گیری از آن، مغفول مانده و کمتر به آن توجه شده است؛ باوجوداین، کارآمدی فعل معصوم ع در استنباط، نیازمند برخورداری از ضوابط و شرایطی است که در دو بخش ضوابط احراز فعل معصوم ع و ضوابط استنباط از آن طرح‌شدنی است. در بخش اول، مبنای وثاقت صدور، معیار کارآمد در اعتبارسنجی متون رفتارشناختی شناخته‌شده و قرآینی مانند فتوای فقیه، تأیید عملی معصوم ع، استناد معصوم ع، تکرار و فراوانی، انتساب به اهل بیت ع، تصریح به سنت بودن و انجام فعل و نفی نقیض آن به‌عنوان قراین افزایشده اعتبار معرفی شده است. در بخش دوم، محدودیت‌های استنباط از فعل معصوم ع مواردی مانند مختار بودن، مبین بودن، تقیه‌ای نبودن، خارق‌العاده نبودن، منسوخ نبودن، اختصاصی نبودن و قضیه فی‌واقعه نبودن دانسته شده است و این امکان را فراهم می‌آورد که با رعایت ضوابطی که احراز آن برای استنباط از فعل معصوم ع لازم است، زمینه بهره‌گیری بیشتر از فعل معصوم ع فراهم آید.



کتابنامه

۱. ابن ابی شیبہ، ابوبکر (۱۴۰۹ق)، المصنف فی الأحادیث والآثار، ریاض، مكتبة الرشد.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۹۹ق)، النهایة فی غریب الحدیث والآثر، بیروت، المكتبة العلمية.
۳. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۲۱ق)، المسند، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۴. ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴)، الرجال، تدوین محمد رضا حسینی جلالی، قم، دار الحدیث.
۵. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم، مكتب الأعلام الإسلامی.
۶. ابن ماجه، محمد بن یزید (بی تا)، سنن ابن ماجه، بیروت، دار إحياء الكتب العربية.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دار الفکر.
۸. ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث (بی تا)، سنن أبی داود، بیروت، المكتبة العصرية.
۹. ارجمند، محمد علی (۱۳۹۱)، «میزان استفاده از احادیث اهل سنت ﷺ در کتاب من لا یحضره الفقیه»، حدیث حوزه، ش ۵، ص ۸۷-۱۰۲.
۱۰. اعظمی، محمد مصطفی (۱۴۰۲ق)، منهج النقد عند المحدثین نشأته و تاریخه، ریاض، مكتبة الكوثر.
۱۱. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق)، کتاب الصلاة، قم، کنگره بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۱۲. باقری، حمید و مجید معارف (۱۳۹۱)، «کارکردهای نقد متنی احادیث نزد محدثان متقدم امامی»، پژوهش های قرآن و حدیث، ش ۱، ص ۳۹-۷۰.
۱۳. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق)، الجامع المسند الصحيح، بیروت، دار طوق النجاة.
۱۵. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم، دار الكتب الإسلامية.
۱۶. بهبودی، محمد باقر (۱۳۶۵)، «با استاد محمد باقر بهبودی در عرصه روایت و درایت حدیث»، کیهان فرهنگی، ش ۳۱، ص ۳-۸.
۱۷. بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۲۴ق)، السنن الكبرى، بیروت، دار الكتب العلمية.

۱۸. جزایری، نعمت‌الله (۱۳۸۱)، قصص الأنبياء، تهران، فرحان.
۱۹. جوهری، اسماعیل بن حماد (بی‌تا)، تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت، دار العلم للملایین.
۲۰. حجت، هادی (۱۳۸۶)، جوامع حدیثی شیعه، تهران، سمت.
۲۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم، مؤسسه آل‌البتیة.
۲۲. حسنی، هاشم معروف (بی‌تا)، دراسات فی الحدیث و المحدثین، بیروت، دار التعارف.
۲۳. شیرازی، سید صادق حسینی (۱۴۲۷ق)، بیان الأصول، قم، دار الأنصار.
۲۴. حسینی، علی رضا و عبدالرضا حمادی (۱۳۹۰)، «اعتبارسنجی احادیث شیعه: مبانی و زیرساخت‌ها»، حدیث اندیشه، ش ۱۰ و ۱۱، ص ۱۸-۴۸.
۲۵. حکیم، سید محمد تقی (۱۴۱۸ق)، الأصول العامة فی الفقه المقارن، قم، مجمع جهانی اهل بیت.
۲۶. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۰)، تهذیب الوصول الی علم الأصول، لندن، مؤسسة الإمام علی.
۲۷. _____ (۱۳۸۸ق)، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسة آل‌البتیة.
۲۸. _____ (۱۴۱۲ق)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية.
۲۹. _____ (۱۴۲۵ق)، نهیة الوصول الی علم الأصول، قم، مؤسسة الإمام الصادق.
۳۰. خدایرستی، فرج‌الله (۱۳۷۶)، فرهنگ واژگان مترادف و متضاد زبان فارسی، شیراز، دانشنامه فارس.
۳۱. خدامیان آرنانی، علی اکبر (۱۳۹۴)، «نقد متنی و محتوایی احادیث و نقش آن در توثیق و تضعیف راویان»، حدیث حوزه، ش ۱۰، ص ۱۳۷-۱۶۱.
۳۲. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹ق)، کفایة الأصول، قم، مؤسسة آل‌البتیة.
۳۳. خسرویناه، عبدالحسین (۱۳۸۵)، «دلالت معجزه بر اثبات وجود خدا»، قیسات، ش ۴۱، ص ۷۹-۹۴.
۳۴. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۲۲ق)، محاضرات فی أصول الفقه، تدوین محمد اسحاق فیاض، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی.
۳۵. _____ (۱۴۱۸ق)، موسوعة الإمام الخوئی، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی.

۳۶. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۲۷ق)، غرر الأخبار و دُرر الآثار، قم، دلیل ما.
۳۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دار القلم.
۳۸. ربانی بیرجندی، محمدحسن (۱۳۷۸)، «وثوق صدوری و وثوق سندی و دیدگاه‌ها»، فقه، ش ۱۹ و ۲۰، ص ۴۵-۲۰۷.
۳۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷)، «نسخ مشروط از دیدگاه آیت الله معرفت»، چاپ شده در: معرفت قرآنی (یادنگار آیت الله محمدهادی معرفت)، به کوشش علی نصیری، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۰. ری شهری، محمد و دیگران (۱۳۹۴)، سیره پیامبرخاتم ﷺ، ترجمه عبدالهادی مسعودی، قم، دارالحديث.
۴۱. زاهدی، عبدالرضا و اعظم پاک اندیش (۱۳۹۴)، «روایات ائمه معصومین علیهم السلام و توهّم تحریف قرآن با نگاهی بر آرای علامه عسکری»، مطالعات قرائت قرآن، ش ۴، ص ۸۷-۱۱۰.
۴۲. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الكتاب العربی.
۴۳. سبحانی، جعفر (۱۳۷۵)، «تقیه»، چاپ شده در: دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.
۴۴. سبزواری، محمدباقر (۱۲۴۷ق)، ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۴۵. سیدبن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۱ق)، مهج الدعوات و منهج العبادات، قم، دار الذخائر.
۴۶. سید مرتضی، علی بن حسین (۱۳۷۶)، الذریعة إلى أصول الشریعة، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴۷. _____ (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم، دار القرآن الکریم.
۴۸. _____ (۱۴۱۵ق)، الإلتصار فی انفرادات الإمامیة، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴۹. شهید اول (محمد بن مکی) (۱۴۱۷ق)، الدروس الشریعیة فی الفقه الإمامیة، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۵۰. _____ (بی تا)، القواعد و الفوائد فی الفقه و الأصول و العربیة، قم، کتاب فروشی مفید.
۵۱. _____ (۱۴۱۰ق)، اللعة دمشقیة فی فقه الإمامیة، بیروت، دار التراث.
۵۲. _____ (۱۴۱۹ق)، ذکرى الشيعة فى أحكام الشریعة، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۵۳. شهید ثانی (زین الدین عاملی جعی) (۱۴۱۰ق)، الروضة البهیة فی شرح اللعة دمشقیة، قم، کتاب فروشی داورى.

٥٤. _____ (١٤٢٠ق)، الفوائد الملية لشرح الرسالة النفلية، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى.
٥٥. _____ (١٤١٦ق)، تمهيد القواعد، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى.
٥٦. _____ (١٤٠٢ق)، روض الجنان فى شرح إرشاد الأذهان، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى.
٥٧. شيخ صدوق (محمد بن على بن بابويه) (١٤١٣ق)، من لايحضره الفقيه، تدوين على اكبر غفارى، قم، دفتر انتشارات اسلامى.
٥٨. _____ (١٤١٥ق)، المقنع، قم، مؤسسه امام هادى عليه السلام.
٥٩. شيخ طوسى، محمد بن حسن (١٣٨٧ق)، المبسوط فى فقه الإمامية، تهران، المكتبة المرتضوية.
٦٠. _____ (١٣٩٠ق)، الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، تهران، دار الكتب الإسلامية.
٦١. _____ (١٤١٤ق)، الأمالى، قم، دار الثقافة.
٦٢. _____ (١٤٠٧ق)، الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامى.
٦٣. _____ (١٤١٧ق)، العدة فى أصول الفقه، قم، محمدتقى علاقنديان.
٦٤. _____ (١٤٠٧ق)، تهذيب الأحكام، تهران، دار الكتب الإسلامية.
٦٥. _____ (١٣٧٣ق)، رجال الطوسى، قم، مؤسسة النشر الإسلامية.
٦٦. _____ (١٤٢٠ق)، فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنّفين و أصحاب الأصول، قم، مكتبة المحقق الطباطبائى.
٦٧. شيخ مفيد (محمد بن محمد) (١٤١٣ق)، الأمالى، قم، كنگره هزاره شيخ مفيد.
٦٨. صاحب جواهر (محمد حسن نجفى) (١٤٠٤ق)، جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، بيروت، دار إحياء التراث العربى.
٦٩. طباطبائى، سيد محمد حسين (١٤١٧ق)، الميزان فى تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامى.
٧٠. طباطبائى، سيد محمد كاظم (١٣٩٠)، منطق فهم حديث، قم، مؤسسه آموزنى - پژوهشى امام خمينى عليه السلام.
٧١. طبرسى، فضل بن حسن (١٣٧٢)، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تهران، ناصر خسرو.
٧٢. طهرانى، آقابزرگ (١٤٠٦ق)، الذريعة الى تصانيف الشيعة، بيروت، دار الأضواء.

۷۳. عالمی، سیدعلی رضا (۱۳۹۳)، «ام کلثوم»، چاپ شده در: علی اکبر رشاد و دیگران، دانشنامه فاطمی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛ ج ۱، ص ۲۳۳-۲۶۰.
۷۴. علوانی، ایمان صالح (بی تا)، مصادر التلقی و أصول الإستدلال العقلية عند الإمامية، تقریظ و مقدمه عبدالرحمان الصالح المحمود، بی جا، بی نا.
۷۵. عمید، حسن (۱۳۸۹)، فرهنگ فارسی عمید، تهران، اشجع، چاپ دوم.
۷۶. غلامعلی، مهدی (۱۳۹۵)، سندشناسی: رجال کاربردی با شیوه بررسی اسناد روایات، قم، دارالحديث.
۷۷. فتحی اللهی، ابراهیم (۱۳۹۴)، «روش شناسی نقد حدیث»، مطالعات روش شناسی دینی، ش ۳، ص ۴۶-۵۶.
۷۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم، هجرت.
۷۹. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق)، القاموس المحيط، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۸۰. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۲۹ق)، معتصم الشیعة فی أحكام الشریعة، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.
۸۱. کرکی، علی بن حسین (محقق کرکی) (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، مؤسسه آل البيت (ع).
۸۲. کریمی، مصطفی (۱۳۷۷)، «قلمرو دلالت معجزه»، معرفت، ش ۲۶، ص ۵۴-۶۱.
۸۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
۸۴. مجاهد طباطبایی، محمد بن علی (۱۲۷۰)، مفاتیح الأصول، قم، مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۸۵. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۸۶. _____ (۱۴۰۳ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول (ع)، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۸۷. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۴ق)، روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه، قم، مؤسسه فرهنگی - اسلامی کوشانپور.
۸۸. محسنی، محمد آصف (۱۳۹۲)، معجم الأحادیث المعتمدة، قم، انتشارات ادیان.

۸۹. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۷ق)، المعتمد فی شرح المختصر، قم، مؤسسه سید الشهداء علیه السلام.
۹۰. _____ (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم، اسماعیلیان.
۹۱. _____ (۱۴۲۳ق)، معارج الأصول، لندن، مؤسسه امام علی علیه السلام.
۹۲. مرتضوی، سید محمد (۱۳۸۶)، «نقد و بررسی روایات مربوط به مطلق بودن امام حسن علیه السلام»، مطالعات اسلامی، ش ۷۶، ص ۱۴۶-۱۲۱.
۹۳. مسعودی، عبدالهادی (۱۳۷۹)، «استفاده علامه مجلسی از منابع اهل سنت»، چاپ شده در: یادنامه علامه مجلسی، به اهتمام مهدی مهریزی و هادی ربانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ ج ۲، ص ۲۳۱-۲۶۰.
۹۴. _____ (۱۳۹۳)، «روایات تفسیری ضعیف السند؛ چپستی، روش تعامل و کارآمدی»، تفسیر اهل بیت علیهم السلام، ش ۴، ص ۲۳-۴.
۹۵. مظاهری طهرانی، بهاره (۱۳۹۳)، «دغدغه‌های بهبودی در تألیف صحیح کافی و روش او»، صحیفه مبین، ش ۵۶، ص ۷۷-۱۰۶.
۹۶. مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰ق)، أصول الفقه، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۹۷. معارف، مجید و عبدالهادی فقهی‌زاده و سعید شفیعی (۱۳۹۲)، «نقد و بررسی نظریه گلدتسیهر درباره تقدم نقد سند حدیث بر نقد متن»، حدیث پژوهی، ش ۱۰، ص ۷-۳۴.
۹۸. معرفت، محمدهادی (۱۴۲۸ق)، التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه فرهنگی - انتشاراتی التمهید.
۹۹. منقری، نصر بن مزاحم (۱۴۰۴ق)، وقعة صفین، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۱۰۰. موتسکی، هارالد (۱۳۸۹)، حدیث اسلامی: خاستگاه‌ها و سیر تطور، تدوین مرتضی کریمی‌نیا، قم، دار الحدیث.
۱۰۱. میرزای قمی، ابوالقاسم (۱۴۳۰ق)، القوانين المحکمة فی الأصول، قم، إحياء الكتب الإسلامية.
۱۰۲. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵)، فهرست أسماء مصنفي الشيعة، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۰۳. نراقی، احمد (۱۴۱۵ق)، مستند الشيعة فی أحكام الشريعة، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۰۴. نراقی، محمدمهدی (۱۳۸۸)، أنیس المجتهدین فی علم الأصول، قم، بوستان کتاب.
۱۰۵. _____ (۱۳۸۴ق)، تجرید الأصول، قم، سید مرتضی.
۱۰۶. _____ (۱۴۲۲ق)، معتمد الشيعة فی أحكام الشريعة، قم، کنگره بزرگداشت نراقی.

۱۰۷. نسائی، احمد بن شعیب (۱۴۲۱ق)، السنن الكبرى، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۱۰۸. _____ (۱۴۰۶ق)، المجتبى من السنن، تدوین عبدالفتاح أبوغدة، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية.
۱۰۹. نیل ساز، نصرت (۱۳۹۱)، «ماهیت منابع جوامع روایی اولیه از دیدگاه گرگور شوئلر»، علوم قرآن و حدیث، ش ۸۸، ص ۱۳۳-۱۶۴.
۱۱۰. وحید بهبهانی، محمدباقر (۱۴۱۵ق)، الفوائد الحائریة، قم، مجمع الفكر الإسلامی.
۱۱۱. ورام بن ابی فراس، مسعود (۱۴۱۰ق)، تنبیه الخواطر و نزہة النواظر (مجموعه ورام)، قم، مكتبة فقیه.
۱۱۲. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۳۸۷)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۱۱۳. همدانی، آقارضا (۱۴۱۶ق)، مصباح الفقیه، قم، مؤسسه الجعفریة لإحياء التراث و مؤسسه النشر الإسلامی.



درنگ در ادله مشروع نبودن بیع گزاف

قاسم عبیداوی *

راضیه امینی **

علی محمدیان ***

چکیده

مشهور فقیهان امامیه معامله تخمینی را سبب بطلان عقد بیع می‌دانند؛ حال آنکه امروزه در بسیاری از موارد، امکان آگاهی دقیق از مورد معامله فراهم نیست. نوشتار پیش‌رو با روشی توصیفی - تحلیلی و به شیوه کتابخانه‌ای، میزان اعتبار چنین ادعایی را نقد و بررسی کرده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد روایاتی که فقیهان برای بطلان بیع گزاف به آنها استناد کرده‌اند، بر مدعای ایشان دلالت نداشته و اخص از مدعا هستند؛ افزون‌براین، به نظر می‌رسد ابزارهای اندازه‌گیری وزن کالا در فرض مسئله موضوعیت ندارد؛ بلکه ملاک مشخص شدن مورد معامله به نحوی است که سبب اختلاف نشود و این مهم از طریق مشاهده و اعتماد عرفی نیز می‌تواند احراز شود.

کلیدواژگان: بیع گزاف، تعیین مبیع، مکیل و موزون، تخمین و حدس، مشاهده عرفی.

ghob86@yahoo.com

info@shandiz.ac.ir

info@shandiz.ac.ir

* استادیار دانشگاه پیام نور

** مدرس موسسه آموزش عالی شاندیز مشهد (نویسنده مسئول)

*** مدرس مؤسسه آموزش عالی شاندیز مشهد

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱/۱۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۷/۱۸



بیان مسئله

عرصه معاملات یکی از حیطه‌هایی است که فقه اسلامی در راستای تبیین و ایضاح احکام شریعت به آن ورود کرده است. عقود مختلفی در شریعت اسلام برای تنظیم حقوق مالی وجود دارد. یکی از مهم‌ترین این عقود، عقد بیع است. از اساسی‌ترین اصول این عقد نیز معلوم بودن مقدار مبیع است. نظر به اینکه گونه‌ای از بیع که «بیع گزاف» نام دارد، خلاف این اصل مهم است، در این نوشتار سعی شده آرای فقیهان در این باره بررسی شود.

اهمیت موضوع از این جهت است که با توجه به تحولات اقتصادی عظیمی که در جهان معاصر رخ داده، نهاد بیع از حالت ساده نخستین خود خارج شده و مسائل جدیدی فراروی آن قرار گرفته است. در مرحله سنتی و حالت ساده تاریخی عقد بیع، دارنده کالا، آن را به مشتری عرضه می‌کرد و در برابر آن، بهای توافق شده را دریافت می‌نمود. با تحولات اقتصادی‌ای که در پی صنعتی شدن تولید از سده هجدهم میلادی به این سو با سرعت و شتاب وصف‌ناشدنی در همه شئون جامعه بشری تأثیراتی شگرف گذارد، نهاد بیع نیز به مرحله جدیدی وارد شده است. با حرکت کشتی‌های بخار که تولیدات صنعتی را از این سوی زمین به آن سو می‌برد و با پیدایش و همگانی شدن و رشد روزافزون استفاده از رایانه و اینترنت، حجم تجارت جهانی ده‌ها برابر افزایش یافته است. همچنین، وجود ارتباطات رایانه‌ای و تجارت و معاملات الکترونیکی جهان معاصر را وارد عرصه نوینی کرده است. به تبع این پیشرفت‌ها مسائل نوپدایی در حوزه قرارداد بیع نیز مطرح شده است. عقد مکاتبه‌ای، نهاد بیمه در بیع، بیع اسنادی، بیع با ثمن شناور و ده‌ها مسئله دیگر، نمونه‌هایی از این مسائل مستحدثه‌اند (ر.ک: نوری، ۱۳۷۹: ص ۳۵). یکی دیگر از اشکال معاملات، که دامنه کاربرد آن به سبب اقتضائات دنیای معاصر گسترش چشمگیری یافته است، بیع به صورت تخمین (بیع گزاف) است. موضوع پژوهش پیش‌رو همین نوع بیع است.

این پژوهش، نخست، به مفهوم‌شناسی بیع گزاف می‌پردازد؛ سپس آرای فقیهان امامیه و عامه در فرض مسئله بررسی می‌شود؛ در پایان، اشکال کهن و نوین بیع گزاف مطالعه می‌گردد.

۱. معاشناسی بیع جزاف

۱-۱. معنای لغوی

اهل لغت «جَزَاف» و «مُجَازِفَه» را به معنای حدس و تخمین دانسته‌اند. ایشان انجام معامله، بدون مشخص کردن میزان کالا را به «بیع جزاف» معنا کرده‌اند؛ یعنی بیعی که از روی حدس و گمان انجام می‌شود: «الْجُزَافُ وَ الْجُزَافَةُ وَ كَذَلِكَ الْمُجَازِفَةُ: هُوَ الْحَدْسُ وَ التَّخْمِينُ وَ قَالَ الْجَوْهَرِيُّ: الْأَخْذُ بِالْحَدْسِ فِي الْبَيْعِ وَ الشَّرَاءِ» (زبیدی، ۴۱۴ق: ج ۱۲: ص ۱۱۳). طبق گزارش لغت‌شناسان، این واژه دارای ریشه‌ای فارسی و در واقع معرّب کلمه «كُزَاف» در زبان فارسی بوده است: «و هُوَ فَارِسِيٌّ تَعْرِيْبُ كُزَافٍ وَ مِنْ هُنَا قِيلَ أَصْلُ الْكَلِمَةِ دَخِيْلٌ فِي الْعَرَبِيَّةِ» (فیومی، بی تا: ج ۲، ص ۹۹). ابن منظور و خلیل بن احمد نیز با تأیید دیدگاه فوق، بیع جزاف را به دادوستد، بدون تعیین مقدار کالا تعریف کرده‌اند (ابن منظور، ۴۲۴ق: ج ۹، ص ۲۷؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ج ۶، ص ۷۱).

۲-۱. معنای اصطلاحی

همان‌گونه که مشخص شد، معنای اصطلاحی بیع جزاف از معنای لغوی آن دور نیست. به‌طور کلی در مقام تعریف خرید و فروش بدون کیل و پیمانه، از چنین تعبیری استفاده می‌شود، مانند خرید و فروش مخزنی از طعام یا گندم یا شیر یا مانند آنها، بدون اینکه وزن و مقدار آنها معلوم شود (علامه حلی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۰، ص ۹۰؛ ابن حمزه، ۱۴۰۸ق: ص ۲۴۵؛ خمینی، ۱۴۲۱ق: ج ۳، ص ۲۴۹).

۲. تبیین و تحلیل دیدگاه فقیهان امامیه

مشهور فقیهان امامیه معتقدند بیع اشیای مکیل و موزون از روی حدس و گمان، و به‌طور جزافی جایز نیست؛ زیرا معلوم بودن شرط صحت بیع است و جهالت موجب فساد آن؛ اگرچه ممکن است در بعضی از موارد، مشاهده رافع غرر باشد، مثل بیع پشته‌ای از هیزم یا آجر یا میوه که فقط با مشاهده فروخته شود. شیخ طوسی ضمن بیان اقسام «بیع الصبرة» می‌گوید: «اگر کسی بگوید آنچه در این مخزن موجود است، به ده درهم



فروختم، صحیح است؛ چون صبره مشهود است و مشاهده مبیع کافی است». سپس اضافه می‌کند: «ولی چون روایاتی نقل شده که بیع مکیل بدون کیل و به‌طور جزافی جائز نیست، نزد من این قول اقوا است» (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۲، ص ۱۵۲). همچنین، محقق در شرایع آورده است: «بیع مکیل و موزون و معدود به‌طور جزاف صحیح نیست؛ اگرچه همانند صبره قابل مشاهده باشد (محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ج ۱۲، ص ۱۷ و ۱۸). درهرصورت، بسیاری از پیشینیان و متأخران بر عدم صحت بیع جزاف تصریح کرده‌اند (خمینی، ۱۴۲۱ق: ص ۲۳۷-۲۴۵). باوجوداین، شهید ثانی از ابن جنید نقل کرده که اگر شیء مجهول به‌صورت صبره باشد، بیع آن به‌طور جزافی جایز است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ص ۲۶۷). بنابراین، درمیان فقیهان امامیه، ابن جنید اسکافی بیع جزاف را جایز دانسته است. به‌عقیده او، مشاهده همواره می‌تواند جانشین کیل و وزن شود (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ج ۵، ص ۲۴۷).

محقق اردبیلی نیز از فقیهانی است که علم به عوضین را در بیع شرط نمی‌داند و بیع گزافی، مانند بیع صبره و فروش کالا بدون وزن و پیمانانه را جایز می‌شمارد. وی معتقد است ادله‌ای که در اعتبار تعیین عوضین وارد شده است، قابلیت استناد ندارند (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ج ۸، ص ۱۷۵).

۲-۱. مستندات فقیهان امامیه

دلیل بیشتر فقیهان امامیه بر عدم جواز بیع گزاف، روایات موجود در این زمینه است. دو طایفه روایت در این زمینه وجود دارد: نصوص خاصه و روایاتی که در آنها غرر نفی شده است. درادامه، برخی از روایات مرتبط بررسی می‌شود.

۲-۱-۱. روایت حلبی

عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي رَجُلٍ اشْتَرَى مِنْ رَجُلٍ طَعَامًا عَدْلًا بِكَيْلٍ مَعْلُومٍ ثُمَّ إِنَّ صَاحِبَهُ قَالَ لِلْمُشْتَرِي ائْتِنِي مِنْ هَذَا الْعَدْلِ الْآخَرَ بِغَيْرِ كَيْلٍ فَإِنَّ فِيهِ مِثْلَ مَا

فِي الْآخِرِ الَّذِي ابْتِغَتْهُ قَالَ: «لَا يَصْلُحُ إِلَّا أَنْ يَكِيلَ» وَقَالَ: «مَا كَانَ مِنْ طَعَامٍ سَمِّيتَ فِيهِ كَيْلًا فَإِنَّهُ لَا يَصْلُحُ مُجَازَفَةً هَذَا مَا يُكْرَهُ مِنْ بَيْعِ الطَّعَامِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۵، ص ۱۷۹): حلبی درباره شخصی که از فردی مقداری طعام به وزن معینی می‌خرد و سپس فروشنده به خریدار می‌گوید: قسمت دیگر طعام را نیز بدون وزن کردن از من بخر؛ زیرا این هم به اندازه همان مقداری است که قبلاً خریدی، از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت می‌فرماید: «چنین کاری شایسته نیست، مگر اینکه وزن کند؛ و هر طعامی که در آن وزنی معین شود، بیع آن به نحو مجازفه جایز نیست و چنین امری مذموم است».

۱-۱-۲. سند روایت

ظاهراً در اعتبار روایت بین فقیهان امامیه اختلافی وجود ندارد و همه سلسله راویان آن توثیق شده‌اند. مثلاً مرحوم مجلسی اول و دوم در بررسی سندی روایت اعتبار آن را پذیرفته و از آن تعبیر به صحیح کرده‌اند (مجلسی اول، ۱۴۰۶ق: ج ۷، ص ۷۰؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۶ق: ج ۱۰، ص ۵۲۸). فقیهان امامیه نیز سند روایت را بی‌اشکال و صحیح دانسته‌اند (بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۱۸، ص ۴۶۲؛ انصاری، ۱۴۱۵ق: ج ۴، ص ۲۱۰؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق: ج ۳، ص ۱۰۱؛ خمینی، ۱۴۲۱ق: ج ۳، ص ۳۵۴).

ناگفته نماند روایت مزبور با مختصر تفاوتی در متن و سند، در دیگر کتب اربعه نیز ذکر شده است (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ص ۲۰۹؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۰ق: ج ۳، ص ۱۰۲؛ همو، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ص ۳۶). در هر صورت، در اعتبار سندی آن تردیدی وجود ندارد (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ج ۸، ص ۱۷۷).

۲-۱-۲: دلالت روایت

ظاهراً دلالت روایت بر مطلوب مشهور محل اشکال است، زیرا فقیهان امامیه با استناد به فراز «مَا كَانَ مِنْ طَعَامٍ سَمِّيتَ فِيهِ كَيْلًا فَإِنَّهُ لَا يَصْلُحُ مُجَازَفَةً» بیع جزافی را باطل

می‌دانند؛ حال آنکه در معنای این بخش از روایت، دو احتمال وجود دارد که موجب اجمال روایت می‌شود:

احتمال نخست: «سَمَّيْتُ» به طعامی گفته می‌شود که عادتاً مکیل است و عادت مردم بر این است که هنگام فروش آن را به‌عنوان مکیل می‌فروشند. خریدار نیز هنگام معامله مثلاً به فروشنده می‌گوید: «من ده کیلو از این طعام می‌خواهم». در این فرض، خریدار کیلی را معین کرده است و اگر بایع بخواهد یک مقدار بدون کیل بردارد و جای آن ده کیلو بفروشد، این عمل، مجازفه نام می‌گیرد. طبق این احتمال، روایت قابلیت استدلال دارد؛ بدین بیان که روایت می‌گوید: هرچه نزد عرف بصورت کیلی فروخته شود، بیع آن بدون کیل صحیح نیست.

احتمال دوم: این احتمال نیز وجود دارد: «سَمَّيْتُ فِيهِ كَيْلًا» حالتی را بیان می‌کند که شخص کیلی را معین کرده و مثلاً می‌گوید: «من ده کیلو از این می‌خواهم». در این فرض، چون شخص کیلی را معین کرده، دیگر فروش براساس مجازفه جایز نیست؛ اما روایت بر اینکه آیا بدون کیل هم قابل فروش هست یا خیر، دلالت ندارد. همچنین، دربارهٔ اینکه آیا اگر عادتاً کیل در آن باشد، بدون کیل هم می‌شود فروخت یا خیر، روایت ساکت است. بنابراین، طبق احتمال دوم، روایت قابلیت استدلال نداشته و از محل بحث خارج است.

دربارهٔ اینکه کدام‌یک از این دو احتمال، ظاهر است، میان فقیهان اختلاف نظر وجود دارد. شیخ انصاری در مکاسب پس از اینکه احتمال نخست را ظاهر می‌داند، می‌فرماید عبارت «مَا كَانَ مِنْ طَعَامٍ سَمَّيْتُ فِيهِ كَيْلًا فَإِنَّهُ لَا يَصْلُحُ مُجَازَفَةً» ظهور در تنويع دارد؛ یعنی ما دو نوع طعام داریم: طعام مکیل و طعام غیرمکیل؛ درحالی که در عالم خارج دو نوع طعام نداریم، چون تنويع خلاف واقع است. از این رو، این احتمال هست که عبارت یادشده قرینه‌ای بر ارادهٔ معنای دوم شود (انصاری، ۱۴۱۵ق: ج ۴، ص ۲۱۱).

محقق اصفهانی در حاشیهٔ خود بر مکاسب احتمال دوم را ظاهر می‌داند. وی معتقد

است احتمال نخست به دقت بیشتری نیاز دارد و آن اینکه گفته شود مقصود از «سَمَّيْت» این است که شخص خریدار بخشی از عرف در نظر گرفته شود، نه شخصی که میزان معینی را شرط کرده است (اصفهانی، ۱۴۱۸ق: ج ۳، ص ۳۱۴).

امام خمینی معتقد است اگر در کلام اسم کیل برده شود، کیل باید معلوم باشد؛ چون بر مقدار تأکید شده است. با وجود این، گاهی صحبت از کیل به میان نمی‌آید و به مشاهده بسنده می‌شود. بنابراین، از ظهور روایت نوعی تقیید استفاده می‌شود و از این رو، اطلاق آن مخدوش می‌شود (خمینی، ۱۴۲۱ق: ج ۳، ص ۳۵۵).

اشکالی که در استناد به روایت به نظر می‌رسد، این است که مورد آن انصراف به جایی دارد که در هنگام معامله کیل معین شود؛ مثلاً مشتری بگوید: «من چهار خروار گندم می‌خواهم». در این فرض، اگر بایع به مشاهده بسنده کرده و از توزین چشم‌پوشد، چنین بیعی صحیح نیست؛ بنابراین، این خبر و اخبار دیگر باب که در ادامه خواهد آمد، ویژه زمانی است که معامله بر مبنای کیل صورت گیرد، ولی هنگام بیع، معامله به صورت تخمینی انجام شود. روایات دیگر این بخش با توجه به این اشکال بررسی می‌گردد.

۲-۱-۲. روایت ابن بکیر

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ يَشْتَرِي الْجِصَّ فَيَكِيلُ بَعْضَهُ وَيَأْخُذُ الْبَقِيَّةَ بِغَيْرِ كَيْلٍ فَقَالَ إِمَّا أَنْ يَأْخُذَ كُلَّهُ بِتَصَدِيقِهِ وَإِمَّا أَنْ يَكِيلَهُ كُلَّهُ» (کلینی، ۱۴۲۹ق: ج ۵، ص ۱۹۵): از امام صادق عليه السلام درباره شخصی پرسیده شد که [مقداری] گچ خریده و بخشی از آن را وزن کرده و بخش دیگر را بدون پیمانۀ خریده است. حضرت عليه السلام فرمودند: «یا باید همه را براساس تصدیق سخن بایع بخرد یا باید همه آن را وزن کند».

ضعف روایت به جهت ارسال آن («...عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا») واضح است (ر.ک):
 مجلسی دوم، ۱۴۰۴ق: ج ۱۹، ص ۲۱۱). در دلالت آن نیز اشکال پیش گفته وجود دارد (ر.ک):
 خمینی، ۱۴۲۱ق: ج ۳، ص ۳۸۸). با این توضیح که موضوع روایت مربوط به جایی است که در
 معامله مقداری از کالا به کیل به فروش می‌رسد و سپس مشتری می‌خواهد بقیه کالا را
 بدون توزین معامله کند؛ در این هنگام حضرت ﷺ می‌فرمایند که یا همه کالا را به تصدیق
 بایع بخرد یا خودش به وزن کردن همه کالا بپردازد. در واقع، همان‌گونه که واضح است،
 روایت دلالت بر این ندارد که فروش بدون کیل ممنوع است؛ بلکه فقط فرضی را مطرح
 می‌کند که در آن فرد مقداری از کالا را توزین می‌کند. در این حالت، از آنجا که بخشی از
 کالا توزین شده است، مقدار دیگر نیز توزین می‌شود؛ ولی اگر از آغاز بدون کیل کردن و با
 اعتماد به طرف مقابل، به معامله کالا بپردازد، هیچ منعی در این زمینه وجود نخواهد
 داشت. برخی از فقیهان نیز با لحاظ این معنا به تفسیر روایت مزبور پرداخته‌اند: «و المراد
 أن كان من يأخذ منه ثقة يکفی إخباره بعدد کیله و إن لم یکن ثقةً فلا یکفی الکیل فی
 البعض» (شوشتری، ۱۴۰۶ق: ج ۷، ص ۱۰۲).

افزون‌براین، اگر مطابق فرض، غرر در معنای خطر در نظر گرفته شود، حتی در فرض
 إخبار بایع، اگر زیاده یا نقیصه‌ای وجود داشته باشد، جعل خیار می‌تواند رفع غرر به معنای
 خطر بنماید:

«الغرر علی المفروض هو الخطر؛ و نفس جعل البیع خيارياً یوجب رفعه؛ و
 لایلزم أن یتحقق العقد صحیحاً ثم یتثبت الخيار فیه؛ بل لامعنی له فیما
 ذکر، بل البناء المذكور یدفع الغرر؛ بلحاظ ثبوت الخيار بعد تحققه»
 (خمینی، همان: ص ۳۹۲).

۳-۱-۲. روایت محمد بن حمران

«عَنْهُ عَنْ فَصَّالَةَ عَنْ أَبَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ
 اللَّهِ ﷺ اشترینا طعاماً فزعم صاحبُه أنه كاله فصدقناه و أخذناه بکیله فقال

لَا بَأْسَ فَقُلْتُ أَيْجُوزُ أَنْ أْبَيْعَهُ كَمَا اشْتَرَيْتُهُ بِغَيْرِ كَيْلٍ قَالَ لَا أَمَّا أَنْتَ فَلَا تَبِيعُهُ حَتَّى تَكَيْلَهُ» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق الف: ج ۷، ص ۳۷) محمد بن حمران می گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: طعامی را می خریم که فروشنده مدعی است آن را کیل کرده است و ما او را تصدیق می کنیم و طعام را به کیل او می گیریم. فرمود: اشکالی ندارد. عرض کردم: آیا جایز است آن را همان طور که خریده ام بدون کیل بفروشم؟ فرمود: خیر، تو [برخلاف معامله قبل] نمی توانی بفروشی، مگر اینکه آن را کیل کنی.

گرچه برخی از محدثان این روایت را تضعیف کرده اند (مجلسی دوم، ۱۴۰۶ق: ج ۱۰، ص ۵۳۱)، ولی با معتبر دانستن آن همراه با بسیاری از فقیهان (طباطبائی، ۴۱۸ق: ج ۸، ص ۲۳۴؛ ایروانی، ۱۴۲۷ق: ج ۲، ص ۴۱)، باز هم مشکل دلالت روایت همچنان پابرجا خواهد بود؛ زیرا آنچه آنکه پیداست، این روایت نیز ویژه موردی است که معامله بر مبنای کیل انجام شده است.

بنابراین، روایات باب نافی صحت معامله در جایی نیست که از آغاز، بنای متعاملین بر کیل و وزن نبوده و صرفاً می خواهند بر اساس مشاهده معامله کنند. از این رو، نصوص خاصه ای که در باب علم به مبیع در مکیل و موزون وارد شده اند، صرف نظر از اعتبار رجالی و حیثیت سندی، از نظر دلالت هم قابل اشکال هستند.

۲-۱-۴. روایت نبوی مشهور «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنِ بَيْعِ الْغَرَرِ»

از این خبر در کتب روایی معتبر امامیه نشانی یافت نمی شود و بیشتر در آثار ضعیف تر نقل شده است (مغربی، ۱۳۸۵ق: ج ۲، ص ۲۱؛ احسائی، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ص ۲۴۸)؛ البته، نقل آن در جوامع روایی معتبر اهل سنت بیشتر مورد تأکید بوده است (ترمذی، بی تا: ج ۳، ص ۵۳۲؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۳۰۲؛ مسلم بن حجاج، ۱۴۲۲ق: ج ۳، ص ۱۱۵۳)؛ جناب خوئی در این باره می فرماید: «أَنَّ الاستدلال به غیر تام من حیث السند و الدلالة» (خوئی، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ص ۴۷۰).

به طور کلی، غرر در متون فقهی در سه معنای «جهل»، «خطر» و «خدعه» آمده است (نوری، ۱۳۷۹: ص ۶). به نظر می‌رسد هیچ‌یک از این معانی دربارهٔ معامله‌ای که به صورت تخمینی انجام شود، محقق نیست. توضیح آنکه، اگر غرر را به معنای خدعه در نظر بگیریم، تنها مشکل این معامله جهل دربارهٔ مبیع است. اگر یکی از طرفین، دیگری را فریفته باشد، حکم مسئله با استناد به دلایل پرشماری تعیین می‌شود، مانند آیه کریمه ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (نساء: ۲۹) و روایت «لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفسه» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۵، ص ۱۲۰) و قاعده «المغرور يرجع إلى من غره»؛ ولی این فرض خارج از موضوع مورد بحث است (نوری، همان: ص ۹).

اگر غرر به معنای خطر باشد، در این معاملات غرر به معنای احتمال عقلایی ضرر و بیم از خسارت، محقق نیست؛ چه بسیار اتفاق می‌افتد که عقلاً بر خرید متاعی که به حقیقت آن علم ندارند اقدام می‌کنند و چنین رفتاری خطر و ضرر محسوب نمی‌شود؛ بلکه گاه روی گردانی از چنین معاملاتی را از دست دادن فرصت و عملی سَفَهی یا شبیه به سفه می‌دانند (ر.ک: همان). شیخ انصاری معتقد است:

«خردمندان به امید سود فراوان به عملی که زیان اندک دارد دست می‌یازند؛ مثلاً متاعی را که ماهیتش بر آنها پوشیده است، با بهایی که به ضرر نمی‌انجامد، خریداری می‌کنند؛ کسی را که از آن چشم‌پوشی کند، ملامت می‌کنند و این عذر را که چنین معامله‌ای خطرناک بوده است، از وی نمی‌پذیرند» (انصاری، ۱۴۱۵ق: ج ۴، ص ۱۸۲).

با پذیرش این معنا، استناد به روایت مزبور در اثبات اینکه روایت به نحو مطلق از جهالت نهی کرده است، نمی‌تواند پذیرفتنی باشد؛ زیرا جهالت مورد ادعا، موجب ورود خطر نخواهد شد و از این رو، مطلق جهل نمی‌تواند مورد غرری شدن معامله شود و بلکه جهل مطلق مراد روایت خواهد بود.

باید گفت حتی اگر غرر را به معنای جهل در نظر بگیریم، جهل مطلق در بیع گزاف وجود ندارد؛ زیرا مبیع به صورت تخمینی معلوم شده و مورد رضایت متعاملین قرار گرفته است؛ از این رو، مانند فرضی نیست که مبیع در آن کاملاً نامعلوم است.

۱-۲-۴-۱. ملاک در غرر: غرر شخصی یا نوعی؟

بر فرض پذیرش معنای جهل، باید بررسی شود که غرر موردنهی، غرر شخصی است یا نوعی؟ شیخ انصاری معتقد است: «بعید نیست که اطلاقات، مخصوصاً روایات را بتوانیم بر موارد غالب حمل کنیم؛ به این صورت که غالباً رفع غرر از مقدار عوضین متوقف بر اندازه‌گیری است؛ پس اگر با روش دیگری غرر منتفی شود، کفایت می‌کند؛ به همین صورت در فرضی که متعاملین حدس قوی به مقدار داشته باشند به طوری که احتمال تخلف از واقع کم باشد» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۴: ۲۱۴).

در حقوق موضوعه ذیل ماده ۳۴۲ قانون مدنی آمده: «مقدار و جنس و وصف مبیع باید معلوم باشد و تعیین مقدار آن به وزن یا کیل یا عدد یا ذرع یا مساحت یا مشاهده تابع عرف بلد است». دکتر امامی در این باره گفته است:

«مقدار یک جنس را در بعضی از قسمت‌های ایران به وزن و در بعضی دیگر به عدد و گاهی هم به مشاهده تعیین می‌نمایند؛ مثلاً خیار، پرتقال و بادمجان را در تهران به عدد و در بعضی نقاط شمال به وزن و گاهی نزد تولیدکنندگان به مشاهده می‌فروشند؛ برای آنکه نزد متعاملین رفع ابهام از مقدار مبیع بشود، باید به طریقی که معمول و متداول نزد آنهاست، تعیین گردد و الا رفع ابهام از مبیع نمی‌شود» (امامی، ۱۳۸۳: ج ۱، ص ۴۳۰).

همچنین، جناب کاتوزیان در تفسیر این ماده می‌نویسد:

«قاعدۀ ثابتی برای چگونگی دانستن مقدار مبیع نمی‌توان ارائه داد. این عرف معامله است که مشخص می‌کند که تعیین مقدار به چه صورت باشد؛ ولی آنچه در همه موارد ثابت است لزوم رفع عرفی غرر و آگاهی بر



میزان ارزش مورد معامله است با این وجود، در خرید و فروش، گاه دو طرف چنان به اوصاف دیگر مبیع نظر دارند که مقدار آن در محاسبه ارزش به حساب نمی‌آید» (کاتوزیان، ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۱۱۵).

این استدلال‌ها گویای این است که ملاک رفع غرر شخصی است.

بنابراین، به نظر می‌رسد اگر دلیل لزوم رفع ابهام از مقدار، حدیث نبوی باشد، نظریه شخصی بودن غرر ترجیح دارد؛ زیرا ظاهر دلیلی که عنوانی را موضوع حکم قرار داده، آن است که در هر جا عنوان تحقق داشته باشد، حکم ثابت است و هر جا عنوان مزبور نبود، حکم هم نیست.

۲-۱-۵: استناد به اجماع

گفته شده است این مسئله که معلوم نبودن مبیع به بطلان بیع منجر می‌شود مورد اجماع فقیهان امامیه است. مرحوم شیخ انصاری در مکاسب می‌فرماید: «العلم بقدر المثلثن ... شرط، بإجماع علمائنا كما عن التذكرة و عن الغنية: العقد على المجهول باطل، بلاخلاف» (انصاری، ۱۴۱۵ق: ج ۴، ص ۲۱۰). شیخ طوسی در خلاف ذیل مسئله ۲۵۸ می‌فرماید: «دلیلنا: إجماع الفرقة و أخبارهم و لأننا أجمعنا على أنه إذا باعه كيلا صح البيع، و لم يدل دليل على أنه إذا باعه جزافا كان صحيحا» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ص ۱۶۲). مرحوم علامه نیز در تذکره می‌فرماید: «اجمع علمائنا على أن العلم شرط في العوضين ليعرف ما الذي ملك بازاء ما بذل فينتفي الغرر» (علامه حلی، بی‌تا: ج ۱، ص ۵۳).

با وجود این، اجماع در این زمینه دچار خدشه است. در میان فقیهان امامیه، ابن جنید اسکافی بیع گزاف را مطلقاً جایز دانسته است. به عقیده وی، مشاهده همواره می‌تواند جانشین کیل و وزن شود (همان: ج ۵، ص ۲۴۷). بر فرض قبول انعقاد اجماع هم اجماع مدرکی خواهد بود. بزرگان اصولی، از جمله جناب لنکرانی، در این باره عقیده دارند: «اجماع مدرکی حجت نیست، چون مستند چنین اجماعی آیات و روایات است؛ بنابراین، اعتباری جدای از اعتبار مدرک خود ندارد» (لنکرانی، ۱۴۳۰ق: ج ۳، ص ۲۰۸). آیت‌الله مرعشی نجفی در این زمینه چنین بیان می‌کند:

«اجماعی که کاشف از قول معصوم علیه السلام باشد، نادر است و النادر کالمعدوم؛ خصوصاً اینکه بسیاری از اجماعات مدرکی هستند که عبارت است از اتفاق فقیهان بر مدرکی شرعی؛ از این رو، در چنین مواردی به مدارک شرعی رجوع می‌کنیم، و در این صورت اجماع مؤید خواهد بود، نه دلیلی قائماً بنفسه» (مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۳۴۲).

جناب خوئی از جمله اصولیان بزرگی است که در اصل حجیت اجماع تردید کرده است (خوئی، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ص ۱۶۳)؛ اما اگر حجیت اجماع را مفروض بدانیم، باز به سبب مدرکی بودن، اعتباری ندارد.

۳. آرای فقیهان عامه

فقیهان اهل سنت در مشروعیت و جواز بیع گزاف بر دو قول هستند. گروهی از ایشان اصل را بر جواز و حلیت چنین معامله‌ای گذاشته‌اند؛ بدون اینکه قید دیگری مانند کراهت را بر آن بیفزایند. جمیع فقیهان حنفی (ابن عابدین، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ص ۲۷؛ المرغینانی، ۱۴۱۵ق: ج ۴، ص ۴۲۳) و برخی از فقیهان مالکی (الدسوقی، بی‌تا: ج ۳، ص ۲۰) و حنبلی (البهوتی، ۱۴۲۵ق: ج ۳، ص ۱۴۳) در این دسته قرار می‌گیرند.

در مقابل، شافعیه نیز، اگرچه جواز چنین بیعی را پذیرفته‌اند، ولی درباره برخی از حالات و صور مسئله به تجویز کراهت‌دار فتوا داده‌اند. مثلاً ایشان معتقدند اگر ذره‌ای گندم یا جو یا جوز یا غیر آن به صورت گزاف فروخته شود و کیل و وزن یکی از آنها معلوم نباشد، ولی مبیع را دو طرف مشاهده کرده باشند، بیع صحیح است؛ با وجود این، بنابر قول اصح، چنین معامله‌ای در غیرمزروع کراهت دارد (النووی، ۱۴۲۲ق: ج ۹، ص ۲۲۸؛ الأنصاری، ۱۴۲۲ق: ج ۲، ص ۱۷).

فقیهان دسته نخست در تحکیم مختار خویش به عمومات و اطلاقات ادله حلیت بیع (بقره: ۲۷۵)، سنت (بخاری، ۱۴۲۴ق: حدیث ۲۱۳۷، ص ۳۷۲؛ ابوداود، بی‌تا: حدیث ۳۴۹۴، ص ۵۳۱؛ سیوطی، ۱۴۲۰ق: ص ۱۱۷؛ النیسابوری، ۱۴۲۴ق: ص ۱۵۶؛ عسقلانی، ۱۴۱۹ق: ج ۴، ص ۴۲۹) و اجماع (ابن عبدالبر، ۱۴۱۹ق: ج ۵، ص ۳۱۳؛ ابن قدامه، همان؛ سعدی، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ص ۱۸۲) استناد جسته‌اند.

گروه دوم نیز شماری از روایات را در استدلال به دیدگاه خویش ذکر کرده‌اند. برای نمونه، از رسول خدا ﷺ نقل کرده‌اند که ایشان فرمودند: «کیلوا طعامکم؛ بیارک لکم فیه» (بخاری، همان: حدیث ۲۱۲۸، ص ۳۷۱؛ ترمذی، بی تا: حدیث ۲۴۶۷، ص ۵۵۶): طعام خود را کیل کنید تا خداوند در آن برای شما برکت قرار دهد. وجه استدلال به حدیث این گونه است که کیل کردن مستحب است؛ زیرا امتثال امر شارع است و برکت در اطعمه نیز در پی امتثال امر حاصل می‌شود؛ بنابراین، کیل مستحب است و گزاف مکروه (ابن بطال، ۱۴۲۳ق: ج ۶، ص ۲۵۵؛ عسقلانی، همان: ص ۴۲۴). همچنین، در تأیید این دیدگاه گفته شده دلیل کراهت چنین امری پشیمانی طرف معامله در برخی حالات و موارد است (الزکلی، ۱۹۹۹م: ج ۱، ص ۲۳۴).

البته، فقیهان شافعی عرایا (بیع رطب روی نخل به صورت تخمینی با خرما روی زمین، یا بیع انگور روی تاک با کشمش) را جایز می‌دانند؛ حال آنکه ظاهراً در این موارد نیز مقدار حقیقی کالا معلوم نیست (الغمرای، ۱۴۱۶ق: ص ۱۹۸).

در باره کراهت بیع گزاف به سبب پشیمانی نیز باید گفت وقتی شروط و ارکان بیع رعایت شده، ندامت یک طرف دلیلی بر کراهت بیع نیست. از همین رو، شارع اقاله را قرار داده است که در آن پس از عقد بیع صحیح لازم، یکی از دو طرف می‌تواند از آن استفاده کند و هیچ کس نیز حکم به کراهت بیع نمی‌دهد؛ بنابراین، پشیمانی نمی‌تواند عامل کراهت بیع گزاف باشد (النووی، ۱۴۲۲ق: ص ۵۶۶).

نتیجه‌گیری

مطابق دستاورد نوشتار پیش‌رو، ادله و مستندات آنکه در بطلان بیع گزاف به آنها استناد شده، ناتمام و محل مناقشه است. عمده دلیل قائلان به بطلان چنین بیعی، روایاتی است که پس از بررسی و ژرف‌نگری در آنها مشخص می‌شود. مورد روایات مخصوص حالتی است که در هنگام بیع کیل مشخص شده باشد؛ از این رو، نافی صحت معامله‌ای نیست که در آن، از اصل، بنای متعاملین بر کیل و وزن نبوده و صرفاً قرار است با مشاهده به فروش برسند. بنابراین، دلیل ادعاشده اخص از مدعاست؛ افزون‌براین، گاه متعاملین

چنان به اوصافِ دیگرِ معامله نظر دارند که مقدار در آن رابطه در نظر گرفته نمی‌شود و عرفِ دادوستد نیز آن را لازمهٔ معلوم بودن کالا نمی‌بیند. در این‌گونه موارد، اندازه و مقدار نقش اساسی ندارد. بنابراین، فقط علم به اوصاف اساسی مورد معامله شرط صحت عقد است. این اوصاف گاه جنس مورد معامله است، گاه مقدار و یا اوصاف دیگر. همچنین، در فرض مسئله، نظریهٔ شخصی بودن غرر ترجیح دارد؛ زیرا ظاهر دلیلی که عنوانی را موضوع حکم قرار داده، آن است که در هر جا عنوان تحقق داشته باشد، حکم ثابت است و هر جا عنوان مزبور نبود، حکم هم نخواهد بود. بنابراین، با بطلان نظریهٔ عدم جواز معاملهٔ گزافی، عمومات و اطلاعات ادلهٔ بیع و اصل صحت معاملات به قوت خود باقی بوده و بلامعارض باقی می‌مانند.



کتابنامه

۱. ابن بطال، علی بن خلف (۱۴۲۳ق)، شرح صحیح البخاری، تحقیق یاسر ابراهیم، ریاض، دار المکتبة الرشد.
۲. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶ق)، مسند الإمام احمد بن حنبل، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۳. ابن حمزه، محمد بن علی (۱۴۰۸ق)، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، قم، انتشارات کتابخانه آية الله مرعشی نجفی.
۴. ابن عابدین، محمد امین (۱۴۰۷ق)، حاشیة رد المحتار علی الدر المختار، بیروت، دار إحياء التراث.
۵. ابن عبدالبر، ابو عمر یوسف بن عبدالله (۱۴۱۹ق)، التمهيد لما فی الموطأ من المعانی و المسانيد، تحقیق: عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۶. ابن منظور، محمد مکرم (۱۴۲۴ق)، لسان العرب، به تحقیق عامر احمد حیدر، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۷. ابوداود، سلیمان بن الاشعث (بی تا)، سنن ابی داود، ریاض، مکتبة المعارف.
۸. احسائی، ابن ابی جمهور، محمد بن علی (۱۴۰۵ق)، عوالی اللثالی العزیزية، قم، دار سید الشهداء للنشر.
۹. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، چهارده جلدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. اصفهانی، محمد حسین کمپانی (۱۴۱۸ق)، حاشیة کتاب المکاسب، قم، أنوار الهدی.
۱۱. امامی، سید حسن (۱۳۸۳)، حقوق مدنی، ج ۱، تهران، اسلامیة.
۱۲. الأنصاری، شیخ الإسلام زکریا (۱۴۲۲ق)، أسنی المطالب فی شرح روض الطالب، تحقیق محمد تامر، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۱۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵ق)، المکاسب، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۱۴. ایروانی، باقر (۱۴۲۷ق)، دروس تمهیدية فی الفقه الإستدلالی علی المذهب الجعفری، قم، دار الفقه للطباعة والنشر، چاپ دوم.

١٥. بحراني، يوسف بن احمد (١٤٠٥ق)، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامي.
١٦. البخاري، محمد بن اسماعيل (١٤٢٤ق)، صحيح بخاري، بيروت، دار ابن حزم.
١٧. البهوتي، منصور بن يونس (١٤٢٥ق)، الروض المربع شرح زاد المستقنع، تحقيق عماد عامر، القاهرة، دار الحديث.
١٨. ترمذي، محمد بن عيسى (بي تا)، سنن الترمذي، رياض، مكتبة المعارف.
١٩. حر عاملي، محمد بن حسن (١٤٠٩ق)، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، قم، مؤسسه آل البيت (عليه السلام).
٢٠. خميني، سيد روح الله موسى (١٤٢١ق)، كتاب البيع، پنج جلدی، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (عليه السلام).
٢١. خوانساري، سيد احمد بن يوسف (١٤٠٥ق)، جامع المدارك في شرح مختصر النافع، هفت جلدی، قم، اسماعيليان.
٢٢. خوئي، ابوالقاسم (١٤١٢ق)، مصباح الفقاهة، بيروت، دارالهادي.
٢٣. _____ (١٤٢٢ق)، مصباح الأصول، قم، مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي.
٢٤. الدسوقي، شمس الدين محمد عرفة (بي تا)، حاشية الدسوقي، قاهره، دار إحياء الكتب العربية.
٢٥. زبيدي، سيد محمد مرتضى حسيني (١٤١٤ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بيست جلدی، بيروت، دار الفكر.
٢٦. الزركلي، خير الدين (١٩٩٩م)، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين.
٢٧. سعدی، ابوجيب (١٤١٩ق)، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، دمشق، دار الفكر.
٢٨. السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن ابوالفضل (١٤٢٠ق)، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، به تحقيق عرفان العشا حسونه، بيروت، دار الفكر.
٢٩. شوشتری، محمدتقی (١٤٠٦ق)، النجعة في شرح اللمعة، تهران، كتاب فروشي صدوق.
٣٠. شهيد ثاني (زين الدين بن علي) (١٤١٣ق)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية.
٣١. شيخ صدوق (محمد بن علي بن بابويه) (١٤١٣ق)، من لا يحضره الفقيه، چهار جلدی، قم، دفتر انتشارات اسلامي.

۳۲. شیخ طوسی، محمدبن حسن (۱۳۹۰)، الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۳۳. _____ (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۳۴. _____ (۱۴۰۷ق)، الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۵. _____ (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الإمامیة، تهران، المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.
۳۶. طباطبائی، سیدعلی بن محمد (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل، شانزده جلدی، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۷. العسقلانی، احمدبن علی (۱۴۱۹ق)، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، تحقیق عبدالعزیز بن باز، قاهره، دار الحديث.
۳۸. علامه حلی (حسن بن یوسف) (بی تا)، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.
۳۹. الغمراوی، محمد الزهري (۱۴۱۶ق)، السراج الوهاج علی متن المنهاج، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۴۰. فاضل لنکرانی، محمد موحدی (۱۴۳۰ق)، دراسات فی الأصول، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۴۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم، هجرت.
۴۲. فیومی، احمدبن محمد مقرئ (بی تا)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، یک جلدی، قم، منشورات دار الرضی، چاپ نخست.
۴۳. قیلوبی، شهاب الدین احمد بن احمد (بی تا)، حاشیة قلیوبی و عمیرة علی شرح جلال الدین المحلي، القاهرة، دار احياء الکتب العربية.
۴۴. کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۱)، حقوق مدنی، تهران، شرکت سهامی انتشار با همکاری بهمن برنا.
۴۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، الکافی، قم، دار الحديث للطباعة و النشر، چاپ نخست.
۴۶. مجلسی اول، محمدتقی (۱۴۰۶ق)، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، سیزده جلدی، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
۴۷. مجلسی دوم، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول علیهم السلام، تصحیح سیدهاشم رسولی، تهران، دار الکتب الإسلامية.

۴۸. _____ (۱۴۰۶ق)، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، قم، انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی.
۴۹. محقق حلی (جعفر بن حسن) (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام، قم، اسماعيليان.
۵۰. مرعشي نجفی، شهاب الدين (۱۴۱۵ق)، القصاص على ضوء القرآن و السنة، قم، انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی.
۵۱. المرغينانی، برهان الدين (۱۴۱۵ق)، الهداية شرح البداية، تحقيق أيمن صالح شعبان، القاهرة، دار الحديث.
۵۲. مسلم بن الحجاج (۱۴۲۲ق)، صحيح مسلم، قاهره، دار ابن رجب.
۵۳. مغربی، ابوحنيفه (نعمان بن محمد تميمی) (۱۳۸۵ق)، دعائم الإسلام، دوجلدی، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۵۴. مغنيه، محمد جواد (۱۳۷۹)، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، قم، انصاريان.
۵۵. ميرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۳۷۸)، قوانين الأصول، تهران، مكتبة العلمية الإسلامية.
۵۶. نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۷۵)، عوائد الأيام، قم، دفتر تبليغات اسلامی حوزه علميه قم.
۵۷. النسائي، احمد بن شعيب (بی تا)، سنن النسائي، رياض، مكتبة المعارف.
۵۸. نوری، سيد مسعود (۱۳۷۹)، «بيع با ثمن شناور از دیدگاه فقه»، نامه مفید، دوره ۶، ش ۲.
۵۹. النووی، يحيى بن شرف أبو زكريا (۱۴۲۲ق)، شرح صحيح مسلم، تحقيق عرفان حسونه، بيروت، دار إحياء التراث العربی.
۶۰. النيشابوری، أبو عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم (۱۴۲۴ق)، معرفة علوم الحديث و كمية أجناسه، تحقيق احمد بن فارس، بيروت، دار ابن حزم.



حرمت غیبت مخالف

محمد زَرَوَندی رحمانی*

چکیده

یکی از دغدغه‌های اساسی بشر امروز مقولات اخلاقی (اعم از اخلاق فردی و اجتماعی) است. بسیاری از مشکلات، اختلافات و نابسامانی‌های جوامع بشری ناشی از فقدان آن است.

یکی از این مقولات اخلاقی «غیبت» است که مباحث فراوانی را دربر دارد. صاحب‌نظران درباره قلمرو غیبت حرام اختلاف دارند. مشهور فقیهان امامیه بر این باورند که غیبت غیرشیعیه اثناعشری جایز است. این نوشتار، نخست، ادله هفت‌گانه شیعه قائل به جواز را بررسی و نقد کرده است؛ سپس، ادله‌ای را اقامه کرده است بر حرمت غیبت مطلق مسلمان، اعم از فرقه‌های مختلف شیعه و مسلمانان اهل سنت، به‌جز ناصبی و غالی.

کلیدواژه‌گان: غیبت، مؤمن، مخالف، ناصبی، غالی، حرمت، جواز.

mzarvandi2@gmail.com

* مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم و دانشیار جامعه المصطفی العالمیه

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۸/۱۰

مقدمه

دین اسلام آئینی همساز با فطریات انسانی است. فقه اسلامی از سرچشمه وحی جوشیده و در دامن پاک اهل بیت علیهم السلام رشدونمو کرده است؛ از این رو، از ویژگی‌های فراوانی همچون ژرف‌نگری، غنا، کمال و پاسخگویی به نیازهای بشری در ساختارهای اجتماعی و حکومتی برخوردار است.

از برجستگی‌های فقه امامیه، جامعیت و فراگیری آن است؛ به گونه‌ای که برای همه ابعاد زندگی اجتماعی دنیوی و اخروی آدمی سخن نو، برنامه و قانون دارد. فقه امامیه به سبب دارا بودن این ویژگی، به رشته‌ها و گرایش‌های گوناگونی می‌تواند تقسیم شود، مانند فقه‌القضاء، فقه‌العائله، فقه‌السیاسه، فقه‌العباده، فقه‌التربیه و فقه محیط‌زیست. هریک از این گرایش‌ها نیز ممکن است به ده‌ها گرایش منشعب شود.

بی‌گمان، آموزه‌های اخلاقی، اعم از اخلاق عمومی، حرفه‌ای و خصوصی در جهان صنعتی امروز از دغدغه‌های اساسی و بنیادین به‌شمار می‌رود؛ به گونه‌ای که بسیاری از مشکلات، اختلافات و معضلاتِ گریبان‌گیر بشر از آن ناشی می‌شود و بحران ناشی از فقه آن روز به‌روز دامن‌گیرتر می‌شود. از این رو، به نظر می‌رسد پرداختن به مباحث فقهی - اخلاقی از اهمیت درجه اول برخوردار است.

یکی از این مباحث فقهی - اخلاقی غیبت است. این مبحث ابعاد و شاخه‌های گوناگونی دارد. برخی از نمونه‌های این گوناگونی عبارت‌اند از: موضوع‌شناسی غیبت، فرق آن با مباحثی مانند تهمت، حکم‌شناسی، عوامل وادارکننده، آثار اجتماعی و فردی و راه‌های جلوگیری از آن.

موضوع این نوشتار عبارت است از اینکه آیا غیبت مسلمانان غیرشیعه دوازده‌امامی که در اصطلاح فقه با عنوان «مخالف» از آنها یاد می‌شود (اعم از فرقه‌های شیعه، مانند زیدیه، اسماعلیه و علویه، یا اهل سنت) جایز است یا نه. رویکرد این نوشتار اثبات حرمت و عدم جواز است.

یادآوری لازم

پیش از ورود به اصل مطلب، یادآوری این نکته ضروری است که بحث پیش‌رو علمی و استدلالی است؛ بنابراین، اگر در مقام اثبات یا رد مطلبی، از واژه‌هایی مانند کفر استفاده می‌شود، باید توجه داشت که:

نخست: گوینده در مقام بحث علمی است، نه توهین؛

دوم: این نظرِ شخص فقیه است، نه نظر و موضع شیعه و فقیهان آن؛

سوم: مقصود از «کفر» مفهوم اصطلاحی آن (انکار خدا) نیست؛

چهارم: این‌گونه تعابیر در کلمات فقیهان گذشته و معاصر اهل سنت نیز دیده می‌شود. در این باره تلقی شیعیان این است که این فقط باور گوینده است، نه اهل سنت. از باب نمونه به چند مورد اشاره می‌شود:

ابن حجر هیثمی، یکی از عالمان بزرگ اهل سنت می‌نویسد:

مذهب ابوحنیفه بر آن است که منکر خلافت ابوبکر یا عمر کافر است؛ هرچند برخی از آنها نظر دیگری دارند، نظر صحیح آن است که منکر خلافت ابوبکر و عمر کافر است. این مطلب در کتاب‌های الغایة [نوشته] سروجی، فتاویٰ ظهیریه، الأصل [نوشته] محمدبن الحسن و فتاویٰ بدیعیه آمده است. ابوحنیفه شیعه را به کافر و غیرکافر تقسیم کرده است؛ برخی از فرقه‌های شیعه را کافر و برخی را کافر ندانسته، ولی نظر صحیح آن است که هرکس خلافت ابوبکر و عمر را انکار کند، کافر است (ابن حجر، ۱۴۱۷ق: ص ۱۳۸).

نقی‌الدین سُبکی، از دیگر علمای بزرگ اهل سنت می‌گوید:

در کتاب محیط، از کتاب‌های حنفیه آمده: نماز، پشت‌سر شیعه جایز نیست؛ زیرا آنان خلافت ابوبکر را که صحابه بر آن اجماع دارند، انکار می‌کنند. در کتاب خلاصه، از کتاب‌های حنفی‌ها آمده: منکر خلافت ابوبکر کافر است. همچنین، در کتاب فتاویٰ بدیعیه آمده است: کسی که

امامت و رهبری ابوبکر را انکار کند، کافر است؛ گرچه برخی گفته‌اند بدعت‌گذار است، اما نظر صحیح آن است که چنین شخصی کافر است (السبکی، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ص ۵۷۶).

کمال‌الدین سیواسی در شرح فتح‌القدیر می‌نویسد:

هرکس از روافض (شیعیان)، علی را بر سه خلیفه مقدم بداند، بدعت‌گذار است و اگر خلافت ابوبکر و عمر را انکار نماید، کافر است (سیواسی، ۱۴۳۰ق: ج ۱، ص ۳۵۰).

ابوسعید خادمی آورده است:

ظهیرالدین مرغینانی در کتاب الظهیریه می‌نویسد: بنا بر قول صحیح، منکر امامت ابوبکر، کافر است. همچنین، بنا بر صحیح‌ترین اقوال، منکر خلافت عمر نیز کافر است (الخادمی، ۱۱۷۶ق: ج ۲، ص ۱۰۴).

ابن نجیم حنفی می‌گوید:

شیعه اگر علی را بر سه خلیفه مقدم بداند، بدعت‌گذار و اگر خلافت ابوبکر و عمر را انکار کند، کافر است (ابن‌نجیم، ۲۰۱۰م: ج ۱، ص ۳۷۰).

هیئت عالی افتای سعودی در پاسخ به پرسشی درباره شیعه نوشته است:

اگر موضوع، همان باشد که در متن پرسش آمده، مبنی بر اینکه گروهی که به مذهب جعفری منسوب هستند، «یاعلی» و «یاحسین» می‌گویند، در آن صورت، آنها گروهی مشرک و مرتد هستند (الدویش، ۱۴۲۴ق: ج ۳، شماره ۳۰۰۸).

این فتوا به امضای چهار تن از اعضای هیئت عالی سعودی به شرح ذیل رسیده است:

رئیس هیئت فتوا: عبدالعزیز بن عبدالله بن باز.

اعضای هیئت: عبدالرزاق عقیفی، عبدالله بن غدیان و عبدالله بن قعود.

۱. اقوال

فقیهان درباره جواز و عدم جواز غیبت مخالف چند نظر دارند. مهم‌ترین آنها، که در بحث ما اهمیت دارد و مجوز نقد و بررسی این نوشتار است، عبارت‌اند از:

الف. جواز مطلق: یعنی هرکس که از قلمرو شیعه اثناعشری خارج باشد، اعم از اهل سنت و شیعیان غیراثناعشری زیدیه، اسماعیلیه و فتحیه، غیبتش جایز است؛

ب. حرمت مطلق: به جز ناصبی و غالی، غیبت مخالفان مطلقاً حرام است.

اقوال دیگری نیز وجود دارد که از اهمیت چندانی برخوردار نیست، از جمله حرمت غیبت همه مسلمانان، حتی ناصبی و غالی.

۲. بررسی ادله

۲-۱. ادله جواز

صاحبان قول جواز غیبت مخالف به ادله‌ای استدلال کرده‌اند. یکی از قائلان به جواز، صاحب مصباح‌الفقاهه است. ایشان با تفصیل بیشتری وارد بحث شده و با بیانات و استدلال‌های مختلفی قول به جواز را اثبات کرده است؛ افزون‌براین، نظرات ایشان، نسبت به استدلال دیگر فقیهان، عالمانه‌تر نیز هست. بنابراین، در این بخش، بیانات ایشان نقد و بررسی می‌شود؛ با وجود این، اگر در میان ادله دیگران دلیلی باشد که در مطالب ایشان نیامده باشد، بررسی می‌شود.

مطالب آیت‌الله خوئی گوناگون است. در مجموع، آنها را ضمن چند دلیل می‌توان جمع‌بندی کرد.

۲-۱-۱. دلیل نخست

در روایات و ادعیه و زیارات، لعن و وجوب براءت و ناسزا و اتهام و وقیعه‌نویسی، یعنی غیبت آنها، جایز شمرده شده است. دلیل این حکم هم اهل بدعت و ریب بودن آنان دانسته شده است (خوئی، ۱۴۱۳ق: ج ۳۵، ص ۴۹۷). با توجه به این روایات، غیبت آنها جایز خواهد بود.

پاسخ

نخست: ایشان از سند روایات، ادعیه و زیاراتی که بر عناوین فوق دلالت دارد، بحثی نکرده است که آیا از نظر سند تمام است یا نه. چه بسا دست کم برخی از این منابع، از نظر سند، طبق مبانی خود ایشان ضعیف باشد.

دوم: ایشان در پایان استدلال می‌فرماید: «لَا تَهْمُ اهل البدع والریب». پس جواز دایرمدار صدق این دو عنوان است.

پرواضح است همه مخالفان اهل بدعت و ریب نیستند؛ چون بدعت، طبق نظر مشهور، عبارت است از اینکه چیزی را در دین وارد کنیم که جزء دین نیست، و همه فرقه‌های شیعه و اهل سنت مصداق آن نیستند؛ به‌ویژه، با توجه به اینکه بیشتر اهل سنت، به عقاید انحرافی (از جمله مبحث امامت) جاهل قاصرند، عنوان اهل بدعت و ریب بر آنها صادق نیست. پس دلیل اخص از مدعاست.

سوم: مدعا این است که ادله حرمت غیبت، مخالف و اهل سنت را دربر نمی‌گیرد و آنها تخصصاً خارج‌اند. نتیجه استدلال ایشان، بر فرض قبول، این است که اهل سنت تخصصاً خارج‌اند، نه اینکه ادله حرمت غیبت شامل آنها می‌شود، ولی به دلیل خاصی، از تحت ادله حرمت خارج شده‌اند. این مطلب ثمره فقهی دارد، زیرا اگر جواز غیبت از باب تخصیص باشد، در موارد شک در تخصیص، مرجع عموم ادله است که عبارت است از آیه و روایات دال بر حرمت؛ چون، برخلاف مبنای تخصّص، در تخصیص زاید شک داریم.

۲-۱-۲. دلیل دوم

ایشان می‌فرماید:

«بل لا شبهة في كفرهم لأنّ انكار الولاية الائمة عليهم السلام حتى الواحد منهم و الاعتقاد بخلافة غيرهم و بالعقاید الخرافية كالجبر و نحوه يوجب الكفر و الزندقه (خوئی، ۱۴۱۳ق: ج ۳۵، ص ۵۰۳): شبهه‌ای در کفر مخالف نیست، زیرا انکار امامان عليهم السلام، حتی یک نفر از آنها، و عقیده به خلافت غیر ائمه عليهم السلام و عقیده به باورهای خرافی، مانند عقیده به جبر و همانند آن سبب کافر شدن و زندقه شدن می‌گردد.»

بسیاری از صاحبان این نظریه، از جمله صاحب حدائق (بحرانی، ۱۴۰۸ق: ج ۱۸، ص ۱۴۷)، به این استدلال اعتماد کرده‌اند. همچنین، روایاتی که بر کافر بودن مخالف دلالت دارد، در حدی است که صاحب مصباح‌الفاواه تعبیر به تواتر می‌کند. با توجه به این دو مطلب، شایسته است پاسخ این استدلال با تفصیل بیشتری داده شود و به پاسخ‌ها یا توجیهاتی که از این روایات برمی‌آید، اشاره گردد.

نخست: «کفر» در این موارد، کفر اصطلاحی فقهی نیست تا موضوع حرمت غیبت که مسلم است، منتفی باشد؛ زیرا لازمه‌اش این است که احکام کفر (مانند نجاست، عدم حلیت ذبیحه، بطلان ازدواج با زنان مسلمان و عدم حرمت تصرف در اموال آنها) نیز بر آنها مترتب شود. هیچ فقیهی هم ملتزم به این امر نمی‌شود. خود ایشان در مقام رد ادعای صاحب عروه که منکر وجوب حج را کافر می‌داند (طباطبائی یزدی، ۱۴۲۵ق: ج ۲، ص ۳۳۷)، می‌فرماید: ملاک کفر و اسلام سه امر است: ۱. شهادت به وحدانیت خدا؛ ۲. شهادت به رسالت؛ ۳. اعتقاد به معاد. اما انکار ضروری دین، بنفسه موجب کفر نمی‌شود؛ مگر تکذیب رسالت. سپس می‌فرماید: کفر در کلام فقیهان در اصطلاحاتی مانند کفران نعمت یا ترک عمل به کار می‌رود (خوئی، ۱۴۱۳ق: ج ۲۶، ص ۳).

دوم: کافر، مانند مؤمن، دو مفهوم و اطلاق دارد: ۱. کافر در مقابل مؤمن به معنای خاص؛ ۲. کافر در مقابل مؤمن به معنای عام، که عبارت است از مطلق مسلمانانی که به شهادتین اقرار کرده‌اند. کفر در این روایات به معنای دوم است.

سوم: کافر در فرهنگ اسلامی دارای دو مفهوم اصطلاحی است: ۱. کافری که موضوع احکامی مانند طهارت و نجاست و حلیت ذبیحه و صحت تناکح است. مقومات این مفهوم عبارت است از اقرار به وحدانیت و رسالت، یعنی شهادتین و اعتقاد به معاد. ۲. کافری که موضوع است برای قبولی اعمال و سعادت اخروی. مقومات این مفهوم، افزون بر اقرار به وحدانیت و رسالت، اقرار به ولایت هم هست. شاهد این مدعا، این فتوای فقیهان است: بر شخصی که به وحدانیت و رسالت اقرار دارد، احکام مؤمن مترتب

می‌شود؛ ولی برای قبولی اعمال و سعادت اخروی، اقرار و ایمان به ولایت ائمه علیهم‌السلام شرط است (سبحانی، ۱۴۲۴ق: ص ۵۶۹).

چهارم: برخی معتقدند روایاتی که بر مخالف بودن کافر دلالت دارد، از حیث احکام شرعی نیست؛ بلکه از حیث ثواب و عقاب است؛ یعنی همان‌گونه که کافران در آخرت عقاب می‌شوند، مخالف هم عقاب می‌شود.

یکی از فقیهانی که به این نکته دست یافته، محقق حائری، مؤسس حوزه علمیه است. به‌باور ایشان، ادله حرمت غیبت را مختص مؤمن به معنای شیعه اثناعشری دانستن، وجهی ندارد. موضوع در بسیاری از روایات مسلم است و میان عنوان مسلم با عنوان مؤمن تعارض نیست؛ زیرا هر دو مثبتین‌اند و اگر روایات دال بر کافر بودن مخالفان دلیل این تخصیص باشد، صحیح نیست؛ زیرا باید به فروعی ملتزم بشویم که کسی به آن ملتزم نمی‌شود. ایشان، در پایان، در مقام توجیه این روایات می‌فرماید: روایات دال بر اینکه مخالف کافر است، در مقام بیان حکم شرعی نیست؛ بلکه در مقام بیان آثار ضروری، مانند ثواب و عقاب است (اراکی، ۱۴۱۳ق: ص ۲۱۰).

پنجم: امامت مانند نبوت از جانب خداست. پس از رحلت رسول گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فقط امام علیه‌السلام است که انسان را در مسیر حق قرار می‌دهد. طبق روایات و دعاهایی، مانند زیارت جامعه، که از ائمه علیهم‌السلام رسیده، آنها عین حق و صراط مستقیم‌اند: «أنتم الصراط الأقوم» (قمی، مفاتیح الجنان، زیارت جامعه کبیره، ص ۸۸۹). بنابراین، نتیجه قهری و قطعی انکار امامت، گمراهی و ضلالت است؛ همان‌گونه که کفر به خدا و رسالت موجب ضلالت و گمراهی است. پس در این روایات اگر تعبیر به کفر شده است، از حیث این اثر قهری و مسلم و وجه مشابَهتی است که میان کفر به خدا و کفر به ائمه علیهم‌السلام هست: انکار هر دو موجب گمراهی و ضلالت است.

ششم: این روایات فقط ناظر به صنف خاصی از مخالفان (ناصبی‌ها) است که با ائمه علیهم‌السلام دشمنی و عداوت دارند. شاهد بر این توجیه این است که ائمه علیهم‌السلام در بعضی از روایات، ناصبی را از یهود و نصارا شَرتر دانسته‌اند. شیخ حر عاملی روایات زیادی را به این مضمون گزارش کرده است (۱۴۱۰ق: ج ۱، ص ۲۱۹، ح ۵-۱). شاهد دیگر اینکه، بسیاری از مخالفان از محبان ائمه علیهم‌السلام و حتی از شاگردان مورد اعتماد و توجه ایشان بوده‌اند؛ افرادی

مانند محمد بن اسماعیل سکونی و حفص بن غیاث که گاهی با تعبیر «جعلت فداک» سؤال می‌کردند. همچنین، برخی از مخالفان، روایات زیادی گزارش کرده‌اند که مستند بسیاری از فروع فقهی است. حتی عده‌ای از ایشان از اصحاب نزدیک ائمه علیهم‌السلام به‌شمار می‌آمده‌اند، مانند زید بن علی بن الحسین علیه‌السلام.

طبق مضمون این روایات، حتی می‌توان گفت بیشتر مسلمانان جهان کافرند، چون منکر ائمه علیهم‌السلام هستند؛ همچنین، می‌توان گفت شاگردانی که محبّ و محبوب ائمه علیهم‌السلام بوده‌اند و احادیث آنها مستند فروع فقهی است، کافرند؛ بر این پایه، زید بن علی که بیشتر مردم یمن پیرو او هستند هم کافر است. پاسخ‌ها و توجیّهات دیگری نیز از این روایات برمی‌آید که از حوصله این نوشتار خارج است.

۲-۱-۳. دلیل سوم

مخالف مصداق متجاهر به فسق است و غیبت متجاهر جایز است، زیرا شرط تحقق غیبت مستور بودن عیب است (خوئی، ۱۴۱۲ق: ج ۱۵، ص ۴۹۸).

پاسخ

نخست: در صورتی بطلان عمل موجب فسق است که مکلف علم به بطلان داشته باشد. اهل سنت نه تنها علم به بطلان ندارند، علم به صحت دارند؛ وگرنه لازم می‌آید مؤمن اثناعشری نیز که اعمالش باطل است و علم به بطلان ندارد، فاسق باشد. یکی از فقیهانی که به این مطلب تصریح کرده‌اند، خود ایشان است. وی در مقام بیان تعریف گناهی که موجب فسق می‌شود، می‌فرماید:

گناهی که به آن تجاهر می‌شود، باید از چیزهایی باشد که موجب فسق شود. بنابراین، اگر فردی حرامی واقعی را انجام دهد، ولی منشأ عمل شبهه حکمیه باشد (مثل اینکه معتقد باشد گوشت خرگوش حلال است، اجتهاداً یا تقلیداً) یا منشأ عمل شبهه موضوعیه باشد (مثل اینکه خمر را به اعتقاد اینکه آب است، بنوشد)، در این موارد غیبت این‌گونه متجاهر جایز نیست (همان، ۱۴۱۳ق: ج ۳۵، ص ۵۲۴).



پرواضح است در این موارد بطلان عمل از آن جهت موجب فسق نمی‌شود، چون مکلف علم به بطلان ندارد.

دوم: چند دیدگاه درباره غیبت متجاهر وجود دارد:

الف. مطلقاً جایز است (بحرانی، ۱۴۰۸ق: ج ۸، ص ۱۶۶)؛

ب. باید قائل به تفصیل شد: اگر مورد غیبت قبحش کمتر از مورد تجاهر باشد، جایز است و اگر بیشتر باشد، جایز نیست (انصاری، ۱۴۱۱ق: ج ۳، ص ۴۳)؛

ج. غیبت متجاهر فقط درباره گناهی که تجاهر شده، صحیح است و در غیر آن جایز نیست (خوئی، ۱۴۱۳ق: ج ۳۵، ص ۵۲۳).

بنابراین، طبق مبنای خود ایشان، غیبت مخالف از آن جهت که متجاهر است، به‌طور مطلق جایز نیست. پس دلیل اخص از مدعاست.

۴-۱-۲. دلیل چهارم

مستفاد از آیه و روایات دال بر حرمت غیبت این است که موضوع حرمت «اخ المؤمن» است و مخالف مصداق اخ المؤمن نیست؛ زیرا عصمتی و اخوتی میان ما و آنها نیست. پس غیبت مخالف جایز است، چون مناسبت حکم و موضوع اقتضا دارد اطلاق ادله حرمت غیبت بر خصوص مؤمن، به‌معنای خاص، حمل شود (همان، ص ۴۹۸).

پاسخ

نخست: انحصار موضوع حرمت غیبت در اخ المؤمن پذیرفتنی نیست. گرچه طبق بعضی از ادله، موضوع حرمت غیبت در آیه فقط «اخ» است، ادله دیگر اعم از اخ المؤمن است؛ چون ادله اطلاق دارند.

دوم: برفرض تنزل، انحصار اخ المؤمن به شیعه اثناعشری پذیرفتنی نیست. در ادامه، در تبیین دلیل اول بر عدم جواز غیبت مخالف، به تفصیل، توضیح داده خواهد شد که خطاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» در صدر آیه، مؤمن به‌معنای خاص و عام (هر دو) است. همچنین، در ادامه، روایات این باب نیز، به تفصیل، مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۲-۱-۵. دلیل پنجم

یکی دیگر از استدلال‌های محقق خوئی روایاتی است که چنین دلالتی دارند: «الناصر لنا اهل البيت شر من اليهود و النصارى واهون من الكلب و إنه تعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب و إن الناصر لنا اهل البيت لا نجس منه» (حر عاملی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ص ۲۱۹، باب ۱۱، ح ۵-۵). طبق مضمون این روایات، ناصبی در حکم کافر است؛ پس غیبت او جایز است.

پاسخ

نخست: مدعای ایشان درباره ناصبی پذیرفتنی است. ادله حرمت غیبت درباره ناصبی و حتی غالی، به همین روایات تخصیص خورده و جایز است. به نظر می‌رسد این مطلب مسلم است و به بحث و استدلال بیشتر نیازی ندارد. با وجود این، تخصیص ناصبی و غالی ثابت نمی‌کند غیبت همه مخالفان جایز است؛ چون پرواضح است همه مخالفان مصداق ناصبی نیستند. اکثر قریب به اتفاق مخالفان و اهل سنت، اهل بیت رسول الله ﷺ را دوست دارند. پس این دلیل اخص از مدعاست.

دوم: جواز غیبت ناصبی از باب تخصیص است، نه تخصص و خروج موضوعی؛ درحالی که مدعا این است که غیبت مخالف تخصصاً خارج است. این دو مبنا با یکدیگر متفاوت‌اند. ثمره فقهی این تفاوت نیز در بندهای پیشین گفته شد.

۲-۱-۶. دلیل ششم

سیره متشرعه و علما دلیل ششم است. این دلیل از مختصات محقق خوئی بوده و در سخنان دیگران دیده نشده است. ایشان می‌فرماید:

«الوجه الرابع قيام السيرة المستمرة بين عوام الشيعة و علمائهم على غيبة المخالفين، بل سبهم و لعنهم في جميع الأعصار و الأمصار، بل في الجواهر أن جواز ذلك من الضروريات» (خوئی، ۱۴۱۳ق: ج ۳۵، ص ۴۹۹):
دلیل چهارم بر جواز غیبت مخالف، سیره مستمره میان عوام و علمای شیعه بر غیبت مخالفان است؛ بلکه جواز لعن در همه زمان‌ها و شهرها. به نظر صاحب جواهر، این مطلب از ضروریات است.

پاسخ

نخست: این استدلال هم اشکال صغروی دارد. اینکه میان شیعیان، فی الجمله، غیبت غیرشیعه اثناعشری مرسوم است، پذیرفتنی است. باوجوداین، ادعای سیره با این ویژگی‌ها جای انکار دارد و اثبات آن مشکل است: الف. بودن سیره مستمره تا عصر معصوم علیه السلام و در مرأی و منظر معصوم علیه السلام؛ ب. بودن در میان علما؛ ج. بودن در همه مکان‌ها و زمان‌ها.

دوم: برفرض پذیرش سیره، این سیره ناشی از مسامحه و لاابالی‌گری است. کما اینکه شیخ انصاری در برخی از سیره‌های قطعی این ادعا را داشته است (انصاری، ۱۴۱۱ق: ج ۳، ص ۴۲).

سوم: برفرض تنزل، استمرار این سیره و در مرأی و منظر یکی از معصومان علیهم السلام بودن آن پذیرفتنی نیست.

چهارم: برفرض تنزل، ممکن است گفته شود از این سیره به همان روایاتی که درباره حرمت غیبت مسلم ذکر شد، ردع شده است: یا به شکل صریح یا اطلاق و عموم.

پنجم: صاحب جواهر می‌فرماید: «جواز غیبت مخالف از ضروریات است». آیا ایشان به اینکه «اگر کسی منکر جواز غیبت مخالف شود، آثار انکار ضروری کفر بر او مترتب می‌شود» ملتزم می‌شود؟

۲-۱-۷. دلیل هفتم

برخی از فقیهان، از جمله شیخ انصاری، یکی از ادله جواز غیبت غیرشیعه اثناعشری را نبود احترام آنان دانسته‌اند. ایشان می‌فرماید:

«فیجوز اغتیب المخالف کما یجوز لعنه و توهّم عموم الآیة کبعض الروایات لمطلق المسلم مدفوعٌ بما علم بضرورة المذهب من عدم احترامهم» (انصاری، ۱۴۱۱ق: ج ۳، ص ۴۳): پس غیبت مخالف جایز است، همان‌گونه که لعن او جایز است و توهّم اینکه عموم آیه دال بر حرمت غیبت، مانند بعضی از روایات، شامل مطلقاً مسلمان می‌شود باطل است؛ زیرا عدم احترام غیرشیعه ضروری مذهب است.

ایشان در موارد دیگر نیز به این مطلب اشاره دارد. مثلاً در جمع‌بندی ادله می‌فرماید: شکی نیست در اینکه هرچیز موجب اهانت مؤمن باشد، جایز نیست؛ از آن جهت که مؤمن احترام دارد و مخالف احترام ندارد. در جای دیگری نیز تصریح می‌کند: مستفاد از روایات و غیر روایات، حرمت غیبت از آن جهت است که موجب نقص مؤمن است.

از مجموع سخنان شیخ انصاری استفاده می‌شود ملاک و معیار حرمت غیبت احترام و عزت شیعه اثناعشری است و مخالف، از آن جهت که احترام ندارد، غیبت او جایز است؛ چون ملاک و معیار حرمت غیبت مفقود است.

اشکال

نخست: پذیرفتنی نیست ملاک حرمت غیبت هتک احترام غیبت‌شونده باشد. چه بسا ملاکات دیگری هم وجود داشته باشد که بر ما پوشیده است. مثلاً خداوند متعال بنا دارد زبان شخص مکلف از بدگویی نسبت به دیگران بسته شود؛ به عبارت دیگر، مکلف چنین تربیت شود که از دیگران بدگویی نکند، اعم از اینکه هتک عرض دیگران را در پی داشته باشد یا نه.

محقق ایروانی در مقام رد شیخ انصاری می‌نویسد:

«فیدفعه انه لم یثبت کون تمام مناط حرمة الغيبة هو الإحترام فلعل نفس حفظ اللسان من التعرض لأعراض الناس مطلوب و فی التعرض خفة و مهانة و ذهاب بها و الخطاط قدر للتعرض فی اعین الناس کما هو الشاهد بالوجدان» (ایروانی، ۱۴۲۱ق: ج ۱، ص ۳۲): مطلب شیخ دفع می‌شود به اینکه ثابت نشده تمام ملاک حرمت غیبت عبارت است از احترام غیبت‌شونده؛ زیرا شاید نفس حفظ زبان از متعرض شدن به آبروی مردم مطلوب شارع است و در منظر مردم، در تعرض به آبروی مردم سبکی و خواری و آبروریزی برای شخصی است که متعرض می‌شود؛ همان‌گونه که این مطلب بالوجدان دیده می‌شود.

دوم: برفرض تنزل و پذیرش کلام شیخ، احترام نداشتن مسلمان غیرشیعه پذیرفتنی

نیست؛ زیرا پس از این خواهد آمد که احترام و آبروی مسلمان غیرشیعه همانند احترام مال و جانش است و تعرض به آن جایز نیست.

۲-۱-۸. جمع بندی

با استقصا در سخنان صاحبان نظریه جواز غیبت مخالف، هفت دلیل به دست می آید. هر یک از دلایل جداگانه نقد و بررسی گردید و با ادله مختلف رد شد. همچنین، ثابت شد دلیلی بر جواز غیبت مخالف، جز غالی و ناصبی، وجود ندارد. بنابراین، اگر نوبت به شک برسد، مرجع عموم و اطلاق ادله حرمت غیبت است؛ چون در اصول ثابت شده است اگر در تخصیص یا تقیید شک داشته باشیم، عموم و اطلاق ادله مرجع است.

۲-۲. ادله حرمت

به نظر می رسد غیبت مخالف، به جز ناصبی و غالی، حرام است. بر این مدعا ادله فراوانی ممکن است اقامه شود. برخی از این ادله عبارت اند از:

۲-۲-۱. دلیل نخست

دلیل نخست، اطلاق آیه دوازدهم سوره مبارکه حجرات است: ﴿وَلَا يَغْتَابَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ (نباید بعضی از شما بعضی دیگر را غیبت کند). این اطلاق شامل هر مسلمانی می شود، هر چند مصداق شیعه اثناعشری نباشد؛ زیرا عنوان «آمنوا» (در آغاز آیه) همه مسلمانان را دربر می گیرد، جز ناصبی و غالی که با دلیل خاص تخصیص خورده اند.

در استدلال به این آیه باید به چند نکته توجه شود:

الف. خطاب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» در سوره حجرات چندین بار تکرار شده است. در همه این موارد، مانند آیات ۱، ۲، ۶ و ۱۱، مخاطب عام بوده و شامل همه مسلمانان و مکلفان می شود؛ زیرا محتوای آیات به گونه ای است که یکی از اصول اخلاقی و اجتماعی را بیان می کند، مانند وجوب حفظ حرمت رسول خدا ﷺ و عدم جواز اعتماد به خبر فاسق. از این رو، هیچ فقیهی مسلمان غیرشیعه اثناعشری را از مضمون این آیات خارج ندانسته است.

ب. در بیشتر قریب به اتفاق موارد، مخاطب «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» در قرآن، عام است و همه

کسانی را دربر می‌گیرد که اسلام را پذیرفته‌اند و شهادتین گفته‌اند. در این باره میان شیعه یا سنی بودن فرد و نیز تفصیلی یا اجمالی، و استدلالی یا سطحی بودن ایمان او تفاوتی نیست. به عبارت دیگر، بیشتر خطابات «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» در مقابل «الَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا» (حج: ۱۷) است، نه در مقابل مسلمان غیرشیعه اثناعشری.

ج. تاریخ تقسیم ایمان به معنای عام (مطلق کسانی که اسلام را به‌عنوان نحله انتخاب کرده‌اند) و به معنای خاص (مسلمانانی که ائمه دوازده‌گانه علیهم‌السلام را به‌عنوان امام پذیرفته‌اند) پس از رحلت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است. این تقسیم‌بندی در عصر نزول آیات وجود نداشته است. بنابراین، آیه مورد استدلال نمی‌تواند به قسم خاصی ناظر باشد؛ زیرا بحث ایمان به امامت و جانشینی علی علیه‌السلام بعد از رحلت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مطرح شده است. البته، در عصر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اصل مسئله خلافت و جانشینی ایشان از روزهای آغازین بعثت مطرح بود. آیات و روایاتی هم، به مناسبت‌های مختلف، بر جانشینی علی علیه‌السلام پس از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دلالت دارد. به عبارت دیگر، مسئله امامت در عصر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مقام ثبوت مطرح بود و پس از رحلت آن حضرت، مقام اثبات و تحقق خارجی آن مطرح شد.

د. صدر آیه مورد استدلال که درباره نهی از سوءظن و تجسس در امور دیگران است، اطلاق دارد؛ بنابراین، قطعاً همه مکلفان و مسلمانان را دربر می‌گیرد. بنابر این وحدت سیاق، اگر نگوییم دلیل بر تعمیم است، دست کم قرینه و مؤیدی قوی بر شمول است. با توجه به نکات فوق، حمل ایمان در آیه بر مؤمن خاص (شیعه اثناعشری) بلاوجه است؛ مگر مخصص و مقیدی معتبر وجود داشته باشد.

برای حرمت غیبت، افزون بر این آیه، به آیات دیگری هم استدلال شده است. این آیات هم، بر فرض قبول دلالت، اطلاق دارند و مسلمانان مخالف را نیز دربر می‌گیرند. برخی از این آیات عبارت‌اند از:

- «وَيَلِّ لِكُلِّ هَمَزَةٍ لَمَزَةٌ» (همزه: ۱)؛

- «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ» (نساء: ۱۴۸)؛

- «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (نور: ۱۹).

هریک از این آیات، صرف‌نظر از اشکالاتی که ممکن است درباره دلالت آنها بر حرمت غیبت وارد باشد، اطلاق دارد و شامل مخالفان نیز می‌شود؛ اما بحث از اینکه آیا دلالت آیات بر حرمت غیبت تمام است یا نه، از حوصله این نوشتار خارج است.

۲-۲-۲. دلیل دوم

دلیل دیگری که بر حرمت غیبت فرقه‌های شیعه غیراثنا عشری و اهل سنت دلالت دارد، حکم عقل است.

توضیح

مقدمه نخست: غیبت سبب هتک آبروی غیبت‌شونده است؛

مقدمه دوم: هتک آبروی غیبت‌شونده ظلم به او و قبیح است؛

نتیجه: پس غیبت از نظر عقل ظلم است و قبیح. از باب «قاعده ملازمه» (کلما حکم به العقل حکم به الشرع) نتیجه می‌گیریم، از نظر شارع، غیبت مسلمانان ظلم است و حرام.

این استدلال شامل مخالفان نیز می‌شود، زیرا حکم عقل به قبح ظلم و قبیح بودن غیبت مختص شیعه اثنا عشری نیست.

۲-۲-۳. دلیل سوم

سومین دلیل حرمت غیبت مخالف، روایات فراوانی‌اند که اگر متواتر اجمالی یا معنوی نباشند، قطعاً در حد استفاضه هستند و به بحث سندی نیاز ندارند. در این روایات، حرمت غیبت بر عنوان مسلم صادق است؛ اعم از اینکه شیعه اثنا عشری باشد یا یکی از فرقه‌های شیعه یا از اهل سنت. در ادامه، به برخی از این روایات اشاره می‌کنیم.

۲-۳-۱. روایات دال بر حرمت غیبت مخالف

الف. روایت حرث بن مغیره که می‌گوید امام صادق علیه السلام فرموده است: «مسلمان برادر مسلمان است. غیبت او را نمی‌کند»^۱ (حرعاملی، ۱۴۱۰ق: ج ۱۲، ص ۲۷۹، ح ۳).



عبارت «لایغتابه» دال بر حرمت است. در اصول ثابت شده است همان‌گونه که اگر جمله خبری اثباتی در مقام انشا باشد، دال بر وجوب است (بلکه آکد است از صیغه امر)، جمله خبری نفی هم اگر در مقام انشا باشد، دال بر حرمت است. روایت ربعی نیز در ادامه این روایت در همین منبع آمده که همان مضمون روایت مغیره را دارد^۲ (همان، ح ۵).

دلالت روایت، به بیانی که در روایت نخست ذکر شد، تمام است و از نظر سند نیز معتبر است؛ زیرا رجل در سند فضیل بن یسار آمده که ثقه است؛ پس روایت مرسله نیست. بر فرض تشکیک در این مطلب، راوی از ربعی، حماد بن عیسی است که از اصحاب اجماع است. بر مبنای کسانی که نقل اصحاب اجماع را با یک واسطه مصداق توثیق عام می‌دانند، سند تمام است. اما اگر این مبنا را نپذیریم، و قبول نکنیم مقصود از رجل، فضیل بن یسار است، سند ضعیف می‌شود و در نتیجه، به مؤید تبدیل می‌شود.

ب. ابوذر از رسول خدا ﷺ چنین روایت می‌کند: «فحش دادن به مسلمانان سبب فسق، کشتن او سبب کفر، و خوردن گوشت او (غیبت) معصیت خدا است».^۳ (همان: ص ۲۸۰، ح ۹).

دلالت روایت بر حرمت غیبت مسلمان صریح است ولی سند ضعیف است؛ زیرا در سند رجاء بن یحیی و محمد بن شمون ضعیف‌اند.

ج. در موثقه سکونی از امام صادق علیه السلام نقل شده که ایشان از رسول خدا ﷺ نقل کرده‌اند: «هرکس از آبروی برادر مسلمانش دفاع کند، بهشت بر او واجب می‌شود».^۴ (همان: ص ۲۹۲، ح ۳). دلالت این روایت تمام است، زیرا عنوان «أخیه المسلم» شاهی است بر اینکه غیبت حرام دائرمدار عنوان مسلم است؛ همان‌گونه که ورود به بهشت دائرمدار دفاع از آبروی مسلم است. سند موثقه است، چون سکونی عامی است.

روایات دیگری نیز به همین مضمون رسیده است، مثل روایت انس ابن محمد (همان: ص ۲۹۱، باب ۱۵۶، ح ۱)، روایت‌های ۶، ۷ و ۸ باب ۱۵۶ (منبع پیشین)، روایت مناهی (همان: ص ۲۸۲، ح ۱۳) و روایت ابراهیم بن عمر الیمانی (همان: ص ۲۰۶، ح ۸).

از این روایات استفاده می‌شود موضوع حرمت غیبت مسلمان است، اعم از شیعه اثناعشری و فرقه‌های دیگر شیعه و اهل سنت؛ البته، فرقه‌های ناصبی و غالی، به دلیل خاص، از عموم و اطلاق ادله حرمت غیبت خارج شده‌اند.

۲-۳-۲. اشکالات

۱-۲-۳-۲. اشکال نخست

سند بعضی از این روایات ضعیف است.

پاسخ

نخست: سند بعضی تمام است و همین برای استدلال کافی است.

دوم: اگر نگوئیم روایات با این مضمون، تواتر معنوی و اجمالی دارند دست کم در حد استفاضه هستند.

۲-۲-۳-۲. اشکال دوم

این روایات با روایاتی که موضوع حرمت را مؤمن قرار داده‌اند، مقید می‌شوند. برخی از فقیهان، از جمله صاحب حدائق، بر این باورند (بحرانی، ۱۴۰۸ق: ج ۱۸، ص ۱۵۳).

پاسخ

نخست: اینکه عنوان مؤمن، که در روایات موضوع غیبت قرار گرفته، ایمان به معنای خاص باشد و فقط شیعه اثناعشری را شامل شود پذیرفتنی نیست؛ مؤمن در روایات به معنای عام هم هست. تفصیل بحث در ذیل دلیل نخست (۲-۳-۱) گذشت.

دوم: «اسلام» از نظر فقیهان فریقین، از جمله خود صاحب حدائق، اظهار شهادتین است (همان). اگر این لفظ در معنای دیگری استعمال شده، دلیل بر اینکه آن معنا حقیقی و موضوع له است، نمی‌شود؛ زیرا استعمال اعم از حقیقت است و از این رو، حمل عنوان مسلم بر مؤمن و اسلام خاص به قرینه نیاز دارد. در مورد بحث نه تنها قرینه وجود ندارد، بلکه قرینه بر خلاف هست؛ چون تقسیم اسلام به معنای خاص و نیز مؤمن به معنای خاص در صدر اسلام وجود نداشته است.

۴-۲-۲. دلیل چهارم

طوایی از روایات درباره حرمت غیبت مسلمان به طور مطلق (به جز ناصبی و غالی) هست. در این روایات، ائمه علیهم‌السلام پیروان‌شان را با مضامین مختلف به حسن معاشرت با اهل سنت توصیه



می‌کنند. از آنجا که شیعیان با اهل سنت همزیستی و ارتباط تنگاتنگ داشتند، ائمه علیهم‌السلام درباره وظایف شرعی آنها در ارتباط با اهل سنت بی‌تفاوت نبودند. هرچند مدلول مطابقی این روایات حرمت غیبت اهل سنت نیست، دلالت التزامی آنها حرمت غیبت اهل سنت است؛ به گونه‌ای که جواز غیبت با مدلول روایات، که تأکید بر حسن معاشرت است، تناقض دارد.

شیخ حر عاملی در وسائل الشیعه ۱۶۶ باب را با عنوان «أبواب احکام العشرة فی السفر والحضر» منعقد کرده است. او در این ابواب بیش از هشتصد و پنجاه روایت را نقل کرده است. پیام اصلی بیشتر این روایات، حسن معاشرت با دیگران، به ویژه مسلمانان است. برخی از این روایات ویژه اهل سنت‌اند و برخی از آنها به اطلاق یا عموم شامل اهل سنت نیز می‌شود. کثرت روایات در حدی است که ما را از بررسی سند بی‌نیاز می‌کند. البته، سند بیشتر آنها از اعتبار برخوردار است. نمونه‌هایی از این روایات معتبر عبارت‌اند از:

الف. روایت زید شحام که بر این موارد تأکید دارد: شرکت در تشییع جنازه، عیادت مریض، ادای امانت و حقوق اهل سنت. سپس امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «اگر فردی از شیعه چنین کند، می‌گویند این شخص جعفری است؛ پس من خوشحال می‌شوم و اگر چنین نکند، ننگ و عار او به من هم سرایت می‌کند» (حرعاملی، ۱۴۱۰ق: ج ۱۲، ص ۵، باب ۱، ح ۲).

ب. روایت خیمه که از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند: ایشان به شیعیان سلام می‌رسانند و رفتار نیکو با اهل سنت را به آنها توصیه می‌کنند؛ سپس می‌فرماید: «حیات و بقای امر ما با رفتار خوب و شایسته با اهل سنت محقق می‌شود». ایشان سپس برای شیعیانی که موجب احیای امر ائمه علیهم‌السلام می‌شوند، دعا می‌کنند^۶ (همان: ص ۷، باب ۱، ح ۷).

ج. روایت خثعمی که می‌گوید: شنیدم امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: در تشییع جنازه اهل سنت شرکت کنید و از مریض‌های آنان عیادت کنید و در مساجد آنها حاضر شوید و آنچه را برای خودتان دوست دارید، برای آنها دوست بدارید^۷ (همان: ص ۶، باب ۱، ح ۴).

از مجموع روایات استفاده می‌شود شیعه مطلوب ائمه علیهم‌السلام کسی است که از نظر اخلاق عملی و حسن معاشرت و انسان‌دوستی و محبت به دیگران، از جمله اهل سنت، آنچه را برای خودش می‌پسندد، برای دیگران بیسندد. بدیهی است حکم به جواز غیبت آنها با این معارف بلند ائمه علیهم‌السلام ناسازگار است.



پرواضح است چنین رفتاری بهترین روش برای جذب دیگران به معارف ائمه علیهم السلام است. این مطلب از نظر علمی و عملی تجربه شده است که برای اثبات حقانیت هر مرام و مذهب، پیش از استدلال و منطق، رفتار علمی با مدعیان آن مرام تأثیر دارد. بنابراین، اگر بخواهیم امر ائمه علیهم السلام احیا شود، این روش چاره‌ساز است.

۵-۲-۲. دلیل پنجم

روایات پرشماری بر این دلالت دارد که حرمت مال مسلم همانند حرمت جان اوست و تعرض به آن جایز نیست. فقیهان شیعه این روایات را از نظر سند و مدلول پذیرفته‌اند. بر همین پایه، ایشان فتوا داده‌اند که تصرف در اموال اهل سنت، بدون اذن آنها، حرام و موجب ضمان است (حرعاملی، ۱۴۱۰ق: ج ۲۹، ص ۹).

از سوی دیگر، از نظر عقلا و شرع مقدس، اهمیت آبرو از مال بیشتر است. بنابراین، عقلا در دوران امر میان ازدست رفتن مال و عرض، اولی را مقدم می‌دارند. این مطلب از سوی ائمه علیهم السلام امضا شده است. برای نمونه، طبق روایاتی، امام حسین علیه السلام به شاعری مبلغی هدیه می‌دهد.^۸ شخصی اعتراض می‌کند. حضرت علیه السلام می‌فرماید: «بهترین مال آن است که آبرویت با آن حفظ شود» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۴۴، ص ۱۸۹). از این روایت استفاده می‌شود که اهمیت آبرو از مال بیشتر است.

در نتیجه این مقدمات، همان‌گونه که تعرض به مال اهل سنت حرام است، تعرض به آبروی اهل سنت نیز حرام است. بنابراین، اگر نگوئیم غیبت ایشان به طریق اولی حرام است، دست کم در حد مال او حرام است.

روایاتی که بر حرام و مورد ضمان بودن تصرف در مال اهل سنت دلالت دارند، فراوان‌اند. مثلاً:

الف. صحیحۀ ابی بصیر از امام صادق علیه السلام که دلالتش چنین است: حرمت مال مؤمن مانند حرمت جان اوست^۹ (حرعاملی، ۱۴۱۰ق: ج ۱۲، ص ۲۸۱، باب ۱۵۲، ح ۱۲).

ب. در اهل سنت نیز روایاتی با این دلالت هست که آبروی مسلم همانند جان و مال او احترام دارد و تعرض به آنها حرام است، از جمله: قال النبی صلی الله علیه و آله: «کل المسلم حرام دمه و ماله و عرضه» (قشیری نیشابوری، ۱۴۱۲ق: ج ۸، ص ۱۱).

با توجه به اینکه در نظر عقلا و شرع، اهمیت آبرو از مال بیشتر است، به طریق اولی تعرض به آبروی مسلمان غیرشیعی حرام است

نتیجه‌گیری

الف. دربارهٔ جواز و عدم جواز غیبت مسلمان غیرشیعهٔ اثناعشری دو قول هست: جواز و عدم جواز.

ب. بر قول نخست هفت دلیل اقامه شده است:

۱. روایات، ادعیه و زیاراتی که از آنها جواز لعن، سب، اتهام و غیبت مخالفان استفاده می‌شود.

به این استدلال سه پاسخ داده شد.

۲. روایاتی که دلالت دارد اهل سنت کافرند.

دربارهٔ استناد به این روایات، به تفصیل، پاسخ داده شد و شش توجیه برای آنها بیان شد.

۳. مخالفان مصداق متجاهر در فسق‌اند و غیبت متجاهر جایز است.

به این استدلال دو پاسخ داده شد.

۴. از آیهٔ دال بر حرمت غیبت استفاده می‌شود موضوع غیبت «اخ المؤمن» است و مخالفان مصداق اخ المؤمن نیستند.

به این استدلال دو پاسخ داده شد.

۵. روایاتی که دلالت دارند ناصبیان از یهود و نصارا شرترند.

به این روایات دو پاسخ داده شد.

۶. سیرهٔ متشرعهٔ علما و عوام بر غیبت مخالف بوده است.

به این استدلال پنج پاسخ داده شد.

۷. ضرورت مذهب شیعه بر این است که مخالف احترام ندارد، پس غیبت او جایز است، چون حرمت غیبت دائرمدار احترام مسلمان است.

به این استدلال دو پاسخ داده شد.

ج. درمقابل، پنج دلیل بر حرمت غیبت مطلق مسلمان (به‌جز ناصبی و غالی) اقامه شد.

پی نوشت:

۱. و عنهم، عن سهل بن زياد، عن عبد الرحمان بن أبي نجران، عن مثنى الحنات، عن الحرث بن المغيرة قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام المسلم أخو المسلم هو عينه ومرآته ودليله، لا يخونه، ولا يخدعه ولا يظلمه ولا يكذبه ولا يغتابه».
۲. وبالإسناد عن ربعي، عن رجل، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله، ولا يغتابه ولا يغيبه ولا يحرمه».
۳. محمد بن الحسن في (المجالس والأخبار) بإسناده الآتي، عن أبي ذر، عن النبي صلى الله عليه وآله في وصية له قال: «يا أباذر، إياك والغيبة، فإن الغيبة أشد من الزنا»، قلت: ولم ذلك يا رسول الله؟ قال: «لأن الرجل يزني فيتوب إلى الله فيتوب الله عليه، والغيبة لا تغفر حتى يغفرها صاحبها. يا أباذر، سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه من معاصي الله، وحرمة ماله كحرمة دمه»، قلت: يا رسول الله وما الغيبة؟ قال: «ذكرك أخاك بما يكره»، قلت: يا رسول الله، فإن كان فيه الذي يذكر به، قال: «إعلم أنك إذا ذكرته بما هو فيه فقد اغتبتته، وإذا ذكرت به بما ليس فيه فقد بهته».
۴. وفي (ثواب الأعمال) عن أبيه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من رد عن عرض أخيه المسلم، وجبت له الجنة البتة».
۵. وبالإسناد عن صفوان بن يحيى، عن أبي أسامة زيد الشحام قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «أقرأ على من ترى أنه يطيعني منهم وبأخذ بقولي السلام، وواصيكم بتقوى الله عز وجل، والورع في دينكم، والاجتهاد لله، وصدق الحديث، وأداء الأمانة، وطول السجود، وحسن الجوار، فهذا جاء محمد صلى الله عليه وآله أدوا الأمانة إلى من ائتمنكم عليها برا أو فاجرا، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر باداء الخيط والمخيط صلوا عشائركم، واشهدوا جنازتهم، وعودوا مرضاهم، وأدوا حقوقهم، فإن الرجل منكم إذا ورع في دينه وصدق الحديث وأدى الأمانة وحسن خلقه مع الناس قيل هذا جعفري، فيسرنى ذلك ويدخل عليّ منه السرور، وقيل هذا أدب جعفر، وإذا كان على غير ذلك دخل عليّ بلاؤه وعاره، وقيل هذا أدب جعفر، والله، لحدثني أبي عليه السلام ان الرجل كان يكون في القبيلة من شيعة علي عليه السلام فيكون زينها آدهم للأمانة، وأفضاهم للحقوق، وأصدقهم للحديث، إليه وصاياهم وودائعهم، تسأل العشيرة عنه فتقول من مثل فلان إنه أدانا للأمانة، وأصدقنا للحديث».
۶. وفي (السرائر) نقلاً من كتاب (العيون والمحاسن) للمفيد، عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن بعض أصحابه، عن خيثمة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «أبلغ موالينا السلام، وأوصهم بتقوى الله والعمل الصالح وأن يعود صحيحهم مريضهم، وليعد غنيهم على فقيرهم، وأن يشهد حيهم جنازة ميتهم، وأن يتلاقوا في بيوتهم، وأن يتفاوضوا علم الدين، فإن ذلك حياة لأمرنا، رحم الله عبداً احبى أمرنا».
۷. وعنه، عن أحمد، عن الحسين بن سعيد ومحمد بن خالد جميعاً، عن القاسم بن محمد، عن حبيب الخثعمي قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «عليكم بالورع والاجتهاد، واشهدوا الجنائز، وعودوا المرضى، واحضروا مع قومكم مساجدكم وأحبوا للناس ما تحبون لانفسكم».
۸. قب: عمرو بن دينار قال: دخل الحسين عليه السلام على اسامة بن زيد وهو مريض، وهو يقول: واغماء، فقال له الحسين عليه السلام واما غمك يا أخي؟ قال: ديني وهو ستون ألف درهم فقال الحسين عليه السلام: هو علي قال: إني أخشى أن أموت، فقال الحسين عليه السلام لن تموت حتى أفضيها عنك، قال: فقضاها قبل موته.
- وكان عليه السلام يقول: شر خصال الملوك: الجبن من الاعداء، والقسوة على الضعفاء والبخل عند الاعطاء.
- وفي كتاب أسس المجالس أن الفرزدق أتى الحسين عليه السلام لما أخرجه مروان من المدينة فأعطاه عليه السلام أربعمائة دينار، فقيل له: إنه شاعر فاسق منتهر فقال عليه السلام إن خير مالك ما وقيت به عرضك.
۹. وعن فضالة، عن عبدالله بن بكير، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: سباب المؤمن فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه معصية لله وحرمة ماله كحرمة دمه.

کتابنامه

۱. ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي (١٤١٧ق/١٩٩٧م)، الصواعق المحرقة على أهل الرضى و الضلال و الزندقة تحقيق عبد الرحمن بن عبد الله التركي و كامل محمد الخراط، بيروت، مؤسسة الرسالة، چاپ نخست.
۲. ابن نجيم الحنفى، زين الدين (٢٠١٠م)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت، دارالمعرفة، چاپ دوم.
۳. اراكى، شيخ محمد على (١٤١٣ق)، المكاسب المحرمة، قم، مهر، چاپ نخست.
۴. اردبيلي، احمد بن محمد (١٣٦٤ق)، مجمع الفائده و البرهان، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، قم.
۵. امينى (علامه)، عبد الحسين (١٤٣٠ق)، گزيده اى جامع از الغدير، تلخيص، ترجمه و تحقيق محمد حسن شفيعى شاهرودى، قم، ميراث نبوت.
۶. انصارى، مرتضى (١٤١١ق)، كتاب المكاسب، قم، منشورات دارالذخائر، چاپ نخست.
۷. ايروانى الغروى، ميرزا على (١٤٢١ق)، حاشية المكاسب، قم، دار ذوى القربى.
۸. بحراني، الشيخ يوسف (١٤٠٨ق)، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، قم، مؤسسة النشر الإسلامى.
۹. حرعالمى، محمد بن الحسن (١٤١٠ق)، وسائل الشيعة، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۱۰. الخادمى، أبوسعيد محمد بن محمد (١٣٤٨ق)، بريقة محمودية، قاهره، مطبعة مصطفى البابى الحلبي.
۱۱. خوئى، ابوالقاسم (١٤١٣ق)، موسوعة الإمام الخوئى، قم، مؤسسة احياء آثار الإمام الخوئى، چاپ دوم.
۱۲. الدوبش، أحمد بن عبدالرزاق (١٤٢٦ق)، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمیة و الإفتاء (ج ٣)، فتاوى شماره ٣٠٠٨، رياض، دار المؤيد للنشر والتوزيع.
۱۳. سبجاني، شيخ جعفر (١٤٢٤ق)، المواهب في تحرير أحكام المكاسب، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

١٤. السبكي، تقى الدين على بن عبد الكافي (١٤١٣ق)، فتاوى السبكي، بيروت، دار المعرفة.
١٥. سيواسى، كمال الدين محمد بن عبد الواحد (١٤٢٤ق)، شرح فتح القدير، بيروت، دار الفكر، چاپ دوم.
١٦. شهيد اول (محمد بن مكي العاملي) (١٣٩٩ق)، القواعد و الفوائد، تحقيق السيد عبد الهادي الحكيم، قم، منشورات مكتبة المفيد، چاپ نخست.
١٧. طباطبائي يزدى، السيد محمد كاظم (١٤٢٥ق)، العروة الوثقى، قم، اسماعيليان، چاپ ششم.
١٨. قشيري النيشابوري، ابو الحسين مسلم بن الحجاج (١٤١٢ق)، صحيح مسلم، قاهره، دار الحديث.
١٩. قمى، شيخ عباس، (١٣٨٥ش) انتشارات اسوه، قم .
٢٠. كليني، محمد بن يعقوب بن اسحاق (١٤٢٩ق)، الكافي، قم، دار الحديث، چاپ نخست.
٢١. مجلسى، محمد باقر (١٤٠٣ق)، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، چاپ دوم.



بررسی فقهی حکم ساختن بناهای بلندتر از کعبه در اطراف آن

مهدی عبدی*

رضا عندلیبی**

چکیده

کعبه مکرمه نماد اسلام است، اسلامی که «یعلو و لا یعلیٰ علیه» است. این برتری اسلام در شکوه و اعتلای کعبه جلوه‌گری می‌کند. با وجود این، امروزه ساخته شدن بناهای مرتفع و مشرف به کعبه از شکوه آن می‌کاهد. گروهی از فقیهان شیعه به کراهت و گروهی به حرمت ساختن چنین بناهایی فتوا داده‌اند. با وجود روایات پرشمار بازدارنده از ساختن بناهای بلندتر از کعبه در کتب اهل سنت، که بعضی از آن روایات بنا بر مسلك خود ایشان صحیح است، ظاهراً کسی از فقیهان اهل سنت به این مسئله نپرداخته است. بررسی ادله عام و مطلق جاری در مسئله و روایات خاص بازدارنده از ساختن بناهای مشرف به کعبه، جایی برای تردید در کراهت ساختن چنین بناهایی باقی نمی‌گذارد. هرچند حکم اولی ساختن چنین بناهایی کراهت است ولی لزوم رعایت مکروهات و مستحبات در حرم امن الهی درباره خود کعبه، که اعظم شعائر الهی است، با تأکید بیشتری نیز همراه خواهد بود. حکومتی که مدعی اسلامی بودن است، مسئولیت سنگین‌تری در برابر این حکم دارد.

کلیدواژگان: کعبه، بنای مرتفع، تعظیم شعائر، کراهت.

abdi.mahdi72@yahoo.com

* دانش آموخته سطح چهار و مدرس حوزه علمیه قم، کارشناس ارشد از دانشگاه قم

rezaandalibi61@yahoo.com

** استاد سطح عالی حوزه علمیه قم، مسئول گروه فقه و حقوق پژوهشکده حج و زیارت

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱/۲۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۶/۲۳

هر دین و آئینی برای خود نمادها و نشانه‌هایی دارد. پیروان آن دین و آئین برای آن نمادها احترام ویژه‌ای قائل هستند. دین اسلام نیز از این امر جداشدنی نیست. بعضی از اماکن و اعمال و اشیا برای اسلام نماد و نشانه به‌شمار می‌آیند. از دیدگاه عالمان مسلمان، روایات و ادله فراوانی درباره جایگاه رفیع خانه خدا که بارزترین نشانه و نماد اسلام است، وجود دارد. سیره متشرعه نیز در طول تاریخ، کوچک‌ترین اهانت به این بنای مقدس را بر نمی‌تافته است. باوجوداین، برخی مدعیان پیروی از سلف صالح، حرمت این بنای مقدس را نگاه نداشته‌اند و با ساختن برج‌های مرتفع و مشرف به آن، از شکوه و جلوه‌گری این بنای رفیع کاسته‌اند. در کتاب‌های حدیثی شیعه و اهل سنت، روایاتی در نهی از ساخت بنای بلندتر از کعبه وارد شده است. با بررسی احادیث شیعه طبق مبانی خود شیعه، و احادیث اهل سنت طبق مبانی خود ایشان، برای تردید در مکروه بودن ساختن این‌گونه بناها جایی باقی نمی‌ماند. در این مقاله سعی شده با بررسی ادله گوناگون مطرح‌شده از جانب فقیهان امامیه، از میان دو قول مطرح‌شده، قول سازگار با حق شناخته شود: گروهی به کراهت و عده‌ای دیگر به حرمت ساختن بنایی بلندتر از کعبه معتقد هستند. افزون‌براین، کوشش شده با بیان روایات موجود در کتاب‌های اهل سنت ثابت شود که ساختن بنای بلندتر از کعبه، طبق مبانی اهل سنت، بدعت بوده و مخالف با روایات ایشان است.

درباره علت انتخاب و ضرورت بحث از این موضوع به موارد زیر می‌توان اشاره نمود:

- شناخت دیدگاه‌ها درباره این مسئله؛
- شناخت ادله موضوع؛
- اثبات خلاف‌گویی و هابیت در ادعای پیروی از سلف صالح و صحابه پیامبر اعظم ﷺ؛
- ارائه ادله متقن مبنی بر کراهت ساختن بنای بلندتر از کعبه؛
- فراهم کردن منبع علمی معتبر در ارتباط با این موضوع؛
- جلوگیری از مخالفت با سنت و سیره سلف صالح، و فرسودگی احکام اسلامی؛

- روشن شدن این مطلب که سانهٔ سقوط جرثقیل در مسجدالحرام (که باعث کشته شدن شماری از زائران خانه خدا شد) در پیوند با ساخته شدن ساختمان‌هایی بوده که شرعاً نباید ساخته شوند و اساساً حاکمان شهر مکه باید از ساخت چنین بناهایی جلوگیری کنند.

۱. وجه تسمیه کعبه

کعبه (با فتحهٔ کاف) همان بیت‌الله‌الحرام است (فراهدی، ۱۴۰۹ق: ج ۱، ص ۲۰۷؛ ازهری، ۱۴۲۱ق: ج ۱، ص ۲۱۱). وجه تسمیهٔ کعبه بدین نام به علت ارتفاع و مربع بودن آن است (ازهری، همان؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷: ج ۴، ص ۱۹۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص ۷۱۸؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۲، ص ۳۷۵؛ طریحی، ۱۳۷۵: ج ۲، ص ۱۶۱؛ مدنی، ۱۳۸۴: ج ۳، ص ۴۰). بعضی از لغت‌شناسان از تعبیر «برآمده» و «برجسته» به جای تعبیر مرتفع در وجه تسمیهٔ کعبه استفاده کرده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۵، ص ۱۸۶؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ص ۵۳۵).

در همین ابتدا، معلوم می‌شود که ساخت بنای بلندتر از کعبه در اطراف آن حتی با وجه تسمیهٔ کعبه (علو و ارتفاع، و برآمدگی و برجستگی آن نسبت به ابنیهٔ دیگر) سازگار نیست.

۲. نظر فقیهان

در این زمینه دو نظریه میان فقیهان امامیه مطرح است:

۱-۲. نظریهٔ نخست

نظریهٔ نخست، کراهت ساخت بنای با ارتفاع بیشتر از کعبه در مجاورت آن است. بعضی از اصحاب با تعبیری صریح قائل به این نظریه شده‌اند (محقق حلی، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ص ۹۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ص ۳۳۹؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق: ج ۱، ص ۳۱۹؛ شهید اول، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص ۴۶۶؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴ق: ج ۳، ص ۲۷۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ص ۳۷۲). بعضی از فقیهان این قول را به مشهور نسبت داده‌اند (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق: ج ۶، ص ۲۷۹؛ نراقی، ۱۴۱۵ق: ج ۱۳، ص ۳۱۱) و بعضی دیگر این قول را اشتهر و اظهر دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۷ق: ج ۱، ص ۴۳۲).



۲-۲. نظریه دوم

دیدگاه دوم، حرمت ساخت بنای با ارتفاع بیش از ارتفاع کعبه در مجاورت آن است. این قول را بعضی از اصحاب (عمیدی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۲۹۳؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق: ج ۱، ص ۳۱۹؛ نجم‌الدین، ۱۴۲۸ق: ج ۱، ص ۲۰۶؛ صمیری، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۴۶۴؛ عاملی، ۱۴۱۱ق: ج ۸، ص ۲۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق: ج ۸، ص ۴۲۶) به شیخ طوسی و ابن ادریس و برخی دیگر از فقیهان امامیه نسبت داده‌اند. با مراجعه به عبارات این بزرگان (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۱، ص ۳۸۴؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ص ۶۴۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ص ۲۵۲) به نظر می‌رسد عبارات ایشان صریح در حکم به حرمت نیست و حتی می‌تواند ظهور در معنای کراهت داشته باشد.

از میان فقیهان مذاهب اهل سنت ظاهراً کسی به این مسئله نپرداخته و فتوایی نداده است، هرچند روایات معتبری بنابر مبنای خود ایشان در کتاب‌هایشان وجود دارد.

۳. ادله فقیهان

۳-۱. عمومات و اطلاقات

پیش از بیان ادله خاص این مسئله، اطلاقات و عموماتی که در آن می‌تواند جاری باشد، بررسی می‌شود تا در صورت عدم دلالت ادله خاص به مقتضای این اطلاقات و عمومات رجوع شود. در مسئله مورد بحث، دو دلیل از میان عمومات ارائه می‌گردد:

۳-۱-۱. الناس مسلطون علی اموالهم

قاعده اولی جاری در مسئله اطلاقات و عمومات ادله «الناس مسلطون علی اموالهم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۲، ص ۲۷۲) است که اقتضای جواز و اباحه دارد.

در فقه اسلامی، اصل بر این نیست که صاحب‌مال پس از احراز مالکیت، در کلیه تصرفات خود به مجوز شرعی نیاز داشته باشد؛ بلکه طبق اطلاقات و عمومات قاعده تسلیط، اصل بر این است که هر تصرفی برای مالک مجاز است، مگر آنکه به حکم شرع، منع گردیده باشد (صاحب جواهر، ۱۳۶۲: ج ۲۴، ص ۱۳۸). بنابراین، هرگاه در جواز نوعی از

تصرفات تردید پیدا شد، با استناد به این قاعده گفته می‌شود: به سبب نبود دلیل شرعی بر منع، مالک به چنین تصرفی مجاز است (محقق داماد، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ص ۱۱۲). در مسئله محل بحث در صورتی به قاعده تسلیط مراجعه می‌شود و به مقتضای (جواز و اباحه) عمل می‌گردد که ادله عام و خاص مطرح شده برای مرجوحیت ساخت بنای بلندتر از کعبه، تمام نباشد.

۳-۱-۲. تعظیم شعائر

در روایات اهل سنت کعبه اعظم شعائر الهی است (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ج ۵، ص ۳۷۲). در روایاتی دیگر به عظمت حق و حرمت، و جایگاه آن در نزد خدای متعال اشاره شده است:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ، قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَطُوفُ بِالْكَعْبَةِ، وَيَقُولُ: «مَا أَطْيَبَكَ وَأَطْيَبَ رِيحَكَ، مَا أَعْظَمَكَ وَأَعْظَمَ حُرْمَتَكَ...» (ابن ماجه، ۱۳۷۳ق: ج ۲، ص ۱۲۹۷).

روایات شیعه نیز کعبه را بزرگترین نشانه خدا بر روی زمین معرفی می‌کنند:

عَنْ الْعَلَاءِ لِمُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْقُمِيِّ قَالَ: ... أَنَّ الْكَعْبَةَ أَعْظَمُ آيَةٍ لِلَّهِ فِي أَرْضِهِ وَأَجَلُ حُرْمَةٍ... (نوری، ۱۴۰۸ق: ج ۱، ص ۲۴۷).

همچنین، به سبب جایگاه بلندی که خداوند برای آن قائل شده، امر به تعظیم آن می‌کنند:

أَبِي جَعْفَرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ... يَنْبَغِي لِلنَّاسِ أَنْ يَحْجُوا هَذَا الْبَيْتَ وَيُعْظَمُوهُ لِتَعْظِيمِ اللَّهِ إِيَّاهُ... (کوفی، ۱۴۱۰ق: ص ۲۲۳).

در فقه شیعه، وجوب تعظیم و احترام کعبه و حرمت اهانت به آن، یکی از ادله مرجوحیت ساخت بنای بلندتر از کعبه است؛ قائلان به کراهت در این مسئله از چنین دلیلی بهره برده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۴ق: ج ۸، ص ۴۴۲؛ فخرالمحققین، ۱۳۷۸ق: ج ۱، ص ۳۱۹) و آن را دلیلی برای قائلان به حرمت نیز دانسته‌اند (فخرالمحققین، همان؛ عاملی، ۱۴۱۱ق: ج ۸، ص ۲۵۷).



در بررسی این دلیل گفته می‌شود: دلیل تعظیم شعائر به معنای این است که به مقتضای شأن و مرتبه عرفی و شرعی هر شیء با آن رفتار شود (مراغی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۵۵۸). ادله چهارگانه بر وجوب تعظیم شعائر دلالت می‌کنند: کتاب (مائه: ۲؛ حج: ۳۲؛ صف: ۸)، سنت (عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۴، ص ۹۵، ب ۸ من الذیح: ح ۱)، اجماع (بجنوردی، ۱۴۱۹ق: ج ۵، ص ۲۹۴) و عقل (همان، ص ۲۹۶). با وجود این، تعظیم و احترام به هر شیء دارای مراتبی است؛ وقتی امر مشکک و دارای مراتبی واجب شود، به معنای آن نیست که همه مراتب آن در بردارنده حکم وجوب است (سند، ۱۴۲۴ق: ص ۹۵). مسلم این است که مرتبه‌ای از تعظیم واجب است که ترک آن اهانت و سبک شمردن شعائر دینی شمرده شود، ولی بقیه مراتب تعظیم که شاید بی‌انتها هم باشند، از باب تسهیل بر عباد، واجب نیست (انصاری، ۱۴۱۵ق: ج ۵، ص ۲۲۲).

با وجود این، درباره کعبه باید گفت کعبه اعظم شعائر الهی است و احترامی بس عظیم دارد، ولی به طور قطع، همه مراتب احترام و تعظیم کعبه حکم وجوب ندارد؛ بلکه تنها مواردی که رعایت نکردن آن موجب هتک حرمت کعبه می‌شود، واجب است. درباره مسئله محل بحث این چنین به نظر می‌رسد که شأن و مرتبه شرعی و عرفی کعبه «لا یُعلیٰ علیه بناء» است (هیچ بنایی نباید بر کعبه برتری داشته باشد) (جوادی آملی، ۱۴۰۴ق: ص ۱۴۰). زیرا کعبه نماد اسلام است و اسلام «یَعْلُو و لا یُعلیٰ علیه» است (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ص ۳۳۴). با وجود این، واضح نیست که رعایت نکردن این نوع از تعظیم کعبه هتک حرمت آن شمرده شود. با مراجعه به عرف این چنین به نظر می‌رسد که عرف مسلمانان ساختن بنای بلندتر از کعبه در اطراف آن را هتک حرمت کعبه نمی‌دانند؛ پس از نظر عرف، این نوع از تعظیم کعبه واجب نیست و فقط مستحب است. با مراجعه به شرع نیز به نظر می‌رسد روایات وارده از شیعه و اهل سنت (که با عنوان ادله خاص خواهد آمد) دلیل ثابت بودن این نوع از تعظیم به کعبه است؛ ولی میزان رتبه این تعظیم، از جهت وجوب و استحباب، با بررسی میزان دلالت این روایات روشن می‌شود. در بحث از ادله خاص، میزان دلالت این روایات بررسی خواهد شد.

۲-۳. ادله خاص

۱-۲-۳. روایات اهل سنت

ابن ابی شیبه در این زمینه دو روایت با عنوان «من کره البناء حول الکعبه» آورده است:

(روایت نخست): «أَبُو بَكْرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْأَحْوَصِ، عَنْ مُغِيرَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: كَانُوا يَكْرَهُونَ أَنْ يَبْنُوا حَوْلَ الْكَعْبَةِ بِنَاءً يُشْرِفُ عَلَيْهَا» (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ص ۳۷۸؛ فاکهی، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص ۳۳۹): «ابراهیم نخعی می گوید: صحابه همواره از اینکه در اطراف کعبه خانه ای بسازند که مشرف به کعبه باشد، اکراه داشتند.»

در بررسی سند این روایت، باید گفت: ۱. ابن ابی شیبه عبدالله بن محمد امام، علم، بزرگ حافظان و صاحب کتب عظیم است؛ احمد بن حنبل و بخاری و ابوالقاسم بغوی از او نقل روایت کرده و گروهی او را توثیق کرده اند (ذهبی، ۱۴۰۵ق: ج ۱۱، ص ۱۲۲)؛ ۲. ابوالاحوص سلام بن سلیم حنفی امام، ثقة و حافظ است (همان: ج ۸، ص ۲۸۱)؛ ۳. مغیره بن مقسم ابوهاشم ضبی امام، علامه و ثقة است (همان: ج ۶، ص ۱۰)؛ ۴. ابراهیم نخعی ابو عمران بن یزید بن قیس امام، حافظ و فقیه عراق است (همان: ج ۴، ص ۵۲۰). همه راویان این روایت، طبق نظر اهل سنت، ثقة هستند و روایت بر مبنای ایشان صحیح است.

(روایت دوم): «حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو خَالِدٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: كَانُوا يَكْرَهُونَ أَنْ يَبْنُوا بِنَاءً عِنْدَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ وَيَطِيلُونَهُ، كَيْ يَبْدُو لَهُمُ الْبَيْتُ» (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ص ۳۷۸؛ فاکهی، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص ۳۴۰): «عروه می گوید: صحابه از اینکه خانه ای نزدیک صفا و مروه بسازند و آن را مرتفع کنند، اکراه داشتند؛ برای اینکه کعبه برایشان آشکار باشد.»

در بررسی سند این روایت باید گفت: ۱. وثاقت ابن ابی شیبه عبدالله بن محمد در سند پیشین گذشت؛ ۲. ابو خالد احمر سلیمان بن حیان ازدی امام و حافظ است؛ احمد بن حنبل از او روایت نقل کرده و گروهی وی را توثیق کرده اند (ذهبی، ۱۴۰۵ق: ج ۹، ص ۲۰)؛



۳. هشام بن عروه بن زبیر بن عوام اسدی امام، ثقة و شیخ الاسلام است و از پدر خود نقل حدیث می‌کند (همان: ج ۶، ص ۳۴)؛ ۴. عروه فرزند زبیر بن عوام (حواری و پسر عمه رسول خدا ﷺ) امام، عالم مدینه و یکی از فقیهان هفت‌گانه است (همان: ج ۴، ص ۴۲۱). همه راویان این روایت، طبق نظر اهل سنت، ثقة هستند و روایت بر مبنای ایشان صحیح است. روایت دیگر (سوم) را ازرقی با عنوان «ما جاء فی أسماء الكعبة و لم سمیت الكعبة و لأن لا یبنی بیت یشرف علیها» آورده است:

«حَدَّثَنِي جَدِّي، عَنِ ابْنِ عُيَيْنَةَ، عَنِ ابْنِ شَيْبَةَ الْحَجَبِيِّ، عَنِ شَيْبَةَ بْنِ عُثْمَانَ، أَنَّهُ كَانَ يُشْرِفُ فَلَا يَرَى نَيْتًا مُشْرِفًا عَلَى الْكَعْبَةِ إِلَّا أَمَرَ بِهَدْمِهِ» (ازرقی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۲۸۰؛ فاکهی، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص ۳۳۸): «ابن شیبیه درباره شیبه بن عثمان (حاجب کعبه) نقل می‌کند که هرگاه مشرف می‌شد، خانه‌ای بلندتر از خانه کعبه نمی‌دید، مگر امر به خراب کردن آن خانه می‌کرد.»

در بررسی سند روایت باید گفت: ۱. محمد بن عبدالله بن احمد بن محمد بن الولید بن عقبه غسانی معروف به ابی ولید ازرقی مکی که کتاب تاریخ مکه او همیشه مورد اهتمام عالمان و محدثان و مورخان بوده و عالمان عامه استدلالات و استنادات زیادی به آن داشته‌اند (ابن حجر، ۱۳۷۹ق: ج ۱، ص ۴۹۹؛ همان، ج ۸، ص ۸۲؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ص ۳۰۹؛ همان، ص ۳۸۲؛ همان، ج ۲، ص ۵۳۸؛ همان، ج ۳، ص ۱۸۴ و ۱۸۷؛ نووی، ۱۳۹۲ق: ج ۵، ص ۲۳۲؛ همان، ج ۸، ص ۱۸۷)؛ ۲. احمد بن محمد بن الولید بن عقبه بن ازرق: بخاری از او نقل حدیث کرده و ابوحاتم رازی، ابوعوانه اسفراینی، بن سعد، ابن حبان، ابن عساکر، ذهبی و دیگران نیز ایشان را توثیق کرده‌اند (مزی، ۱۴۰۰ق: ج ۱، ص ۴۸۰)؛ ۳. سفیان بن عیینه بن ابی عمران میمون هلالی امام بزرگ، حافظ عصر و شیخ الاسلام است و سندهای عالی به او می‌رسد (ذهبی، ۱۴۰۵ق: ج ۸، ص ۴۵۴)؛ ۴. عبدالحمید بن جبیر بن شیبیه بن عثمان بن ابی طلحه قریشی: اسحاق بن منصور نقل می‌کند که یحیی بن معین او را توثیق کرده است؛ به علاوه، نسائی و محمد بن سعد هم چنین گفته‌اند؛ ابن حبان نیز نام او را در کتاب الثقات آورده

است (مزی، ۱۴۰۰ق: ج ۱۶، ص ۴۱۵)؛ ۵. شبیه بن عثمان بن ابی طلحه قریشی، پرده دار و خدمتگزار کعبه، از پیامبر ﷺ، ابوبکر و عمر حدیث نقل کرده و در سال ۵۹ هجری از دنیا رفته است (ذهبی، همان: ج ۳، ص ۱۳).

بنابراین، همه روایانی که از زرقی روایت را از آنان نقل کرده است، طبق نظر اهل سنت، ثقه هستند و روایت بر مبنای ایشان صحیح است.

فاکهی نیز در کتاب اخبار مکه تعدادی از این روایات را با عنوان «ذکر من کره أن یکون حول الکعبه بناء یشرف علیها» جمع آوری کرده است که بعضی ضعیف و بعضی صحیح اند. ذهبی با تعبیر «الإمام» از ابومحمد عبدالله بن محمد بن عباس فاکهی یاد می کند و او را «استاد حاکم» معرفی می کند (ذهبی، ۱۴۰۵ق: ج ۱۶، ص ۴۴). فقیهان، محدثان و مورخان همیشه به کتاب اخبار مکه توجه نموده و در کتاب هایشان به آن استناد و استدلال کرده اند (حاکم، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ص ۱۵۷، ۲۰۶، ۲۱۵، ۶۰۰؛ ابن حجر، ۱۳۷۹ق: ج ۱، ص ۲۷۲؛ همان: ج ۳، ص ۴۴۷، ۴۵۸، ۴۶۷، ۴۸۰، ۵۰۷؛ همان: ج ۵، ص ۱۶۳).

در ادامه، سه روایت دیگر نیز از اهل سنت نقل می گردد:

(روایت چهارم:) «حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ عُثْمَانَ، عَنِ الْوَاقِدِيِّ قَالَ: حَدَّثَنِي خَالِدُ بْنُ الْإِيَّاسِ، عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَاطِبٍ قَالَ: رَأَيْتُ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَتَبَ إِلَى عَامِلِهِ بِمَكَّةَ أَنْ لَا يَدَعَ أَحَدًا يَبْنِي بَيْتًا لَهُ مُشْرِفًا عَلَى الْكَعْبَةِ» (فاکهی، ۱۴۱۴ق: ج ۱، ص ۳۳۹). «یحیی بن عبدالرحمان می گوید: عثمان بن عفان را دیدم که به مأمور خود در مکه نوشته است: هیچ کس را که برای خودش خانه ای مشرف به کعبه ساخته، وامگذار.»

(روایت پنجم:) «قَالَ الْوَاقِدِيُّ: وَحَدَّثَنَا خَالِدٌ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَبْدِ عُبَيْدٍ عَنْ قَيْسِ مَوْلَى صَفْوَانَ بْنِ أُمَيَّةَ قَالَ: رَأَيْتُ شَيْبَةَ بْنَ عُثْمَانَ إِذَا رَأَى بِنَاءً مُشْرِفًا عَلَى الْكَعْبَةِ هَدَمَهُ» (همان): «قیس می گوید: شبیه بن عثمان را دیدم که هرگاه خانه ای مشرف به کعبه می دید، آن را ویران می کرد.»



(روایت ششم: «حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ عُثْمَانَ، عَنِ الْوَاقِدِيِّ قَالَ: حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ إِبْرَاهِيمَ التَّمِيمِيُّ، عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ أَبِي جَهْمٍ، عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ سُلَيْمَانَ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ، عَنْ أَبِي جَهْمٍ بْنِ حُدَيْفَةَ قَالَ: كَانَتْ قُرَيْشٌ لَا يَتَّبِعُونَ نَبِيًّا مُشْرِفًا عَلَى الْكَعْبَةِ» (همان، ص ۳۴۰): «ابی جهم بن حذیفه می گوید: قریش هیچ گاه خانه‌ای مشرف به کعبه نمی ساختند.»

روایات مذکور در نهی از ساخت بنایی بلندتر از کعبه، قول صحابی است: با این ویژگی که، بنابر تحقیق انجام شده، در مقابل آن هیچ مخالفتی از هیچ یک از صحابه نقل نشده است. در این گونه موارد عالمان اهل سنت بر پذیرش قول صحابی اجماع دارند و آن را برای جمیع مسلمانان حجت می دانند (الزحیلی، ۱۴۲۷ق: ج ۱، ص ۲۷۲).

۲-۲-۳. روایات شیعه

روایت نخست:

وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ وَ صَفْوَانَ جَمِيعًا عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «لَا يَتَّبِعِي لِلرَّجُلِ أَنْ يُقِيمَ بِمَكَّةَ سَنَةً قُلْتُ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يَتَحَوَّلُ عَنْهَا وَ لَا يَتَّبِعِي لِأَحَدٍ أَنْ يَرْفَعَ بِنَاءً فَوْقَ الْكَعْبَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ص ۲۳۰؛ عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۳، ص ۲۳۳): امام صادق عليه السلام فرمود: «سزاوار نیست کسی در مکه خانه‌ای بنا کند که ارتفاعش از کعبه بیشتر باشد.»

شیخ صدوق این روایت را با اسناد خود از علاء نقل فرموده است (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ص ۲۵۴) و در علل الشرایع روایت را با این سند نقل کرده است: «أَبِي رَجِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ سُلَيْمَانَ الرَّازِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدِ الْخَرَّازِيُّ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ»، با این تفاوت که آورده است: «أَنْ يَرْفَعَ بِنَاءً فَوْقَ الْكَعْبَةِ» (شیخ صدوق، ۱۳۸۵ق: ج ۲، ص ۴۴۶).

شیخ طوسی این روایت را با این سند نقل کرده است: «عَنْهُ (حسین بن سعید) عَنْ

فَضَالَةَ بَنِي أَيُّوبَ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ» (۱۴۰۷ق الف: ج ۵، ص ۴۴۸)؛ در جایی دیگر، با اسناد خود از علی بن مهزیار از فضاله مثل این روایت را نقل کرده است (همان، ص ۴۶۳)؛ در جای دیگری نیز روایت را با این سند نقل کرده است: «وَعَنْهُ (موسی بن قاسم) عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ»، با این تفاوت که این نقل، صدر روایت که مربوط به اقامت در مکه است را ندارد: «أَنَّ يَزْفَعَ بِنَاءً فَوْقَ بِنَاءِ الْكَعْبَةِ» (همان، ص ۴۲۰).

در بررسی سند روایت باید گفت به تصریح هریک از فقیهانی که به این روایت استدلال کرده‌اند (نراقی، ۱۴۱۵ق: ج ۱۳، ص ۳۱۱؛ صاحب جواهر، ۱۳۶۲: ج ۲۰، ص ۵۱؛ شاهرودی، ۱۳۹۴ق: ج ۵، ص ۱۲۶)، این روایت از نظر سندی صحیح است.

محمد بن یعقوب کلینی، صاحب کتاب شریف کافی، از محمد بن یحیی العطار ثقه امامی (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۳۵۳) از محمد بن الحسین ابن ابی الخطاب ثقه امامی (همان، ص ۳۳۴) از علی بن حکم الانباری ثقه امامی (شیخ طوسی، ۱۴۲۰ق: ص ۲۶۴) از العلاء بن رزین القلاء ثقه امامی (نجاشی، همان: ص ۲۹۸) از محمد بن مسلم الثقفی ثقه امامی (همان، ص ۳۲۴) روایت را از امام باقر علیه السلام نقل کرده است. همه راویان روایت، امامی و ثقه هستند.

در بررسی دلالت روایت باید گفت قائلان به قول کراهت از این روایت حکم کراهت را استنباط کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۲ق: ج ۱۳، ص ۲۱۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۲، ص ۳۷۲؛ عاملی، ۱۴۱۱ق: ج ۸، ص ۲۵۷؛ طباطبائی، ۱۳۷۷ق: ج ۱، ص ۴۳۲؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق: ج ۱۴، ص ۳۹۱). همان‌طور که بعضی از آنها تصریح کرده‌اند (نجم‌الدین حلی، ۱۴۲۸ق: ج ۱، ص ۲۰۶)، دلیل این برداشت، ظهور لفظ «لا ینبغی» در کراهت در نزد ایشان است. در مقابل، بعضی از فقیهان معاصر (قمی، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ص ۳۴۰) در ظهور لفظ «لا ینبغی» در کراهت تردید کرده‌اند.

ظاهراً مشخص نبودن این که لفظ «لا ینبغی» در چه معنایی ظهور دارد، منشأ اختلاف فقیهان در دلالت این روایت شده است. نتیجه بحث فقیهان درباره این لفظ در

ابواب مختلف فقه این شده است که سه نظریه درباره ظهور لفظ «لا ینبغی» وجود دارد: برخی (طباطبائی، ۱۳۷۷ق: ج ۱، ص ۴۳۲؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق: ج ۱۴، ص ۳۹۱) قائل به ظهور این لفظ در کراهت هستند؛ برخی دیگر (بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ص ۱۴۴؛ خوئی، ۱۴۱۸ق: ج ۱۷، ص ۲۰۰؛ منتظری، ۱۴۰۹ق: ج ۲، ص ۴۱؛ زنجانی، ۱۴۱۹ق: ج ۷، ص ۲۱۲۸) معتقد به ظهور آن در حرمت هستند؛ بعضی نیز (نراقی، ۱۴۱۵ق: ج ۱۱، ص ۲۹۹؛ تبریزی، ۱۳۸۱ق: ج ۲، ص ۳۰۴؛ شاهرودی، ۱۳۹۴ق: ج ۳، ص ۱۵۲؛ روحانی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۲، ص ۲۳۵) این لفظ را مجمل و دارای معنایی اعم از حرمت و کراهت می‌دانند و برای تعیین هریک از معنای کراهت یا حرمت نیازمند به قرینه هستند.

در کتب فقهی و در بیان فقیهان (البته، به جز کتب فقه مأثور) لفظ «لا ینبغی» در معنای کراهت استعمال شده است. ظاهراً همین امر باعث شده است که معنای کراهت برای این لفظ در اذهان بعضی از فقیهان رسوخ پیدا کند و در برداشت از روایات نیز معنای کراهت را برای لفظ «لا ینبغی» قائل شوند؛ ولی همان طور که بعضی از محققان بیان کرده‌اند (بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ص ۱۴۴؛ زنجانی، ۱۴۱۹ق: ج ۷، ص ۲۱۲۸)، با مراجعه به روایات معلوم می‌شود استعمال لفظ «لا ینبغی» در روایات با استعمال آن در لسان فقیهان تفاوت دارد و لفظ «لا ینبغی» در روایات، ظهور در تحریم دارد. حتی در برخی روایات (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ص ۲۴۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۱، ص ۲۱۵) برای اثبات تحریم به عبارت «لا ینبغی» استدلال شده است؛ از این استدلال استفاده می‌شود که کلمه «لا ینبغی» ظهور در معنای تحریم دارد، نه معنای جامع بین تحریم و تنزیه، چون با جامع نمی‌توان برای یک قسم خاص استدلال کرد.

درباره روایت محل بحث، هرچند لفظ «لا ینبغی» ظهور در حرمت دارد ولی به قرینه صدر روایت (که با لفظ «لا ینبغی» از اقامت در شهر مکه نهی شده و معلوم است که اقامت در شهر مکه حرام نیست) ظهور در حرمت برای این روایت از بین می‌رود و به قرینه صدر روایت، نهی از ساخت بنای بلندتر از کعبه حمل بر کراهت می‌شود.

روایت دوم:

مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمُفِيدُ فِي الْمُقْبَعَةِ قَالَ: «نَهَى ﷺ أَنْ يَزْفَعَ الْإِنْسَانُ بِمَكَّةَ بِنَاءً فَوْقَ الْكَعْبَةِ» (مفيد، ۱۴۱۳ق: ص ۴۴۴؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۳، ص ۲۳۶): شیخ مفید می‌گوید: «امام صادق ﷺ از ساختن خانه‌ای در مکه که ارتفاعش بیش از ارتفاع کعبه باشد نهی فرموده است.»

بعضی از فقیهان معاصر (روحانی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۲، ص ۲۳۵) گفته‌اند ظاهراً شیخ مفید در این ارسال به همان روایت محمدبن مسلم نظر داشته است و این روایت، دلیل مستقلى نیست. پاسخ آن است که به قرینه اینکه روایت پیش از این روایت، از امام صادق ﷺ است و در آن روایت نیز به نام ایشان تصریح شده، در این روایت مرجع ضمیر امام صادق ﷺ است؛ همان‌طور که صاحب کشف اللثام نیز روایتی را که بعد از روایت محل بحث است با همین قرینه مذکور به امام صادق ﷺ نسبت داده است (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق: ج ۳، ص ۹۷). در این صورت، مرسله شیخ مفید از روایت محمدبن مسلم مستقل خواهد بود؛ چون روایت محمدبن مسلم از امام باقر ﷺ است و مرسله شیخ مفید از امام صادق ﷺ.

در بررسی سند روایت باید گفت این روایت جزء مراسلات شیخ مفید است و دو قول دربارهٔ مراسلات شیخ مفید وجود دارد: برخی (خوئی، ۱۴۱۸ق: ج ۸، ص ۱۶۰) قائل‌اند که مراسلات شیخ مفید با دیگر مراسلات هیچ فرقی ندارد؛ در نتیجه، مراسلات او نیز به علت مجهول بودن روایانش ضعیف خواهد بود؛ در مقابل، بعضی (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ص ۱۷؛ همدانی، ۱۴۱۶ق: ج ۴، ص ۳۹۴) قائل به حجیت مراسلات شیخ مفید هستند. البته دو بیان گوناگون دربارهٔ حجیت مراسلات شیخ مفید وجود دارد:

بیان اول (علامه حلی، همان) این است که چون شیخ مفید ثقة است مراسلات او مانند مسندانش پذیرفته می‌شود. به این بیان اشکال شده است (سیستانی، ۱۴۳۷ق: ج ۲، ص ۵۶) که مقتضای ثقة بودن شیخ مفید، مانند هر ثقة دیگری، این است که وی در آنچه نقل می‌کند، تصدیق شود؛ به این صورت که وقتی در مستندات می‌گوید فلان شخص برای من نقل کرد، این گفتهٔ وی تصدیق می‌شود و در مراسلات نیز در نقلی اینکه فلان روایت

به صورت مرسله به دست او رسیده، تصدیق می‌شود؛ پس ثقه بودن ناقلِ خبر مرسله، هیچ اقتضائی به ثقه بودنِ راویانِ محذوف در مرسله ندارد، مگر اینکه ناقلِ خبر ثقه متعهد باشد که از غیرثقه ارسال نکند؛ این مطلب دربارهٔ شیخ مفید ثابت نیست.

بیان دوم برای حجیت مراسلات شیخ مفید (همدانی، ۴۱۶ق: ج ۴، ص ۳۹۴) این است که مراسلات او از روایت صحیح نیز اقوا است؛ چون اسناد جزمی یک قول به امام علیه السلام، بدون استناد آن به یک روایت، ظاهر در این است که این قول امام علیه السلام به طور قطع در نزد شیخ مفید ثابت است؛ پس به منزلهٔ روایتی می‌شود که او ادعای تواتر آن را کرده باشد. به این بیان اشکال شده است (سیستانی، ۴۳۷ق: ج ۲، ص ۵۷) که بیشترین چیزی که اسناد جزمی دلالت دارد، یکی از این دو امر است: ۱. اطمینان ناقل به صدور این روایت از امام علیه السلام؛ ۲. ثقه بودنِ راویانِ حدیث. همان طور که آشکار است، اسناد جزمی دلالتی بر امر دوم ندارد. امر نخست نیز ثمربخش نیست، زیرا اطمینان شیخ مفید به صدور روایت برای دیگر محققان معتبر نیست.

شاید بیان سومی هم برای حجیت مراسلات شیخ مفید بتوان ارائه داد: در مواردی که شیخ مفید با تعبیر «قال امام علیه السلام» روایت را نقل کرده است، به صدور این روایت از امام علیه السلام شهادت داده است و چون این شهادت یا حدس است یا حس، با تمسک به اصالة الحس، بر حس حمل می‌شود؛ در نتیجه، روایت مستند به حسِ فرد ثقه حجت است. همچنین، احتمالِ حسی بودنِ شهادت شیخ مفید از آنجا نشئت می‌گیرد که زمان شیخ مفید نزدیک عصر به معصومان علیهم السلام است و به طور قطع روایات صحیح‌السند و قراین حسی اطمینان‌آور فراوانی در عهد ایشان بوده که به دست ما نرسیده است و احتمال دارد این نقل جزمی و شهادت از روی همین روایات و قراین حسی بوده باشد. اشکال‌های بیان اول و دوم به این بیان وارد نیست؛ در نتیجه، مرسلهٔ شیخ مفید حجت خواهد بود و می‌توان به دلالت آن، که حرمت است، اخذ نمود.

دربارهٔ بررسی دلالت روایت هم باید گفت در مرسلهٔ شیخ مفید از مادهٔ نهی استفاده شده است. بیشتر فقیهان و اصولیان قائل اند که مادهٔ نهی، ظهور در حرمت دارد (منتظری، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ص ۵۷۰؛ روحانی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۴، ص ۲۰۴؛ مظفر، ۱۳۷۵ق: ج ۱، ص ۱۰۱)، ولی در

روایت محل بحث، لفظ «نهی» از امام صادق علیه السلام صادر نشده است؛ بلکه فقط نقل شده است که امام صادق علیه السلام نهی فرموده‌اند؛ از این رو، ممکن است نهی صادر شده از امام علیه السلام با لفظی غیر از لفظ «نهی» صادر شده باشد و آن لفظ استعمال شده در بیان امام علیه السلام ظهور در کراهت داشته باشد نه حرمت. در نتیجه، روایت از نظر دلالت بر حرمت یا کراهت، مجمل خواهد بود و نمی‌توان ادعا کرد این روایت ظهور در حرمت دارد.

۳-۲-۳. جمع میان صحیح محمد بن مسلم و مرسله شیخ مفید

این دو روایت، بی‌گمان، این شأن شرعی را برای کعبه اثبات می‌کنند که نباید بنایی بلندتر از کعبه در کنار آن ساخته شود و دلالتی واضح بر مرجوح بودن ساخت چنین بنایی دارند، ولی اینکه بتوانند چیزی بیش از کراهت را برای این عمل اثبات کنند، جای تأمل است؛ چون مرسله شیخ مفید، که از جهت دلالت بر حرمت یا کراهت اجمال دارد، و صحیح محمد بن مسلم نیز به قرینه صدر روایت حمل بر کراهت می‌شود.

۴. اصل عملی در مسئله

قائلان به کراهت در این مسئله، اصل عدم تحریم را جاری دانسته‌اند (عاملی، ۱۴۱۱ق: ج ۸، ص ۲۵۷؛ طباطبائی، ۱۳۷۷ق: ج ۱، ص ۴۳۲؛ نراقی، ۱۴۱۵ق: ج ۱۳، ص ۳۱۲). در مقابل، بعضی از فقیهان این مسئله را مجرای اصل احتیاط دانسته‌اند (فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق: ج ۱، ص ۳۱۹).

شک در مسئله مورد بحث، بین حرمت و کراهت (به علت اجمال نص) است که از مصادیق شبهه تحریمیة حکمی است. در شبهه تحریمیة حکمی، اصولیان به برائت، و اخباریان به احتیاط معتقدند (انصاری، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۳۶۵؛ نائینی، ۱۳۷۶ق: ج ۳، ص ۳۸۸). مقتضای جریان اصل برائت در شک بین حرمت و کراهت، حکم کراهت و مقتضای جریان اصل احتیاط، حکم حرمت است. با وجود این، بی‌گمان، طبق ادله‌ای که اصولیان اقامه کرده و ادله اخباریان را رد کرده‌اند، قول به برائت قول صحیح است (صدر، ۱۴۱۸ق: ج ۱، ص ۳۸۹). بله، بعضی از ادله اصل برائت، مانند حدیث «کُلُّ شَيْءٍ مُّطْلَقٌ حَتَّىٰ يَرَدَّ فِيهِ نَهْيٌ» (عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۷، ص ۱۷۴)، در شبهه تحریمیة حکمیة، از جهت اجمال نص،

جاری نیست؛ چون در این قسم از شبهه تحریمیه نهی وارد شده است، اگرچه دلالت آن مجمل است (آخوند قمی، ۱۴۲۸ق: ج ۱، ص ۳۷۶). باوجوداین، دیگر ادله اصل برائت در این مسئله جاری اند.

نتیجه آنکه، در صورت جریان اصل برائت، ساخت بنای بلندتر از کعبه در اطراف آن مکروه خواهد بود؛ در صورت جریان اصل احتیاط نیز حکم ساخت چنین بنایی حرمت خواهد بود؛ البته، بنابر این پژوهش، اصل جاری در مسئله مورد بحث، اصل برائت است. بنابراین، مقتضای اصول عملیه، حکم کراهت برای ساخت بنای بلندتر از کعبه در اطراف آن است.

۵. منظور از بنا و اطراف کعبه

روایت محمدبن مسلم، به علت مطلق بودن، ظهور در این دارد که ساخت بنای بلندتر از کعبه در مکه و غیر مکه مورد نهی است (نراقی، ۱۴۱۵ق: ج ۱۳، ص ۳۱۲)؛ ولی علاوه بر آنکه چنین برداشتی از روایت، مسبوق و متبادر به ذهن نیست، مرسله شیخ مفید نیز مقید این اطلاق است و نهی را مختص به شهر مکه می کند.

در صحیح محمدبن مسلم و مرسله شیخ مفید، بنا در بردارنده خانه و غیر خانه، حتی دیوارها و بناهای تابع مسجدالحرام نیز می شود (همان)، ولی نقل دوم شیخ صدوق (أَنَّ يَرْفَعُ بِنَاءَهُ فَوْقَ الْكَعْبَةِ) ظهور در این دارد که بنای مورد نهی، بنای شخصی است و دیوارها و توابع مسجدالحرام را در بر نمی گیرد. نقل سوم شیخ طوسی (أَنَّ يَرْفَعُ بِنَاءً فَوْقَ بِنَاءِ الْكَعْبَةِ) نیز ظهور در این دارد که ساخت بنا در بالای کعبه، یعنی طبقه ای بالای ساختمان کعبه ساختن، مورد نهی است (همان) و ظهور لفظ «يَرْفَعُ» در این است که بنایی مورد نهی است که ارتفاع دیوارهای آن بیشتر از ارتفاع کعبه باشد؛ پس بنایی که ارتفاع دیوارهای آن کمتر است ولی بر روی کوه های اطراف کعبه ساخته شده و در نتیجه، مشرف به کعبه و بلندتر از آن است، مورد نهی نیست (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق: ج ۶، ص ۲۷۹).

باوجوداین، از دلیل تعظیم شعائر چنین به ذهن متبادر می شود که بنای مرتفعی مرجوح و مورد نهی است که از کعبه بلندتر باشد، به طوری که مشرف به کعبه گردد، و

برتری و اعتلای کعبه را ازین ببرد: حال، چه دیوارهای این بنا از کعبه بلندتر باشد و چه کوتاه‌تر؛ چه این بنا بر روی کوه‌های اطراف باشد و چه غیر آن؛ چه شخصی باشد و چه از توابع مسجدالحرام؛ نزدیک کعبه باشد یا در مکانی باشد که کعبه از آنجا دیده می‌شود.

۶. وظیفه حکومت اسلامی

بر پایه آیات و روایات، یکی از وظایف حاکم اسلامی برپایی سنت و سرنگونی باطل، و حفظ سنت‌ها از تغییر و تأویل، و زیاده و نقصان است؛ وظیفه دیگر حاکم اسلامی، کوشش در گسترش معروف به معنای وسیع آن و مبارزه با گسترش انواع منکر است (منتظری، ۱۴۰۹ق الف: ج ۲، ص ۲۲). هرچند حاکم اسلامی در این دو وظیفه با دیگر افراد جامعه اسلامی مشترک است، ولی به حکم عقل و برخی ادله لفظیه (حج: ۴۱؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ج ۹، ص ۲۶۱) حاکم اسلامی در برابر این دو وظیفه، مسئولیت بیشتری دارد. تعظیم شعائر الهی با همه مراتب آن، چه واجب و چه مستحب، از مصادیق مشخص سنت و معروف است؛ بنابراین، حاکم اسلامی موظف به ترویج و تبلیغ و اجرای آن است. برپایی شعائر اسلامی، پیش از هر شخص و گروهی، برعهده حاکم اسلامی است. حتی در برخی مصادیق برپایی شعائر، که حکم اولی آنها استحباب است، بر حاکم اسلامی واجب است که مردم را مجبور به برپا نمودن آن شعائر مستحبی کند: مانند زیارت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ص ۲۷۲) و اقامه اذان در بلاد اسلامی (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق ب: ج ۱، ص ۲۸۵؛ شهید اول، ۱۴۰۰ق: ج ۱، ص ۳۴۰؛ احسائی، ۱۴۱۰ق: ص ۱۰۶). در مسئله مورد بحث نیز باید گفت اگرچه حکم اولی ساختن بناهای بلندتر از کعبه در اطراف آن، کراهت است، ولی شهر مکه هم مقدس‌ترین مکان است و هم سزاوارترین جایگاه به رعایت کوچک‌ترین سنن و مستحبات، و دوری از کمترین بدعت‌ها و مکروهات است؛ افزون‌براین، چون حکومت اسلامی نیز در تعظیم شعائر، مسئولیتی عظیم برعهده دارد، بر صاحب‌منصبانش لازم است که در قوانین مسکن و شهرسازی شهر مکه این قانون را لحاظ کنند و اجازه ساخت بناهای بلندتر از کعبه در اطراف آن را ندهند.

نتیجه‌گیری

بیان شد که مقتضای اطلاق ادله «الناس مسلطون علی اموالهم» اباحه ساخت بنای بلندتر از کعبه در اطراف آن است؛ ولی عمومات ادله تعظیم شعائر، مقید این اتصالات است و ثبوت حکم کراهت برای ساخت چنین بنایی را اقتضا می‌کند. نتیجه بررسی دلالت ادله خاص در مسئله نیز ثبوت حکم کراهت برای ساخت بنای بلندتر از کعبه است و حتی مقتضای اجرای اصل عملی نیز حکم کراهت برای ساخت چنین بنایی است. در فقه اهل سنت، وجود شش روایت، که بعضاً بنابر مبنای خود اهل سنت معتبر هستند، حجت را بر ایشان تمام می‌کند که ساختن بنای بلندتر از کعبه دست‌کم مکروه است. ساخت بناهای مرتفع در اطراف کعبه حتی با وجه تسمیه کعبه نیز منافات دارد. در پایان، باید توجه داشت که هرچند حکم اولی رعایت نکردن این نوع تعظیم به کعبه، کراهت است، ولی لزوم رعایت مکروهات و مستحبات در حرم امن الهی درباره خود کعبه، که اعظم شعائر الهی است، با تأکید بیشتری نیز همراه خواهد بود. حکومتی که مدعی اسلامی بودن است، در برابر این حکم مسئولیتی سنگین‌تر دارد.

کتابنامه

* قرآن کریم

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغة لإبن أبی الحدید، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
۲. ابن ابی شیبہ، ابوبکر عبدالله بن محمد بن ابراهيم بن عثمان بن خواستی العبسی (۱۴۰۹ق)، المصنف فی الأحادیث والآثار، ریاض، مكتبة الرشد.
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)، النهاية فی غریب الحديث و الأثر، قم، اسماعیلیان.
۴. ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۵. ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی بن حجر ابوالفضل عسقلانی شافعی (۱۳۷۹ق)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دار المعرفة.
۶. ابن فارس (احمد بن فارس) (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر قرشی (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۸. ابن ماجه، ابوعبدالله محمد بن یزید قزوینی (۱۳۷۳ق)، سنن ابن ماجه، قاهره، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دار الصادر.
۱۰. احسائی، ابن ابی جمهور، محمد بن علی (۱۴۱۰ق)، الأقطاب الفقهیة علی مذهب الإمامیة، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۱. آخوند قمی، غلامرضا بن رجبعلی (۱۴۲۸ق)، فائد الفرائد، قم، مجمع الفكر الإسلامي.
۱۲. ازرقی (ابوالولید محمد بن عبدالله بن احمد ازرقی غسانی مکی) (۱۴۱۶ق)، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، بیروت، دار الأندلس للنشر.
۱۳. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت، دار إحياء التراث العربي.



۱۴. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق)، کتاب الطهارة، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۱۵. _____ (۱۴۱۶ق)، فرائد الأصول، قم، انتشارات اسلامی.
۱۶. بجنوردی، سیدحسن بن آقابزرگ موسوی (۱۴۱۹ق)، القواعد الفقهية (للبجنوردی)، قم، الهادی.
۱۷. بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. تبریزی، جواد (۱۳۸۱ق)، التهذيب فی مناسک العمرة و الحج، قم، دار التفسیر.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۴ق)، خمس رسائل، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. حاکم، ابو عبدالله محمد بن عبدالله نیشابوری (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۲۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۲. خوئی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۴۱۸ق)، موسوعة الإمام الخوئی، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۲۳. ذهبی، شمس الدین أبو عبدالله محمد بن احمد (۱۴۰۵ق)، سير أعلام النبلاء، بیروت، مؤسسه الرسالة.
۲۴. روحانی، سید صادق حسینی روحانی (۱۴۱۳ق)، فقه الصادق علیه السلام، قم، دار الکتب.
۲۵. زحیلی، محمد مصطفی (۱۴۲۷ق)، الوجیز فی أصول الفقه الإسلامي، دمشق، دار الخیر للطباعة والنشر والتوزیع.
۲۶. زنجانی، سید موسی شبیری (۱۴۱۹ق)، کتاب نکاح (زنجانی)، قم، مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
۲۷. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق)، مهدّب الأحکام (للسبزواری)، قم، مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیت الله.
۲۸. سند، محمد (۱۴۲۴ق)، قائدة الشعائر الدينية، بیروت، مؤسسه ام القرى للتحقیق و النشر.
۲۹. سیستانی، محمد رضا (۱۴۳۷ق)، قیسات من علم الرجال، بیروت، دار المؤرخ العربی.
۳۰. شاهرودی، سید محمود بن علی حسینی (۱۳۹۴ق)، کتاب الحج (لشاهرودی)، قم، انصاریان.
۳۱. شهید اول (محمد بن مکی) (۱۴۰۰ق)، القواعد و الفوائد، قم، کتاب فروشی مفید.
۳۲. _____ (۱۴۱۴ق)، غایة المراد فی شرح نکت الإزشاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۳. شهید ثانی (زین الدین بن علی) (۱۴۱۳ق)، مسالک الأفهام، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیة.

۳۴. شیخ صدوق (محمد بن علی بن بابویه) (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۵. _____ (۱۳۸۵ق)، علل الشرائع، قم، کتاب فروشی دآوری.
۳۶. شیخ طوسی (ابوجعفر، محمد بن حسن) (۱۴۰۷ق الف)، تهذیب الأحکام، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۳۷. _____ (۱۴۰۷ق ب)، الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۸. _____ (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الإمامیة، تهران، المكتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة.
۳۹. _____ (۱۴۲۰ق)، فهرست كتب الشیعة و أصولهم، قم، مكتبة المحقق الطباطبائی.
۴۰. شیخ مفید (محمد بن محمد بن نعمان عکبری) (۱۴۱۳ق)، المقنعة، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۴۱. صاحب جواهر (محمد حسن نجفی) (۱۳۶۲)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۴۲. صدر، محمد باقر (۱۴۱۸ق)، درس فی علم الأصول، قم، انتشارات اسلامی.
۴۳. صیمری، مفلح بن حسن (حسین) (۱۴۲۰ق)، غایة المرام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت، دار الهادی.
۴۴. طباطبائی، سید علی (۱۳۷۷ق)، ریاض المسائل (ط - القديمة)، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۴۵. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ق)، مجمع البحرين، تهران، کتاب فروشی مرتضوی.
۴۶. عاملی، محمد بن علی موسوی (۱۴۱۱ق)، مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۴۷. علامه حلی (حسن بن یوسف بن مطهر اسدی) (۱۴۱۲ق)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية.
۴۸. _____ (۱۴۱۳ق)، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴۹. _____ (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقهاء (ط - الحديثة)، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۵۰. _____ (۱۴۱۰ق)، إرشاد الأذهان إلى أحكام الإیمان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۵۱. عمیدی، سید عمیدالدین بن محمد اعرج حسینی (۱۴۱۶ق)، کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

٥٢. فاضل هندی، محمد بن حسن (١٤١٦ق)، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
٥٣. فاکهی، أبو عبد الله محمد بن اسحاق بن عباس مکی فاکهی (١٤١٤ق)، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، تحقيق دكتور عبد الملك عبد الله دهيش، بيروت، دار خضر.
٥٤. فخر المحققين (محمد بن حسن بن يوسف) (١٣٨٧ق)، إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، قم، اسماعيليان.
٥٥. فراهیدی، خليل بن احمد (١٤٠٩ق)، كتاب العين، قم، دار الهجره.
٥٦. فيومی، احمد بن محمد (١٤١٤ق)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، قم، دار الهجره.
٥٧. قمی، سيد حسن طباطبایي (١٤١٥ق)، كتاب الحج، قم، مطبعة باقری.
٥٨. كلینی، ابو جعفر، محمد بن يعقوب (١٤٠٧ق)، الكافي (ط - الإسلامية)، تهران، دار الكتب الإسلامية.
٥٩. كوفی، فرات بن ابراهيم (١٤١٠ق)، تفسير فرات الكوفي، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
٦٠. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (١٤٠٦ق)، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، قم، كتابخانه آية الله مرعشي نجفی.
٦١. _____ (١٤٠٣ق)، بحار الأنوار (ط - بيروت)، بيروت، دار إحياء التراث العربی.
٦٢. محقق حلی (نجم الدين، جعفر بن حسن) (١٤١٨ق)، المختصر النافع في فقه الإمامية، قم، مؤسسة المطبوعات الدينية.
٦٣. _____ (١٤٠٨ق)، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، قم، اسماعيليان.
٦٤. محقق داماد، سيد مصطفی (١٤٠٦ق)، قواعد فقه، تهران، مركز نشر علوم اسلامی.
٦٥. محقق كركی (علی بن حسين) (١٤١٤ق)، جامع المقاصد في شرح القواعد، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام.
٦٦. مدنی، علی خان بن احمد (١٣٨٤ق)، الطراز الأول، مشهد، مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
٦٧. مراغی، سيد مير عبد الفتاح بن علی حسینی (١٤١٧ق)، العناوين الفقهية، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
٦٨. مرتضى زبيدي، محمد بن محمد (١٤١٤ق)، تاج العروس، بيروت، دار الفكر.
٦٩. مزی، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف (١٤٠٠ق)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، بيروت، مؤسسة الرسالة.

٧٠. مظفر، محمدرضا (١٣٧٥ق)، أصول الفقه، قم، اسماعيليان.
٧١. منتظري، حسين علي (١٤٠٩ق الف)، دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية، قم، نشر تفكر.
٧٢. _____ (١٤٠٩ق ب)، مباني فقهى حكومت اسلامى، ترجمه محمود صلواتى و ابوالفضل شكورى، قم، مؤسسه كيهان.
٧٣. _____ (١٤١٥ق)، دراسات في المكاسب المحرمة، قم، نشر تفكر.
٧٤. نائنى، محمدحسين (١٣٧٦ق)، فوائد الأصول، قم، جامعه مدرسين حوزه علميه.
٧٥. نجاشى، احمدبن على (١٣٦٥)، رجال النجاشى، قم، جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامى.
٧٦. نجم الدين حلى (نجم الدين جعفر بن زهدرى) (١٤٢٨ق)، إيضاح ترددات الشرائع، قم، انتشارات كتابخانه آية الله مرعشى نجفى.
٧٧. نراقى، مولى احمد بن محمد مهدى (١٤١٥ق)، مستند الشيعة فى أحكام الشريعة، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام.
٧٨. نورى، حسين بن محمد تقى (١٤٠٨ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
٧٩. النووى، أبوزكريا محبى الدين يحيى بن شرف (١٣٩٢ق)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت، دار إحياء التراث العربى.
٨٠. همدانى، أقارضا بن محمد هادى (١٤١٦ق)، مصباح الفقيه، قم، مؤسسة الجعفرية لإحياء التراث و مؤسسة النشر الإسلامى.



چکیده مقالات بہ زبان عربی وانگریز

أعضاء هيئة التحرير (بالترتيب الأبجائي):



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

المحرّر: يحيى صرامی

مترجم اللغة الإنجليزية: محمدرضا ظفري

مترجم اللغة العربية: محمد حسين حكمت

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

هيئة التحرير حزة في إصلاح وتحرير المقالات.

الأراء الواردة في المقالات لا تمثل آراء وجهات نظر كتابها المحترمين.

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

العنوان: قم، ساحة الشهداء، شارع المعلم، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية
مكتب مجلة الفقه - صندوق البريد: ٥٩٩ - ٣٧١٨٥
تليفون مكتب المجلة: ٣٧٧٤٢١٥٨ - ٣٧٧٤٢١٥٨
الفاكس: ٣٧٧٤٢١٥٩ - ٣٧٧٤٢١٥٩
تليفون قسم التوزيع: ٣٧١١٦٦٦٦ - ٣٧٥
الموقع الإلكتروني: Jf.isca.ac.ir
مراجعة الطبع: السيد حسين الموسوي
السعر: ٥٠٠٠ تومان



فقه
كاوشي نو در

نصف سنوية علمية تحقيقية

السنة الثالثة والعشرون - العدد الثاني - خريف وشتاء ١٣٩٥

٨٨



رؤسای علم و فرهنگ اسلامی

صاحب الامتياز: مكتب الإعلام الإسلامي في حوزة قم العلمية

المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية

المدير المسؤول: عبد الرضا إيزدينه

رئيس التحرير: سيف الله صرامی

خبير التحرير: عليرضا فجري

المدير التنفيذي: السيد محمود كريمي

فهرست الموضوعات

الاستفادة من مقاصد الشريعة في تشخيص الأهم..... ١٦٢

الميرزا محمد واعظي
السيد محمد تقي قبولي
محمد تقي فخلعي

أسلوب التحليل اللغوي في عملية الاستنباط الفقهي نظام أو أسلوب الخطوة
خطوة للوصول إلى معاني مفردات الأدلة..... ١٦٣

عبد الحميد واسطي

شروط صلاحية تأثير فعل المعصوم عليه السلام في استنباط التعاليم الدينية ١٦٤

مهدي مرداني (گلستاني)
علي راد

تأملات في أدلة عدم مشروعية بيع الجزاف..... ١٦٥

قاسم عبيداوي
راضية أميني
علي محمدیان

حرمة غيبة المخالف..... ١٦٦

محمد زَرَوَندِي رحمانی

الحكم الفقهي في تشييد الأبنية الأكثر ارتفاعاً من الكعبة في أطرافها ١٦٧

مهدي عبيدي
رضا عندليبي



الاستفادة من مقاصد الشريعة في تشخيص الأهم

الميرزا محمد واعظي
السيد محمد تقي قبولي
محمد تقي فخلعي

الخلاصة:

تعدّ (مقاصد الشريعة) واحدةً من المباحث المباركة الجديدة، وقد ذكروا لها حتّى الآن استعمالاتٍ مختلفة. فإضافةً لما لهذا البحث من دورٍ في تصحيح الرأي والمنحى الاجتهادي، وتأسيس الظهور وتفنيده، نلاحظ أيضاً ظهور عددٍ من الرؤى حول سندیة المقاصد، إلّا أنّ أكثر الفقهاء ينظرون إلى هذا الموضوع بعين الشك والترديد.

وفي المقال الحالي ننظر إلى مقاصد الشريعة من منقذٍ آخر، أي من زاوية مرجّحية باب تزاحم الأحكام.

بمعنى أنّ المقال بعد استعراضه لخلقيّات مقاصد الشريعة، يحاول تبيين أهمّ هذه المقاصد والرابطة الطولية بينها، ويبحث عن حالة التزاحم بين مجموعةٍ من الأحكام من خلال توظيف مقاصد الشريعة باعتبارها مرجّحاً قطعياً أو احتمالياً.

ويخلص المقال من بحوثه إلى نتائج ملموسة وتطبيقية.

المفردات الأساسية: مقاصد الشريعة، معيار الأهم، مرجّح باب التزاحم، ترتيب المرجّحات.

أسلوب التحليل اللغوي في عمليّة الاستنباط الفقهي نظام أو أسلوب الخطوة خطوة للوصول إلى معاني مفردات الأدلّة

عبد الحميد واسطي

الخلاصة:

يتناول هذا البحث مسألة اتّباع أسلوب الخطوة خطوة للوصول إلى معاني المفردات المستخدمة في الأدلّة الفقهيّة.

ويبتدئ البحث الذي اتّبع فيه المنهج المكتبي ببيان أسس ومسلمات الأصول الفقهيّة، كمناقشة حجّية قول اللغوي، لينتقل إلى استعراض المخاطر المحتملة في عمليّة التحليل اللغوي، ثمّ يذكر ثلاثة عشر خطوة أساسيّة متسلسلة للتحليل المنهجي والموثّق لإحدى المفردات.

ومما تضمّنه البحث هو التعريف بالمصادر اللغويّة حسب ترتيبها الزمني، إضافةً إلى استعراض المصادر ذات الصلة كمصادر المترادفات والأضداد، فروق اللغات، المعاني المجازيّة والاصطلاحات أيضاً.

وفي كلّ قسمٍ من هذه الأقسام هناك نموذج من عمل الفقهاء عند تحليلهم للمفردات.

المفردات الأساسيّة: الاجتهاد، مراحل الاستنباط، علم اللغة، نظام تحليل اللغة.

شروط صلاحية تأثير فعل المعصوم عليه السلام في استنباط التعاليم الدينية

مهدي مرداني (گلستاني)
علي راد

الخلاصة:

يشكل فعل المعصوم عليه السلام - كقوله - ركناً من أركان السنّة ومصدراً مهماً في استنباط التعاليم الدينية.

وعلى الرغم من ذلك نلاحظ أنّ هذا العنصر الروائي لم يحظَ بما يستحقّه من الاهتمام بسبب مجهوليّة أبعاد كفاءته وأهمّيّته.

والمقال الحالي يسعى من خلال منهجه التحليلي الاكتشافي إلى استكشاف وتبيين الشروط والقواعد المؤثّرة في عمليّة الاستنباط من فعل المعصوم، ومن ثمّ تمهيد الأرضيّة المناسبة أمام تنمية عمليّة الاستنباط من فعل المعصوم عليه السلام.

ومن ثمار البحث أنّ القواعد التي يمكن الإشارة إليها في مجال صلاحية فعل المعصوم عليه السلام في عمليّة الاستنباط تندرج ضمن قسمين من القواعد، أوّلاهما هي ضوابط إحراز فعل المعصوم عليه السلام، والأخرى هي ضوابط الاستنباط من فعل المعصوم عليه السلام.

وهذه الضوابط يمكن أن تكون معياراً لقيمة واعتبار التعاليم الدينية المستقاة من فعل المعصوم عليه السلام

المفردات الأساسية: السنّة الفعلية، شروط الاستنباط، الاستنباط من فعل المعصوم عليه السلام، إحراز فعل المعصوم عليه السلام.

تأملات في أدلة عدم مشروعية بيع الجزاف

قاسم عبيداوي
راضية أميني
علي محمديان

الخلاصة:

يرى المشهور من فقهاء الإمامية أنَّ المعاملة التخمينية تؤدي إلى بطلان عقد البيع، في حين أننا نرى هذه الأيام عدم إمكانية الاطلاع الدقيق على مورد المعاملة في الكثير من الحالات. والمقال الحالي يتبع المنهج الوصفي التحليلي والأسلوب المكتبي لنقد ودراسة مدى اعتبار مثل هذا الادعاء.

وتشير نتائج التحقيق إلى أنَّ الروايات التي يستند إليها الفقهاء لبطلان بيع الجزاف ليس فيها ما يدل على ما يدعون، وإنها أخص من المدعى.

يضاف إلى ذلك أننا نعتقد عدم موضوعية وسائل قياس وزن البضاعة، بل إنَّ الملاك في تشخيص مورد المعاملة يكون بالنحو الذي لا يؤدي إلى بروز الاختلاف، وهذا الأمر يمكن إحرازه عن طريق المشاهدة والاعتماد العرفي أيضاً.

المفردات الأساسية: بيع الجزاف، تعيين المبيع، المكيل والموزون، التخمين والحدس، المشاهدة العرفية.

حرمة غيبة المخالف

محمد زَرُوندي رحمانی

الخلاصة:

تمثل المقولات الأخلاقية - بجانبها الفردي والاجتماعي - واحدة من التحديات الأساسية التي تواجه البشرية في عصرنا الحاضر، وما يشهده العصر من المشكلات والاختلافات والفوضى الضاربة بأطنابها في علاقات المجتمعات البشرية إنما تعود جذور أسبابها إلى تجاهل ضرورة رعاية هذه المقولات.

والغيبة هي واحدة من هذه المقولات الأخلاقية التي تحتمل العديد من البحوث والدراسات، الأمر الذي انعكس في وجود الاختلاف في آراء المختصين حول حدود الغيبة المحرمة.

والمشهور لدى فقهاء الإمامية هو الاعتقاد بجواز غيبة غير الشيعة الإثنا عشرية.

أما المقال الحالي فيبتدئ بالبحث في أدلة الشيعة السبعة على هذا الجواز ونقدها، ثم ينتقل لإقامة الدليل على حرمة غيبة مطلق المسلمين، سواء كانوا من فرق الشيعة المختلفة أو المسلمين من أهل السنة، عدا النواصب والغلاة.

المفردات الأساسية: الغيبة، المؤمن، المخالف، الناصبي، الغالي، الحرمة، الجواز.

الحكم الفقهي في تشييد الأبنية الأكثر ارتفاعاً من الكعبة في أطرافها

مهدي عبدي
رضا عندليبي

الخلاصة:

تمثل الكعبة المكرمة رمزاً للإسلام، وهو الإسلام الذي « يعلو ولا يُعلى عليه »، والذي يتجلى علوه في هيبة الكعبة وارتفاع بنيانها.

إلا أن الملاحظ هذه الأيام هو تشييد الأبنية المرتفعة والمشرفة على الكعبة بما يقلل من مهابتها وعظمتها.

وقد أفتى بعض من فقهاء الشيعة بکراهة تشييد مثل هذه الأبنية، في حين أفتى بعض آخر بحرمة ذلك.

ورغم وجود الكثير من الروايات التي تنهى عن تشييد الأبنية الأكثر ارتفاعاً من الكعبة في كتب أهل السنة، وهي روايات صحيحة بناءً على مسلكهم، لكن الظاهر أن أحداً من فقهاء أهل السنة لم يتطرق إلى هذه المسألة.

إن النظر في الأدلة العامة والمطلقة الجارية في المسألة والروايات الخاصة الناهية عن تشييد الأبنية المشرفة على الكعبة، لا تترك مجالاً للشك والترديد في كراهة بناء مثل هذه الأبنية.

ورغم أن الحكم الأولي هو كراهة تشييد مثل هذه الأبنية، إلا أن ضرورة مراعاة المكروهات والمستحبات في حرم الأمن الإلهي، هي من الأمور التي تحظى بأهمية استثنائية عندما يتعلق الأمر بالكعبة نفسها، والتي هي من أعظم الشعائر الإلهية.

وهذا الحكم يرتب مسؤولية استثنائية على الحكومة التي تدعي التزامها بالإسلام.

المفردات الأساسية: الكعبة، البناء المرتفع، تعظيم الشعائر، الكراهة.

Reviewing jurisprudential precept (hokm) of constructing the taller buildings than Ka`ba around it

Mahdi `Abdi
Reza `Andalibi

Abstract

Holy Ka`ba is the symbol of Islam; "Islam overcomes and is not overcome by any thing." This supremacy of Islam appears in the glory and magnificence of Ka'bah. Nevertheless, nowadays the high-rise buildings which are overlooking Ka'bah reduce its glory. According to a group of Shiite jurisprudents` opinion (fatwa), ordinance of constructing such buildings is reprehensible, while another group of them give an opinion that the Islamic rule is forbidden. In spite of many preventive traditions concerning construction of the taller buildings than Ka`ba in Sunni works, which some of these traditions are correct according to the very Sunni`s school, the Sunni jurisprudents apparently do not engage to state this issue at all. Reviewing the general and absolute evidence about the mentioned question and the preventive traditions with regard to making an overlooking building around Ka`ba leave no room for doubt that constructing such the buildings is reprehensible precept. However, the first ordinance about such buildings is reprehensible, but the necessity of complying with the reprehensible and recommended duties in the divine secure shrine concerning very Ka`ba which is the greater of the divine rites, will accompany by the more emphasis. The government claiming to be Islamic is under a heavier responsibility for this precept.

Keywords: Ka`ba, high - rise building, respecting the rites, and reprehensibility.



Prohibition of backbiting the opponent of the Imami Shiite

Mohammad Zarvandi Rahmani

Abstract

One of the human being`s contemporary main concerns is moral issues (both individual and social ethics); Many of the difficulties, disagreements and dislocations of human societies are arising from the lack of them.

One of the ethical issues is backbiting that contains lots of discussions. The pundits disagrees on the scope of prohibited backbiting. The famous Imami jurisprudents believe that backbiting a non - Imami shiite is permissible. This essay has firstly considered and criticized the seven evidence of the Shiites who are adherents of permission. It has secondly introduced the reasons of prohibition of backbiting the absolute Muslims both the different shia and suni sects except the Nasebis (the enemies of the prophet`s household) and the Ghalis (the exaggerators).

Keywords: backbiting, believer, opponent, Nasebi, Ghali, prohibition and permission.

۱۷۰



A contemplation about the reasons for illegality of Gazaf sale

Qasem Obaidavi

Raziyeh Amini

Ali Mohammadian

Abstract

The famous Imami Jurisprudents believe that a conjectural transaction makes a sale contract null and void while nowadays in a lots of cases , there is no possibility of accurate information about the subject-matter of the contracts. In a descriptive- analytical method and library way, this paper has considered and analyzed the amount of validity of such a claim. The results of this research show that the traditions which are referred by the Jurisprudents to nullity of Gazaf sale do not indicate their claim and they are more special than the mentioned claim. Moreover, it seems that in the supposition of question, the instruments of weighing a goods are not important, but the criterion is to be specified the subject matter of a contract in a way that does not cause any difference, and this significant issue can be determined by observation and customary confidence methods.

Keywords: gazaf sale, specifying object of sale, measured and weighted, conjecture and guess, and customary observation.

۱۷۱



ف

The Functional standards of the Innocent`s behavior for inferring the religious teachings

Mahdi Mardani Golestani

Ali Rad

Abstract

The Innocent`s behavior like his saying is one of the parts of the tradition and also is an important source for inferring the religious teachings. However, since the functional aspects of it are unknown, this narrative component has not been taken into consideration.

In an explorative - analytical method, the present paper has tried to find out and specify the effective criteria on the inference of the innocent`s act, and consequently, to prepare the ground of extending the inference to the Imam`s act. The achievements of this research show that the Functional standards of the Innocent`s behavior can be divided into two kinds: the explorative standards of the Infallible Imam`s behavior, and the deductive standards of the Infallible Imam`s behavior. These criteria can be regarded as the standards of validating the teachings derived from Imam`s act.

Keywords: tradition of act, conditions of inference, inference from the Innocent`s behavior, and exploring the Innocent`s behavior.

Methodology of analyzing the words in the jurisprudential inference process: An algorithm or step-by-step method of finding the words` meaning in an evidence

Abdolhamid Vaseti

Abstract

The subject matter of this study is to obtain a method of step-by-step for finding out words` meanings used in the jurisprudential evidence. In this research, according to the library method, after presenting foundations and presuppositions of the jurisprudential principles such as considering the validity of a terminologist`s saying about the meaning of a word, the probable harms of a literal analysis are firstly enumerated and then, 13 steps for a methodical and valid analysis of the meaning of a word are respectively represented.

The required lexical sources have been orderly introduced; the surrounding sources such as the sources of synonyms and opposites, differences of words, metaphorical meanings, terms, and soul of meaning are also shown, and in each section, an example of the jurisprudents` practice for analyzing a word is represented.

Keywords: Ijtihad (Islamic legal reasoning), stages of inference, terminology, algorithm of analyzing a word.

۱۴۳



فقه

چکیده مقالات به زبان انگلیسی

Utilizing the Shari`ah`s (Islamic legal) purposes for determining a more significant issue

Mirza Mohammad Vaezi
Sayyed Mohammad Taqi Qabuli
Mohammad Taqi Fakhlaei

Abstract

The Shari`ah`s purposes are one of the blessed and newfangled discussions that the various functions are stated for them. In addition to the effect of these aims on correcting the Ijtihadi (legal reasoning) approach and aspect, making appearance and disappearance of it, whether the these aims and purposes of the shari`ah are to be regarded as the legal evidence or not, several practices have been created. Of course, most of the jurisprudents have doubtfully looked at this issue.

This paper has considered the Shari`ah`s purposes according to an another trapdoor, and from an angle of predominance in the conflicted ordinances section. After explaining the background of the Shari`ah`s purposes, this article tries to specify the more significant aims and their linear relationship, and similarly to consider the situation of conflictions among some of Islamic ordinances in accordance with the light of utilizing Islamic legal aims as a definite or probable predominant. Some tangible and functional results are acquired by this study too.

Keywords: the Shari`ah`s purposes, determining the more important issue, predominant of confliction section, arrangement of predominant issues.



Contents

Utilizing the Shari`ah`s (Islamic legal) purposes for determining a more significant issue	174
Mirza Mohammad Vaezi Sayyed Mohammad Taqi Qabuli Mohammad Taqi Fakhlaei	
Methodology of analyzing the words in the jurisprudential inference process: An algorithm or step-by-step method of finding the words` meaning in an evidence	173
Abdolhamid Vaseti	
The Functional standards of the Innocent`s behavior for inferring the religious teachings	172
Mahdi Mardani Golestani Ali Rad	
A contemplation about the reasons for illegality of Gazaf sale.....	171
Qasem Obaidavi Raziyeh Amini Ali Mohammadian	
Prohibition of backbiting the opponent of the Imami Shiite.....	170
Mohammad Zarvandi Rahmani	
Reviewing jurisprudential precept (hokm) of constructing the taller buildings than Ka`ba around it	169
Mahdi `Abdi Reza `Andalibi	



Editorial Board (In Alphabetical Order)

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

Editor: Yahya Sarrami

English translator: Mohammadreza Zafari

Arabic translator: Mohammad Hossein Hekmat

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

Disclaimer:

The Editorial Board reserves the right to modify articles.

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

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

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

P.O.Box: 37185-599

Office Phone: +98-25-37742158

Fax: +98-25-37742159

Circulation Phone: +98-25-37116666

Email: Jf@isca.ac.ir

Web: Jf.isca.ac.ir

Publication Manager: Seyyed Hossein Moosavi

Price: 5000 Tomans.



فقه
کوش نور

A New Probe in Fiqh

Half-yearly Scientific-Research Journal

Volume 88, Issue 2, autumn & winter 1395



Publisher: Islamic Propagation Office, Qom Seminary

Islamic Science and Culture Academy

Director-in-Charge: Abdorreza Eizadpanah

Editor-in-Chief: Seifollah Sarrami

Journal's expert: Alireza Fajri

Executive manager: Seyyed Mahmood Karimi