

## 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 (دانشیار 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: واحد ترجمه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
(محمدرضا عموحسینی)

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

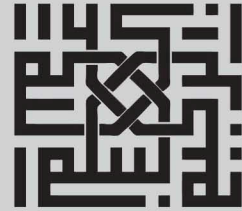
تلفن دفتر مجله: ۰۲۵ - ۳۷۷۴۲۱۵۸ - ۳۷۷۴۲۱۵۹ - ۰۲۵

تلفن واحد توزیع: ۰۲۵ - ۳۷۱۱۶۶۶۶

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

امور چاپ: سید حسین موسوی

قیمت: ۶۰۰۰ تومان



فقه  
کاوش نور

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال بیست و چهارم - شماره چهارم - زمستان ۱۳۹۶

۹۲



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

کارشناس تحریریه: علیرضا فجری

مدیر اجرایی: سید محمود کریمی



## 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. مقاله باید از عنوان دقیق علمی متناسب با محتوا، رسا و مختصر برخوردار باشد.
    - ۲/۳. 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.
    - ۲/۴. موضوع به‌روز بوده و پاسخ‌گوی نیازها و شبهات روز باشد.
    - ۲/۵. ارتباط منطقی، انسجام و هماهنگی میان مطالب باشد.
    - ۲/۶. 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.
    - ۲/۷. منابع معتبر و استنادها صحیح و دقیق باشند.
    - ۲/۸. 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 ق: 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 تایپ شده تحت برنامه Word97-2003 با قلم IrMitra شماره ۱۵ در سامانه فصلنامه به آدرس jf.isca.ac.ir ارسال شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی / عنوان علمی به همراه نشانی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) لازم است در سامانه بارگذاری شود و به هیچ عنوان در فایل مقاله ذکر نشود.
۵. اگر مقاله ترجمه است، متن اصلی، معرفی نویسنده و معرفی کتاب یا مجله‌ای 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 بولد (سیاه) باشد.
۷. یادداشت‌های توضیحی (پی‌نوشت‌ها) در پایان مقاله و پیش از فهرست منابع آورده شود.

## داوران این شماره (به ترتیب حروف الفبا)

اسماعیل آقابائی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیداحمد حسینی (عضو مجلس خبرگان رهبری و عضو جامعه مدرسین)

محمدعلی خادمی کوشا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد زروندی رحمانی (دانشیار جامعه المصطفی العالمیة)

سیف الله صزّامی (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سعید ضیائی فر (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

حسنعلی علی اکبریان (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدصادق مزینانی (پژوهشگر سطح چهار حوزه علمیه قم)

محمدحسن نجفی راد (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدجواد ورعی (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)



## فهرست مطالب

- لزوم رعایت ترتیب در اجرای مجازات محارب ..... ۷  
سید نصرالله محبوبی  
طه زرگریان  
یوسف فاطمی نیا
- جُستاری در کفایت اسلام یکی از والدین مرتد فطری ..... ۳۱  
سیدمصطفی طباطبایی  
حسن علیدادی سلیمانی
- الگوی ارتباطی «سلام‌آغاز» در ارتباط میان فرهنگی با غیرمسلمانان از منظر  
فقهی با تأکید بر فقه القرآن ..... ۵۱  
مصطفی همدانی
- بررسی سیر تاریخی شکل‌گیری فروع جدید در فقه متقدم شیعه  
بررسی تحولات مسئله تمکین ..... ۸۳  
سیدمحمدکاظم مددی الموسوی
- تبیین عقلانی و عقلائی امر به معروف و نهی از منکر ..... ۱۰۱  
الهام مغزی نجف‌آبادی  
سعید نظری توکلی
- بازخوانی تمایزات قاعده فقهی و قاعده اصولی در اصول امامیه و اهل سنت .. ۱۲۵  
رحمان عشریه  
محمدعلی اسماعیلی
- چکیده مقالات به زبان عربی و انگلیسی ..... ۱۵۱







## لزوم رعایت ترتیب در اجرای مجازات محارب (نقد و پیشنهاد اصلاح ماده ۲۸۳ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲)

سید نصرالله محبوبی\*  
طه زرگریان\*\*  
یوسف فاطمی نیا\*\*\*

### چکیده

قانونگذار در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ طی ماده ۲۸۲ مقرر کرده است: «حد محاربه یکی از چهار مجازات ذیل است: الف. اعدام؛ ب. صلب؛ پ. قطع دست راست و پای چپ؛ ت. نفی بلد». سپس در ماده ۲۸۳ همان قانون، برپایه یکی از دو دیدگاه فقهی موجود در این زمینه (دیدگاه تخییر) اعلام کرده است: «انتخاب هریک از امور چهارگانه مذکور در ماده ۲۸۲ به اختیار قاضی است». قاضی براساس ماده ۲۸۳ اختیار مطلق دارد که هریک از مجازات‌های موجود در ماده ۲۸۲ را در حق محارب انتخاب نماید. با وجود این، وضع ماده ۲۸۳ مبنی بر تفویض اختیار مطلق انتخاب مجازات به قاضی علاوه بر اینکه صحیح‌ترین دیدگاه فقهی در این باره نیست، با نقدهای جدی مانند تعارض با فلسفه تشریح حدود الهی و رعایت نشدن اصل تناسب جرم با مجازات روبه‌روست؛ همچنین سبب جلوگیری از ایجاد وحدت رویه قضایی نیز می‌شود. در مقابل «دیدگاه تخییر»، دیدگاه فقهی دیگری با عنوان «دیدگاه ترتیب» موجود است که علاوه بر وجود شاخص اصل عدالت‌محوری در دیدگاه ترتیب، هیچ‌یک از نقدهای «دیدگاه تخییر» در آن وجود ندارد. پژوهش پیش‌رو، برپایه ارزیابی ادله به روش توصیفی-تحلیلی، در نهایت، رعایت ترتیب در مجازات را امری لازم می‌داند و از این رهگذر ماده ۲۸۳ را نقد می‌کند و پیشنهاد اصلاح آن را ارائه می‌دهد.

**کلیدواژگان:** محارب، مجازات، مقام بیان، ماده ۲۸۳ ق.م.ا.

dr.mahboubi46@gmail.com  
tahazargariyan93@gmail.com  
fatemi54@gmail.com

\* استادیار گروه حقوق دانشگاه آیت‌الله بروجردی (ره).  
\*\* دانشجوی دکتری فقه و حقوق جزای دانشگاه خوارزمی - تهران.  
\*\*\* دانشجوی دکتری قرآن و سلامت - جامعه المصطفی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۰۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۲/۳۱

## ۱. بیان مسئله

در فقه جزایی اسلام، محاربه جرمی است که عامل آن با عنوان «محارب» شناخته می‌شود. حد محارب، به‌عنوان مجازات وی و برپایه آیه شریفه ۳۳ سوره مائده، عبارت است از: قتل، دار زدن، قطع دست و پا در خلاف هم و نفی بلد. فقیهان مسلمان هرچند مجازات محارب را از چهار مورد مذکور خارج نمی‌دانند، درباره چگونگی انتخاب هریک از مجازات‌ها در حق محارب اختلاف نظر دارند. در این باره، دو دیدگاه متفاوت در منابع فقهی هست: نخست، دیدگاهی که قاضی را در انتخاب هریک از مجازات‌های چهارگانه بدون وجود قید محدودکننده‌ای مختار می‌داند (محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ج ۴، ص ۱۶۸؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۰ق: ج ۳، ص ۵۰۵؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۸۰۴؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق: ج ۴، ص ۵۴۳)؛ دوم، دیدگاهی که انتخاب مجازات را با قید ترتیبی بودن از اختیار مطلق قاضی خارج کرده و رعایت تناسب جرم با مجازات را لازم می‌داند (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق: ج ۴۱، ص ۵۷۶؛ ابن‌جنید، ۱۴۱۶ق: ص ۳۵۱؛ خوئی، ۱۴۲۲ق: ج ۴۱، ص ۳۸۵). قانونگذار در ماده ۲۸۲ ق.م.ا مصوب ۱۳۹۲ درباره مجازات محارب مقرر کرده است: «حد محاربه یکی از چهار مجازات ذیل است: الف. اعدام؛ ب. صلب؛ پ. قطع دست راست و پای چپ؛ ت. نفی بلد». او سپس چگونگی انتخاب هریک از مجازات‌های چهارگانه را برپایه یکی از دو دیدگاه فقهی موجود (دیدگاه تخییر) تبیین کرده و در ماده ۲۸۳ چنین مقرر نموده است: «انتخاب هریک از امور چهارگانه مذکور در ماده «۲۸۲» به اختیار قاضی است.» مطابق با ماده ۲۸۳، قاضی بدون هیچ‌گونه قید محدودکننده‌ای می‌تواند هرکدام از مجازات‌های موجود در ماده ۲۸۲ را به‌نحو تخییر در حق محارب جاری کند. باوجود این، به‌نظر می‌آید ماده ۲۸۳، به‌دلیل تفویض اختیار مطلق انتخاب مجازات به قاضی، با دو نقد جدی زیر روبه‌روست:

- الف. تزلزل در ادله استناد به دیدگاه تخییری بودن مجازات محارب؛
- ب. ناهمخوانی ماده موردنظر با فلسفه وضع مجازات‌ها در شریعت اسلامی.



## ۲. اهمیت و پیشینه پژوهش

حل و فصل دو نقد ذکر شده و مسئله محور بودن تحقیق ناظر به نقد ماده قانونی، خود گویای میزان اهمیت پژوهش پیش رو است. پژوهشگران محترم مقالات علمی قابل توجهی درباره جرم محاربه نگاشته اند؛ ولی بسیاری از آن مقالات درباره شناخت ماهیت جرم محاربه و تمایز آن از مفاهیم مشابه، به ویژه جرم انگاری «افساد فی الارض» اند. این در حالی است که، با وجود اهمیت بسزای موضوع مجازات محارب و نقد ماده ۲۸۳ ق.م.ا، در هیچ مقاله علمی معتبری تعمق و ارزیابی فقهی مستقلی در این باره انجام نشده است.

## ۳. محاربه در لغت و اصطلاح فقه جزایی

«محاربه» مصدر باب مفاعله از ریشه «حرب» است. لغت شناسان واژه حرب را تقيض واژه سلم (آرامش و صلح) دانسته اند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ج ۳، ص ۲۱۳). فقیهان مسلمان درباره اوصاف مجرمانه جرم محاربه اختلاف نظر دارند (خوئی، ۱۴۲۲ق: ج ۴۱، ص ۳۸۵؛ امام خمینی، بی تا: ج ۲، ص ۴۹۳؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۸۰۴؛ الجزیری، ۱۴۲۴ق: ج ۵، ص ۳۶۱؛ شهید اول، ۱۴۱۰ق: ص ۲۶۳؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق: ج ۹، ص ۲۹۰)؛ ولی صاحب جواهر الکلام تعریف محارب در شرایع الاسلام را مورد اجماع فقیهان دانسته و می نویسد: «محارب کسی است که به منظور ترساندن مردم سلاح کشیده است؛ در خشکی یا دریا، در شب یا روز، در شهر یا هر جای دیگر.» (۱۴۰۴ق: ج ۴۱، ص ۵۶۴).

## ۴. تبیین مجازات محارب در فقه جزایی اسلام

مجازات محارب از میان مجازات های چهارگانه اعدام، صلب، قطع دست راست و پای چپ، و نفی بلد در آیه شریفه<sup>۱</sup> خارج نیست و فقیهان مسلمان در این مطلب هم رأی اند (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق: ج ۳، ص ۲۴۷؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق: ج ۴۱، ص ۵۷۳)؛ با وجود این، ایشان در مسئله چگونگی انتخاب یکی از مجازات های چهارگانه اختلاف دارند. در این باره، منابع فقهی بیانگر دو دیدگاه اند:

## ۴-۱. بیان دیدگاه‌ها

## ۴-۱-۱. دیدگاه نخست: تخییر

بر پایه این دیدگاه، حاکم مخیر است که هریک از مجازات‌های چهارگانه موجود در آیه مربوطه را درباره محارب انتخاب کند: «فالإمام مخیر فیه بین أربعة أشياء» (محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ج ۴، ص ۱۶۸؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق: ج ۳، ص ۵۰۵؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۸۰۴؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق: ج ۴، ص ۵۴۳؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۵ق: ص ۴۵۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۵ق: ج ۲، ص ۳۵۲؛ صابونی، ۱۹۸۱م: ج ۱، ص ۵۵۲).

## ۴-۱-۲. دیدگاه دوم: ترتیب

گروهی از فقیهان بر این باورند که چون رعایت تناسب میان جرم و مجازات لازم است، انتخاب مجازات محارب مطلقاً در اختیار قاضی نیست؛ بلکه تعیین مجازات دارای مراحل خاصی است که با توجه به کم و کیف جرم صورت گرفته مشخص می‌گردد (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق: ج ۴۱، ص ۵۷۶؛ ابن جنید، ۱۴۱۶ق: ص ۳۵۱؛ خوئی، ۱۴۲۲ق: ج ۴۱، ص ۳۸۵؛ راوندی، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ص ۳۸۸؛ ابن براج طرابلسی، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ص ۵۵۳؛ ابن قدامه، بی تا: ج ۸، ص ۲۹۰؛ بهنسی، ۱۳۸۱ق: ص ۴۴).

## ۴-۲. بیان ادله دیدگاه‌ها

طرفداران هر کدام از دو دیدگاه تخییر و ترتیب به دلایلی تمسک نموده‌اند.

## ۴-۲-۱. ادله دیدگاه تخییر

## ۴-۲-۱-۱. تمسک به ظاهر آیه ۳۳ سوره مائده

به‌باور گروهی از فقیهان، هر جا حرف «أو» در قرآن کریم آمده است، افاده تخییر می‌کند. بر این پایه، ایشان به ظهور آیه شریفه «أَنْ يَتَّقُوا أَوْ يُصَلُّوا أَوْ يَتَّقُوا أَوْ يُصَلُّوا أَوْ يَتَّقُوا أَوْ يُصَلُّوا أَوْ يَتَّقُوا أَوْ يُصَلُّوا» (خلاف او ینفوا من الارض) استدلال کرده‌اند و اتصال مجازات‌های چهارگانه محارب با

حرف «أو» را موجب آن می‌دانند که قاضی اختیار انتخاب هریک از مجازات‌های چهارگانه برای محارب را داشته باشد (محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ج ۴، ص ۱۶۸؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق: ج ۳، ص ۵۰۵؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق: ج ۴، ص ۵۴۳). صاحبان دیدگاه مذکور برای تأکید بر دیدگاه خود به دو آیه کفاره قسم (مائده: ۸۹) و کفاره حج (مائده: ۹۵) استناد کرده و می‌گویند: از آنجا که حرف «أو» در آیات قسم و حج سبب اختیاری شدن موارد کفاره قسم و کفاره حج شده، پس این حرف در آیه مجازات محارب هم به معنای اختیاری بودن است (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق: ج ۳، ص ۵۰۵).

#### ۲-۱-۲-۴. روایات

طرفداران دیدگاه تخییز روایات ذیل را مؤید اختیار قاضی برای انتخاب مجازات‌های چهارگانه دانسته‌اند (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق: ج ۳، ص ۵۰۶-۵۰۸؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق: ج ۴، ص ۵۴۴).

الف. جمیل بن دراج می‌گوید:

از امام صادق علیه السلام درباره آیه شریفه ۳۳ سوره مائده پرسیدم: «اگر کسی محاربه کرد، کدام یک از این چهار حد بر او اعمال می‌شود؟» ایشان فرمودند: «در اختیار امام است (ذلک الی الإمام)؛ اگر خواست، قطع من خلاف می‌کند و اگر خواست، نفی بلد می‌کند و اگر خواست، به دار می‌کشد و اگر خواست، می‌کشد»<sup>۲</sup> (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ص ۲۴۵، ح ۳).

ب. سماعة بن مهران از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که ایشان در پاسخ به جزای محارب فرمودند:

«اگر حاکم خواست درباره محاربان حکم بدهد، مخیر است (الإمام فی الحکم فیهم بالخیار)»؛ یعنی هرکدام از مجازات‌ها را می‌تواند انتخاب کند<sup>۳</sup> (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ص ۳۱۲، ح ۹).

#### ۴-۲-۲. ادله دیدگاه ترتیب

۴-۲-۲-۱. تمسک به آیه ۳۳ سوره مائده

به عقیده طرفداران دیدگاه ترتیب، ظاهر آیه ۳۳ سوره مائده با حرف «أو» ذکر گردیده و حرف مذکور نیز ظاهر در تخییر است؛ باوجود این، تعمق در ماهیت مجازات‌های چهارگانه و روند قرار گرفتن مجازات‌ها در کنار هم - که به صورت سیر اشد به اخف است - نشان می‌دهد که از ظهور حرف «أو» در تخییر رفع ید شده است. از این رو، بر اساس عرف ادبیات قرآنی در بیان احکام، رعایت ترتیب میان مجازات‌های چهارگانه محارب ضروری است: «کل موضع ذکر الله أحكاماً، فبدأ بالأغلظ، کانت علی الترتیب ککفارة الظهار و القتل» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۴۶۰). همچنین در این باره گفته شده است: هیچ‌گونه تناسب شدت و ضعفی میان مجازات‌های موجود لحاظ نگردیده است. این امر نشان می‌دهد که مراد از حرف «أو» تخییر نیست؛ بلکه ترتیب میان مجازات‌هاست (ابن جنید، ۱۴۱۶ق: ص ۳۵۱؛ راوندی، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ص ۳۸۸).<sup>۴</sup>

#### ۴-۲-۲-۲. روایات

طرفداران دیدگاه ترتیب به دو برداشت از روایات موجود در این زمینه تمسک می‌جویند: نخست دسته‌ای از روایات که، به صراحت، امر به ترتیبی بودن مجازات محارب می‌کنند؛ مثلاً می‌گویند اگر کسی آدم‌کشی کرده، باید کشته شود یا اگر علاوه بر قتل، مال مردم را هم برده، باید به دار آویخته شود یا اگر فقط مال مردم را برده، باید دست و پایش به طور مخالف بریده شود یا اگر فقط در راه برای مردم ایجاد ترس و وحشت نموده، باید تبعید گردد (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق: ج ۴۱، ص ۵۷۶؛ خوئی، ۱۴۲۲ق: ج ۴۱، ص ۳۸۷). برداشت دومی که از روایات وارده در این باره هست، تمسک به مفاد قاعده رعایت تناسب بین جرم و مجازات است. بر این اساس، این گروه از فقیهان، ترتیبی بودن مجازات محارب را استنتاج می‌کنند (ابن جنید، ۱۴۱۶ق: ص ۳۵۱). در منابع روایی و فقهی، روایت‌هایی که گویای ترتیبی بودن مجازات محارب است، پرشمارند (ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ص ۳۰۸-۳۱۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ص ۲۴۵)؛ باوجود این، بسیاری از آنها از نظر سندی دچار

اشکال اند. تنها دو روایت زیر، که با عنوان روایات صحیحہ خوانده شده‌اند (خوئی، ۴۲۲ق: ج ۴۱، ص ۳۸۶؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق: ج ۳، ص ۵۷۱)، ادلهٔ روایی دیدگاه ترتیب‌اند:

الف. محمد بن مسلم می‌گوید:

امام باقر علیه السلام فرمودند: «کسی که در شهری از شهرها سلاح بکشد و [کسی را] زخمی کند، پس از قصاص، از آن شهر تبعید می‌شود و هر کس که در بیرون شهر سلاح بکشد و بزند و مجروح کند و مال ببرد ولی نکشد، محارب است و کیفر او کیفر محارب و اختیارش با امام است؛ اگر خواست، او را می‌کشد و اگر خواست، به‌دارش می‌آویزد و اگر خواست، دست و پایش را قطع می‌کند». [آنگاه] حضرت علیه السلام فرمودند: «و اگر بزند و بکشد و مال را ببرد، بر امام است که دست راستش را برای سرقه ببرد؛ آنگاه او را به اولیای مقتول بسپارد تا اموال را از او بگیرند و او را بکشند...»<sup>۵</sup> (حر عاملی، همان: ج ۲۸، ص ۳۰۷، ح ۱).

ب. در روایت هست که بریدن معاویه از امام صادق علیه السلام دربارهٔ آیهٔ محاربه می‌پرسد و ایشان می‌فرمایند: «این بر امام است که هرگونه که بخواهد انجام بدهد». آنگاه بریدن معاویه می‌پرسد: «پس این کار به او واگذار شده است؟» و امام علیه السلام می‌فرمایند: «نه، بلکه به مقدار جنایت»<sup>۶</sup> (حر عاملی، همان: ج ۲۸، ص ۳۰۸، ح ۲).

### ۳-۴. نقد و بررسی ادلهٔ دیدگاه‌ها

همان‌طور که از بیان ادله معلوم گردید، هرکدام از دیدگاه‌ها به آیهٔ ۳۳ سورهٔ مائده و روایات خاص خود تمسک می‌جویند؛ باوجود این، فقط نقد و بررسی ادله می‌تواند میزان اعتبار ادلهٔ مطرح‌شده را روشن نماید. بر این اساس، نخست، این آیهٔ شریفه بررسی می‌شود؛ سپس روایات هرکدام از دیدگاه‌های موجود ارزیابی خواهد شد.

### ۱-۳-۴. بررسی استناد به ظاهر آیهٔ ۳۳ سورهٔ مائده

با دو ملاک قرینهٔ ادبی و گسترهٔ معنای حرف «أو»، بررسی استدلال هر دو دیدگاه به آیهٔ مورد بحث ممکن می‌شود.

## ۴-۳-۱. قرینه ادبی

کاربرد حرف «أو» در معنای تخییر در بسیاری از موارد مشهود است. این سخن بدین معنا نیست که هر جا حرف مذکور آمد، مطلقاً باید از آن افاده تخییر کرد؛ زیرا ممکن است آیه یا عبارت مورد نظر دارای قرائن و شواهدی ادبی باشد که، بر آن پایه، انصراف از ظهور در معنای تخییر، لازمه مفهوم صواب شود. در آیه مورد بحث، این قرائن و شواهد زمینه‌ساز انصراف از معنای تخییر موجود است. عرف قرآنی هنگام بیان چندین مجازات یا کفاره که در درجه‌های شدت و ضعف قرار دارند، روند مشخصی مبتنی بر حرف «أو» دارد که در مثال‌های متفاوتی دیده می‌شود. اساس این عرف از این قرار است که هرگاه قرآن کریم در مقام بیان مجازات‌ها و کفاره‌ها، به نحو تخییر باشد، مراحل مجازات را از اخف به اشد بیان می‌نماید: «کل موضع کانت علی التخییر بدأ بالأخف»، مانند کفاره سوگند، و هرگاه در مقام بیان مجازات‌ها و کفاره‌ها، به نحو ترتیب باشد، مراحل مجازات را از اشد به اخف طی می‌کند: «فابتدأ بالأغلظ فالأغلظ»، مانند کفاره ظهار یا قتل (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۴۶۰). چنان که پیداست، سیر مجازات محارب در آیه مورد بحث از اشد به اخف است: ﴿يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَخُوا مِنَ الْأَرْضِ﴾. بر این اساس، از حرف «أو» در آیه مورد بحث، ترتیبی بودن مجازات‌ها برداشت می‌شود، نه تخییری بودن آنها. همچنین علامه طباطبائی، در المیزان، ذیل آیه مورد بحث می‌نویسد:

آیه شریفه خالی از اشعار به ترتیب در بین حدود نیست؛ زیرا چهار حد نامبرده در عرض یکدیگر نیستند و از حیث شدت و ضعف مختلف بوده و تناسب و تعادلی میان آنها نیست، که این خود قرینه عقلیه قطعیه‌ای است بر رعایت ترتیب میان مجازات‌ها (طباطبائی، بی تا: ج ۵، ص ۳۳۲).

## ۴-۳-۲. گستره معنای حرف «أو»

نظر مشهور درباره حرف «أو»، ظهور آن در معنای تخییر است. با وجود این، باید توجه داشت که کاربرد فراوان حرف «أو» در معنای مشهور، زمینه‌ساز اعتقاد به تک‌معنایی (نظر طرفداران دیدگاه تخییر) نشود؛ زیرا تحقیق در گفته‌های لغت‌شناسان، بیانگر معانی

دیگری، از جمله تقسیم و اباحه برای حرف «أو» نیز هست (جوهری، ۱۴۱۰ق: ج ۶۶، ص ۲۲۷۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶ق: ص ۴۵۹؛ گلپایگانی، ۱۴۱۲ق: ج ۳، ص ۲۵۲). بر این اساس، با توجه به قرائن و شواهد متفاوت، باید دید کدامین معنا از حرف مذکور یارای انتقال صحیح مفهوم مورد نظر شرع مقدس را دارد. لازم به ذکر است که حتی اگر ظهور اولیه حرف «أو» در آیه شریفه حمل بر معنای تخییر گردد، روایاتی که گویای رعایت ترتیب میان مجازات‌های چهارگانه در این آیه هستند، موجب رفع ید از ظهور اولیه حرف «أو» در معنای تخییر خواهند گشت (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق: ج ۳، ص ۲۵۲).

#### ۳-۱-۳-۴. دیدگاه برگزیده

استناد به ظاهر آیه مورد بحث، به عنوان دلیل دیدگاه تخییر، از مبنای قوی برخوردار نیست؛ زیرا هر چند لغت‌شناسان ظهور اولیه حرف «أو» را در معنای تخییر صحیح می‌دانند، اما این سبب نمی‌شود که به محض دیدن حرف «أو» در هر جای قرآن کریم، بدون مذاقه در عرف ادبیات قرآنی و قرائن احتمالی، ظهور اولیه حرف «أو» ملاک قرار داده شود و به نحو تخییر عمل گردد. در آیه مورد بحث، روند مجازات‌های محارب دارای سیر اشد به اخف است. بر پایه ادبیات قرآنی، این روند گویای ظهور حرف «أو» در ترتیب میان مجازات‌های چهارگانه است. همچنین قرینه عقلی قطعی نبود تناسب و تعادل میان مجازات‌های چهارگانه، به علت یکسان نبودن شدت و ضعف، خود مقدمات انصراف از ظهور اولیه حرف «أو» را در معنای تخییر فراهم می‌نماید. در نهایت، برای رفع ید از ظهور اولیه حرف «أو» در معنای تخییر به روایاتی می‌توان استناد جست که گویای ترتیب در مجازات محارب‌اند.

#### ۲-۳-۴. ارزیابی استناد به روایات

هر کدام از دو دیدگاه ترتیب و تخییر به دو روایت استناد کرده‌اند که شرح آنها گذشت. فقیهان روایت‌های دیدگاه تخییر و ترتیب را از جهت سندی معتبر و موثق می‌دانند. به‌باور ایشان، هر چهار روایت صحیح و حسن هستند<sup>۷</sup> (مجلسی دوم، ۱۴۰۴ق: ج ۲۳، ص ۳۸۲، ح ۳؛ همان، ۳۸۳، ح ۵؛ همان، ۳۸۵، ح ۱۲؛ خوئی، ۱۴۲۲ق: ج ۴۱، ص ۳۸۶-۳۸۷؛ موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق: ج ۳، ص ۵۷۱).



## الف. بررسی دلالت روایات دیدگاه تخییر

به اعتقاد طرفداران دیدگاه تخییر، امام صادق علیه السلام حاکم را در انتخاب مجازات‌های چهار گانه آزاد گذاشتند. ایشان، همچنان که از منطوق روایت نقل شده از جمیل بن دراج پیداست، به صراحت و با بیان عبارت «إِلَى الْإِمَامِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ص ۲۴۵، ح ۳) اختیار انتخاب هر کدام از مجازات‌ها را به حاکم واگذار نمودند. منطوق روایت نقل شده از سماعة بن مهران نیز این چنین است: امام صادق علیه السلام، با عبارت «الإمام فی الحکم فیهم بالخیار» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ص ۳۱۲، ح ۹)، اختیار انتخاب هر کدام از مجازات‌های چهارگانه را به حاکم واگذار کردند. بر این اساس، در صورت تحقق هر کدام از جرایم، اعم از ایجاد وحشت، جرح و قتل، حاکم مخیر است مجازات قطع من خلاف، نفی بلد یا دیگر مجازات‌ها را انتخاب کند. بنابراین، منطوق و مفهوم دو روایت مورد بحث، بدون بیان هیچ اختلاف نظری در منابع فقهی، دال بر تخییر حاکم در انتخاب مجازات‌های چهارگانه است و هیچ گونه قید یا قاعده‌ای جهت تحدید اختیار حاکم در این باره از روایات مذکور مستفاد نمی‌گردد.

## ب. بررسی دلالت روایات دیدگاه ترتیب

از منطوق روایت محمد بن مسلم (حر عاملی، همان: ص ۳۰۷، ح ۱) پیداست که در صدد بیان مجازات‌های گوناگون برای جرم‌های مختلف است. به صراحت در روایت آمده است که مجازات فرد، به محض کشیدن چاقو، نفی است یا اینکه اگر بزند و بکشد و مال را ببرد، بر امام است که دست راستش را برای سرقت ببرد؛ آنگاه او را به اولیای مقتول بسپارد تا اموال را از او بگیرند و او را بکشند. بنابراین معلوم می‌گردد قتل برای جایی است که کشتن اتفاق افتاده باشد؛ با وجود این، فقیهانی که به دیدگاه تخییر معتقدند، دلالت روایت محمد بن مسلم را تام ندانسته و آن را محکوم به اضطراب در متن می‌کنند (محقق حلّی، ۱۴۰۸ق: ج ۴، ص ۱۶۸؛ امام خمینی، بی تا: ج ۲، ص ۴۹۳). برای نمونه، امام صادق علیه السلام در صدر روایت مورد بحث، هنگامی که جرم و مجازات جرح را بیان می‌کنند، عامل آن را اساساً



محارب نمی‌خوانند؛ بلکه فرض محارب بعد از اظهار مجازات ضرب و جرح و اخذ مال بیان می‌گردد: «و ضرب و عقر و أخذ المال و لم یقتل - فهو محاربٌ فجزأؤه جزء المَحارب». بنابراین، صدر و ذیل روایت گویای موضوع واحدی نیست تا بتوان به تفکیک مجازات‌ها قائل گردید (محقق حلی، همان). همچنین نمونه‌ای دیگر از موارد اضطراب متن در روایت محمدبن مسلم، جایی است که میان قتل و به‌دار آویختن جمع می‌کند: «إن شاء قتلَه و صلَّبه». این امر با آیه مجازات محارب در تنافی است؛ زیرا قرآن گویای آن نیست که جنازه بعد از قتل به‌دار آویخته شود، بلکه باید تنها یکی از موارد قتل یا به‌دار آویختن انتخاب گردد. بر این اساس، طرفداران دیدگاه تخییر با برشمردن اشکالات دیگری، افزون بر ایرادات ذکرشده، دلالت روایت محمدبن مسلم را تمام ندانسته و آن را محکوم به اضطراب در متن می‌دانند (امام خمینی، همان؛ محقق حلی، همان).

روایت دیگری که طرفداران دیدگاه ترتیب به آن استناد کرده‌اند، روایت بریدبن معاویه است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ص ۳۰۸، ح ۲۶). صدر این روایت گویای آن است که انتخاب مجازات محارب به حاکم واگذار می‌شود: «ذلک إلى الإمام یفعل ما شاء». درواقع، این قسمت از روایت با دیدگاه تخییر همسوست؛ همچنان که طرفداران تخییر به روایاتی تمسک کردند که محل استنادشان همین عبارت بود. باوجود این، روایت نقل‌شده از بریدبن معاویه ادامه‌ای دارد که دلالت روایت را از همسو شدن با دیدگاه تخییر باز می‌دارد: بلافاصله پس از فرمایش امام صادق علیه السلام در واگذار کردن مجازات محارب به حاکم، از ایشان پرسیده می‌شود که آیا منظور از واگذاری حکم محارب به حاکم این است که ایشان هرچه بخواهد می‌تواند بکند؟ امام صادق علیه السلام در پاسخ می‌فرماید: «لا»؛ این چنین نیست که انتخاب مجازات محارب بدون هیچ قیدی در اختیار مطلق حاکم باشد، بلکه ملاک انتخاب حکم محارب باید هم‌ارز جرم و جنایت وی باشد: «لکن نحو الجنایة».

بررسی‌های دلّالی فوق حاکی از آن است که استناد دلّالی هر دو دیدگاه تخییر و ترتیب بجا و خدشه‌ناپذیر است. گفتنی است حتی اگر ایراد طرفداران دیدگاه تخییر مبنی بر اضطراب متن در روایت محمدبن مسلم پذیرفتنی باشد، روایت بریدبن معاویه در دلالت تمام و قابل استناد است. بنابراین، استناد به روایات، به‌عنوان دلیل، برای هرکدام از

دیدگاه‌های تخییر و ترتیب صحیح است. این سخن علی‌القاعده ادامه بحث را به موضوع تعارض میان روایات معطوف می‌کند؛ ولی نگارنده بر این باور است که، افزون بر طرح بحث تعارض روایات و رفع تعارض آنها، لازم است پژوهش‌های گسترده‌ای درباره مقام بیان روایات صورت پذیرد. چه آنکه ممکن است مقام بیان روایات دیدگاه ترتیب با روایات دیدگاه تخییر دو مقام متفاوت باشد و اساساً هرکدام از روایات در پی مفهومی خارج از مفهوم روایات دیگر باشد؛ در نتیجه، تعارضی هم درکار نخواهد بود. بر این اساس، ادامه بحث با دو عنوان ارزیابی تعارض ادله روایی و ارزیابی مقام بیان روایات پیگیری خواهد شد.

### ۵. تعارض ادله روایی و رفع تعارض

اگر روایات دیدگاه تخییر و ترتیب را در استنادِ سندی و دلالی صحیح بدانیم، روایات دیدگاه تخییر و ترتیب وارد مرحله تعارض ادله می‌گردند؛ زیرا در اصطلاح اصول فقه، «تعارض» تنافی داشتن مقتضای دو یا چند دلیل با یکدیگر است (مظفر، ۱۴۰۳ق: ج ۲، ص ۱۸۶). در مسئله پیش‌رو به‌وضوح نمایان است که مقتضای ادله روایی، از جهت تقویض یا عدم تقویض اختیار تام به قاضی برای مجازات محارب، با یکدیگر در تنافی عرضی‌اند (همان، ص ۱۸۷). با وجود این، با مذاقه در منابع اصولی، دو نوع تعارض غیرمستقر (بدوی) (سبحانی، ۱۳۷۶: ج ۲، ص ۲۱۴) و تعارض مستقر (همان، ص ۲۲۰) دیده می‌شود. برپایه قواعد اصولی، تعارض موجود میان روایات مجازات محارب از نوع تعارض بدوی و غیرمستقر است؛ زیرا براساس قاعده «الجمع مهمما أمکن» (زحیلی، ۱۴۱۸ق: ج ۲، ص ۱۲۱۰)، جمع عرفی میان روایات مجازات محارب ممکن است و نوبت به طرح تعارض مستقر نمی‌رسد. حتی اگر هم گفته شود که تعارض موجود در روایات مجازات محارب از نوع تعارض مستقر است، باز هم از طریق وجود مرجحات خارجی نتیجه‌ای به‌دست خواهد آمد که از طریق جمع عرفی در تعارض غیرمستقر به‌دست می‌آید.

مطابق با مشهور اصولیان امامیه و عامه، در مواردی که کاربرد یکی از روش‌های جمع عرفی<sup>۱</sup> ممکن باشد، رفع تعارض از این طریق واجب است. از این رو، براساس بند پیشین، به‌نظر می‌رسد مقدم آن است که نخست، تعارض میان روایات مجازات محارب از طریق

روش‌های جمع عرفی در فرض تعارض غیرمستقر ذکر شود؛ آنگاه جهت بررسی همه‌جانبه موضوع موردنظر برای نقد ماده قانونی، مرجحات خارجی برای رفع تعارض در فرض تعارض مستقر ارزیابی شود.

#### ۱-۵. فرض تعارض غیرمستقر (بدوی)

روش‌های متفاوتی در میان منابع اصولی برای اعمال جمع عرفی مشاهده می‌گردد. باوجود این، جمع میان روایات ترتیب و تخییر در بحث پیش‌رو فقط از طریق روش تقييد - که از مجموعه روش‌های جمع عرفی است - ممکن خواهد بود.

تقييد، از موارد جمع عرفی میان اصولیون امامیه و عامه، روش تقدیم مقید بر مطلق است (مظفر، ۱۴۰۳ق: ج ۱، ص ۱۵۷-۱۷۵). همچنان که گذشت، در مسئله پیش‌رو دو دسته روایت موجود است: روایات گویای تخییر قاضی به صورت مطلق (ذلک إلى الإمام یفعل ما شاء) و روایات بیانگر ترتیب مجازات براساس قید مقدار جنایت (لکن نحو الجنایة). پُر واضح است که براساس روش تقييد می‌توان میان روایات تخییر و ترتیب جمع عرفی نموده و عبارت مطلق «ذلک إلى الإمام یفعل ما شاء» را حمل بر قید موجود، یعنی «نحو الجنایة» کرد. از این رهگذر، اختیار قاضی در گزینش هریک از مجازات‌های چهارگانه به مقدار جنایت ارتكابی مقید می‌گردد.

#### ۲-۵. فرض تعارض مستقر

با تدقیق در روایات ترتیب و تخییر، معلوم می‌گردد که تعارض موجود میان روایات در فرض تعارض مستقر از نوع تعادل نیست؛ بلکه، به علت وجود مرجح در یک سوی تعارض، از نوع عدم تعادل است. مرجحاتی اعم از موافقت با قرآن، اصل و مخالفت با عامه در روایات ترتیب هست که آنها را بر روایات تخییر ترجیح می‌دهد. باوجود این، به نظر گروهی از اصولیان امامی، شماری از مرجحات، از جمله صدور حکم از باب تقيه، اصولاً مرجح به‌شمار نمی‌آید (آخوند خراسانی، ۱۳۶۴: ج ۲، ص ۳۹۳-۳۹۵) یا برای آن شروط خاصی ذکر گردیده است (میرزای قمی، ۱۳۱۹: ج ۲، ص ۲۸۱). از این رو، در موضوع پیش‌رو فقط به ترجیح خارجی بسنده می‌شود.



در نتیجه تحقیق در منابع اصولی، از مصادیق مرجحات خارجی می‌توان به موارد شهرت عملی - روایی، موافقت با قرآن، سنت متواتر و موافقت با اصل اشاره نمود (شیخ طوسی، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۱۴۷-۱۵۵). روایاتی که گویای ترتیب مجازات محارب‌اند، به‌علت رساندن مفهوم «اصل تناسب جرم با مجازات = نحو الجنایة» از ترجیح خارجی برخوردارند. این ترجیح مشعر به نظام عدالت‌خواهی حقوق اسلام بوده و موافق با فلسفه حدود در قرآن کریم است. اثبات مدعای مذکور درگرو میزان اهمیت اصل تناسب جرم و مجازات در منابع اسلامی است. بر این اساس، لازم است موضوع تناسب جرم با مجازات به‌مقدار ضرورت در منابع اسلامی پژوهیده شود.

#### ۵-۲-۱. تناسب میان جرم و مجازات در منابع اسلامی

فلسفه تشریح حدود در شریعت اسلامی نوعی انتقام شخصی نیست که حاکم هرگونه بخواهد، مجازات کند؛ بلکه تشریح حدود اسلامی با هدف تأمین امنیت اجتماعی، پیشگیری از جرم و جنایت، و تأدیب و اصلاح مجرم صورت گرفته است (موسوی خوانساری، ۱۳۵۵: ج ۷، ص ۲؛ نیز ر.ک: عبدالقادر عوده، بی‌تا: ج ۱، ص ۷۸-۷۹).

#### ۵-۲-۱. زمینه کلی تناسب جرم با مجازات در قرآن کریم

گروه نخست آیاتی هستند که به‌طور کلی به رعایت عدالت و اجتناب از ظلم امر می‌کنند. مثلاً خداوند عزوجل مردم را در برخورد با اعمال ناپسند و تجاوزگرایانه به رعایت عدالت امر کرده و خارج نشدن از صراط عدل را متذکر می‌شود (مائده: ۸). بدیهی است که تناسب میان جرم و مجازات عین عدالت است. گروه دوم آیاتی هستند که به‌طور مستقیم به بحث تناسب جرم با مجازات مربوط می‌شوند: «هرکس بدی انجام دهد، تنها به مثل آن مجازات می‌شود و ستمی در حق او روا داشته نمی‌شود» (انعام: ۱۶۰)؛ «هرکس بدی کند جز به مانند آن کیفر نمی‌یابد» (غافر: ۴۰)؛ همچنین است در آیات ۲۷ سوره یونس و ۴۰ سوره شوری.

## ۵-۲-۱-۲. اصل تناسب جرم با مجازات در فقه جزایی اسلام

تناسب میان جرم و مجازات یکی از اصول در فقه جزایی اسلام است. توجه شارع مقدس به این اصل بر پایه اصل احتیاط در دماء، حفظ مصالح جامعه و البته فلسفه جعل مجازات‌ها بوده است. وجود مراتب مختلف در جزای سارق در فقه اسلام، ناشی از مدرج بودن فعل سرقت است. در این بحث به اصل تناسب جرم با جزا توجه شده است (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق: ج ۹، ص ۲۲۱). همچنین رعایت قواعد «الأسهل، فالأسهل» و «الأغلظ فالأغلظ» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۴۶۰) نمونه‌ای دیگر از رعایت اصل مزبور در احکام فقهی است (امام خمینی، بی‌تا: ج ۱، ص ۴۸۰).

تناسب میان جرم با مجازات در شریعت اسلامی اصلی شرعی - عقلی است و آن را می‌توان مرجحی همسو با آیات و روایات قلمداد نمود. از طرفی، در میان فقیهان و اصولیان مشهور است که هرگاه یکی از دو دلیل متعارض از وجوهی خاص بر دلیل دیگر مزیتی داشته باشد، باید آن دلیل را بر دیگری ترجیح داد و دلیل دیگر را رها کرد. از این رو، نتیجه حاصل شده در مسئله روایات مجازات محارب در فرض تعارض مستقر، همانند نتیجه فرض تعارض غیرمستقر است: در هر دو فرض، روایات باب تخییر کنار گذاشته شده و روایات ترتیب مجازات محارب (که بیانگر تضییق دایره اختیار قاضی به نحو رعایت تناسب جرم با مجازات است) مقدم می‌گردند.

## ۶. ارزیابی مقام بیان روایات دیدگاه‌های تخییر و ترتیب

تحقیق درباره چستی مقام بیان هر کدام از روایات دیدگاه‌های تخییر و ترتیب، برای شناسایی ارتباط این دو دسته روایات، بایسته است. درک مقام بیان روایات در گرو نوع پرسشی است که از معصوم علیه السلام پرسیده می‌شود. همچنین پاسخ معصوم علیه السلام به پرسش مطرح شده، خود قرینه‌ای ارزشمند در شناخت مقام بیان روایت صادر شده است. بر این اساس، تعمق در چگونگی پرسش راوی و همچنین پاسخ معصوم علیه السلام در روایات دیدگاه تخییر و ترتیب می‌تواند از چستی مقام بیان این روایات پرده بردارد و ارتباط این دو دسته روایات را به درستی روشن نماید.

نخست، به ارزیابی پرسش‌هایی که در روایات هر دو دیدگاه تخییر و ترتیب مطرح است، پرداخته می‌شود؛ آنگاه ارزیابی از پاسخ‌های روایی صورت خواهد گرفت. در مقاله پیش‌رو برای دیدگاه ترتیب به دو روایت محمدبن مسلم و بریدبن معاویه استناد شده است؛ ولی چون در روایت محمدبن مسلم، اسلوب پرسش و پاسخ وجود ندارد، بنابراین در این بخش از آن روایت سخنی به‌میان نمی‌آید.

#### ۶-۱. ارزیابی پرسش‌ها در روایات

روایت نخست، دیدگاه تخییر: پرسش جمیل بن دراج از امام صادق علیه السلام: «فَقُلْتُ أَيُّ شَيْءٍ عَلَيْهِمْ مِنْ هَذِهِ الْحُدُودِ الَّتِي سَمَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ»: اگر کسی محاربه کرد، کدام‌یک از این چهار حد بر او اعمال می‌شود؟

روایت دوم، دیدگاه تخییر: پرسش سماعة بن مهران از امام صادق علیه السلام: «وَعَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام فِي قَوْلِ اللَّهِ ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾: سماعة بن مهران از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که ایشان در پاسخ به جزای محارب فرمودند....

روایت سوم، دیدگاه ترتیب: پرسش بریدبن معاویه از امام صادق علیه السلام: «بُرِيدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾: بریدبن معاویه از امام صادق علیه السلام درباره آیه محاربه پرسید....

دقت در هر سه پرسش فوق‌گویای آن است که پرسشگر با توجه به اینکه محاربه یک جرم است، اما در آیه شریفه چهار مجازات برای آن بیان گردیده است، دچار تردید شده است. ابهام او در این است که آیا همه چهار مجازات باید در حق محارب اجرا شود یا فقط یکی از آن چهار مجازات در حق محارب لازم‌الاجرا خواهد بود. به عبارتی، در معنای صحیح آیه ابهام وجود دارد (ر.ک: گلپایگانی، ۱۴۱۲ق: ج ۳، ص ۲۵۴). بر این اساس است که پرسشگران ابهام ایجادشده را در قالب پرسشی از چیستی جزای محارب، مبتنی بر آیه محاربه می‌پرسند: «...من هذه الحدود التي سمى الله عزَّ وَّجَلَّ»، «فی قول الله ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾...»؛ «عن قول الله عزَّ وَّجَلَّ ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ...﴾». البته،

تأیید مطلب ادعا شده با تعمق در پاسخ‌های سه روایت فوق دست‌یافتنی است. برای شرح این نکته، پاسخ‌های سه روایت فوق در ذیل یکدیگر، به ترتیب پرسش‌های ذکر شده، عرضه می‌گردد:

## ۶-۲. ارزیابی پاسخ‌ها در روایات

روایت نخست، دیدگاه تخییر: پاسخ امام صادق علیه السلام به جمیل بن دراج: «قَالَ ذَلِكَ إِيَّيَّكَ الْإِمَامُ إِنْ شَاءَ قَطَعَ وَإِنْ شَاءَ صَلَبَ...»: در اختیار امام است...

روایت دوم، دیدگاه تخییر: پاسخ امام صادق علیه السلام به سماعة بن مهران: «قَالَ الْإِمَامُ فِي الْحُكْمِ فِيهِمْ بِالْخِيَارِ»: اگر حاکم بخواهد که در باره محاربان حکم بدهد، مخیر است.

روایت سوم، دیدگاه ترتیب: پاسخ امام صادق علیه السلام به برید بن معاویه: «قَالَ ذَلِكَ إِيَّيَّكَ الْإِمَامُ يُفَعَّلُ مَا شَاءَ»: این بر امام است که هرگونه بخواهد، انجام بدهد.

همچنان که از هر سه عبارت فوق روشن است، پاسخ‌های کاملاً شبیه به یکدیگر بیانگر این هستند که انتخاب هر کدام از آن چهار مجازات موجود در آیه محارب، در اختیار امام است. معصوم علیه السلام، با این گونه پاسخ دادن، آن ابهام شکل‌یافته برای پرسشگر را رفع کرده و به او می‌فهماند که همه این چهار مجازات قابلیت اجرا در حق محارب را دارند؛ ولی این در اختیار امام است که کدامین مجازات را برای او جاری سازد.

تا اینجا روشن می‌گردد که روایات دیدگاه تخییر با روایت دیدگاه ترتیب در مقام بیان مشترک هستند. با وجود این، روایت برید بن معاویه ادامه‌ای دارد که دارای مقامی جدید است؛ زیرا او پرسشی جدید می‌کند که سبب می‌شود مقام قسمت اخیر روایت با مقام صدر آن متفاوت شود. پرسش برید بن معاویه در ادامه روایت به شرح ذیل است:

روایت سوم (ادامه روایت برید بن معاویه) دیدگاه ترتیب: «قُلْتُ فَمَفْوُضٌ ذَلِكَ إِلَيْهِ؟»: پرسیدم پس این کار به او واگذار شده است؟

با تعمق در مضمون پرسش اخیر برید بن معاویه، تفاوت محتوایی این پرسش با سه پرسش پیشین روشن می‌گردد. پُر واضح است که برید بن معاویه، با ذکر واژه «مَفْوُضٌ»،

به‌صراحت در پی فهم آن است که بعد از آنکه انتخاب هرکدام از این چهار مجازات در حق محارب ممکن است، امام بر چه مبنایی مجازات در حق محارب را انتخاب می‌کنند؟ آیا انتخاب این مجازات‌ها تفویض به امام است که هر آن‌گونه خواست، مجازات را انتخاب کند؟: قُلْتُ فَمَوْضُ ذَلِكَ إِلَيْهِ؟ بر این اساس، تعمق در محتوای قسمت اخیر روایت بریدبن معاویه، گویای آن است که مقام بیان قسمت اخیر این روایات با مقام بیان دو روایت دیدگاه طرفداران تخییر و قسمت نخست خود روایت بریدبن معاویه کاملاً متفاوت است. هنگامی این تفاوت در مقام برجسته‌تر می‌گردد که پاسخ معصوم علیه السلام به پرسش قسمت اخیر روایت بریدبن معاویه ذکر گردد:

امام صادق علیه السلام در پاسخ به بریدبن معاویه می‌فرماید: «نه، بلکه به مقدار جنایت» (قال لا و لكن نحو الجنایة). دقت در پاسخ، خود گویای آن است که امام صادق علیه السلام مبنای چگونه انتخاب کردن مجازات محارب را میزان جنایت وی دانسته‌اند و این پرسش و پاسخ کاملاً با سه پرسش و پاسخ پیشین متفاوت است.

بر اساس مطالبی که گذشت، می‌توان گفت: مقام بیان دو روایت دیدگاه تخییر و صدر روایت دیدگاه بریدبن معاویه با مقام بیان قسمت اخیر روایت بریدبن معاویه متفاوت است. پس بدیهی است که هرکدام احکام ویژه خود را دارند و پندار تعارض میان آنها از مضامین روایی به‌دور است. بنابراین باید گفت اساساً معصوم علیه السلام از همان ابتدا قصد ندارد بگوید: «مبنای انتخاب هرکدام از مجازات‌ها در حق محارب هر چیزی است که امام بخواهد». این برداشت از سطحی‌نگری در ارتباط روایات با یکدیگر ناشی می‌شود.

در نتیجه، باید گفت: اساساً تقسیم روایاتِ بابِ مجازات محارب به روایات تخییری و ترتیبی بی‌پایه است؛ زیرا هیچ‌یک از روایاتی که از آنها با عنوان روایات تخییر یاد می‌گردد، قصد تفویض انتخاب مجازات را به قاضی ندارند. این روایات فقط از معنای صحیح آیه رفع ابهام می‌کنند. تنها روایتی که در مقام بیان چگونه انتخاب کردن مجازات محارب است، همان قسمت اخیر روایت بریدبن معاویه است. این روایت در تعارض با هیچ روایتی نیست. از این روست که، به‌باور گروهی از فقیهان، میان روایاتی که اصطلاحاً از آنها با روایات



تخیر یاد می‌شود با روایاتی که اصطلاحاً از آنها با روایات ترتیب یاد می‌شود، اساساً تنافی وجود ندارد (مجلسی دوم، ۱۴۰۴ق: ج ۲۳، ص ۳۸۳).

## ۷. نتایج

۱. استناد به ظاهر آیه شریفه ۳۳ سوره مائده، به‌عنوان دلیل دیدگاه تخیری، از مبنای قوی برخوردار نیست؛ زیرا مطابق با تحقیقات صورت‌گرفته این‌گونه نیست که حرف «او» منحصرافاً افاده تخیر کند تا هر جا حرف مذکور آمد، به‌نحو تخیر عمل گردد. حرف «او» در معانی دیگری، اعم از تقسیم و اباحه، به‌کار برده شده است. همچنین با مذاقه در عرف ادبیات قرآنی مبتنی بر سیر اشد به اخف مجازات‌های چهارگانه، ترتیب میان مجازات‌ها ضروری است. از طرف دیگر، قرینه عقلی قطعی بر نبود تناسب و تعادل میان مجازات‌های چهارگانه به‌علت یکسان نبودن شدت و ضعف، خود دلیل دیگری برای انصراف به دیدگاه ترتیب در مجازات محارب است. با وجود این، حتی اگر در وهله نخست، ظهور حرف «او» در معنای تخیر پذیرفته شود، در نهایت می‌توان برای رفع ید از ظهور اولیه حرف «او» در معنای تخیر، به روایات بیانگر ترتیب مجازات محارب استناد کرد.

۲. هر دو دسته روایات ترتیب و تخیر در سند و دلالت تمام و بدون خدشه هستند. بر این اساس، اگر مقام دو دسته روایت یکسان باشد، تعارض غیرمستقری بین این دو دسته به‌دست می‌آید. با استفاده از اسلوب تقیید (یکی از راه‌های جمع عرفی)، روایات دیدگاه ترتیب بر روایات دیدگاه تخیر مقدم می‌شود و لازم است که مجازات محارب براساس مقدار جنایت وی انتخاب گردد. حتی اگر هم تعارض دو دسته روایات از نوع تعارض مستقر دانسته شود، باز هم نتیجه‌ای گرفته می‌شود که از رفع تعارض غیرمستقر به‌دست آمد؛ زیرا استناد به رعایت اصل تناسب جرم با مجازات - که از موارد مرجحات خارجی برای رفع تعارض مستقر است - در بحث پیش‌رو دست‌یافتنی است. تناسب جرم با مجازات، به‌عنوان اصلی همسو با آیات وحی و روایات معصومان علیهم‌السلام همان مرجحی خارجی است که روایات دیدگاه ترتیب را بر دیدگاه تخیر ترجیح می‌دهد. این همان نتیجه‌ای است که از رفع تعارض غیرمستقر گرفته شد.

۳. مقام بیان روایات دو دیدگاه ترتیب و تخییر با یکدیگر متفاوت‌اند. هر گروه روایی بیانگر احکامی مستقل از احکام گروه روایات دیگر هستند. بر این اساس، روایاتی که مبنای چگونگی انتخاب هرکدام از مجازات‌های چهارگانه را براساس مقدار جنایت (نحو الجنایة) می‌دانند، بدون معارض‌اند.

### ۸. پیشنهاد اصلاح ماده ۲۸۳ ق.م.ا.

ماده ۲۸۳ ق.م.ا، مبنی بر تفویض اختیار مطلق به قاضی برای انتخاب مجازات محارب، با مبنای صحیح فقهی مطابقت ندارد. این ماده ایراداتی بنیادی پدید خواهد آورد، مانند فراهم نمودن بستر اعمال سلیقه قضات، ایجاد نشدن وحدت رویه قضایی در موضوع مورد بحث، ناسازگاری با فلسفه جعل حدود الهی، نقض اصل تناسب جرم با مجازات و تزلزل حقوق فرد محکوم. بر این اساس، پیشنهاد می‌شود قانونگذار ماده ۲۸۳ را بازننگری و قیدی اضافه کند که گویای ترتیبی بودن مجازات محارب باشد.

### پی‌نوشت:

۱. «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (مانده: ۳۳).
۲. ... عَنْ جَمِيلِ بْنِ ذَرَّاجٍ قَالَ: «... قَالَ ذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ إِذَا شَاءَ قَطَعَ وَ إِنْ شَاءَ صَلَبَ وَ إِنْ شَاءَ نَقَى وَ إِنْ شَاءَ قَتَلَ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ص ۲۴۵، ۳).
۳. عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: «... الْحُكْمُ فِيهِمْ بِالْخِيَارِ - إِنْ شَاءَ قَتَلَ وَ إِنْ شَاءَ صَلَبَ وَ إِنْ شَاءَ قَطَعَ وَ إِنْ شَاءَ نَقَى مِنَ الْأَرْضِ» (عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ص ۳۱۲، ۹).
۴. دلیل شهرت یا اجماع برای دیدگاه ترتیبی بودن مجازات محارب اقامه شده است (گلیپگانی، ۱۴۱۲ق: ج ۳، ص ۲۴۹): باوجود این، اجماع مذکور مدرکی است و اعتبار لازم را ندارد.
۵. مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ: «... وَأَمْرُهُ إِلَى الْإِمَامِ إِنْ شَاءَ قَتَلَهُ وَ صَلَبَهُ - وَ إِنْ شَاءَ قَطَعَ يَدَهُ وَ رِجْلَهُ - قَالَ: وَ إِنْ صَرَبَ وَ قَتَلَ وَ أَخَذَ الْمَالَ - فَعَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَقَطَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى بِالسَّرِقَةِ...» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ص ۳۰۷، ۱).
۶. ... عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ قَالَ: «... قَالَ ذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ يُفْعَلُ مَا شَاءَ - قُلْتُ فَمَقْفُوضٌ ذَلِكَ إِلَيْهِ - قَالَ لَا وَ لَكِنْ نَحْوَ الْجَنَائِةِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ص ۳۰۸، ۲).
۷. گفتمی است هرچند سماعین مهرا، در برخی از منابع رجالی، واقفی دانسته شده است (خوئی، بی تا: ج ۹، ص ۳۱۲)، ولی

ایشان ثقه خوانده شده و طایفه شیعه بر عمل به روایات آن اجماع دارند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ص ۱۹۳؛ خوئی، بی تا: ج ۹، ص ۳۱۲؛ علامه حلی، ۱۳۸۱ق: ص ۲۲۸؛ شیخ طوسی، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۳۸۱؛ زنجانی، ۱۴۱۹ق: ج ۲۳، ص ۷۳۳).

۸. بعضی از فقیهان بر این باورند که جمع میان دو دسته روایت دیدگاه تخییر و ترتیب بدین نحو ممکن است که گفته شود: زمانی قاضی می تواند اختیار مطلق در انتخاب مجازات محارب از میان مجازات های چهارگانه را داشته باشد که امام معصوم علیه السلام باشد. هرگاه قاضی غیر از معصوم علیه السلام باشد، لازم است که ملزم به رعایت ترتیب شود (ر.ک: گلپایگانی، ۱۴۱۲ق: ج ۳، ص ۲۵۳). با وجود این، جمع مذکور فارغ از نداشتن میانی صحیح اصولی در جمع بین دو دسته روایت، اساساً از آن جهت صحیح نیست که معصوم علیه السلام هیچ گاه حق هیچ فردی را ضایع نمی کنند و طبعاً در انتخاب مجازات به مقدار جرم صورت گرفته نظر دارند. پس این نوع تقسیم برای معصوم علیه السلام و غیر معصوم علیه السلام خالی از فایده علمی و عملی است. بر این اساس است که در پاسخ به جمع ذکر شده گفته شده است: با این نوع جمع، تخییری که متناسب به معصوم علیه السلام می شود، دیگر آن دیدگاه تخییر اصطلاحی نبوده و خارج از موضوع بحث است (همان).

## کتابنامه

\* قرآن کریم.

۱. ابن ادریس حلی (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. ابن براج طرابلسی (۱۴۰۶ق)، المهذب، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. ابن جنید اسکافی (۱۴۱۶ق)، مجموعة فتاوی ابن جنید، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. ابن قدامه، عبدالله بن احمد (بی تا)، المغنی، ریاض، مكتبة الرياض الحديثة.
۵. آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۳۶۴-۱۳۶۷)، کفایة الأصول، تهران، چاپ افست.
۶. اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا)، زبدة البیان فی أحكام القرآن، تهران، المكتبة الجعفریة لإحياء الآثار الجعفریة.
۷. بهنسی، احمد فتحي (۱۳۸۱ق)، الجرائم فی الفقه الإسلامی، بی جا، الشركة العربیة للطباعة و النشر.
۸. الجزیری، عبدالرحمن (۱۴۲۴ق)، الفقه علی المذاهب الأربعة، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق)، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت، دار العلم للملایین.
۱۰. حر عاملی (محمد بن حسن) (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۱. خمینی (امام)، سید روح الله موسوی (بی تا)، تحریر الوسیلة، قم، مؤسسه مطبوعات دار العلم.
۱۲. خوئی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۴۲۲ق)، مبانی تکملة المنهاج، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۱۳. \_\_\_\_\_ (بی تا)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، عراق، مؤسسه الخوئی الإسلامیة.
۱۴. راوندی، قطب الدین (۱۴۰۵ق)، فقه القرآن، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی علیه السلام.

١٥. زحيلي، وهبه مصطفى (١٤١٨ق)، أصول الفقه الإسلامي، دمشق، دار الفكر.
١٦. زنجاني، سيدموسى شيبيري (١٤١٩ق)، كتاب نكاح، قم، مؤسسه پژوهشى راي پرداز.
١٧. سبحانى، جعفر (١٣٧٦)، الموجز فى أصول الفقه، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
١٨. شهيد اول (محمد بن مكى عاملى) (١٤١٠ق)، اللعة الدمشقية فى فقه الإمامية، بيروت، دار التراث - الدار الإسلامية.
١٩. شهيد ثانى (زين الدين بن على عاملى) (١٤١٠ق)، الروضة البهية، قم، كتابفروشى داورى.
٢٠. \_\_\_\_\_ (١٤١٦ق)، تمهيد القواعد الأصولية و العربية، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علمية قم.
٢١. شيخ صدوق (ابوجعفر محمد بن على قمى) (١٤١٥ق)، المقنع، قم، مؤسسه امام هادى عليه السلام.
٢٢. شيخ طوسى (ابوجعفر) (١٣٧٦)، تهذيب الأحكام، تهران، چاپ على اكبر غفارى.
٢٣. \_\_\_\_\_ (١٤٠٧ق)، الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمية قم.
٢٤. \_\_\_\_\_ (١٤٢٧ق)، رجال الشيخ الطوسى - الأبواب، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمية قم.
٢٥. \_\_\_\_\_ (١٤١٧ق)، عده الأصول، قم، ستاره.
٢٦. شيخ مفيد (محمد بن محمد بن نعمان) (١٤١٣ق)، المقنعة، قم، كنز جبهانى هزاره شيخ مفيد عليه السلام.
٢٧. صابونى، محمد على (١٩٨١م)، روائع البيان، بيروت، دار إحياء التراث العربى.
٢٨. صاحب جواهر (محمد حسن نجفى) (١٤٠٤ق)، جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، بيروت، دار إحياء التراث العربى.
٢٩. طباطبائى، محمد حسين (بى تا)، الميزان فى تفسير القرآن، قم، اسماعيليان.
٣٠. علامه حلى (حسن بن يوسف بن مطهر) (١٣٨١ق)، رجال العلامة - خلاصة الأوقال. نجف اشرف، منشورات المطبعة الحيدرية.
٣١. عوده، عبدالقادر (بى تا)، التشريع الجنائى الإسلامى مقارناً بالقانون الوضعى، قاهره، دار التراث.
٣٢. فاضل مقداد (مقداد بن عبدالله حلى) (١٤٢٥ق)، كنز العرفان فى فقه القرآن، قم، انتشارات مرتضوى.
٣٣. فخر المحققين (محمد بن حسن حلى) (١٣٨٧ق)، إيضاح الفوائد، قم، اسماعيليان.

۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم، هجرت.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی (ط - الإسلامية)، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۳۶. گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی (۱۴۱۲ق)، الدر المنضود فی أحكام الحدود، قم، دار القرآن الکریم.
۳۷. مجلسی دوم (علامه محمد باقر مجلسی) (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول ﷺ، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۳۸. محقق حلی (جعفر بن حسن) (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام، قم، اسماعیلیان.
۳۹. مظفر، محمد رضا (۱۴۰۳ق)، أصول الفقه، بیروت، مکتب الأعلام الإسلامی.
۴۰. موسوی خوانساری، احمد (۱۳۵۵)، جامع المدارک، تهران، مکتبة الصدوق.
۴۱. موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم (۱۴۲۷ق)، فقه الحدود و التعزیرات، قم، مؤسسة النشر لجامعة المفید ﷺ.
۴۲. میرزای قمی، ابوالقاسم (۱۳۱۹)، القوانين المحكمة، بی جا، چاپ احمد مؤید العلماء.
۴۳. نجاشی، ابوالحسن (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی - فهرست أسماء مصنفی الشيعة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعة مدرسین حوزه علمیه قم.

## جستارے در کفایت اسلامیک از والدین مرتد فطرے

سیدمصطفی طباطبایی\*

حسن علیدادی سلیمانی\*\*

### چکیده

ارتداد و مجازات آن از احکام بحث‌برانگیز اسلامی است. در فقه شیعه، ارتداد به دو نوع فطری و ملی تقسیم می‌شود. شدیدترین مجازات ارتداد مربوط به مرتد فطری مرد است که افزون بر مجازات قتل، احکام خاص دیگری را نیز در پی دارد. مشهور فقیهان شیعه در تعریف مرتد فطری دو شرط ذکر نموده‌اند: نخست، مسلمان بودن دست‌کم یکی از والدین در هنگام انعقاد نطفه؛ دوم، اختیار اسلام خود فرد در هنگام بلوغ. چند دلیل نقلی و غیرنقلی درباره شرط نخست بیان شده است. در این پژوهش با بررسی دقیق این دلایل روشن شده که هیچ‌کدام تام نیستند؛ بلکه ظاهر روایات و سخن فقیهان بیانگر لزوم اسلام والدین است. این نظر مقتضای اصل و قاعده درء و احتیاط نیز هست.

**کلیدواژگان:** ارتداد فطری، مرتد فطری، اسلام والدین.

smtaba61@gmail.com

alidadisolimani@ut.ac.ir

\* دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم

\*\* استادیار پردیس بین‌الملل دانشگاه تهران - کیش

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۰۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۱/۲۰

## مقدمه

بحث ارتداد و مرتد دارای جوانب متعدد فقهی، کلامی، تفسیری و تاریخی است. در طول تاریخ اسلام، دانشمندان رشته‌های مختلف، از جمله فقیهان، این بحث را در ابواب مختلفی مانند طهارت، نکاح، ارث و حدود، بررسی دقیق و تجزیه و تحلیل کرده‌اند.

فقیهان عامه در حکم مجازات مرتد اختلاف دارند: برخی چون ابوحنیفه، شافعی و مالک می‌گویند که مرتد، ابتدا توبه داده می‌شود و اگر توبه نکرد، کشته می‌شود؛ به نظر عده‌ای دیگر از جمله حسن بصری، مرتد بدون استتابه کشته می‌شود؛ شماری دیگر نیز نظری همچون فقیهان شیعه دارند.

اما فقیهان شیعه (به جز ابن‌جنید) مرتد را به دو نوع فطری و ملّی تقسیم می‌کنند. مجازات مرتد قتل است؛ البته، با این تفصیل که اگر فطری باشد بدون استتابه، و اگر ملّی باشد پس از استتابه و امتناع از توبه. اما مرتد زن، چه فطری باشد و چه ملّی، مجازات قتل ندارد؛ بلکه توبه داده می‌شود و در صورت امتناع، حبس شده و به او سخت گرفته می‌شود.

ملاحظه می‌شود که سخت‌ترین و شدیدترین مجازات برای مرتد فطری مرد است. این مسئله احکام خاص دیگری نیز در پی دارد: مانند اینکه از همان زمان ارتداد، همسرش باید عدّه وفات نگه دارد و اموالش بین ورثه‌اش تقسیم می‌شود. بنابراین، شناسایی دقیق ملاک و معیار مرتد فطری اهمیت بسزایی دارد. در این پژوهش، بخشی از ملاک و معیار مرتد فطری از دیدگاه فقه امامیه بررسی می‌شود.

گفتنی است اجرای حکم مرتد، منوط به تحقق شرایط و خصوصیات متعددی است که در صورت وقوع همه آنها، حکم اجرا می‌گردد.

## ۱. تعریف مرتد فطری

«مرتد» از لحاظ صرفی، اسم فاعل از باب افتعال ماده «ر د د» است. این ماده از لحاظ لغوی دلالت بر بازگشت چیزی می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ج ۲، ص ۳۸۶؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق: ج ۴، ص ۱۰۶). مشتقات این ماده در آیات متعددی از قرآن نیز استعمال شده است، مانند



﴿فَرَدَدَتَا إِلَىٰ أُمَّه...﴾ (قصص: ۱۳) (او را به مادرش بازگردانندیم...) و ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَرْتَدُوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ...﴾ (محمد: ۲۵) (همانا کسانی که پس از روشن شدن هدایت به گذشته خویش برگشتند...). لغت‌شناسان نیز یکی از معانی لغوی «ارتداد» و «الرَّدَّة» را بازگشت از دین و کفر بعد اسلام بیان کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ج ۸، ص ۷؛ ابن‌درید، ۱۹۸۷م: ج ۱، ص ۱۱۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق: ج ۱۴، ص ۴۷).

فطرت از ماده «ف ط ر» به معنای ایجاد و آفرینش و خلقت است: ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (آفریننده آسمان‌ها و زمین) (شوری: ۱۱). در کتب لغت، فطرت را به معنای طبیعت و سرشت و شاکله و جبهه انسان دانسته‌اند که همان معرفت و شناخت خداوند است (فراهیدی، همان: ج ۷، ص ۴۱۸؛ ابن‌درید، همان: ج ۲، ص ۷۵۵). از همین رو است که پیامبر اکرم ﷺ فرموده‌اند: «هر مولودی بر فطرت تولد می‌یابد؛ تا آنکه پدر و مادرش وی را یهودی یا نصرانی یا مجوس می‌گردانند» (علامه مجلسی، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۱۱۳). این سخن بدان معناست که هر مولود بر معرفت و خداشناسی متولد می‌شود.

اما تعریف اصطلاحی مرتد فطری در کلام بیشتر متأخران بدین صورت است: «کسی که [دست‌کم] یکی از پدر و مادرش در هنگام انعقاد نطفه‌اش مسلمان بوده‌اند و خودش نیز در هنگام بلوغ، اسلام را اختیار نموده است و سپس از آن خارج شده باشد.» (موسوی اصفهانی، ۱۴۲۲ق: ص ۸۱۳؛ طباطبائی حکیم، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۳۸۳؛ امام خمینی، بی‌تا: ج ۲، ص ۳۶۶)

بنابراین، دو شرط در ارتداد فطری بیان شده است: ۱. اسلام دست‌کم یکی از والدین در زمان انعقاد نطفه؛ ۲. اختیار اسلام فرد در هنگام بلوغ. اگرچه برخی فقیهان شرط دوم را لازم نمی‌دانند (خوئی، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۳۵۳)، اما به هر حال، همگی بر لزوم شرط نخست هم‌رأی‌اند. دو مسئله درباره این شرط قابل طرح و بررسی است: مسئله نخست، کفایت اسلام یکی از والدین است و مسئله دوم، زمان اسلام آنها؛ اینکه در هنگام انعقاد نطفه باشد یا زمان تولد یا هر دو.

در ادامه این پژوهش، ادله مسئله نخست یعنی کفایت اسلام یکی از والدین در ملاک مرتد فطری بررسی می‌شود.

## ۲. ادله کفایت اسلام یکی از والدین در ملاک مرتد فطری

### ۱-۲. روایات باب ارتداد

#### ۲-۱-۱. روایت نخست: معتبره حسین بن سعید

مرحوم شیخ طوسی با اسناد خود از حسین بن سعید چنین روایت می کند:

«او می گوید نامه فردی به امام رضا علیه السلام را خواندم که پرسیده بود: "رجل ولد علی الإسلام ثم كفر وأشرك...". فكتب عليه السلام: "يقتل"; یعنی مردی بر اسلام ولادت یافته است، سپس کافر شده و ... حضرت علیه السلام در جواب نوشتند: «گشته می شود.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ابواب حد المرتد، باب ۲۱، ح ۲۶)

این روایت از لحاظ سندی صحیح و معتبر است. مرحوم شیخ طوسی در مشیخه تهذیب و استبصار، و همچنین در فهرست خود چهار طریق به کتب و روایات حسین بن سعید بیان می کند که معتبرند (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق الف: المشیخه، ص ۶۳؛ همو، ۱۳۹۰ق: المشیخه، ص ۳۲۰؛ همو، بی تا، ص ۱۴۹).

استدلال و تمسک به این روایت بدین صورت است: ظاهر از تعبیر «ولد علی الإسلام» کسی است که در هنگام ولادت، محکوم به اسلام بوده باشد (طباطبائی حکیم، ۱۴۱۶ق: ج ۲، ص ۱۲۱؛ آرام بیارجمندی، ۱۳۸۱ق: ج ۲، ص ۳۴۶). برای حکم به اسلام فردی، اسلام یکی از والدین او هم کافی است و نوزاد ملحق به اشرف الابوین است؛ بنابراین، اسلام یکی از والدین در صدق ارتداد فطری کافی است. همچنین، برخی از عالمان مانند یحیی بن سعید و فاضل هندی معتقدند: مرتد فطری آن است که همواره مسلمان بوده و تاکنون محکوم به کفر نبوده باشد (ابن سعید حلی، ۱۴۰۵ق: ص ۲۴۰؛ فاضل هندی، ۱۴۱۶ق: ج ۱۰، ص ۶۶۱). شاید این تعریف نیز با استظهار از همان روایت باشد.

برخی از معاصران اشکال کرده اند که الحاق فرزند به اشرف الابوین و اسلام حکمی وی پذیرفتنی است، اما نمی تواند قرینه ای بر معنای مورد نظر فقیهان از «ولد علی الاسلام» باشد. ایشان در ادامه می گویند:

«به نظر ما، تعبیر «ولد علی الاسلام» بر کسی صدق می کند که هنگام تولدش، پدر و مادر هر دو مسلمان باشند، و در محیط اسلامی هم به سر برند.» (ورعی، ۱۳۷۸: ص ۷۹)

به هر حال، هیچ کدام از مستدل و مستشکل دلیل متقنی بر ادعای خود در استظهار از عبارت ارائه ننموده اند و استدلال هر دو خدشه پذیر است؛ بنابراین، روایت مجمل است و استنباط کفایت اسلام یکی از والدین از آن تام نیست؛ همان گونه که مقدس اردبیلی نیز به این مطلب اذعان دارد (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ج ۱۳، ص ۳۲۱).

## ۲-۱-۲. روایت دوم: معتبره عمار ساباطی

مرحوم شیخ طوسی در باب میراث مرتد با اسناد خود از حسن بن محبوب از هشام بن سالم از عمار بن موسی ساباطی چنین روایت می کند:

امام صادق علیه السلام فرمودند: «کل مسلم ابن مسلم ارتد عن الإسلام ... فإن دمه مباح ...» (هر مسلمان پسر مسلمان که از اسلام برگردد ...، همانا خونش مباح است ...) (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق الف: ج ۹، ص ۳۷۴).

روایت از لحاظ سندی، موثق و معتبر است، زیرا از سویی، سند شیخ به حسن بن محبوب صحیح است؛ از سوی دیگر، هر چند نجاشی (۱۴۰۷ق: ص ۲۹۰) و شیخ طوسی در تهذیب (۱۴۰۷ق الف: ج ۷، ص ۱۰۱) عمار بن موسی ساباطی را توثیق کرده اند، ولی شیخ در تهذیب و نیز در فهرست بیان می کند که وی فطحی است (شیخ طوسی، بی تا: ص ۳۳۵).

استدلال بدین صورت است که حضرت علیه السلام می فرمایند هر مسلمان پسر مسلمان، و نفرموده اند پسر دو مسلمان؛ بنابراین، اسلام یکی از والدین در تحقق ارتداد فطری کافی است.

اما استدلال به این روایت تام نیست و چند اشکال بر آن وارد است:

## اشکال نخست

واژه «مسلم» برای مذکر به کار می رود. بنابراین، ظاهر روایت درباره فردی است که پدرش مسلمان باشد. در نتیجه، شامل فردی نمی شود که مادرش مسلمان است (ورعی، ۱۳۷۸:



ص ۸۲). بنابراین، استدلال اخص از مدعاست. ممکن است چنین پاسخی به این اشکال داده شود: اگرچه از لحاظ لغوی، مسلّم برای مذکر به کار می‌رود، اما عرف از آن الغاء خصوصیت می‌کند، مانند عبارت‌های «الرجل ینام و هو علی وضوء» و «رجل اصاب ثوبه دم» که در آنها جنس مذکر خصوصیت ندارد، بلکه اعم از مذکر و مؤنث است. اما پاسخ صحیح نیست زیرا احتمال دارد اسلام پدر خصوصیت داشته باشد، مانند اشتراط اجازه پدر در ازدواج دختر باکره‌اش. بنابراین اشکال وارد است.

### اشکال دوم

روایت دارای اضطراب متنی است. توضیح اینکه، این عبارت در این باب تهذیب و همچنین برخی نسخه‌های فقیه (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ص ۱۴۹، پاورقی ۱۴۳) و المقنع (همو، ۱۴۱۵ق: ص ۴۷۴)، «کل مسلم ابن مسلم» است؛ ولی مرحوم کلینی در دو باب «مرتد» و «حد مرتد» کتاب کافی (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۶، ص ۱۷۴؛ همان: ج ۷، ص ۲۵۸) و مرحوم صدوق با اسناد خود از هشام (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق: همان)، روایت را به صورت «کل مسلم بین مسلمین» نقل نموده‌اند. حتی خود شیخ طوسی در باب «احکام طلاق» تهذیب با اسناد خود از کلینی (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: الف: ج ۸، ص ۹۱) و در باب «حد مرتد» تهذیب و استبصار با اسناد خود از سهل و احمد (همان: ج ۱۰، ص ۱۳۶؛ همو، ۱۳۹۰ق: ج ۴، ص ۲۵۳)، روایت را با عبارت «کل مسلم بین مسلمین» آورده است. اختیار مرحوم فیض در وافی (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ج ۱۵، ص ۴۸۲؛ همان: ج ۲۲، ص ۶۳۱) و مرحوم حر عاملی در وسائل الشیعه (۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ص ۳۲۴) نیز همین عبارت است. بنابراین با توجه به اینکه مرحوم کلینی ادق از دیگران است و بین نسخه‌های کتاب کافی نیز اختلاف نیست، نسخه «بین مسلمین» صحیح است.

ظاهر این نسخه طبق برداشت تقریباً همه عالمان این است که واژه «مسلمین» مثنی بوده و منظور از آن «پدر و مادر مسلمان» هستند، نه جمع تا منظور آن «بین مسلمانان» باشد. بنابراین، روایت دلالت صریح دارد که مرتد فطری آن است که از پدر و مادر مسلمان باشد. در نتیجه، در صدق ارتداد فطری، اسلام پدر و مادر (هر دو) شرط است.

ممکن است چنین پاسخ داده شود که به هر حال، این نسخه نافی کفایت اسلام یکی

از والدین نیست؛ زیرا بین این دو نسخه تعارضی نیست و با توجه به اتفاق نظر عالمان بر کفایت اسلام یکی از والدین، عبارت «بین مسلمین» بر مثال و مورد غالب حمل می‌شود، نه تعیین؛ زیرا مورد ازدواج مسلمان و کافر کم است و بیشتر زن و شوهرها هر دو مسلمان‌اند (محمدتقی مجلسی، ۱۴۰۶ق: ج ۶، ص ۳۸۱؛ علامه مجلسی، ۱۴۰۴ق: ج ۲۳، ص ۴۰۰؛ همو، ۱۴۰۶ق: ج ۱۶، ص ۲۷۱؛ خوئی، ۱۴۲۴ق: ص ۱۷۶). افزون بر این، روایت مفید حصر نیست و اثبات شیء - یعنی ازداد فطری کسی که پدر و مادرش مسلمان‌اند - نفی ما عدا - یعنی کسی که تنها یکی از والدینش مسلمان‌اند - نمی‌کند (تراهی شهرضایی، ۱۳۹۰: ج ۳، ص ۴۳۴).

اما این پاسخ‌ها تام نیستند، زیرا هر چند این نسخه روایت نافی کفایت اسلام یکی از والدین نباشد، اما در صحت و اعتبار نسخه «کل مسلم ابن مسلم» اشکال هست و نمی‌تواند دلیل بر کفایت اسلام یکی از والدین باشد. بنابراین باید با دلیل دیگری به اثبات برسد.

## ۲-۱-۳. روایت سوم: معتبره عبیدبن زراره

مرحوم کلینی از طریق عده‌ای از اصحاب‌شان، از احمد بن محمد بن عیسی از حسین بن سعید از نضر بن سوید از قاسم بن سلیمان از عبید بن زراره چنین روایت می‌کند:

امام صادق علیه السلام درباره کودکی که نزد پدر و مادرش است و شرک اختیار کرده، فرمودند: «لا یترک و ذلک إذا کان أحد أبویه نصرانیا» یعنی «اگر یکی از آنها نصرانی باشد [و دیگری مسلمان] رها نمی‌شود.» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ابواب حد المرتد، باب ۲۲، ح ۲۱) این روایت را شیخ طوسی نیز با اسناد خود از حسین بن سعید نقل کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق الف: ج ۱۰، ص ۱۴۰).

برخی از معاصران، روایت را به سبب جهالت حال قاسم بن سلیمان غیر معتبر دانسته‌اند (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق: ج ۴، ص ۲۳۹)؛ اما حق این است که سند روایت مشکلی ندارد. توضیح آنکه، اگرچه قاسم بن سلیمان توثیق یا جرح نشده است و مرحوم نجاشی و شیخ تنها او را ترجمه نموده و صاحب کتاب دانسته‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ص ۳۱۴؛ شیخ طوسی، بی‌تا: ص ۳۷۲)، اما راوی او در این روایت و نیز راوی کتاب او نضر بن سوید است که نجاشی

درباره وی تعبیر «صحيح الحديث» را به کار برده است (نجاشی، همان: ص ۴۲۷). همچنین، دو نفر از اصحاب اجماع یعنی حماد بن عیسی (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ج ۷، ص ۳۹۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ الف: ج ۶، ص ۲۴۶؛ همان: ج ۱۰، ص ۱۵۹) و یونس بن عبد الرحمن (کلینی، همان: ص ۱۱۳؛ شیخ طوسی، همان: ج ۹، ص ۳۰۸ و ۳۰۹) از قاسم بن سلیمان روایت کرده‌اند. بنابراین، وثاقت وی تأیید می‌شود. در نتیجه، روایت از لحاظ سند مشکلی ندارد و معتبر است.

دلالت روایت بر مدعی بدین صورت است: معنای کلام امام صادق علیه السلام این است که اگر هردو نصرانی باشند، کاری به کودک ندارند؛ اما اگر یکی نصرانی بود و دیگری مسلمان، نباید او را رها کرد. بنابراین، اسلام یکی از پدر و مادر کافی است (ترابی شهرضایی، ۱۳۹۰: ج ۳، ص ۴۳۶).

اما تمسک به این روایت برای مدعا صحیح نیست، زیرا روایت درباره مرتد فطری بودن تصریحی ندارد. امام علیه السلام فقط فرموده‌اند «رها نمی‌شود» و روشن نیست که منظور از آن چیست. همچنین، زمان اسلام یکی از والدین روشن نیست؛ یعنی ممکن است هردو کافر بوده باشند و در دوران طفولیت فرزند، یکی از آنها مسلمان شده باشد. بنابراین، روایت درباره مرتد ملّی خواهد بود. البته، به هر حال، این روایت بر تبعیت فرزند در اسلام پدر یا مادر دلالت دارد؛ اما صرف این تبعیت، کفایت روایت در صدق ارتداد فطری را ثابت نمی‌کند.

## ۲-۱-۴. روایت چهارم: معتبره ابان بن عثمان

مرحوم صدوق با اسناد خود از فضاله از ابان از امام صادق علیه السلام چنین روایت می‌کند:

«فی الصبی إذا شب فاختار النصرانیة و أحد أبویه نصرانی أو مسلمین»  
یعنی «کودکی به سن نوجوانی رسید و مسیحیت را اختیار نمود؛ درحالی که یکی از والدینش مسیحی بود یا اینکه هردو مسلمان بودند. امام علیه السلام درباره آن کودک فرمودند: "لا یتربک و لکن یضرب علی الإسلام" یعنی "رها نمی‌شود؛ بلکه او را تأدیب می‌کنند تا به اسلام بازگردد" (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ ق: ج ۳، ص ۱۵۲).

روایت از لحاظ سندی معتبر است. سند مرحوم صدوق به فضاله بن ایوب نیز صحیح است (همان: ج ۴، ص ۵۰۷).

دلالت این روایت بر مدعا مانند معتبره عبید بن زراره و حتی از آن روشن تر است، زیرا به قرینه اینکه فرموده اند «یا هر دو مسلمان باشند» روشن است که منظور امام علیه السلام از «اگر یکی نصرانی باشند» این است که دیگری مسلمان است.

لازم به ذکر است که از لحاظ ادبی، در جمله «أحد أبویه نصرانی أو مسلمین»، عطف «مسلمین» (که منصوب است) بر «نصرانی» (که مرفوع است) صحیح نیست؛ بنابراین سقطی دارد، مانند «کانا مسلمین» یا «بین مسلمین» (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق: ص ۶۹۲).  
اما چند اشکال در روایت و تمسک به آن وجود دارد:

#### اشکال نخست

برخی از معاصران در سند روایت اشکال نموده اند و آن را غیر معتبر دانسته اند؛ چون این روایت را مرحوم کلینی و شیخ نیز نقل نموده اند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ابواب حد المرتد، باب ۲۲، ح ۲۲) و در آنها ابان از برخی اصحاب از امام صادق علیه السلام نقل نموده است؛ بنابراین روایت مرسل بوده و معتبر نیست (ورعی، ۱۳۷۸: ص ۷۷). این اشکال وارد نیست زیرا همان طور که بیان شد، نقل مرحوم صدوق مرسل نیست. ممکن است به این پاسخ ایراد شود که نقل با واسطه ابان از امام صادق علیه السلام در نقل کلینی و شیخ شاهد است بر اینکه در نقل صدوق نیز چنین بوده است و سقط رخ داده (منتظری نجف آبادی، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ص ۱۹۸)؛ اما این ایراد نیز وارد نیست زیرا استبعادی ندارد که ابان مطلبی را هم با واسطه و هم بدون واسطه از امام صادق علیه السلام روایت کرده باشد.

#### اشکال دوم

روشن نیست که روایت درباره مرتد فطری باشد، زیرا نخست آنکه، در این روایت نیز زمان اسلام والدین روشن نیست. اگر پیش از ولادت بوده باشد، منظور مرتد فطری است و اگر پس از آن باشد، مرتد ملی است. دوم آنکه، حضرت علیه السلام می فرمایند چنین فردی باید تأدیب شود؛ در حالی که حکم مرتد فطری قتل است نه تأدیب. توجیه مرحوم مجلسی نیز صحیح

نیست. او می‌گوید: «منظور این است که ابتدا در هنگام استتابة، او را تأدیب می‌کنند و سپس اگر تأثیر نکرد کشته می‌شود» (محمدتقی مجلسی، ۱۴۰۶ق: ج ۶، ص ۳۹۳). این در حالی است که طبق نظر فقیهان شیعه، مرتد فطری مرد اصلاً توبه داده نمی‌شود.

## ۲-۱-۵. روایت پنجم: معتبره زیدبن علی

مرحوم شیخ طوسی با اسناد خود از محمدبن احمدبن یحیی از ابی جعفر از ابی الجوزاء از حسین بن علوان از عمرو بن خالد از زیدبن علی از پدرانش از امیرالمؤمنین علی علیه السلام چنین نقل می‌کند:

«إذا أسلم الأب جر الولد إلى الإسلام فمن أدرك من ولده دعى إلى الإسلام فإن أبا قتل...» یعنی «اگر پدر اسلام بیاورد، فرزند به اسلام کشانده می‌شود. پس کسی که هریک از فرزندان او را یافت، به اسلام دعوتش کند؛ اگر سر باز زد، کشته می‌شود...» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۳، کتاب العتق، باب ۷۰، ح ۲۱)

این روایت را مرحوم صدوق نیز به صورت مرسل نقل کرده و صاحب وسائل در ابواب حد مرتد آن را آورده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ابواب حد المرتد، باب ۲۳، ح ۲۷).

اگرچه نقل مرحوم صدوق مرسل است و برخی به همین دلیل روایت را غیرمعتبر دانسته‌اند (ورعی، ۱۳۷۸: ص ۷۷)، اما نقل مرحوم شیخ، از لحاظ سندی، موثق و معتبر است. توضیح آنکه، شیخ هفت طریق به محمدبن احمدبن یحیی در فهرست و مشیخه تهذیبین دارد که دو نای آنها صحیح است. همچنین، منظور از ابوجعفر نیز، به احتمال زیاد، یا احمدبن محمدبن خالد است یا احمدبن محمدبن عیسی؛ اما با توجه به تصریح کلینی در برخی روایات به نقل محمدبن احمدبن یحیی از احمدبن محمدبن خالد، به احتمال زیاد او ابوجعفر باشد. به هر حال، تعیین نشدن آن مضر نیست زیرا هر دو ثقة‌اند. نام ابوالجوزاء هم منبهن عبدالله است که نجاشی درباره وی تعبیر صحیح‌الحديث دارد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ص ۴۲۱). حسین بن علوان نیز اگرچه که توثیق نشده است، اما با توجه به اینکه تقریباً همه روایات او از طریق منبهن عبدالله صحیح‌الحديث است، وی ثقة است. عمرو بن خالد نیز توسط ابن فضال توثیق شده است. تنها مشکل روایت از ناحیه مذهب حسین بن علوان و



عمروبن خالد است: این دو عامی‌اند و مرحوم کثی و نجاشی و شیخ به آن تصریح دارند (کثی، ۱۴۰۹ق: ص ۳۹۰؛ نجاشی، همان: ص ۵۲؛ شیخ طوسی، ۴۲۷ق: ص ۱۴۲).

از لحاظ دلالت، گفته شده که در این روایت، اسلام یکی از والدین برای اسلام فرزند کافی دانسته شده است (ورعی، ۱۳۷۸: ص ۸۵ و ۸۷).

اما تمسک به این روایت نیز صحیح نیست و چند اشکال دارد:

### اشکال نخست

استدلال اخص از مدعا است و کفایت اسلام مادر را دربر نمی‌گیرد؛ زیرا روایت می‌گوید «إذا أسلم الأب»، و همان‌طور که در اشکال نخست روایت دوم گفته شد، احتمال دارد اسلام پدر خصوصیت داشته باشد.

### اشکال دوم

روایت درباره مرتد ملى است نه فطری، زیرا حضرت ﷺ می‌فرمایند «إذا أسلم الأب» و صدق پدر بر فردی، پس از ولادت فرزند اوست؛ بنابراین روایت درباره مرتد ملى است نه فطری. همچنین دعوت نمودن فرد به اسلام و استتابة او قبل از کشتن، از احکام مرتد ملى است نه فطری. صاحب وسائل نیز این روایت را در باب مرتد ملى آورده و تذکر می‌دهد که شیخ و دیگران نیز این حدیث و دیگر احادیث را بر مرتد ملى حمل نموده‌اند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۲۸، ابواب حد المرتد، باب ۳، ح ۷).

### ۲-۲. روایات ارث حمل

در بحث ارث روایاتی هست که در آنها اگر مرد مسلمانی بمیرد و همسر یا کنیز او باردار باشد، میراث فرزند را کنار می‌گذارند و اگر نوزاد زنده به دنیا آید، ارث او را می‌دهند. این روایات از حیث مادر مطلق است و همسر یا کنیز غیرمسلمان را نیز دربر می‌گیرد. از سوی دیگر، یکی از شرایط وارث مسلمان این است که مسلمان باشد. از ضمیمه این دو مطلب به دست می‌آید که این نوزاد از همان زمان ولادتش حکم مسلمان را دارد. همچنین است اگر زن مسلمانی بمیرد و از شوهر کافر خود نوزادی داشته باشد: نوزاد از آن زن ارث می‌برد؛ البته، با توجه به عدم صحت ازدواج زن مسلمان با مرد کافر، موردش یا وطی به

شبهه بوده یا اینکه زن نیز کافر بوده اما در اثناء حمل مسلمان شده است (خوئی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ص ۳۹۳).

اما به نظر می‌رسد این دلیل تام نباشد، زیرا:

نخست اینکه، قوام این دلیل به وجود اطلاق در آن روایات است و شرط اطلاق این است که در متکلم مقام بیان باشد؛ درحالی که این روایات تنها در مقام بیان این است که حمل بودن مانع ارث بردن نیست؛ یعنی بچه‌ای که در شکم مادرش است، به شرط اینکه زنده به دنیا بیاید از پدرش ارث می‌برد. باوجود این، از این روایات نمی‌توان فهمید که میان بچه‌ای که از مادر مسلمان به دنیا بیاید با بچه‌ای که مادرش کافر است فرقی نیست. به عبارت دیگر، این روایات به کفر و اسلام نظر ندارد؛ بلکه می‌گوید حمل بودن مانع نیست (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق: ص ۶۹۱؛ ترابی شهرضایی، ۱۳۹۰: ج ۲، ص ۴۳۵).

دوم اینکه، حتی اگر اطلاق هم داشته باشد، نمی‌توان آن را به باب حدود تسری داد؛ به‌ویژه حد مرتد که همانا قتل است. به عبارت دیگر، روایت نهایتاً می‌گوید چنین فرزندی حکم مسلمان دارد و ارث می‌برد، اما معلوم نیست که این چنین خصوصیتی برای اثبات ارتداد فطری هم کافی باشد.

### ۲-۳. استثنای منع دفن

از دیگر دلایل کفایت اسلام یکی از والدین آن است که زن ذمی‌ای که از مسلمان باردار شده، باید در قبرستان مسلمانان دفن شود. از مسلمات فقه شیعه این است که دفن غیرمسلمان در قبرستان مسلمانان جایز نیست؛ اما استثنایی بر این حکم هست: بسیاری از فقیهان این مسئله را بیان نموده‌اند که اگر زن ذمی‌ای از مردی مسلمان باردار گردد و در دوران حمل بمیرد، لازم است وی را در قبرستان مسلمانان به صورت پشت به قبله دفن نمایند تا حمل رو به قبله قرار گیرد. این مسئله فقط به علت اعتبار مسلمان بودن حمل است. بنابراین، مسلمان بودن تنها یکی از والدین هم کافی است (بحرالعلوم، ۱۴۰۳ق: ج ۴، ص ۲۱۵).

اما دو اشکال این دلیل را مخدوش می‌کند:

## اشکال نخست

روایت اخص از مدعاست، زیرا از یک سو تنها دال بر کفایت اسلام پدر است و بر کفایت اسلام مادر دلالت نمی‌کند و از سوی دیگر، شامل همه زنان نیست؛ زیرا هرچند شیخ طوسی ادعای اجماع بر آن کرده (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: ب: ج ۱، ص ۷۳۰) و محقق سبزواری نیز نفی خلاف از آن (سبزواری، ۱۴۲۳ق: ج ۱، ص ۱۱۳)، ولی در جزئیات آن اختلاف هست: برخی این حکم را تنها در صورتی می‌دانند که حمل از نکاح یا ملک یا شبهه باشد و زنا را دربر نمی‌گیرد؛ برخی دیگر نیز آن را تنها مختص زن ذمی می‌دانند (عاملی، ۱۴۱۹ق: ج ۴، ص ۲۷۶). پس روایت دربرگیرنده همه زنان غیرمسلمانانی نمی‌شود که از مردی مسلمان باردار شده باشند.

## اشکال دوم

هرچند اسلام یکی از والدین در اثبات چنین حملی مؤثر است و او نیز محکوم به اسلام است، اما نمی‌توان آن را به بحث ارتداد فطری تسری داد و اسلام یکی از والدین را در اثبات ارتداد و حکم آن نیز کافی دانست.

## ۲-۴. عدم اختلاف

از دیگر ادله کفایت اسلام یکی از والدین، عدم اختلاف عالمان در این مسئله است. به نظر محقق خوئی، فقیهان شیعه درباره این مسئله یعنی کفایت اسلام یکی از والدین، هم‌رأی‌اند و اختلافی بین آنها نیست؛ بلکه این امر از واضحات است (خوئی، ۱۴۲۲ق: ج ۱، ص ۳۹۳).

این دلیل نیز خدشه‌پذیر است: نه تنها تحصیل اتفاق عالمان مشکل است، بلکه ناصحیح هم هست. توضیح آنکه:

نخست: مرتد فطری در کلمات متقدمان با عباراتی کلی و مجمل از این ناحیه مانند «من ولد علی الإسلام»، «المولود علی فطرة الإسلام» یا «من ولد علی فطرة الإسلام»، «من کان مولودا علی فطرة الإسلام» بیان شده است (ابن حیون مغربی، بی تا: ج ۳، ص ۳۱۹؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۸۰۰؛ ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۳ق: ص ۲۵۰؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۱،

ص ۲۰۳؛ همان: ج ۴، ص ۲۳۸؛ همان: ج ۷، ص ۲۸۲؛ همو، ۱۴۰۰ق: ص ۵۲۴، ۷۱۳، ۷۳۱؛ ابن‌براج، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ص ۳۱۴، ۵۳۶، ۵۵۲؛ ابن‌حمزه، ۱۴۰۸ق: ص ۳۹۵، ۴۱۷، ۴۲۴؛ راوندی، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ص ۲۰۴؛ ابن‌زهرة، ۱۴۱۷ق: ص ۳۸۰؛ ابن‌شهرآشوب، ۱۳۶۹ق: ج ۲، ص ۸۳؛ ابن‌ادریس حلی، ۱۴۱۹ق: ص ۲۸۴؛ همو، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۷۰۷؛ همان: ج ۳، ص ۴۷۷ و ۵۳۲؛ کیدری، ۱۴۱۶ق: ص ۳۸۹، ۴۰۴، ۴۶۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ج ۴، ص ۱۷۰؛ مؤمن سبزواری، ۱۴۲۱ق: ص ۴۹۹).

ظاهراً علامه حلی نخستین فردی است که به کفایت اسلام یکی از والدین اشاره می‌کند. ایشان در احکام لقیط می‌گوید:

«تبعیت در اسلام سه گونه است: ... اول: اسلام پدر و مادر یا یکی از آنها، که به دو صورت است: اول آنکه پدر و مادر یا یکی از آنها در هنگام علوق فرزند (باردار شدن) مسلمان باشند که در این صورت، نوزاد نیز محکوم به اسلام است ... در این صورت اگر هنگامی خودش بالغ شد، اسلام را پذیرفت که هیچ؛ اما اگر کافر گردد، حکم به ارتداد فطری وی می‌شود و بدون توبه کشته می‌شود.» (علامه حلی، ۱۴۱۴ق: ج ۱۷، ص ۳۴۰)

و پس از ایشان دیگران نیز به این مسئله اشاره نموده‌اند (ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ص ۳۳۹؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴ق: ج ۶، ص ۱۲۰؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق: ج ۸، ص ۳۰؛ همو، ۱۴۱۳ق: ج ۱۵، ص ۲۳؛ همو، ۱۴۲۰ق: ص ۲۶).

بنابراین، همان‌گونه که ملاحظه می‌گردد، تقریباً همه پیشینیان تا زمان علامه حلی به صورت مجمل به این مطلب اشاره کرده‌اند و معلوم نیست که در نظر آنها اسلام یکی از والدین کفایت می‌کند یا خیر.

دوم: در کلام برخی از پیشینیان مانند مرحوم شیخ در خلاف و مرحوم طبرسی، قید «از دو مسلمان» آمده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: ج ۵، ص ۳۵۳؛ طبرسی، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۳۸۲). همچنین مرحوم صدوق در توضیح روایتی درباره مرتد ملی می‌گوید: «منظور در روایت، مرتدی است که فرزند دو مسلمان نباشد» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ص ۱۵۰). پس می‌توان گفت مرتد فطری آن است که فرزند دو مسلمان باشد. البته شیخ صدوق در المقنع می‌فرماید: «اگر هر مسلمان فرزند مسلمان از اسلام روی گرداند و ... خودش مباح

است و ...» (همو، ۱۴۱۵ق: ص ۴۷۴). این سخن ظاهر در کفایت اسلام یکی از والدین است؛ اما با توجه به شیوه و روش ایشان - که در فتواهایش از عبارات روایات استفاده می کرده است - بعید نیست که همان روایت عمار بن موسی باشد که دلالتش بررسی شد.

بنابراین، با وجود اجمال در عبارات بیشتر پیشینیان و تصریح در کلمات برخی چون شیخ طوسی بر «دو مسلمان»، ادعای عدم خلاف بر کفایت اسلام یکی از والدین صحیح نیست.

## ۲-۵. اولویت

به باور برخی از محققان معاصر، ادله تبعیت فرزند از اسلام یکی از ابوینش در دوران کودکی و پیش از بلوغ، به طریق اولی بر کفایت اسلام یکی از والدین در هنگام انعقاد نطفه دلالت می کند. ایشان می فرمایند، از مجموع برخی روایات چنین برمی آید که حتی اگر پدر و مادر هر دو در هنگام انعقاد نطفه فرزند کافر بوده باشند و هر دو یا یکی از آنها بعداً مسلمان شوند، باید گفت: مثلاً هنگامی که بچه به سن ده سالگی رسید، محکوم به اسلام است؛ یعنی بدن او پاک است و احکام طهارت بر او بار می شود. اگر این بچه مرتد شود، در روایت آمده است که «ترک نمی شود و تأدیب می شود». حال، در جایی که اسلام یکی از والدین، حتی پس از انعقاد نطفه، برای اسلام تبعی فرزند کافی باشد، بنابراین به طریق اولی اسلام یکی از آنها در هنگام انعقاد نطفه یا ولادت کافی است. در این صورت است که اگر وی بعداً مرتد شود، مرتد فطری محسوب می گردد. به عبارت دیگر، این روایات دلالت می کنند بر اینکه اسلام یکی از والدین در حکم دادن به اسلام فرزند کافی است؛ بنابراین، اگر یکی از آنها در هنگام انعقاد نطفه یا ولادت مسلمان باشند نیز برای حکم دادن به اسلام فرزند کافی است. البته، اگر این فرزند کافر شود، در صورت نخست، مرتد فطری نیست و تنها در صورت دوم مرتد فطری است (سبحانی، ۱۳۹۰/۲/۳)

اما به نظر می رسد این دلیل نیز تام نباشد. بر فرض قبول اولویت، نهایتاً ثابت می شود که اسلام یکی از والدین پیش از ولادت نوزاد، در حکم دادن به اسلام نوزاد کافی است. اما اینکه ملاک ارتداد فطری، اسلام حکمی و تبعی نوزاد باشد، تا گفته شود که اسلام یکی از والدین کافی است، محل بحث است و به اثبات نیاز دارد. بنابراین ممکن است

همان طور که در کلام مستدل نیز به آن اشاره شده است، قیاس اولویت ذکر شده تنها مفید اثبات مسائلی همچون طهارت، ارث، و حرمت جان و مال حمل باشد.

### ۳. نظر برگزیده

ادله مطرح شده در سخنان فقیهان درباره مسئله مورد بحث یعنی کفایت اسلام یکی از پدر و مادر بررسی شد. از ادله نقلی، دلالت روایت نخست مبهم و مجمل بود؛ دلالت روایت دوم به علت عدم انتقان نسخه آن مخدوش است؛ روایت های سوم و چهارم و پنجم نیز با اشکالاتی روبه رو بودند: به ویژه صراحت نداشتن روایت در ارتداد فطری؛ ادله غیرنقلی نیز همگی با ایراداتی روبه رو بودند.

بنابراین، دلیل تامی درباره مسئله کفایت اسلام یکی از والدین در اثبات ارتداد فطری وجود ندارد؛ بلکه ظاهر نسخه صحیح روایت دوم و نیز سخن برخی از پیشینیان، مانند شیخ طوسی، اشتراط اسلام والدین است. همچنین، مقتضای قاعده درء حدود و احتیاط در هنگام شک و شبهه در کفایت اسلام یکی از والدین در ارتداد فطری، عدم آن است. بنابراین، مورد یقینی مرتد فطری از لحاظ این مطلب، موردی است که پدر و مادر هر دو مسلمان بوده باشند.

در پایان دوباره یادآوری می کنیم که اجرای حکم ارتداد منوط به اثبات آن و وجود شرایط دیگری نیز هست.

## کتابنامه

\* قرآن کریم

۱. ابن ادریس حلی (محمد بن منصور بن احمد) (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۹ق)، أجوبة مسائل و رسائل فی مختلف فنون المعرفة، قم، دلیل ما.
۳. ابن براج، قاضی عبدالعزیز (۱۴۰۶ق)، المہذب، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن حمزہ طوسی (محمد بن علی) (۱۴۰۸ق)، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته اللہ علیہ.
۵. ابن حیون مغربی، نعمان بن محمد (بی تا)، تأویل الدعائم، قاهرة، دار المعارف.
۶. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷م)، جمهرة اللغة، بیروت، دار العلم للملایین.
۷. ابن زهره (حمزة بن علی حلی) (۱۴۱۷ق)، غنية النزوع إلى علمی الأصول و الفروع، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۸. ابن سعید حلی (یحیی بن سعید) (۱۴۰۵ق)، الجامع للشرائع، قم، مؤسسه سید الشهداء علیہ السلام.
۹. ابن شهر آشوب (محمد بن علی) (۱۳۶۹ق)، متشابه القرآن و مختلفه، قم، دار البیدار.
۱۰. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقائیس اللغة، به تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الأعلام الإسلامی.
۱۱. ابن فہد حلی (احمد بن محمد الأسدی) (۱۴۰۷ق)، المہذب البارع فی شرح المختصر النافع، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. ابوالصلاح حلی (تقی الدین) (۱۴۰۳ق)، الکافی فی الفقه، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علیہ السلام.
۱۳. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.



۱۴. ازهری، محمدبن احمد (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۱۵. آرام بیارجمندی، یوسف (۱۳۸۱ق)، مدارک العروة، نجف، مكتبة النعمان.
۱۶. بحر العلوم، محمدبن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، بلغة الفقيه، تهران، منشورات مكتبة الصادق.
۱۷. ترابی شهرضایی، اكبر (۱۳۹۰)، آئین كیفری اسلام، قم، مركز فقهی ائمة اطهار علیهم السلام.
۱۸. حر عاملی، محمدبن الحسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۹. خمینی (امام)، سیدروح الله موسوی (بی تا)، تحریر الوسيلة، قم، دار العلم.
۲۰. خوئی، سیدابوالقاسم موسوی (۱۴۱۰ق)، منهاج الصالحین، قم، مدينة العلم.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ق)، مبانی تکملة المنهاج، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۴ق)، محاضرات فی الموارث، قم، مؤسسه السبطين العالمية.
۲۳. راوندی، قطب الدین سعیدبن عبدالله (۱۴۰۵ق)، فقه القرآن، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی علیه السلام.
۲۴. سبحانی، جعفر، درس خارج فقه، ۱۳۹۰/۲/۳، قابل دسترسی در: <http://www.tohid.ir>
۲۵. سبزواری، محمدباقر بن محمد (۱۴۲۳ق)، كفاية الأحكام، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. شهید ثانی (زین الدین بن علی عاملی) (۱۴۱۰ق)، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، قم، كتاب فروشی داورى.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق)، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم، مؤسسه المعارف الإسلامية.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰ق)، المقاصد العلية فی شرح الرسالة الألفية، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۹. شیخ صدوق (محمدبن علی بن بابویه) (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقيه، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق)، المقنع، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام.
۳۱. شیخ طوسی (محمدبن الحسن) (۱۳۸۷ق)، المبسوط فی فقه الإمامیه، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ق)، الإستبصار فيما اختلفت من الأخبار، تهران، دار الکتب الإسلامية.



۳۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ق)، النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، بيروت، دار الكتب العربي.
۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق الف)، تهذيب الأحكام، تهران، دار الكتب الإسلامية.
۳۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق ب)، الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامي.
۳۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۷ق)، رجال الطوسي، قم، دفتر انتشارات اسلامي.
۳۷. \_\_\_\_\_ (بی تا)، فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول، نجف، المكتبة الرضوية.
۳۸. شيخ مفيد (محمد بن محمد بن نعمان) (۱۴۱۳ق)، المقنعة، قم، كنگره جهانی هزاره شيخ مفيد رحمته.
۳۹. طباطبائي حكيم، سيد محسن (۱۴۱۰ق)، منهاج الصالحين، بيروت، دار التعارف للمطبوعات.
۴۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۶ق)، مستمسك العروة الوثقى، قم، دار التفسير.
۴۱. طبرسي، فضل بن حسن (۱۴۱۰ق)، المؤتلف من المختلف بين أئمة السلف، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية.
۴۲. عاملي، سيد جواد بن محمد حسيني (۱۴۱۹ق)، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، قم، دفتر انتشارات اسلامي.
۴۳. علامه حلي (حسن بن يوسف بن مطهر الأسدي) (۱۴۱۴ق)، تذكرة الفقهاء، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام.
۴۴. فاضل لنكراني، محمد (۱۴۲۲ق)، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة - الحدود، قم، مركز فقهی ائمة اطهار عليه السلام.
۴۵. فاضل هندی (محمد بن الحسن اصفهانی) (۱۴۱۶ق)، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، قم، دفتر انتشارات اسلامي.
۴۶. فراهیدی، خليل بن احمد (۱۴۱۰ق)، كتاب العين، قم، هجرت.
۴۷. فيض كاشاني، محمد محسن (۱۴۰۶ق)، الوافي، اصفهان، كتابخانه امام امير المؤمنين عليه السلام.
۴۸. كشي، ابو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزيز (۱۴۰۹ق)، إختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، مشهد، مؤسسة نشر دانشگاه مشهد.
۴۹. كليني، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ق)، الكافي، تهران، دار الكتب الإسلامية.
۵۰. كيدري، قطب الدين محمد بن حسين (۱۴۱۶ق)، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، قم، مؤسسة امام صادق عليه السلام.

۵۱. مجلسی (علامه)، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول ﷺ، تهران، دار الكتب الإسلامية.
۵۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۶ق)، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله.
۵۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰ق)، بحار الأنوار، بیروت، مؤسسة الطبع و النشر.
۵۴. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق)، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، قم، مؤسسة فرهنگي - اسلامی کوشانبور.
۵۵. محقق حلی (جعفر بن حسن) (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم، اسماعیلیان.
۵۶. محقق کرکی (علی بن الحسین عاملی) (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام.
۵۷. مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت، دار الكتب العلمیة.
۵۸. منتظری نجف آبادی، حسین علی (۱۴۰۹ق)، کتاب الزکاة، قم، مرکز جهانی مطالعات اسلامی.
۵۹. موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم (۱۴۲۷ق)، فقه الحدود و التعزیرات، قم، مؤسسة النشر لجامعة المفید.
۶۰. موسوی اصفهانی، سید ابوالحسن (۱۴۲۲ق)، وسیلة النجاة، قم، مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله.
۶۱. مؤمن سبزواری، علی (۱۴۲۱ق)، جامع الخلاف و الوفاق بین الإمامیة و بین أئمة حجاز و العراق، قم، زمینه سازان ظهور امام عصر - عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۶۲. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۶۳. ورعی، سید جواد (۱۳۷۸)، «ارتداد، نگاهي دوباره - تقریری از مباحث آیت الله موسوی اردبیلی»، فصل نامه حکومت اسلامی، ش ۱۴، ص ۷۴-۱۱۰.



## الکوة ارتباط «سلام آغاز» در ارتباط میان فرهنگ با غیر مسلمانان از منظر فقهی با تأکید بر فقه القرآن

مصطفی همدانی\*

### چکیده

قرن حاضر که به عصر ارتباطات و تعامل بیشتر میان فرهنگ‌های جهانی معروف شده، با نظریه‌ای به نام «جنگ تمدن‌ها» روبه‌رو شده است. در مقابل، اسلام بر سلم و دوستی و هم‌گرایی و تعامل سازنده فرهنگ‌ها و در کنار آن، دعوت دیگر فرهنگ‌ها به معارف خود تأکید کرده است. با توجه به اینکه راهبرد اسلامی در آغاز ارتباطات، «ارتباط سلام‌آغاز» است، پرسش این است که حکم فقهی سلام کردن بر غیرمسلمان چیست؟ مشهور فقیهان شیعه سلام کردن بر غیرمسلمانان را مکروه دانسته و برخی نیز معتقدند حرام است؛ برخی نیز آن را در صورت تأثیر مثبت در جذب غیرمسلمانان مجاز دانسته‌اند.

پژوهش فرارو به نقد ادله این سه دسته پرداخته و با الهام از نصوص، به‌ویژه آیات قرآن، و طبق روش‌های استنباطی، ادله ایشان را مخدوش دانسته است. این پژوهش در پایان به این نتیجه رسیده که براساس تحلیل درونی موثقه مورد استناد معتقدان به حرمت، دلالت عموم آیه مبارکه ۸ سوره ممتحنه و نیز بسیاری از عمومات و اطلاقات قرآنی و روایی دیگر، روایات ناظر به نهی، مخصوص کافران حربی است؛ پس دلیلی بر تعمیم آن به هر غیرمسلمانی وجود ندارد. از این رو، سلام کردن به همه انسان‌ها به‌جز کافران حربی امری ستوده است.

**کلیدواژگان:** ارتباطات کلامی، فقه آغاز ارتباط، فقه ارتباطات کلامی، فقه سلام، ارتباط سلام آغاز، سلام بر کافر.

## مقدمه

در ارتباطات انسانی نقطه آغاز دارای جایگاه ویژه‌ای است. غربیان پژوهش‌هایی درباره آغاز ارتباط انجام داده‌اند. مثلاً مالینوسکی<sup>۱</sup> در نظریه «گپ کوتاه» یا «صحبت اولیه» (Small talk) به عنوان «آغازگر» ارتباط، نخستین مرحله از ارتباط میان فردی صمیمانه را براساس گفت‌وگویی احوال‌پرسانه تبیین می‌کند (مایرز و مایرز، ۱۳۸۳: ص ۳۲۹). این صحبت درباره مسائلی مانند نام، شغل، رشته تحصیلی و محل سکونت است (برکو و دیگران، ۱۳۸۹: ص ۱۹۱). البته، این رویکرد نمی‌تواند توجیه‌کننده آغاز ارتباط در همه فرهنگ‌ها باشد؛ زیرا خاستگاه روان‌شناسی اجتماعی و تقریباً همه روان‌شناسان اجتماعی و نیز همه داده‌ها اروپا و آمریکای شمالی است (تری یان‌دیس، ۱۳۸۸: ص ۳۶). بنابراین، آغاز ارتباط در فرهنگ‌های مختلف نیازمند مطالعات درون‌فرهنگی و مقایسه‌ای است.

در فرهنگ اسلامی، آغاز ارتباط در میان مسلمانان با «سلام» است. این الگو در قرآن کریم و تعالیم انبیا علیهم‌السلام ریشه دارد. قرآن کریم آغاز ارتباط را با سلام توصیه فرموده (نور: ۲۷) و آن را تحیت الهی دانسته است (مجادله: ۸) (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۹، ص ۱۸۶)؛ همچنین، سلامی را که مردم به هم نثار می‌کنند، از ناحیه خدای متعال و نشئت‌گرفته از ذات الهی معرفی کرده است (نور: ۶۱).<sup>۲</sup> از این رو، رسول گرامی خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده‌اند: «سلام نامی از نام‌های خداوند است؛ پس شما آن را در بین خود گسترش دهید» (علی بن حسن طبرسی، ۱۳۴۴: ص ۱۹۹؛ بیهقی، ۱۴۲۳ق: ج ۱۱، ص ۱۹۸). امام باقر علیه‌السلام نیز سلام کردن را مشتمل بر اسم الهی «سلام» می‌دانند (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۳۶۷). عبدالله بن سلام درباره ریشه اجتماعی سلام و اهمیت آن در فرهنگ اسلامی می‌گوید:

«وقتی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وارد مدینه شدند، نخستین سخنی که از ایشان شنیدم، این بود: "اهل نماز شب، صله ارحام، خوش‌سخنی با مردم و اطعام طعام باشید و سلام‌گستری (سلام بر همه) را هم با این امور پیامیزید تا بی هیچ مشکلی در سلامت کامل به بهشت بروید" (ابن‌حنبل، ۱۴۲۱ق: ج ۵، ص ۴۳۷).

همچنین، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم درباره تحیت اعراب یعنی «انعم صباحاً» و «انعم مساءً»

فرموده‌اند: «خداوند تحیتی بهتر از آن که تحیت اهل بهشت است، یعنی «السلام علیکم»، به ما داده است» (قمی، ۱۳۶۷: ج ۲، ص ۳۵۵). این تحیت از آن انبیا علیهم‌السلام و فرهنگ پیامبران خدا علیهم‌السلام نیز هست. خدای متعال به حضرت آدم علیه‌السلام و فرزندان وی دستور به آغاز ارتباط با سلام داده است (ابن حنبل، همان: ج ۱۳، ص ۵۰۴). سلام تحیت فرشتگان دیدارکننده با حضرت ابراهیم علیه‌السلام (ذاریات: ۲۵) و تحیت مؤمنان و فرشتگان در بهشت است (رعد: ۲۳ و ۲۴؛ زمر: ۷۳؛ ابراهیم: ۲۳).

سلام در لغت به معنای عافیت (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۱۲، ص ۲۸۹) و در عرف قرآن کریم، از اسماء حسناى الهی است: «هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ» (حشر: ۲۳)؛ به این معنا که برخورد خدای متعال با موجودات همراه با عافیت و بدون شر و ضرر رساندن است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۹، ص ۲۲۲).

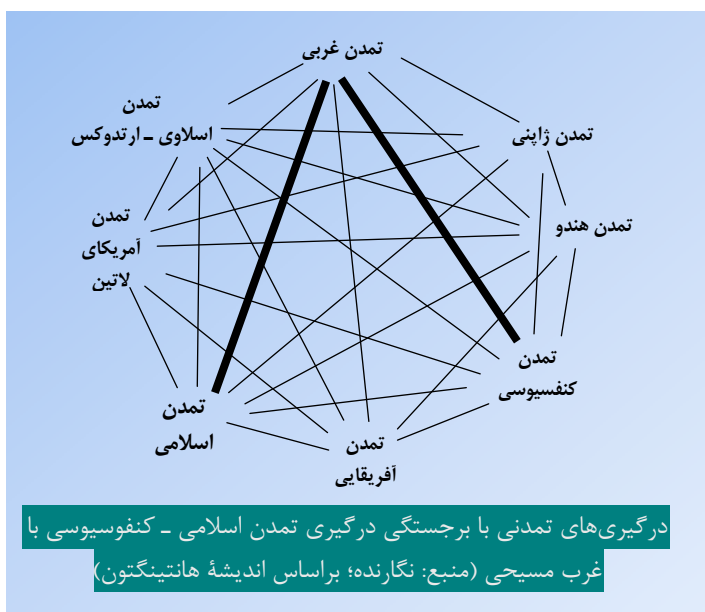
نگارنده در نوشتاری دیگر، ابعاد معرفتی، اخلاقی و اجتماعی این الگو را با تأکید بر رویکرد ارتباط‌شناختی تحلیل و تبیین کرده (ر.ک: مصطفی همدانی، ۱۳۹۶) و تحلیل فقهی بحث را به این جستار و برخی نوشتارهای دیگر وانهاده که خود در این زمینه نگاشته است ولی هنوز منتشر نشده‌اند.

در اینجا، مسئله پیش‌رو پرسشی فقهی به این شرح است که آیا آغاز ارتباط با «سلام» ویژه ارتباط با مسلمان و هنجاری درون فرهنگی است یا اسلام این هنجار را در ارتباط مسلمان با غیرمسلمان نیز توصیه کرده است؟

اهمیت این مسئله آنجا است که قرآن کریم اهل کتاب را به اتحاد با مسلمانان، براساس نقاط مشترک، دعوت کرده (آل عمران: ۶۴) و مؤمنان را به نیکی کردن با ایشان (آنان که سر دشمنی با اسلام ندارند) دستور داده است (ممتحنه: ۸). اهل بیت علیهم‌السلام نیز یاران خود را دستور داده‌اند که مردم باید در شما رفتار نیک ببینند؛ همین رفتار نیک شما سبب دعوت آنان و جذب ایشان به مرام شماست (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۷۸).<sup>۳</sup> در برابر این رویکرد هم‌گرایانه اسلامی، رویکرد ساموئل هانتینگتون،<sup>۴</sup> نظریه‌پرداز معاصر است. به‌باور او، پس از جنگ سرد، منازعات جهانی فروکش نخواهد کرد؛ بلکه درگیری‌های تمدنی با محوریت تمدن‌های بزرگ جهان، از جمله اسلام، مسیحیت و یهود، شکل خواهد گرفت.

او این اندیشه را در مقاله معروف «برخورد تمدن‌ها» در مجله فارن اِپِرز در تابستان ۱۹۹۳م مطرح کرد.<sup>۵</sup> این مقاله مجادلات جهانی زیادی در محیط‌های آکادمیک جهان برانگیخت و نگرانی‌هایی نیز در جوامع جهانی ایجاد کرد (پهلوان، ۱۳۸۸: ص ۴۵۸-۴۶۵).

هانتینگتون از درگیری هشت تمدن بزرگ خبر می‌دهد و جهان جدید را محصول کنش و واکنش این تمدن‌ها می‌داند: تمدن غربی، تمدن کنفوسیوسی، تمدن ژاپنی، تمدن اسلامی، تمدن هندو، تمدن اسلاوی - ارتدوکس، تمدن آمریکای لاتین و تمدن آفریقایی (Huntington 1993: 25). او اسلام را یکی از محورهای اصلی درگیری دانسته و درگیری تمدنی عمده را میان غرب مسیحی با تمدن متحد اسلامی - کنفوسیوسی ارزیابی می‌کند (Ibid: 48-49). این منازعات در نمودار ارائه شده است:



حال، در جهان جدید که راه‌های ارتباطات انسانی در فضاهای بیرونی و خارجی و جهان‌های گوناگون و پرشمار مجازی گشوده شده و انسان‌ها با فرهنگ‌های مختلف رودرروی هم‌اند، حکم سلام کردن بر غیرمسلمان چیست؟ مشهور فقیهان شیعه این عمل را مکروه و

برخی هم حرام می‌دانند. پرسش این است که آیا این دو اندیشه فقهی درست است؟

پژوهش فرارو برای نقد و بررسی این دو اندیشه فقهی، اقوال فقیهان را در موازنه با آیات و روایات بررسی خواهد کرد؛ همچنین، خواهد کوشید که، ضمن احترام به تراث فقهی و توشه گرفتن از دستاورد پیشینیان، با رویکردی نقادانه و براساس قواعد و فنون اجتهاد و استنباط فقهی و نیز با تأکید بر آیات قرآنی مرتبط، اندیشه ناب اسلامی در این مسئله را واکاوی کند.

## ۱. مفاهیم تحقیق

چند مفهوم بنیادی در پژوهش فرارو به توضیح و تبیین نیازمندند:

### ۱-۱. فقه القرآن

در روش‌های اجتهادی، عیار روایات با همان راهبردها و خطوط کلی قرآن کریم تعیین می‌گردد که تفسیر روایات با آنها انجام می‌شود. این تعیین اعتبار برپایه الگویی فاخر، و دارای منطقی و اعتبار بالای روش‌شناختی است و از طریق فرایندی انجام می‌شود که با الهام از روایات، «عرض بر قرآن کریم» نام گرفته است. عرض بر یکی از مبانی اصیل در تعیین صحت صدور روایات و حجیت آنها استوار است که ریشه در توصیه‌های روایی دارد (برقی، ۱۳۷۱ق: ج ۱، ص ۲۲۶؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق ب: ج ۷، ص ۲۷۲؛ طبرانی، بی‌تا: ج ۲، ص ۹۷). علمای اصول نیز به این رهنمود تأکید کرده‌اند. بر همین اساس است که، به‌باور شیخ طوسی رحمته‌الله، اگر خبر واحد موافق با نص قرآن یا عموم و خصوص آن و یا دلیل یا فحوایش باشد، معتبر است (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۱۴۴). محقق حلی رحمته‌الله نیز صریحاً به وجوب عرضه هر خبر بر کتاب خدا معتقد است تا از این راه، میزان انطباق آن با کتاب الهی روشن شود (محقق حلی، ۱۴۰۳ق: ص ۱۵۲). حتی علامه طباطبائی رحمته‌الله بر این باور است که حجیت شرعی خبر واحد مخصوص فقه است و اگر روایات واحد در بردارنده احکام فقهی نباشند، حجیت عقلائی هم ندارند؛ مگر اینکه قرائن قطعی بر صحت متن آنها باشد. یکی از این قرائن، موافقت متن آن روایات با ظواهر آیات قرآنی است. بررسی سندی در این روایات نیز تنها در صورت تجمیع قرائن لازم برای یقین به صدور اعتبار دارد (طباطبائی،

۱۴۱۷ق: ج ۹، ص ۲۱۱ و ۲۱۲). به اعتقاد ایشان، اگر روایتی با قرآن موافق باشد، به بحث سندشناختی نیازی ندارد (همان: ج ۲، ص ۲۹۹).

مشهور در میان دانشوران علم فقه این است که ایشان حدود پانصد آیه را در بردارنده احکام فقهی می‌دانند. این تعداد از آیات الاحکام ظاهراً در سخن غزالی ریشه دارد (غزالی، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۳۴۲). علامه حلی نیز، بنا به تصریح خود، این مطلب را از غزالی وام گرفته است (علامه حلی، ۱۴۲۵ق: ج ۵، ص ۱۷۰-۱۷۱)؛ ولی این عدد پس از علامه بر سر زبان‌ها افتاده است. برخی نیز معتقدند عدد پانصد دارای تکرار است که در صورت ادغام، به سیصد و اندی می‌رسد (فاضل مقداد، ۱۴۲۵ق: ج ۱، ص ۵)؛ اما، همان‌طور که برخی بزرگان معتقدند، تحقیق این است که تعداد آیات الاحکام بیش از پانصد آیه است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۳: ص ۱۴). یکی از نتایج ضمنی پژوهش فرارو نیز، که در پایان به آن اشاره خواهد شد، تأیید این نگرش است.

### ۲-۱. فرهنگ

فرهنگ<sup>۶</sup> در حدود چهارصد تعریف دارد. این اصطلاح، بر پایه تعریفی پرتطرفدار از سر ادوارد تایلر،<sup>۷</sup> «مجموعه‌ای شامل دانش، عقیده، هنر، قانون، اخلاق، آداب و رسوم و دیگر استعدادها و عادات است که انسان به‌عنوان عضوی از جامعه به‌دست می‌آورد (عسکری خانقاه و شریف کمالی، ۱۳۸۴: ص ۲۳۶). تعریف خلاصه و گسترده‌تر آن نیز چنین است: ارزش‌ها و هنجارهای یک گروه معین و کالاهایی که تولید می‌کنند (گیدنز، ۱۳۷۷: ص ۳۶).

### ۳-۱. ارتباط

فراگرد انتقال پیام از سوی فرستنده به گیرنده را ارتباط می‌نامند؛ مشروط بر آن که در گیرنده پیام، مشابهت معنا با معنای مورد نظر فرستنده پیام ایجاد شود (محسنیان راد، ۱۳۸۵: ص ۵۷).

### ۱-۳-۱. ارتباط کلامی

ارتباط دارای انواع گوناگونی است. یکی از انواع آن، ارتباط انسان با انسان است. ارتباطات انسانی دارای چند ساحت است: ارتباطات میان‌فردی، گروهی و جمعی. هر کدام از این انواع نیز می‌توانند به شکل کلامی یا غیرکلامی باشند (همان، ص ۳۷۱). منظور از ارتباط در



این پژوهش، ارتباط انسانی از نوع ارتباط انسان با انسان است که به شکل کلامی انجام می‌شود. ارتباط کلامی به فرایندی گفته می‌شود که در آن، منبعی زبان را به کار می‌گیرد تا معانی ویژه‌ای را به پیام‌گیران برساند (میلر، ۱۳۸۹: ص ۹۴).

### ۱-۳-۲. ارتباط میان فرهنگی

ارتباطی که میان دو فرد دارای علقه فرهنگی برقرار شود، ارتباط درون فرهنگی (Intracultural communication) نام دارد. همچنین، اگر ارتباط در میان دو فرد فاقد علقه فرهنگی یا با علقه فرهنگی ضعیف برقرار شود، آن را ارتباط میان فرهنگی (Intercultural communication) می‌نامند (برکو و دیگران، ۱۳۸۹: ص ۹).

### ۲. نقد اندیشه‌های فقهی رایج در حکم سلام ابتدایی بر غیرمسلمان

طرح این مسئله در فقه امامیه به زمان علامه حلی باز می‌گردد. در آثار شیخ طوسی، بحث از احکام سلام کردن به طور کلی منحصر به چند مورد است: لزوم سلام کردن قاضی به مردم در هنگام وارد شدن به سرزمینی که حکم قضاوت در آن را گرفته است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۸، ص ۹۰)؛ روش رد سلام سلام‌دهنده به نمازگزار (همو، ۱۴۰۷ق الف: ج ۱، ص ۳۸۸)؛ جواز پاسخ دادن به سلام در احرام (همو، ۱۳۸۷ق: ج ۱، ص ۳۱۷)؛ روش جواب سلام دادن قاضی به متخاصمان (همو، ۱۴۰۰ق: ص ۳۳۸).

از زمان علامه حلی به بعد نیز اندیشه‌های فقهی در این مسئله در دو محور شکل گرفته است: نظر مشهور بر کراهت است و نظر غیرمشهور بر حرمت دلالت دارد. در ادامه، به جهت ناظر بودن ادله کراهت به ادله حرمت و تفسیر خاص آنها، ابتدا قول شاذ (حرمت) و سپس قول مشهور ارائه می‌شود.

### ۲-۱. اندیشه غیرمشهور: حرمت سلام کردن ابتدایی بر غیرمسلمان

در این قسمت، نخست، باورمندان به این اندیشه معرفی و سپس مستند ایشان ارائه می‌شود؛ در نهایت، این ادله نقد خواهند شد.



## ۲-۱-۱. باورمندان به اندیشه غیرمشهور

بسیاری از فقیهان متأخر و متأخرالمتأخر بر این باورند که سلام کردن ابتدایی بر اهل کتاب حرام است؛ چون روایاتی هست که در آنها از این کار نهی شده است (علامه حلی، ۱۴۱۴ق: ج ۹، ص ۲۴؛ محقق قمی، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۲۳۷؛ نراقی، ۱۴۱۵ق: ج ۷، ص ۷۴؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق: ج ۳، ص ۴۲۵؛ محمدباقر سبزواری، ۱۲۴۷ق: ج ۲، ص ۳۶۵؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۹، ص ۸۵؛ مازندرانی، ۱۳۸۲ق: ج ۱۱، ص ۱۰۰). صاحب جواهر نیز سخن علامه در تذکره و روایات منع سلام بر اهل کتاب را نقل کرده است. او در این باره بحثی ندارد و گویا منع سلام ابتدایی را پذیرفته است (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق: ج ۱۱، ص ۱۱۵).

## ۲-۱-۲. ادله منع سلام ابتدایی بر اهل کتاب

از نظر مستند قرآنی، ممکن است کسی سلام کردن بر اهل کتاب را هم ابراز مودت به آنان تلقی کند؛ حال آنکه، در دو آیه قرآن از القای مودت به کافران نهی شده است (مجادله: ۲۲؛ ممتحنه: ۱)؛ همان طور که برخی فقیهان امامیه در انتخاب کاتب برای قاضی شرط کرده‌اند که نباید کافر باشد. آنان مستند خود را هم آیه ۱ سوره ممتحنه ذکر کرده‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۸، ص ۱۱۳؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۱۷۵). همچنین، برخی از ایشان، دست دادن با مجوسی را، به دلیل این آیات، حرام دانسته‌اند (جزائری، ۱۴۰۸ق: ج ۳، ص ۸۲). برخی فقیهان اهل سنت نیز، به صراحت، اهل ذمه را مشمول آیه ذکر شده از سوره ممتحنه دانسته‌اند (قرشی، بی تا: ص ۳۸).

روایات مستند این اندیشه نیز به شرح زیر است:

روایت نخست:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: «لَا تَبْدَعُوا أَهْلَ الْكِتَابِ بِالتَّسْلِيمِ وَإِذَا سَلَمُوا عَلَيْكُمْ فَقُولُوا وَعَلَيْكُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۶۴۸).

## روایت دوم:

حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ  
بْنِ عَيْسَى عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ سَعْدِ بْنِ طَرِيفٍ عَنِ  
الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ سَمِعْتُ عَلِيًّا ع يَقُولُ: «سِنَّةٌ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُسَلَّمَ عَلَيْهِمْ  
... فَأَمَّا الَّذِينَ لَا يَنْبَغِي أَنْ يُسَلَّمَ عَلَيْهِمْ - فَالْيَهُودَ وَ النَّصَارَى وَ ...» (شيخ  
صدوق، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۳۳۱).

ابن ادريس هم اين روايت را به شكل مرسل از اصبح روايت کرده است (ابن ادريس،  
همان: ج ۳، ص ۶۳۸).

## روایت سوم:

أَبُو الْبَخْتَرِيِّ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيهِ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ: «لَا  
تَبْدُءُوا أَهْلَ الْكِتَابِ بِالسَّلَامِ، فَإِنْ سَلَّمُوا عَلَيْكُمْ فَقُولُوا: عَلَيكُمْ» (حميري،  
۱۴۱۳ق: ص ۱۳۳).

### ۲-۱-۳. نقد ادله اندیشه غیر مشهور

در آغاز اين بخش، استناد به آیات از نظر دلالي نقد می شود؛ آنگاه، اسناد روايات بررسی  
می شوند؛ سپس، دلالت روايات ارزیابی خواهند شد.

### ۲-۱-۳-۱. نقد استناد به آیات

دو آیه ای که ممکن است ایشان به آن استشهد کنند، فقط مربوط به کافرانی است که سر  
ستیز با اسلام و مسلمانان دارند و به اصطلاح، حربی هستند. در متن این آیات به دشمنی آنان  
تصریح شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّيَّ وَ عَدُوِّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْفُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَ  
قَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَ إِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ...» (ممتحنه: ۱)؛  
«لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ...» (مجادله: ۲۲).

در تبیین اندیشه برگزیده، ادله قرآنی و روايي متعددی که بر مطلوبیت نيکی مؤمنان به  
کافران غير حربی دلالت دارند، ارائه و تحليل خواهند شد.



## ۲-۳-۱-۲. نقد سندی روایات

روایت نخست دارای اشکال سندی نیست، زیرا محمد بن یحیی (نفر اول سند) استاد کلینی و از بزرگان ثقات است (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۳۵۳). همچنین، احمد بن محمد بن عیسی از بزرگان شیعه و پیشوای نحلّه حدیثی قم (همان، ص ۸۲) و مورد وثوق است (شیخ طوسی، ۱۳۷۳: ص ۳۵۱). درباره محمد بن یحیی (نفر سوم سند) نیز باید گفت که این نام بین دو نفر مشترک است: در کتب روایی، روایاتی که محمد بن یحیی از غیاث نقل کرده است، با عنوان محمد بن یحیی الخزاز و محمد بن یحیی خثعمی ذکر شده است؛ پس این فرد مشترک یکی از این دو است که هر دو هم ثقه هستند؛ از این رو، مشکلی ندارد (علوی عاملی، بی تا: ج ۱، ص ۲۳۴؛ خوئی، ۱۴۱۸ق: ج ۲، ص ۴۲۴). غیاث بن ابراهیم نیز ثقه است (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۳۰۵). گرچه شیخ او را بتبری<sup>۸</sup> دانسته است (شیخ طوسی، ۱۳۷۳: ص ۱۴۲)؛ اما بزرگانی چون صاحب حدائق، با وجود اینکه غیاث را بتبری می دانند، اما او را موثق هم می انگارند (ر.ک: بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۱۱، ص ۱۴۱؛ همان: ج ۲، ص ۱۷۲). آیت الله زنجانی، از رجالیان معاصر، نیز پنج دلیل بر وثاقت غیاث بن ابراهیم ارائه کرده است (زنجانی، ۱۴۱۹ق: ج ۸، ص ۲۴۹). نگارنده سه دلیل بر وثاقت ایشان دارد: نخست، توثیق نجاشی بر تضعیف شیخ مقدم است؛<sup>۹</sup> دوم، اگر صداقت و وثاقت نقلی وجود داشته باشد، مشکل اعتقادی مانع عمل به روایت راوی نیست (کلباسی، ۱۴۲۲ق: ج ۲، ص ۱۱۰؛ خوئی، ۱۴۱۸ق: ج ۲۴، ص ۴۵۹؛ اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹ق: ج ۳، ص ۳۸۴)؛ سوم، اجلاء زیادی از او روایت نقل کرده اند و طبق قاعده «اکثار روایت اجلاء»، می توان وثاقت او را اثبات کرد.<sup>۱۰</sup> دلیل سوم تا حدی با جناب آیت الله زنجانی موافقت دارد، اما ایشان به اجمال از آن گذشته است.

در روایت دوم، پدر شیخ صدوق از ثقات بزرگوار است. سعد بن عبدالله نیز از ثقات است (شیخ طوسی، ۱۴۲۰ق: ص ۲۱۵). احمد بن محمد بن عیسی نیز، طبق تحلیل سند روایت نخست، از ثقات است. عباس بن معروف هم از ثقات است (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۲۸۱؛ شیخ طوسی، ۱۳۷۳: ص ۳۵۱). ابوجمیل، که همان مفضل بن صالح است، توثیق ندارد (همو، ۱۴۲۰ق: ص ۴۷۵)؛ بلکه علامه حلی او را ضعیف و کذاب و جاعل حدیث دانسته است (علامه حلی، ۱۳۸۱ق: ص ۲۵۸). درباره سعد بن طرف نیز نجاشی گفته است: «یعرف و ینکر»

(نجاشی، همان: ص ۱۷۸)؛ هرچند به گفته شیخ، او صحیح‌الحديث است (شیخ طوسی، ۱۳۷۳: ص ۱۱۵). اصبح بن نباته نیز از خواص اصحاب امام علی علیه السلام بوده است (نجاشی، همان: ص ۸؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰ق: ث ۸۸). در نتیجه، این حدیث ضعیف است؛ زیرا نتیجه در علم رجال تابع اخس افراد است و اینجا هم دست کم ابوجمیله مشکل دارد.

روایت سوم به جهت وجود ابوالبختری ضعیف است؛ زیرا مرحوم کشی درباره او گفته است: «کان أبوالبختری من أكذب البریة» (کشی، ۱۳۶۳: ج ۲، ص ۵۹۷).

### ۲-۱-۳- نقد دلای روایات

تنها روایت موثق در این باب، روایت نخست است. سیاق این روایت به وضوح دلالت دارد که مقصود از نهی از سلام ابتدایی بر اهل کتاب، سلام بر کسانی است که سرستیز و آزار مسلمانان را دارند. توضیح اینکه، گرچه در این روایت از سلام بر آنان نهی شده، اما امام علیه السلام فرموده‌اند که سلام آنان را هم با «علیکم» پاسخ دهید. این بخش دلالت دارد که سلام آنان هم از روی آزار و اذیت بوده است. به همین جهت، مقصود فراز نخست نیز سلام نکردن به این افراد آزاررسان بوده است. اما اینکه چرا سلام کردن آنان هم از روی اذیت بوده، به توضیح و ریشه‌یابی سلام یهودیان بر مسلمانان نیاز دارد.

قرآن کریم فرموده است: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَيَتَنَبَّهُونَ بِالْآئِمِّ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ﴾ (مجادله: ۸). به اعتقاد عموم مفسران شیعه و سنی، آیه ۸ سوره مبارکه مجادله به استفاده یهودیان از «سام» به جای سلام اشاره دارد (شیخ طوسی، بی تا: ج ۹، ص ۵۴۹؛ فضل بن حسن طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۹، ص ۳۷۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ج ۵، ص ۱۹۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ج ۲۸، ص ۱۰-۱۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق: ج ۶، ص ۱۸۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ص ۲۲۰-۲۲۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲۹، ص ۴۹۱). در این میان، تنها مرحوم علامه بر این تفسیر اشکال گرفته است. به نظر ایشان، ضمیر در «جاؤک» و «حیؤک» به موصول در «الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَى» برمی‌گردد که مقصود از آن مسلمانان است نه یهودیان (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۹، ص ۱۸۶-۱۸۷). به نظر می‌رسد استدلال ایشان متین و موجه است. به هر حال، این بحث دارای نقل‌های متعدد در تفاسیر فریقین است که به مصادر

آن اشاره شد. در جوامع روایی معتبر نیز روایات آن وارد شده است. در اینجا، دو نمونه از این روایات از دو کتاب اصیل شیعی و سنی نقل می‌شود. این روایات در کتب شیعی دو نقل متفاوت هم دارد و به همین جهت سه روایت در این زمینه ارائه می‌شود:

نقل نخست از کتب شیعی:

عَنْ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَرَّ يَهُودِيٌّ بِالنَّبِيِّ صلى الله عليه وآله فَقَالَ: «السَّامُ عَلَيْكَ». فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: «عَلَيْكَ». فَقَالَ أَصْحَابُهُ: «إِنَّمَا سَلَّمَ عَلَيْكَ بِالْمَوْتِ. قَالَ الْمَوْتُ عَلَيْكَ». قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله: «وَكَذَلِكَ رَدَّدْتُ.» (كلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ص ۵)

نقل دوم از کتب شیعی:

عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: دَخَلَ يَهُودِيٌّ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وَعَائِشَةُ عِنْدَهُ فَقَالَ: «السَّامُ عَلَيْكُمْ» فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: «عَلَيْكُمْ» ثُمَّ دَخَلَ آخَرَ فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ فَرَدَّ عَلَيْهِ كَمَا رَدَّ عَلَى صَاحِبِهِ ثُمَّ دَخَلَ آخَرَ فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ فَرَدَّ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله كَمَا رَدَّ عَلَى صَاحِبِيهِ ... فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: «... فَإِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ مُسْلِمٌ فَقُولُوا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ وَإِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ كَافِرٌ فَقُولُوا عَلَيْكَ.» (همان: ج ۲، ص ۶۴۸)

نقل اهل سنت:

عَنِ الرَّهْرِيِّ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ، أَنَّ عَائِشَةَ قَالَتْ: دَخَلَ رَهْطٌ مِنَ الْيَهُودِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فَقَالُوا: «السَّامُ عَلَيْكَ»، فَفَهَّمْتُهَا فَقُلْتُ: «عَلَيْكُمْ السَّامُ وَاللَّعْنَةُ»، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: «مَهْلًا يَا عَائِشَةُ، فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ» فَقُلْتُ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَوْلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا؟» قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: «فَقَدْ قُلْتُ: "وَعَلَيْكُمْ."» (بخاری، ۱۴۲۲ق: ج ۸، ص ۵۷)

حتی رسول اکرم صلى الله عليه وآله به صراحت فرموده‌اند اهل کتاب کلاً سلام کردن شان به شکل «سام» است: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَالَ: «إِذَا سَلَّمَ عَلَيْكُمْ الْيَهُودُ، فَإِنَّمَا يَقُولُ أَحَدُهُمْ: السَّامُ عَلَيْكَ، فَقُلْ: "وَعَلَيْكَ."» (همان) همچنین در روایتی دیگر ابن

جریان به یهودیان خیبر ربط داده شده است. آنان کسانی بودند که همواره سعی در انواع عهدشکنی و آزار مسلمانان داشتند:

الْجَعْفَرِيَّاتُ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ يَهُودَ خَيْبَرَ يُرِيدُونَ أَنْ يَلْقَوْكُمْ فَلَا تَبْدَءُوهُمْ بِالسَّلَامِ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَإِنْ سَلَّمُوا عَلَيْنَا فَمَا نَرُدُّ عَلَيْهِمْ  
قَالَ ﷺ: «تَقُولُونَ وَ عَلَيْنَاكُمْ.» (نوری، ۱۴۰۸ق: ج ۸، ص ۳۷۴)

افزون بر این، قرآن کریم، به صراحت، نیکی کردن به کافران غیرحربی را تشویق فرموده است. در قسمت نخست از بخش آخر نوشتار فرارو، که به بیان اندیشه برگزیده اختصاص دارد، از این مسئله بحث خواهد شد.

## ۲-۲. اندیشه مشهور: کراهت سلام کردن ابتدایی بر غیرمسلمان

در این قسمت نیز، نخست، باورمندان به این اندیشه معرفی و سپس مستند ایشان ارائه می‌شود؛ در نهایت، این ادله نقد خواهند شد.

### ۲-۲-۱. باورمندان به اندیشه مشهور

به اعتقاد مرحوم سید، گرچه مقتضای برخی اخبار جایز نبودن سلام بر کافر (جز در ضرورت) است، اما ظاهراً این روایات باید حمل بر کراهت شود (طباطبائی یزدی، ۱۴۰۹ق: ج ۱، ص ۷۱۶). بیشتر حاشیه‌نویسان عروه، چون محققین ثلاث، مرحوم حائری، آیت‌الله حکیم، امام علیه السلام، آیت‌الله گلپایگانی، آیت‌الله اراکی و آیت‌الله خوئی، این اندیشه را تأیید کرده‌اند (جمعی از فقیهان، ۱۴۱۹ق: ج ۳، ص ۲۵؛ خوئی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ص ۳۹۹؛ همو، ۱۴۱۸ق: ج ۱۵، ص ۴۸۴؛ تبریزی، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ص ۴۱۲؛ وحید خراسانی، ۱۴۲۸ق: ج ۲، ص ۴۵۱؛ سید عبدالاعلی سبزواری، ۱۴۱۳ق: ج ۷، ص ۱۹۹). حضرت آیت‌الله جوادی نیز در کتاب مفاتیح‌الحیات<sup>۱۱</sup> که درباره ارتباطات انسان با خود و هستی است، بخشی را به ارتباط با بیگانگان اختصاص داده است. در آغاز این بخش، ایشان در مطلبی با عنوان «قانون عمومی ارتباط»، به آیاتی استشهد کرده (بقره: ۸۳؛ قصص: ۷۷؛ اسراء: ۷؛ نحل: ۳۰) و نتیجه گرفته که قانون عام الهی درباره ارتباط با بندگان، نیکی به آنان است (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ص ۳۰۹)؛ با وجود این، در ادامه، مطلبی با عنوان «برخورد محتاطانه با اهل کتاب» آمده

است. در آنجا، ایشان روایت نهی از سلام بر اهل کتاب را بدون توضیحی درج کرده که نشان می‌دهد آن را پذیرفته است.

## ۲-۲-۲. ادله باورمندان به اندیشه مشهور

با توجه به وجود نهی مطلق و صریح در روایت موثقه غیاث بن ابراهیم (که در ادله معتقدان به حرمت گذشت)، معتقدان به کراهت قاعداً باید دلیلی بر جواز مطلق ارائه کنند که به عنوان نتیجه جمع بین دلیل نهی مطلق و تجویز مطلق بتوان آن نهی را بر کراهت حمل کرد.

محقق خوئی و به تبع ایشان، بسیاری از شاگردان او، حکم به کراهت را مقتضای جمع بین صحیحه غیاث بن ابراهیم و صحیحه ابن حجاج می‌دانند. صحیحه ابن حجاج چنین است:

قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: «أرأيت إن احتجت إلى طيب و هو نصراني أسلم عليه و أدعو له؟» قال: «نعم، إنّه لا ينفعه دعاؤك». (حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۲، ص ۸۳-۸۴)

ایشان دو دلیل بر مدعای خود دارند: نخست اینکه، گرچه مورد صحیحه فرض حاجت است، ولی این حاجت برای مراجعه به طیب نصرانی است، نه سلام بر او؛ زیرا تحیت را با دیگر روش‌های مطابق فرهنگ آنان هم می‌توان انجام داد. دوم آنکه، تعلیل ذیل صحیحه شاهد بر این است که هیچ مانعی برای سلام بر اهل کتاب نیست، زیرا دعایی بی‌فایده در حق آنان است (خوئی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ص ۳۹۹؛ همو، ۱۴۱۸ق: ج ۱۵، ص ۴۸۴؛ تبریزی، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ص ۴۱۲؛ وحید خراسانی، ۱۴۲۸ق: ج ۲، ص ۴۵۱)

روایتی نیز وجود دارد که می‌تواند تأیید این مدعا باشد:

فی کتاب مُحَمَّدِ بْنِ مَثْنَى الْحَضْرَمِيِّ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ شُرَيْحِ الْحَضْرَمِيِّ عَنْ ذَرِيحِ الْمُحَارِبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ التَّسْلِيمِ عَلَى الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الرَّدِّ عَلَيْهِمْ فِي الْكُتُبِ فَكَرَهُ ذَلِكَ كُلَّهُ. (نوری، ۱۴۰۸ق: ج ۸، ص ۳۷۴)



## ۲-۲-۳. نقد ادله باورمندان به اندیشه مشهور

نگارنده، در بخش پیش‌تر، ظهور ادله ناهیه در حرمت را رد کرد؛ بنابراین، روشن است که ادله مجوزه نیز حمل بر کراهت نخواهند شد. همچنین روایت اخیر نیز از نظر سندی مشکل ندارد؛ زیرا اصل محمد بن مثنی، به‌عنوان یکی از اصول شانزده‌گانه که به‌دست ما رسیده‌اند، معتبر است و در ثقه بودن او (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۳۷۱) و جعفر بن محمد (همان، ص ۱۱۹) و ذریح (شیخ طوسی، ۱۴۲۰ق: ص ۱۸۹) تردیدی نیست. اما این روایت، از نظر دلالتی، به‌سبب همان ادله‌ای که در نقد دلالتی ادله حرمت گفته شد، مربوط به کافران حربی است، نه دیگر کافران. البته، در مورد کافران حربی، واژه «کره» دلالت بر حرمت دارد؛ گرچه کراهت فی‌نفسه دلالت بر حرمت ندارد،<sup>۱۲</sup> اما به قرینه روایت دیگری که نهی صریح در آن وجود دارد، این دلالت تقویت می‌شود.

## ۳. تبیین اندیشه برگزیده

در بخش‌های پیشین، ادله قائلان به حرمت و کراهت سلام کردن بر نامسلمانان غیرحربی نقض شد. در این قسمت از پژوهش، نخست، آیات قرآنی مرتبط با مسئله تحلیل می‌شود؛ سپس روایات بررسی خواهند شد تا اندیشه فقهی مبتنی بر قرآن و حدیث کشف شود.

## ۳-۱. نگرش قرآنی به مسئله

قرآن کریم در چهار مورد در رویارویی با کافران و گناهکاران دستور سلام داده است. این آیات به شرح زیر تحلیل می‌شوند:

### ۳-۱-۱. آیه نخست

حضرت ابراهیم علیه السلام در برابر عموی کافر خود فرموده است: ﴿قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا﴾ (مریم: ۴۷). برخی مفسران این سلام را تحت تودیع و جدایی دانسته‌اند؛ یعنی حضرت علیه السلام خواسته بفرماید که از این پس، ما از هم جدا هستیم (فضل بن حسن طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۶، ص ۷۹۸؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق: ج ۳، ص ۳۹۷). برخی هم

معتقدند سلام اعطاء و احسان و امنیت را نیز در برمی‌گیرد که شیوه کریمان در برخورد با نادانان است؛ زیرا قرآن در آیاتی چون «وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» (فرقان: ۷۲) و «وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا» (فرقان: ۶۳) به آن دستور داده است. برخی هم بر این اندیشه تفسیری دوم افزوده‌اند که سلام تودیع نیست؛ زیرا تودیع ایشان با فاصله و متأخر انجام شده است؛ یعنی حضرت ابراهیم علیه السلام فوراً عمو و قوم خود را رها نکرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۴، ص ۶۰). مشهور معتقدند اینجا سلام تحیتی نیست، چون این کار در برابر کافر مجاز نیست؛ بلکه سلام مسالمت و امنیتی است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق: ج ۷، ص ۲۷۱)، مانند آیات «وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا» (فرقان: ۶۳) و «وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا تَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ» (قصص: ۵۵) و برای تودیع است (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ص ۲۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲۱، ص ۵۴۶). برخی هم گفته‌اند دو آیه اخیر هم مانند آن دو آیه نخست است؛ یعنی آزاری از من به تو نخواهد رسید (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق: ج ۵، ص ۲۰۹).

### ۳-۱-۲. آیه دوم

دومین آیه درباره دستور سلام در رویارویی با کافران و گناهکاران این است: «فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» (زخرف: ۸۹). برخی مفسران گفته‌اند این سلام تودیع همراه با تحیت است (فضل بن حسن طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۹، ص ۹۰؛ فخر رازی، همان: ج ۲۷، ص ۶۵۰). برخی هم گفته‌اند تودیع و ترک بدون دل مشغولی به آنان است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۸، ص ۱۲۷). همچنین، عده‌ای معتقدند مقصود آیه همان «علیکم سلام» و به جهت ایمن شدن از شر و آزار آنان است (شیخ طوسی، بی‌تا: ج ۹، ص ۲۲۲). طبری نیز آن را به معنای «سلام علیکم» یا «سلام لکم» دانسته است (طبری، ۱۴۱۲ق: ج ۲۵، ص ۶۳).

### ۳-۱-۳. آیه سوم

سومین آیه چنین است: «وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا تَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ» (قصص: ۵۵). برخی مفسران گفته‌اند سلام در این آیه یعنی امان از طرف ما به شما، که مقابله به مثل کنیم (فضل بن حسن طبرسی، همان:

ج ۷، ص ۴۰۴). عده‌ای، با ذکر تفسیر پیشین، این سلام را نوعی تودیع کریمانه نیز خوانده‌اند (طباطبائی، همان: ج ۱۶، ص ۵۰). شماری از مفسران نیز آن را سلام متارکه دانسته و تأکید کرده‌اند که سلام تحیت نیست و به همان معنای امان از طرف ما به شما برای مقابله به مثل کردن است (شوکانی، ۱۴۱۴ق: ج ۴، ص ۲۰۶). بعضی هم سلام را به معنای گفتن سخنی دانسته‌اند که آزار در آن نباشد (شیخ طوسی، همان: ج ۸، ص ۱۶۲). برخی هم گفته‌اند سلام در اینجا به معنای تحمل کردن جاهلان است (فخر رازی، همان: ج ۲۴، ص ۶۰۸).

### ۳-۱-۴. آیه چهارم

آخرین آیه در این باره این است: «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا» (فرقان: ۶۳). مفسران در تفسیر این آیه گفته‌اند سلام به معنای به زبان آوردن سخنانی درست است، نه مقابله به مثل (فضل بن حسن طبرسی، همان: ص ۲۷۹؛ طبری، همان: ج ۱۹، ص ۲۲؛ فخر رازی، همان: ص ۴۸۱؛ طباطبائی، همان: ج ۱۵، ص ۲۳۹).

### ۳-۱-۵. جمع بندی

حاصل جمع بندی و تحلیل این آیات و اقوال تفسیری این است: بیشتر مفسران تأکید دارند در این آیات سلام به معنای تحیت برای آغاز ارتباط و شروع دیدار نیست؛ بلکه سلام تودיעی یا نوعی گفتار مبتنی بر سلم و امنیت و سلامت کلامی و ارتباطی است. بر ایشان دو اشکال وارد است: نخست اینکه، تودیعیان می‌خواهند از تحیت دوری بجویند، چون این انگاره ذهنی را داشته‌اند که سلام ابتدایی بر کافران - که برخی از این آیات در ارتباط با آنان است - اشکال دارد (ر.ک: ابوحنیفه اندلسی، ۱۴۲۰ق: ج ۷، ص ۲۷۱؛ فخر رازی، همان: ج ۲۷، ص ۶۵۰)؛ اما پرسش اینجاست که مگر سلام تودیع در بردارنده تحیت نیست؟ برخی مفسران کلمه تحیت را هم در کنار تودیع به کار برده‌اند. دوم آنکه، عموم مفسران معتقدند در این رفتار ارتباطی نوعی معنای سلم و سلامت و آزار نرسانیدن و مقابله به مثل نکردن نهفته است. پرسش اینجاست که مگر سلام تحیتی جز نثار کردن این امنیت و سلم و آرامش به غیر است؟!



گفتنی است مقصود نگارنده از تحلیل یادشده این نیست که سلام در این آیات به معنای «سلام کردن» در آغاز ارتباط است. البته، این معنا در برخی موارد بعید هم نیست و برخی مفسران هم به آن متمایل شده‌اند و روایت «أَحْسِنُ إِلَيْ مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ وَ سَلِّمْ عَلَيَّ مَنْ سَبَّكَ» (حرانی، ۱۴۰۴ق: ص ۳۰۵) نیز شاهد آن است.<sup>۱۳</sup> نگارنده بر این باور است که روح و حقیقت سلام کردن تحیتی در آغاز ارتباط، در همه این موارد وجود دارد؛ از این رو، به طریق اولی، استفاده از لفظ سلام در ارتباط با نامؤمنانی مجاز است که در مقام حرب و ستیز عملی با حکومت اسلامی و جامعه اسلامی نیستند.

همچنین آیات ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ \* إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (ممتحنه: ۸ و ۹) دلالت دارند که نیکی کردن به کافرانی که ذمی نیستند هم اشکال ندارد. این اندیشه تفسیری حاصل اجماع مفسران است؛ زیرا طبق آیه نخست، هر نوع نیکی به کافران و مشرکان هم اشکال ندارد و طبق آیه دوم، آنچه نهی شده، نیکی و دوستی کردن با اهل حرب است (شیخ طوسی، بی تا: ج ۹، ص ۵۸۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ص ۵۱۶). البته، برخی مفسران با این اندیشه مخالف‌اند و اهل حرب را جزء آیه نخست ندانسته‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۹، ص ۲۳۴)؛ ولی در هر صورت، طبق این آیات، سلام کردن به کافر غیرحربی قطعاً اشکال ندارد.

گفتنی است فقیهان نیز صدقه دادن به اهل کتابی را جایز دانسته‌اند که محارب نباشد. یکی از ادله ایشان تمسک به همین آیه ۸ سوره مبارکه ممتحنه است (محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ج ۲، ص ۱۷۶؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۵، ص ۴۱۲؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق: ج ۲۸، ص ۱۳۱). آنان وصیت بر اهل کتاب غیرمحارب را هم به جهت ادله‌ای، از جمله همان آیه، مجاز می‌دانند (شهید ثانی، همان: ج ۶، ص ۲۱۹). بر همین اساس، فقیهان به جواز وقف بر اهل کتاب غیرمحارب نیز رأی داده‌اند (علامه حلی، ۱۳۸۸ق: ص ۴۲۹).

برخی مفسران شیعی هم راه عرض روایت بر قرآن را در پیش گرفته‌اند؛ اما نه در موازنه با این آیه، بلکه روایت نهی را به جهت آیاتی چون ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾

(ممتحنه: ۱) و «وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا» (هود: ۱۱۳) به معنای نهی از دوستی با آنان و دل سپردن به ایشان دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۵، ص ۳۴).

فقیهانی چون سفیان بن عیینه براساس آیه «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ» سلام ابتدایی بر کافر را مجاز دانسته‌اند؛ ولی متأسفانه برخی مفسران اهل سنت، مانند ابوحنیفان، در نقد او، با این حدیث نبوی پاسخ داده‌اند: «لا تبدعوا الیهود و النصارى بالسلام» (ابوحنیفان اندلسی، ۱۴۲۰ق: ج ۷، ص ۲۷۱). این یعنی راهبرد کلی و مسلم قرآن براساس حدیثی که ناظر به تفسیر قرآن هم نیست، جهت‌دهی و محدود شده است! حال آنکه، آیه‌ها راهبرددند و با روایت‌ها تخصیص‌پذیر نمی‌شوند؛ به‌علاوه، روایت اخیر در نقد اندیشه مشهور تحلیل شد و معلوم شد در مقام تخصیص آیه نیست.

برخی فقیهان نیز خواسته‌اند از اطلاق آیات «فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ» (نور: ۶۱) و «لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا» (نور: ۲۷) و عموم آیه «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره: ۸۳) نیز جواز سلام بر کافر را استفاده کنند (اشتهاردی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۶، ص ۷۵ و ۸۰)؛ اما این تمسک در آیه نخست تنها در صورتی درست است که «أَنْفُسِكُمْ»، یعنی دیگران، را به‌عنوان اینکه انسان‌اند، از «خود» حساب کنیم، نه مؤمن و مسلمان. البته، آیه ظهور صریحی در معنای نخست ندارد. اما تمسک به اطلاق آیه دوم بی‌اشکال است؛ همان‌طور که عموم آیه سوم نیز شامل مسلمان و غیرمسلمان است. همچنین، در تأیید عملکرد فقهی این فقیه بزرگوار می‌توان روایتی از امام صادق علیه السلام را ذکر کرد که استفاده اطلاق از آیه سوم را تأیید می‌کند:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ سَدِيرٍ الصَّبْرِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «أَطْعِمُ سَائِلًا لَا أَعْرِفُهُ مُسْلِمًا؟» فَقَالَ: «نَعَمْ أَعْطِ مَنْ لَا تَعْرِفُهُ بَوْلَايَةٍ وَلَا عَدَاوَةٍ لِلْحَقِّ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ وَلَا تُطْعِمُ مَنْ نَصَبَ لِنَفْسِهِ مِنَ الْحَقِّ أَوْ دَعَا إِلَىٰ شَيْءٍ مِنَ الْبَاطِلِ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۴، ص ۱۳)

در این روایت، امام علیه السلام نیز افرادی را که اهل عداوت با حق نیستند، مصداق «ناس» در آیه انگاشته و به اطلاق آیه تمسک فرموده‌اند.

### ۲-۳. نگرش روایی به مسئله

افزون بر روایاتی که در نقد اندیشه تحریم و کراهت نقد و بررسی شدند و از نظر سندی یا دلالی یا هردو قاصر از مدعا بودند، برخی مستندات روایی این مسئله به شرح زیر است:

### ۱-۲-۳. روایت خاص مجوزه

عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكُوفِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ  
أَسْبَاطٍ عَنْ عَمِّهِ يَعْقُوبَ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام  
عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ لَهُ الْحَاجَةُ إِلَى الْمَجُوسِيِّ أَوْ إِلَى الْيَهُودِيِّ أَوْ إِلَى النَّصْرَانِيِّ  
أَوْ أَنْ يَكُونَ عَامِلًا أَوْ دِهْقَانًا مِنْ عُظَمَاءِ أَهْلِ أَرْضِهِ فَيَكْتُبُ إِلَيْهِ الرَّجُلُ فِي  
الْحَاجَةِ الْعَظِيمَةِ أَيْبَدًا بِالْعَلَجِ وَيُسَلِّمُ عَلَيْهِ فِي كِتَابِهِ وَ إِنَّمَا يَصْنَعُ ذَلِكَ لِكَيْ  
تُقْضَى حَاجَتُهُ قَالَ: «أَمَّا أَنْ تَبْدَأَ بِهِ فَلَا وَ لَكِنْ تُسَلِّمُ عَلَيْهِ فِي كِتَابِكَ فَإِنَّ  
رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله قَدْ كَانَ يَكْتُبُ إِلَى كِسْرَى وَ قَيْصَرَ.» (همان: ج ۲، ص ۶۵۱)

اگرچه این روایت درباره نامه‌نگاری است، ولی با فحوا و اولویت، شامل سلام قولی هم هست (سید عبدالاعلی سبزواری، ۱۴۱۳ق: ج ۷، ص ۱۹۹). در سند این حدیث، گرچه احمد بن محمد الكوفی در رجال توثیق ندارد، اما برخی معتقدند ایشان همان برقی است و برخی او را عاصمی، استاد کلینی دانسته‌اند (عاملی، ۱۴۱۹ق: ج ۳، ص ۴۳۷؛ محمدباقر مجلسی، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ص ۴۷۳؛ حائری مازندرانی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۳۴۳). در این صورت، او ثقه است، زیرا استاد کلینی است؛ همان‌طور که، طبق تحقیق محقق خوئی، ایشان در سند چهل روایت کافی قرار دارد (خوئی، ۱۳۷۳: ج ۳، ص ۱۲۸). این تعداد زیاد نقل روایت کلینی از او دلیل اعتماد کلینی به اوست. پیش‌تر هم گفته شد که کثرت نقل بزرگان از فردی، دلیل بر اعتماد به اوست. علی بن الحسن بن علی بن فضال نیز از ثقات کوفی است (نجاشی، ۱۳۶۵: ص ۲۵۷). علی بن اسباط هم از ثقات است (همان، ص ۲۵۲). یعقوب بن سالم هم از ثقات است (همان، ص ۴۴۹). درباره ابوبصیر هم باید گفت: برخی فقیهان روایاتی را که در سند آنها ابوبصیر باشد (به جهت اینکه مشترک بین ثقه و ضعیف است)، از اعتبار ساقط دانسته‌اند (علوی عاملی، بی‌تا: ج ۱، ص ۲۹؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۲۲، ص ۳۲۵)؛ باوجود این، افراد

معروف به ابوبصیر در اسناد روایی ما همگی ثقہ هستند (بهبهانی، ۱۴۱۹ق: ج ۲، ص ۱۱۶؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ص ۱۷۴؛ شوشتری، ۱۴۱۰ق: ج ۱۲، ص ۳۷۷-۴۹۳؛ خوئی، ۱۳۷۳: ج ۲، ص ۵۲؛ سبحانی، ۱۴۱۰ق: ص ۴۶۲).

از نظر دلّالی هم این روایت به وضوح سلام بر او را اجازه داده است.<sup>۳۴</sup> این توجیه هم موجه نیست که سلام برای ضرورت رفع حاجت است. توضیح این نکته در مباحث پیشین بیان شد.

### ۳-۲-۲. روایات امرکننده به گسترش دادن سلام در میان مردم جهان

برخی روایات فرموده‌اند خداوند گسترش دادن سلام را دوست دارد و از این رو، دستور داده‌اند سلام را در میان همه مردم گسترش دهید:

- عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «كَانَ سَلَامًا رَحِمَهُ اللَّهُ يَقُولُ أَفْشُوا سَلَامَ اللَّهِ فَإِنَّ سَلَامَ اللَّهِ لَا يَتَأَلُّ الظَّالِمِينَ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۶۴۴)

- عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُحِبُّ إِفْشَاءَ السَّلَامِ.» (همان، ۶۴۵)

- عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «مَنْ يَضْمَنُ لِي أَرْبَعَةَ بَازْبَعَةِ أُبْيَاتٍ فِي الْجَنَّةِ أَنْفَقَ وَلَا تَخَفُ فَقْرًا وَ أَفْشِ السَّلَامَ فِي الْعَالَمِ وَ اثْرُكَ الْمِرَاءِ وَ إِنْ كُنْتَ مُحِقًّا وَ أَنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ.» (همان، ۱۴۴)

«افشاء» به این معنا است که هرکس را دیدی، به او سلام کن (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۴۷۷). البته، لغت افشاء تا این حد دلالت ندارد؛ بلکه قید «فی العالم» است که سعه آن را تا این حد می‌گستراند. جالب اینجاست در ذیل روایت نخست، این شبهه هم پاسخ داده شده است: سلام تحیت مبارکی از ناحیه خداست (نور: ۶۱)؛ چگونه آن را به کافر نثار کنیم؟ گویا در اینجا امام عليه السلام فرموده‌اند: همدیگر را از آثار دنیوی و اجتماعی سلم



و امنیت بهره‌مند کنید و آن تحیت الهی هم به افراد ظالم<sup>۱۵</sup> نخواهد رسید. همچنین روایت سوم، افزون بر تعبیر «افشاء فی العالم»، به جهت سیاق آن نیز به نوعی دلالت بر شمول دارد؛ زیرا دیگر فرازهای مربوط به ارتباطات اجتماعی آن، یعنی ترک مرء باوجود حقانیت و نیز انصاف با مردم، همه انسان‌ها را دربر می‌گیرد.

### ۳-۲-۳. عموماً دال بر سلام به همه افراد

- عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «يَا أَنَسُ سَلِّمْ عَلَيَّ مَنْ لَقِيَتْ يَزِيدُ اللَّهُ فِي حَسَنَاتِكَ.» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۶۰)

- عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُمَانَ بْنِ عَيْسَى عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «مَنْ التَّوَأَّحِ أَنْ تُسَلِّمَ عَلَيَّ مَنْ لَقِيَتْ.» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۶۴۶)

### ۳-۲-۴. روایات نکوهش‌کننده آغاز نکردن گفتار با سلام

روایاتی هست که آغاز نکردن گفتار با سلام را نکوهش کرده و بلکه دستور داده‌اند پاسخ کسی را ندهید که سخنش را بدون سلام آغاز می‌کند:

عَنْهُ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ إِنَّ الْبَخِيلَ مَنْ يَبْخُلُ بِالسَّلَامِ.» (همان، ص ۶۴۴)

وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ قَالَ: «مَنْ بَدَأَ بِالْكَلامِ قَبْلَ السَّلَامِ فَلَا تُجِيبُوهُ وَ قَالَ ابْنُ دَعْوَانَ بِالسَّلَامِ قَبْلَ الْكَلَامِ فَمَنْ بَدَأَ بِالْكَلامِ قَبْلَ السَّلَامِ فَلَا تُجِيبُوهُ.» (همان، ص ۶۴۴)

نباید پنداشت آن روایات خاصه این عموماً را تخصیص می‌زنند (مازندرانی، ۱۳۸۲ق: ج ۱۱، ص ۱۰۰)؛ زیرا آن روایات از نظر سندی و دلالتی قابلیت اعتبار نداشتند.

### ۳-۲-۵. روایاتی که نیکی را شأن لازم مؤمن می‌دانند

بسیاری از روایات، مؤمنان را به نیکی به هر مؤمن و بدکار فرمان داده‌اند. گاهی استدلال آنها این است که اگر او شایسته نیست، شما شایسته نیکی هستید:



- «کن کالشمس تطلع علی البرّ و الفاجر» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۹۵، ۱۶۷-

؛(۱۶۸)

- «إصنع الخیر إلى أهله و إلى غیر أهله، فان لم یکن أهله فکن أنت أهله» (همان).

### ۳-۲-۶. روایات دال بر اهمیت ارتباطات جذب کننده غیرمؤمنان به دین

بسیاری از روایات، مؤمنان و مسلمانان را به رفتارهای جذابیت آفرین دعوت کرده و دستور داده اند که دیگران را با عمل انسانی و طبق اخلاق فطری و دینی جذب کنند. چگونه ممکن است این نگرش اجازه ندهد سلام با آن همه جذابیت معنایی و محتوایی و سازگاری با قرآن و فطرت در آغاز ارتباط با غیرمسلمان به کار رود؟! برخی روایات به این شرح است: «كُونُوا لَنَا زِينًا، وَ لَا تَكُونُوا لَنَا شَيْنًا، قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا، وَ احْفَظُوا أَلْسِنَتَكُمْ وَ كَفُّوْهَا عَنِ الْفُضُولِ، وَ قَبِّحِ الْقَوْلِ» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق: ص ۴۴۰). جالب اینجاست که در توصیف ابعاد زینت بودن، نخست، زیبا سخن گفتن را بیان فرموده اند و کدام زیبایی از آغاز با سلام زیباتر است؟! روایت دیگر چنین است: «عَلَيْكَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَ الْوَرَعِ وَ الْاجْتِهَادِ وَ صِدْقِ الْحَدِيثِ وَ آدَاءِ الْأَمَانَةِ وَ حُسْنِ الْخُلُقِ وَ حُسْنِ الْجَوَارِحِ وَ كُونُوا دُعَاةً إِلَى أَنْفُسِكُمْ بِغَيْرِ أَلْسِنَتِكُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۷۷). این روایت رفتارهایی چون حُسنِ خلق و حُسنِ همسایه‌داری را از مصادیق دعوت رفتاری ذکر کرده و توصیه به جذب مردم با رفتار کرده است. چه رفتاری بهتر از آغاز سخن با سلام؟! همچنین، پیامبر اکرم ﷺ در وصایای خود به معاذ فرمود: «يَسِّرْ وَ لَا تَعَسِّرْ، وَ بَشِّرْ وَ لَا تَنْفَرْ» (ابن هشام، بی تا: ج ۲، ص ۵۹۰). چه بشارتی بهتر از نثار کردن سلام به انسان‌ها؟! بالاخره، امام صادق علیه السلام به شیعیان خود دستوری راهبردی صادر فرمودند تا الگوی رویارویی ایشان با اهل سنت، به عنوان بخشی از مخالفان آنان باشد: «لَيَرَوْا مِنْكُمْ الْوَرَعَ وَ الْاجْتِهَادَ وَ الصَّلَاةَ وَ الْخَيْرَ فَإِنَّ ذَلِكَ دَاعِيَةٌ» (کلینی، همان: ص ۷۸)؛ یعنی همین که مردم در شما رفتار نیک را ببینند، خود فراخوان آنان به سوی دین است و چه رفتاری نیک‌تر آغاز ارتباط با سلام که نقطه شروع هر نوع ارتباط است؟! روشن است که این دستور اختصاصی به رویارویی با اهل سنت ندارد؛ بلکه روح آن همان جذب مخالف به مرام و آیین حق با رفتار نیک است. در اصطلاح علمی، از این روش استنباطی به «الغای خصوصیت» یا «تنقیح مناط قطعی» می‌توان تعبیر نمود.



### ۳-۲-۷. حضور روح سلام در ارتباطات مؤمنانه

اساساً از صفات مؤمن این است که با هرکس معاشرت کند، در سلامت با او ارتباط برقرار می‌کند: «سَلِّمْ لِمَنْ خَالَطُوا» (کلینی، همان: ص ۲۳۷) و به کسی آسیب نمی‌رساند: «الْخَيْرُ مِنْهُ مَأْمُولٌ وَ الشَّرُّ مِنْهُ مَأْمُونٌ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق: ص ۳۰۵). مگر شعار زیبای سلام هم جز اعلان این موضع است؟

برخی معتقدند سلام بر کافران تنها در صورتی مجاز است که سلام کردن به آنان وسیله‌ای برای آشنایی ایشان با اسلام و دعوت به ترک منکر باشد، و در تقرب به آنان و انس یافتن با ایشان مصلحت باشد تا دین تبلیغ شود یا سخن حق به گوش آنان برسد؛ همان‌طور که قرآن فرموده است: «فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» (زخرف: ۸۹) و «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا» (فرقان: ۶۳). در این صورت، نهی موثقه تخصیص خواهد خورد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۵، ص ۳۴-۳۵؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ج ۴، ص ۴۶)؛<sup>۱۶</sup> اما با تحلیل برگزیده در نوشتار فرارو، جایی برای این اندیشه نمی‌ماند؛ زیرا نهی موثقه از نظر دلالتی تمام نبود تا به این شکل توجیه شود.

### نتیجه‌گیری

این تحقیق نشان داد ادله باورمندان به حرمت یا کراهت سلام کردن بر کافران غیرحربی از نظر سندی یا دلالتی یا هردو ناتمام است. در مقابل، ادله متعددی از آیات و روایات (به‌ویژه آیه «لاینهاکم الله...») وجود دارد که طبق آنها، سلام کردن بر ایشان ممدوح است. استفاده از آیات قرآن، به‌عنوان راهبردهای جهت‌دهنده به روایات فقهی، از امتیازات این نوشتار بود؛ همان‌طور که استفاده از آیه «لاینهاکم الله...» در دو کتاب مهم فقه‌القرآن، یعنی کنز‌العرفان نوشته فاضل مقداد و مسالک‌الافهام نوشته فاضل کاظمی - که بنا دارند آیات فقهی را تجمیع و تحلیل کنند - یافت نشد. البته، در فقه از این آیه در وقف و وصیت استفاده شده است. بنابراین، از نتایج ضمنی این نوشتار این است که تعداد آیات الاحکام را نمی‌توان در همان آیات موجود در کتب معهود آیات الاحکام خلاصه کرد و شایسته است فقه در گستره‌ای وسیع‌تر و ژرفایی عمیق‌تر از قرآن کریم بهره برد.

## پی‌نوشت:

۱. Bronisław Malinowski: مردم‌شناس لهستانی و پدر انسان‌شناسی اجتماعی.
۲. براساس برخی روایات و نیز اندیشه‌های تفسیری مفسران فریقین، مقصود از سلام بر خود در این آیه، سلام بر مؤمنان است. در تعبیر «خود» معنایی لطیف نهفته است: گویا مؤمنان همگی یک حقیقت هستند (شیخ طوسی، بی‌تا: ج ۷، ص ۴۶۴؛ فضل‌بن‌حسن طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۷، ص ۲۴۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۵، ص ۱۶۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ص ۲۵۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ج ۲۴، ص ۴۲۳)؛ همان‌طور که قرآن کریم در قضیه «افک» فرموده است: «لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ» (نور: ۱۲).
۳. در تبیین اندیشه برگزیده در بحث «نگرش روایی به مسئله»، بحث خواهد شد که این روایت به اهل سنت اختصاصی ندارد و به هرگونه مخالفی تعمیم‌پذیر است.
4. Samuel P. Huntington.
5. Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", in: *Foreign Affairs*, Summer, 1993, P. 22-49.
6. Culture.
7. Sir Edward Taylor.
۸. بتریه، به سُنّی‌هایی گفته می‌شود که خلافت بلافصل را حق امیرالمؤمنین علیه السلام می‌دانند؛ ولی می‌گویند خلافت از حقوق قابل انتقال است نه الهی، و امیرالمؤمنین علیه السلام براساس جهات و مصالحی، خلافت را به ابوبکر واگذار کرده است. بنابراین، خلافت ابوبکر نیز امری مشروع است. آنان گروهی از زبیدیّه سُنّی هستند. بیشتر معارف اهل سنت بتری‌اند، مثل ابوحنیفه (زنجانی، ۱۴۱۹ق: ج ۸، ص ۲۴۹۹).
۹. بیشتر دانشمندان رجال و فقه، به جهت تخصص بیشتر نجاشی معتقدند: در تعارض قول شیخ و نجاشی، نظر نجاشی مقدم است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۷، ص ۴۶۷؛ عاملی، ۱۴۱۹ق: ج ۲، ص ۱۱۰؛ همان: ج ۶، ص ۳۰۹؛ محمدتقی مجلسی، ۱۴۰۶ق: ج ۱۴، ص ۳۳۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۳ق: ص ۳۱۴؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق: ج ۶، ص ۱۲۱؛ بهبهانی، ۱۴۲۴ق: ج ۸، ص ۷۱؛ بحرالعلوم، ۱۴۰۵ق: ج ۲، ص ۴۶؛ نوری، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۱۴۸-۱۴۹؛ میرزای قمی، ۱۴۳۰ق: ج ۲، ص ۵۱۳؛ خوئی، ۱۳۷۳: ج ۹، ص ۶۴). حتی برخی معتقدند نظر نجاشی بر همه اهل‌رجال مقدم است (شهید ثانی، همان: بهبهانی، ۱۴۱۷ق: ص ۷۰۲؛ همو، ۱۴۱۹ق: ص ۱۹۰؛ مامقانی، ۱۴۳۱ق: ج ۱۳، ص ۲۶۵).
۱۰. این دلیل ظاهراً از ابتکارات رجالی مرحوم آیت‌الله العظمی میرزا جواد تبریزی است (ر.ک: احمدی شاهرودی، مصاحبه: سیفی مازندرانی، ۱۴۳۶ق: ص ۱۶۳). البته، نگارنده ریشه‌های این قاعده را در اندیشه‌های رجالی پیشینیان یافته است که این مقال را مجال ذکر آن نیست.
۱۱. این کتاب در تکمیل مفاتیح‌الجنان، که به ارتباط انسان با خدا از طریق انجام اعمال عبادی در سه بخش نماز و دعا و زیارت برای بهره‌مندی از ثواب اخروی می‌پردازد، نوشته شده است. در این کتاب کوشش شده که تعالیم وحیانی در جهت معنابخشی به زندگی انسان در ابعاد مختلف اخلاقی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ارائه شود (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ص ۳۲).
۱۲. برخی فقیهان مدعی اند اصل در کراهت در روایات، همین معنای متعارف آن به‌عنوان یکی از احکام خمس است (شهید اول، ۱۴۱۹ق: ج ۳، ص ۴۱-۴۲؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴ق: ج ۲، ص ۸۶). برخی هم دلالت آن را بر کراهت اصطلاحی در



حد اشعار قبول دارند (همدانی، ۱۴۱۶ق: ج ۱۲، ص ۲۳۴). با وجود این، مرحوم فخرالمحققین و صاحب حدائق و مرحوم نراقی معتقدند این اصطلاح، اعم از حرمت و کراهت اصطلاحی است (فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق: ج ۳، ص ۱۲۵؛ نراقی، ۱۴۱۵ق: ج ۱۲، ص ۱۵۴). به اعتقاد محقق خوئی، تعبیر کراهت دلالت بر حرمت دارد و اصل در آن حرمت است؛ مگر ضد آن ثابت شود (خوئی، ۱۴۱۸ق: ج ۳۲، ص ۱۱۳). اما به نظر می‌رسد هیچ‌کدام از این سخنان مبتنی بر ادله محکم لغوی نیستند؛ همان‌طور که راهبرد مسلط و غالبی نیز در این زمینه از روایات قابل اصطیاد نیست که مثلاً بسامد استعمال آن در حرمت یا کراهت بالا باشد. آنچه مسلم است اینکه قطعاً در برخی روایات تعبیر «کره» در مقام حرمت به‌کار رفته است، مانند «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ كَرِهَ آيَةَ الدَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْآيَةَ الْمُفَضَّضَةَ (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ص ۵۰۸)»، زیرا ظرف طلا به‌اجماع فقیهان، حرام است.

۱۳. با این تفسیر که مقصود خدای متعال این است که ارتباط خود با افراد نادان و دشنام‌ده و ... را با سلام شروع کنید. این یعنی آرامش و امنیت دادن به آنان و القای این پیام که بنای مقابله‌به‌مثل کردن با ایشان وجود ندارد. بدین‌سان نقطه آغاز ارتباط از هیجانات عصبی دور می‌شود؛ همان‌طور که ائمه علیهم السلام دستور داده‌اند غضب نکنید و دیگران را هم به غضب نیاورید (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۶۴۵). جالب اینجاست که پیش از دستور افشای سلام و در همان روایت این توصیه وجود دارد! این دستور برای سلام‌کننده هم آثار تربیتی دارد؛ زیرا روشن است کسی که سخن خود را با سلام آغاز کند، فوراً به فحش و ناسزا روی نمی‌آورد.

۱۴. تعبیر «أَمَّا أَنْ تَبْدَأَ بِهِ قَالًا» به‌معنای نهی از تقدیم اسم اوست نه سلام کردن (مازندرانی، ۱۳۸۲ق: ج ۱۱، ص ۱۰۴): همان‌طور که در روایت دیگری این معنا به‌صراحت در پرسش راوی درج شده است: «فَيَبْدَأُ بِأَسْمِهِ قَبْلَ اسْمِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۶۵۱). از این‌رو، مرحوم شیخ حر عاملی عنوان باب را چنین قرار داده است: «بَابُ جَوَازِ مُكَاتَبَةِ الْمُسْلِمِ لِأَهْلِ الذَّمِّ وَ الْإِيتِدَاءِ بِأَسْمَائِهِمْ وَ التَّسْلِيمِ عَلَيْهِمْ فِي الْمُكَاتَبَةِ مَعَ الْحَاجَةِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ج ۱۲، ص ۸۵).

۱۵. مقصود از نرسیدن سلام الهی به ظالمان این است که آن‌ها تسلیم و سلامت و امنیتی که از خدای متعال در این فرایند ارتباطی به مخاطب نثار می‌شود، در اثر نالایقی گیرنده برای دریافت فیض الهی به او نخواهد رسید (مازندرانی، ۱۳۸۲ق: ج ۱۱، ص ۹۳).

۱۶. در همین راستا مرحوم سبزواری پس از آنکه قائل به کراهت شده، می‌افزاید: اگر جهتی راجح در سلام کردن بر کافر باشد، می‌تواند آن را در حد وجوب یا استحباب هم ببرد (سید عبدالاعلی سبزواری، ۱۴۱۳ق: ج ۷، ص ۱۹۹). همچنین، حضرت امام علیه السلام در بخش پاسخ دادن به سلام کافران فرموده است: جواز این کار اگر باعث دلجویی از آنان و متمایل شدن‌شان به اسلام باشد، موجه است (جمعی از فقیهان، ۱۴۱۹ق: ج ۳، ص ۲۵).

## کتابنامه

\* قرآن کریم.

\*\* نهج البلاغه (للصبحی صالح) (۱۴۱۴ق)، قم، هجرت، چاپ نخست.

۱. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۲. ابن ادریس، محمد (۱۴۱۰ق)، السرائر، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
۳. ابن حنبل، احمد (۱۴۲۱ق)، مسند ابن حنبل، بیروت، مؤسسة الرسالة، چاپ نخست.
۴. ابن کثیر دمشقی (اسماعیل بن عمرو) (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ نخست.

۵. ابن هشام، عبدالملک (بی تا)، السیرة النبویة، بیروت، دار المعرفة.

۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دار الفکر - دار صادر، چاپ سوم.

۷. ابوحیان اندلسی، محمد (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط، بیروت، دار الفکر.

۸. احمدی شاهرودی، عبدالله، مصاحبه با شیعه نیوز، تاریخ انتشار: ۳۰ خرداد ۱۳۹۴ - ۱۶:۵۴؛ کد خبر: ۹۲۲۳۳  
<<http://www.shia-news.com>>

۹. اشتهاودی، علی پناه (۱۴۱۷ق)، مدارک العروة، تهران، دار الأسوة للطباعة و النشر.

۱۰. اصفهانی نجفی، محمدتقی (۱۴۲۹ق)، هدایة المسترشدين، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۱۱. بحر العلوم، سید مهدی (۱۴۰۵ق)، الفوائد الرجالية، تهران، مکتبة الصادق.

۱۲. بحرانی، یوسف (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۱۳. بخاری، محمد (۱۴۲۲ق)، صحیح البخاری، بیروت، دار طوق النجاة.

۱۴. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، قم، دار الکتب الإسلامية.

۱۵. برکو، ری. ام و آندرو دی. ولوین و دارلین آر. ولوین (۱۳۸۹)، مدیریت ارتباطات، ترجمه سید محمد

اعرابی و داوود ایزدی، تهران، دفتر پژوهش های فرهنگی.

۱۶. بهبهانی، محمدباقر (۱۴۱۷ق)، حاشیة مجمع الفائدة والبرهان، قم، مؤسسة البههانی.

۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۹ق)، الرسائل الفقهيّة، قم، مؤسسة البههانی.

۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۴ق)، مصابیح الظلام، قم، مؤسسة البهبهانی.
۱۹. بیهقی، احمد بن الحسین (۱۴۲۳ق)، شعب الإيمان، ریاض، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع.
۲۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل وأسرار التأویل، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۱. پهلوان، چنگیز (۱۳۸۸)، فرهنگ و تمدن، تهران، نشر نی.
۲۲. تبریزی، جواد بن علی (۱۴۲۶ق)، منهج الصالحین، قم، مجمع الإمام المهدي - عجل الله تعالی فرجه.
۲۳. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۹۹۸م)، سنن الترمذی، بیروت، دار الغرب الإسلامی.
۲۴. تری یاندریس، هری.س (۱۳۸۸)، فرهنگ و رفتار اجتماعی، ترجمه نصرت فتی، تهران، رسانش / جامعه شناسان، چاپ سوم.
۲۵. جزائری، سید نعمت الله (۱۴۰۸ق)، كشف الأسرار، قم، مؤسسة دار الكتاب.
۲۶. جمعی از فقیهان (۱۴۱۹ق)، العروة الوثقی (المحشى)، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵)، مفاتیح الحیات، قم، اسراء، چاپ صدونودوهشتم.
۲۸. حائری مازندرانی، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۶ق)، منتهی المقال، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۹. حر عاملی، محمد (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ق)، الفوائد الطوسية، قم، چاپخانه علمیه.
۳۱. حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، قم، انتشارات اسلامی.
۳۲. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳ق)، قرب الإسناد، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۳. خوئی، سید ابوالقاسم موسوی (۱۴۱۸ق)، موسوعة الإمام الخوئی، قم، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی علیه السلام، چاپ نخست.
۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳)، معجم رجال الحديث، قم، مركز نشر الثقافة الإسلامية.
۳۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰ق)، منهج الصالحین، قم، نشر مدينة العلم.
۳۶. رشاد، علی اکبر (۱۳۷۵)، «پلورالیسم و فرهنگ»، نامه فرهنگ، ش ۲۴، ص ۱۴-۲۴.
۳۷. زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۰ق)، البرهان، بیروت، دار المعرفة.
۳۸. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الكشف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الكتاب العربی، چاپ سوم.
۳۹. زنجانی، سید موسی شبیری (۱۴۱۹ق)، کتاب النکاح، قم، مؤسسه پژوهشی رای پرداز.

۴۰. سبحانی، جعفر (۱۳۸۳)، أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام.
۴۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰ق)، کلیات فی علم الرجال، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۴۲. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحكام، قم، مؤسسه المنار.
۴۳. سبزواری، محمدباقر (۱۲۴۷ق)، ذخیره المعاد، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۴۴. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۳۶ق)، مقياس الرواة، قم، انتشارات اسلامی.
۴۵. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله.
۴۶. شوشتری، محمدتقی (۱۴۱۰ق)، قاموس الرجال، قم، انتشارات اسلامی.
۴۷. شوکانی، محمدبن علی (۱۴۱۴ق)، فتح القدير، بيروت و دمشق، دار ابن كثير.
۴۸. شهيد اول (محمدبن مکی) (۱۴۱۹ق)، ذكرى الشيعة فى أحكام الشريعة، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، چاپ نخست.

۴۹. شهيد ثانی (زين الدين بن علی) (۱۴۱۳ق)، مسالك الأفهام، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیة.

۵۰. شيخ صدوق (محمدبن علی) (۱۳۶۲)، الخصال، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۵۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق)، إعتقادات الإمامیة، قم، کنگره شیخ مفید.

۵۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق)، من لا يحضره الفقيه، قم، انتشارات اسلامی، چاپ دوم.

۵۳. شيخ طوسی (محمدبن حسن) (بی تا)، التبیان، بيروت، دار إحياء التراث العربی.

۵۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق)، الأمالی، قم، دارالثقافة.

۵۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳)، رجال الطوسی، قم، انتشارات اسلامی.

۵۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ق)، المبسوط، تهران، المكتبة المرتضویة.

۵۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ق)، النهاية، بيروت، دار الكتاب العربی.

۵۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق الف)، الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۵۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق ب)، تهذيب الأحكام، تهران، دار الكتب الإسلامیة.

۶۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق)، العدة، قم، چاپخانه ستاره.

۶۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰ق)، الفهرست، قم، مكتبة المحقق الطباطبائی.

۶۲. شيخ مفید (محمدبن محمد) (۱۴۱۳ق)، الأمالی، قم، کنگره شیخ مفید، چاپ نخست.

۶۳. صاحب جواهر (محمدحسن نجفی) (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام، بيروت، دار إحياء التراث العربی،

چاپ هفتم.

۶۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان، قم، انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
۶۵. طباطبائی یزدی، سیدمحمدکاظم (۱۴۰۹ق)، العروة الوثقی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۶۶. طبرانی، سلیمان بن احمد (بی تا)، المعجم الكبير، قاهره، مكتبة ابن تیمیة، چاپ دوم.
۶۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم.
۶۸. طبرسی، علی بن حسن (۱۳۴۴)، مشكاة الأنوار، نجف، المكتبة الحیدریة، چاپ دوم.
۶۹. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفة، چاپ نخست.
۷۰. عاملی، محمد بن حسن بن زین الدین (۱۴۱۹ق)، استقصاء الإعتبار فی شرح الإستبصار، قم، مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، چاپ نخست.
۷۱. عسکری خانقاه، اصغر و محمد شریف کمالی (۱۳۸۴)، انسان شناسی عمومی، تهران، سمت.
۷۲. علامه حلی (حسن بن یوسف) (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقهاء (چاپ جدید)، قم، مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، چاپ نخست.
۷۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ق)، تذکرة الفقهاء (چاپ سنگی)، قم، مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، چاپ نخست.
۷۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ق)، خلاصة الأقوال، نجف اشرف، المطبعة الحیدریة، چاپ دوم.
۷۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۵ق)، نهاية الوصول إلى علم الأصول، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، چاپ نخست.
۷۶. علوی عاملی، میرسید احمد (بی تا)، مناهج الأخیار فی شرح الإستبصار، قم، اسماعیلیان، چاپ نخست.
۷۷. غزالی، أبو حامد محمد (۱۴۱۳ق)، المستصفی، به تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ نخست.
۷۸. فاضل مقداد (مقداد بن عبدالله) (۱۴۲۵ق)، کنز العرفان، قم، انتشارات مرتضوی، چاپ نخست.
۷۹. فخر رازی (محمد بن عمر) (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
۸۰. فخر المحققین (محمد بن حسن بن یوسف) (۱۳۸۷ق)، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم، اسماعیلیان، چاپ نخست.



۸۱. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تهران، مکتبه الصدر، چاپ دوم.
۸۲. قرشی، محمد بن محمد (بی تا)، معالم القربة فی طلب الحسبة، کمبریج، دار الفنون «کمبردج».
۸۳. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷)، تفسیر قمی، قم، دارالکتاب، چاپ چهارم.
۸۴. کاشف الغطاء (جعفر بن خضر) (۱۴۲۲ق)، کشف الغطاء، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ نخست.
۸۵. کشی، محمد بن عمر (۱۳۶۳)، رجال الکشی (مع تعلیقات میر داماد الأسترآبادی)، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ نخست.
۸۶. کلباسی، محمد بن محمد ابراهیم (۱۴۲۲ق)، الرسائل الرجالية، قم، مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث؛ سازمان چاپ و نشر، چاپ نخست.
۸۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ چهارم.
۸۸. گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷)، جامعه شناسی، تهران، نشر نی.
۸۹. مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی، تهران، المکتبه الإسلامية، چاپ نخست.
۹۰. مامقانی، عبدالله (۱۴۳۱ق)، تنقیح المقال، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، چاپ نخست.
۹۱. مایرز، گیل. ای. و میشله. تی. مایرز (۱۳۸۳ش)، پویایی ارتباطات انسانی، ترجمه حوا صابر آملی، تهران، انتشارات دانشکده صداوسیما، چاپ نخست.
۹۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ دوم.
۹۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۶ق)، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله، چاپ نخست.
۹۴. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶ق)، روضة المتقین، قم، مؤسسه فرهنگی - اسلامی کوشانپور، چاپ دوم.
۹۵. محسنیان راد، مهدی (۱۳۸۵)، ارتباط شناسی، تهران، سروش، چاپ هفتم.
۹۶. محقق حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام، قم، اسماعیلیان، چاپ دوم.
۹۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ق)، معارج الأصول، قم، بی نا، چاپ نخست.
۹۸. محقق کرکی (علی بن حسین) (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ دوم.

۹۹. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۵)، أصول الفقه، قم، اسماعیلیان، چاپ پنجم.
۱۰۰. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامية، چاپ نخست.
۱۰۱. میرزای قمی (ابوالقاسم بن محمد حسن) (۱۴۱۷ق)، غنائم الأيام، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ نخست.
۱۰۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۰ق)، القوانین المحكمة، قم، إحياء الكتب الإسلامية، چاپ نخست.
۱۰۳. میلر، جرالدر. (۱۳۸۹)، ارتباط کلامی، ترجمه علی ذکاوتی قراگزلو، تهران، سروش، چاپ چهارم.
۱۰۴. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵)، رجال النجاشی، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ ششم.
۱۰۵. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی (۱۴۱۵ق)، مستند الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ نخست.
۱۰۶. نوری، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ نخست.
۱۰۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق)، خاتمة المستدرک، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ نخست.
۱۰۸. وحید خراسانی، حسین (۱۴۲۸ق)، منهاج الصالحین، قم، مدرسه امام باقر علیهم السلام، چاپ پنجم.
۱۰۹. همدانی، مصطفی (۱۳۹۶)، «نظریه هنجاری و الگوی ارتباطی "سلام آغاز" در ارتباطات کلامی درون فرهنگی اسلامی و مقایسه آن با سایر فرهنگها»، فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی، ش ۳۲، ص ۱۰۳-۱۲۸.
۱۱۰. همدانی، آقارضا بن محمد هادی (۱۴۱۶ق)، مصباح الفقیه، قم، مؤسسه الجعفریة لإحياء التراث و مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ نخست.
111. Huntington, Samuel P., "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3 (Summer, 1993), p. 22-49.



## بررسی سیر تاریخی شکل‌گیر فروع جدید در فقه متقدم شیعه بررسی تحولات مسئله تمکین

سید محمد کاظم مددی الموسوی \*

### چکیده

با اضافه شدن فروع جدید به فقه شیعه در دوران فقه تقریعی، اصول جدیدی نیز همراه با آنها به ساختار فقه اضافه شدند. اگرچه منشأ برخی از آنها را می‌توان از نظر تاریخی تحلیل کرد، اما بخش مهمی از تبعات این رویه تا امروز پنهان مانده است. یکی از این موارد، این پدیده است که متغیری در یکی از ادوار به مباحث یک مسئله اضافه شده و بلافاصله ضمن ورود به اصل مسئله، بر تمامی فروع آن تأثیر می‌گذارد؛ سپس در گذر زمان، خود به یکی از اصول برای تخریب فروع دیگر تبدیل می‌شود. این پژوهش می‌کوشد با تحلیل سیر تکامل فرعی فقهی، از شکل‌گیری تا تکامل، این تحولات و ضوابط را بررسی کرده و تصویری از آثار و تبعات آن در فقه شیعه عرضه نماید. مسئله‌ای که این بررسی براساس آن انجام می‌شود، «تعریف ضوابط و حدود تمکین در بحث نفقه» است. این مسئله با گذراندن مجموعه‌ای از تحولات، طی دوره‌های مختلف، دچار پیچیدگی‌ها و تداخلاتی شده است. با انجام این بررسی، نقش سیر تاریخی رویکرد اصحاب در شکل گرفتن پیچیدگی‌ها و ابهامات در این فرع روشن خواهد شد.

**کلیدواژگان:** نفقه، تمکین، شیخ طوسی، محقق حلی، فقه شیعه.

## درآمد

با پایان یافتن عصر فقه روایی و آغاز دوران فقه تفریعی، فروع پرشماری طی گذر زمان به ابواب فقهی اضافه و بحث‌های تازه‌ای به مباحث رایج میان اصحاب افزوده شد. این داده‌های تازه اصول و تحولات جدیدی نیز به‌همراه آوردند. اگرچه منشأ بخشی از آنها قابل تحلیل و ردگیری تا فقه روایی یا فقه عامه است، بخش مهمی از تبعات و آثار این رویه تا به امروز پنهان مانده و به‌صورت نامحسوسی تأثیرات مهمی بر مسائل و فروع فقهی ابواب مختلف گذاشته است. از پیامدهای ارائه نشدن تحلیل دقیقی از این ضوابط و استانداردهای جدید که به مرور زمان شکل گرفته‌اند، می‌توان به ناتوانی در کشف عوامل پیدایش این فروع و ناکامی در تعریف نظامی فراگیر برای تحلیل این داده‌های تازه اشاره کرد. در این نوشتار تلاش می‌شود که از طریق تحلیل اجزاء و سیر تکامل یک فرع فقهی، از لحظه شکل‌گیری تا دوران تکامل، این تحولات و ضوابط ناآشکار بررسی دقیق شود تا تصویری از آثار و تبعات آن در فقه متأخر عرضه گردد.

مسئله‌ای که در این نوشتار بررسی می‌شود، مجموعه پیچیده‌ای از تحولات یک متغیر است: طی آن، در یکی از دوران‌های جریان‌ساز متأخر - شیخ، علامه، شهید ثانی - به مباحث یک مسئله افزود می‌شود؛ بلافاصله ضمن وارد شدن به بدنه مسئله، تأثیرگذاری اش در تمام ابعاد و فروع آن آغاز می‌شود؛ با گذر زمان، نه تنها به یکی از ارکان مسئله تبدیل می‌شود، که خود یکی از اصول زیربنایی آن مسئله برای تخریح دیگر فروع شده و دامنه تأثیر آن حتی احیاناً به دیگر ابواب فقهی نیز تسری می‌یابد.

بحث فقهی‌ای که بررسی این مسئله براساس آن انجام می‌شود، مسئله وجوب نفقه زن بر شوهر است. این بحث، به سبب رویارویی با یکی از جدی‌ترین موارد این تحولات، نمونه مناسبی برای بررسی این ضوابط نوپدید است. وجوب نفقه زن بر شوهر و شرایط آن، یکی از مباحث مهم در روابط میان زوجین است. این موضوع با گذراندن مجموعه‌ای از تحولات در دوران‌های مختلف، دچار پیچیدگی‌ها و تداخلات فراوانی شده است. یکی از مهم‌ترین مسائل این مبحث، که با مشکل ذکرشده روبه‌روست و به‌نوعی زیربنای باقی

فروع و مسائل آن است، مسئله ملاک وجوب نفقه و دوگانه مناط بودن تمکین یا عقد است؛ مسئله‌ای که فی‌نفسه ابهاماتی داشته و در طی تحولات تاریخی مبانی فقهی، پیچیدگی آن بیشتر نیز شده است. چگونگی رویارویی اصحاب با این مسئله و تلقی آنان از ابعادش، روند تکاملی ویژه‌ای را گذرانده است. در واقع، تأثیر این رویارویی بر ساختن شکل و هویت فعلی مسئله بیش از مبانی روایی - فقهی آن است. طی این رویارویی، در یکی از دوره‌های متأخر، احتمالی در مسئله مطرح شد. به‌مرور، تأثیرگذاری این احتمال بر ابعاد مختلف مسئله آغاز شد تا امروزه به مبنایی اساسی برای تفریعات آن تبدیل گردد.

در نوشتار پیش‌رو، تحولات مسئله تمکین بررسی خواهد شد. این تحولات یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین عوامل در شکل‌گیری صورت جدید این مسئله است. در این نوشتار، به نتایج این رویکرد جدید در بازتعریف مسئله تمکین، و ابعاد و احکام مختلف آن پرداخته خواهد شد؛ همچنین، آن دسته از فروع و مسائل مرتبط با تمکین نیز بررسی خواهند شد که با پیش آمدن این دوگانه متأخر و تعریف جدید آن از تمکین، هویتی تازه یافته‌اند. این بررسی هم شامل توسعه‌های ایجادشده در فروع، و هم شامل تغییرات پیش‌آمده در تعاریف مفردات مسئله می‌شود. از طریق این بررسی، تحولات و تأثیرات متقابل چگونگی پرداختن اصحاب به مسئله تمکین و نگرش ایشان به کلیت احکام مسئله مشاهده خواهد شد. بنابراین، نخست، توضیحی کلی درباره بحث محل نزاع ذکر خواهد شد؛ سپس دو مسئله متأخر درباره تعریف تمکین بررسی خواهد شد؛ در نهایت، تأثیری که مجموع این تحولات بر فروع و احکام این باب گذاشته است، کاویده خواهد شد.

## مقدمه

پرداخت نفقه زن به‌دست شوهر یکی از حقوق زن در عقد نکاح است. همان‌گونه که اصحاب متفق‌اند، وجوب پرداخت نفقه مشروط به دو شرط «وجود عقد» و «تمکین کامل» است. مسئله‌ای که در این میان مطرح می‌شود، نسبت میان این دو عامل است: اینکه کدام یک سبب وجوب نفقه و کدام یک فقط شرط آن است. با توجه به اینکه نفقه، هم پیش از عقد و هم بدون تمکین، واجب نمی‌شود، قطعاً با هر دو عامل دارای ارتباط

است. حال، از یک سو می‌توان گفت عامل وجوب نفقه عقد است؛ همانند مهر که عقد موجب آن است. از سوی دیگر، از آنجا که نفقه بدون تمکین واجب نمی‌شود، می‌توان تمکین را سبب آن دانست.

این مسئله، با توجه به آثاری که در فروع مختلف این باب داشت، به‌مرور تبدیل به مهم‌ترین متغیر باب نفقه شد. دو نقطه عطف متمایز در این مسئله هست که بر شکل‌گیری و تحول آن تأثیر فراوانی گذاشته‌اند: این دو تحول جریان‌ساز در سده‌های هفتم و هشتم و براساس رویکرد خاص محقق در شرایع و پس از او علامه و نوآوری‌اش در قواعد به‌وجود آمدند. علت اصلی و زیربنایی پدید آمدن این دو تحول، رخ دادن تغییری اساسی در نگاه به اساس مسئله نفقه بود. در نتیجه، تاریخ مسئله و رویکرد اصحاب به دو دوره تقسیم شد.

تا پیش از محقق، احتمال مدخلیت داشتن عقد، و نه تمکین، نه تنها قائلی نداشت؛ حتی اساساً ذکری هم از آن در میان نبود. پیش از او، مسئله نفقه تنها با نظر به متغیر تمکین بررسی می‌شد و فروع فقط بر آن اساس تخریح می‌شدند؛ اما او نخستین بار در شرایع این احتمال را مطرح کرد که ممکن است وجوب نفقه متوقف بر عقد باشد، نه تمکین. مطرح شدن این احتمال فقط حکمی مفرد در مسئله نبود؛ بلکه زیربنای تمام تفریعات آن را به هم ریخت: تفریعاتی که تا پیش از این، بر مدخلیت داشتن تمکین بنا نهاده شده بود. این احتمال به مسئله شکلی کاملاً متفاوت داد. بعد از فتح باب محقق، با بسط و توسعه‌ای که علامه ایجاد کرد، این احتمال فعلیت پیدا کرد: تغییرات عملی شد، نقطه عطف دوم مسئله سامان یافت، و تمام ابعاد آن مسئله تحت‌تأثیر رویکرد او قرار گرفت. بنابراین، یک احتمال، با گذراندن سیری تاریخی، از احتمالی بدون قائل به متغیری تأثیرگذار برای تخریح حکم تمام فروع مسئله تبدیل شد.

به هرروی، مطرح شدن احتمال مدخلیت داشتن عقد به‌جای تمکین و شکل‌گیری توجه به آن سبب شد نگاه‌ها از سویی به‌سمت دوگانه عقد و تمکین معطوف شود و از سوی دیگر به بررسی تأثیرات احتمالی این متغیر جدید، نه تنها بر وجوب و عدم وجوب نفقه، بلکه بر دیگر فروع مسئله نفقه و ابعاد مختلف آن جلب شود. همچنین، شکل‌گیری این دوگانه و

تقابل باعث شد توجه جدیدی نیز به مسئله تمکین شکل بگیرد و تلاش‌هایی برای درک و تحلیل مفهوم آن انجام شود. چه آنکه، تا پیش از مطرح شدن قول به عقد، قول به تمکین مبنای انحصاری بود و به همین جهت کمتر احتیاجی به بحث دقیق از آن بود. افزون بر این، مطرح شدن مجموعه‌ای از ادله به نفع قول به عقد باعث شد تلاش‌هایی هم در جهت ساخت ادله برای قول تمکین صورت گیرد تا این قول (به عنوان قول اجماعی اصحاب) در برابر آن متغیر جدید تقویت شود؛ زیرا تا پیش از آن، به علت مقبولیت اجماعی تمکین، هرگز نیازی به آن ادله پیش نیامده بود. مجموع این اتفاقات به شکل گیری تلقی جدیدی از مسئله تمکین انجامید. این تلقی در جهات مختلفی با تلقی پیشین اصحاب تفاوت‌هایی جدی دارد و باعث ایجاد تغییراتی در فروع مختلف مسئله شده است. در ادامه به دو مسئله‌ای که محور اصلی این تغییرات بوده‌اند، پرداخته خواهد شد.

## ۱. وجودی بودن تمکین

هسته مرکزی این بررسی و جدی‌ترین تغییری که طی این بازخوانی شکل گرفت، مسئله‌ای است که اساساً با مطرح شدن تقابل میان عقد و تمکین پیش آمد: آیا تمکین امری وجودی است، مشروط به انجام بعضی افعال، یا امری عدمی است که با صرف عدم نشوز حاصل می‌شود؟ برآیند کلی تلاش اصحاب، گرایش پررنگ به تعریف جنبه‌ای وجودی برای تمکین است که شاید تلاشی برای همسطح کردن آن با قول نفقه باشد. اگر در قول به عقد، نفقه با عقد ثابت و با نشوز ساقط می‌شود، در قول به تمکین نیز نفقه باید با تمکین واجب شود، نه اینکه مشروط به عدم نشوز باشد. با خارج کردن تمکین از امور عدمی، پاره‌ای از اشکالات آن که از این مسئله نشئت می‌گیرند، می‌توانند برطرف شوند؛ همچنان که بعضی از مؤیدات عقد که از وجودی بودن آن استفاده می‌کرده‌اند، با وجودی شدن تمکین می‌توانستند به نفع تمکین نیز به کار روند. این تلاش عمدتاً در ضمن چند فرع پیچیده پی گرفته شده است که وجودی و عدمی بودن تمکین در آنها خود را به خوبی نشان می‌دهد. قاعدتاً نخستین فرع را باید مسئله نسبت میان تمکین و عدم نشوز دانست. این مسئله مهم‌ترین موضوع در بحث وجودی یا عدمی بودن تمکین است. پرسش



اینجاست که آیا دو عنوان تمکین و عدم نشوز مرادف هستند یا تمکین امری وجودی است که شخص باید با انجام دادن کارهایی آن را در خارج ایجاد کند؟ در فرض نخست، قاعدتاً طرف زن مقدّم می‌شود؛ زیرا همین که نشوز نکند، تمکین کرده است. در فرض دوم نیز طرف مرد مقدّم است؛ چون زن باید مظاهر تمکین را انجام بدهد.

این مسئله در چهار اثر با تعابیر مختلف بحث شده است؛ آثاری که همه بعد از قواعد و متأثر از دوگانه‌ای که در آن مطرح شد، تصنیف شده‌اند. نخست، فخرالمحققین در ایضاح الفوائد بعد از ذکر اشتراط تمکین، تفاوتی میان عدم نشوز و تمکین بیان می‌کند: اینکه عدم نشوز اعم مطلق است از تمکین؛ همچنین، برخلاف تمکین، برای احراز عدم نشوز اصل بقای عدم اصلی کافی است (فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق: ج ۳، ص ۲۶۸). معنای بیان فخرالمحققین وجودی بودن تمکین و اشتراط انجام مظاهر تمکین است. با وجود این، با توجه به قرینه ذکر این مطلب در ضمن ادله دو قول عقد و تمکین، به نظر می‌رسد او این نظریه را، نه برای اثبات اشتراط تمکین، که صرفاً برای بیان لوازم قول به تمکین ذکر کرده است. بعد از او در کنز الفوائد مسئله این‌گونه مطرح می‌شود که از وجوب نفقه بر زوج فهمیده می‌شود که عدم نشوز شرط است، نه اینکه تمکین شرط باشد؛ زیرا عدم نشوز اعم از وجود تمکین است؛ چون میان این دو واسطه قابل تصور است و اشتراط اخص اقتضای اشتراط اعم را دارد و نه برعکس (عمیدی، ۱۴۱۶ق: ج ۲، ص ۵۳۱). اما لازمه این بیان کافی بودن نشوز نکردن و بی‌نیازی به انجام کاری برای صدق آن است. با وجود این، در این بیان، نفس مفهوم تمکین امری وجودی تلقی می‌شود که صرفاً شرط وجوب نفقه نیست. پس از آن در معالم‌الدین، بعد از ذکر شرط تمکین، تنها بیان می‌شود که عدم نشوز کافی نیست (ابن‌قطان حلی، ۱۴۲۴ق: ج ۲، ص ۸۱). در نهایت، شهید ثانی در مسالک از زاویه دیگری متعرض این مسئله می‌شود. او در ادامه بحث تمکین کامل و ناقص می‌گوید: «این مسئله بنابر هریک از دو مبنا جاری می‌شود و به‌عنوان دلیل، می‌گوید که هرچه تمکین نباشد، نشوز است». البته او متعرض این نمی‌شود که آیا عدم نشوز با تمکین یکی است یا نه (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۸، ص ۴۴۰). لازمه بیان شهید این است که تمکین وجودی است و باید آن را محقق کرد. البته او فعلاً در این موضع درباره اصل اینکه تمکین مناط است یا عقد، سخن نمی‌گوید.



به جز این ممکن است در مواضع دیگری از بحث مسائلی پیش آید که به نحوی به این مسئله بازگشت دارند: همانند مسئله لزوم تکلم در تمکین که، همان طور که خواهد آمد، در جایی از آن به نظر می‌رسد دست کم بخشی از اختلاف در آن به همین مسئله برگردد.

به صورت کلی اختلاف نظرهایی در این مسئله دیده می‌شود. به نظر می‌رسد این اختلاف نظرها بیشتر ناشی از نپرداختن کامل اصحاب به جزئیات آن و کامل کردن تمام فروع متصور در آن باشد؛ همانند نپرداختن شهید ثانی به نسبت عدم نشوز و تمکین، و بسنده نمودن فخرالمحققین به بیان فرق میان این دو و ترجیح ندادن هیچ‌یک از طرفین. این فضا نشان می‌دهد هرچند اصحاب فی‌الجمله متوجه نقش نسبت میان این دو متغیر در مسئله بوده‌اند و تلاش‌هایی برای رسیدن به تقریر وجودی از تمکین داشته‌اند، ولی نتوانسته‌اند آن را به خوبی صورت‌بندی کنند و صرفاً در مرحله فرق‌گذاری ادعایی باقی مانده‌اند. یکی از نشانه‌های این امر می‌تواند عدم التفات به لوازم متناقض قول مختار باشد. برای نمونه به بیان کنزالفوائد می‌توان اشاره کرد: نویسنده در آن، از طرفی با کافی دانستن عدم نشوز و از طرف دیگر با وجودی بودن تمکین، دچار این خلأ می‌شود که عملاً زوجه می‌تواند بدون تمکین مستحق نفقه شود؛ بر فرض هردو، قول عقد و تمکین باطل است. همچنان که از جهتی دیگر، در صورت اثبات ترادف عدم نشوز و تمکین، اساساً دیگر بحثی درباره ترجیح قول عقد یا تمکین باقی نمی‌ماند؛ چون عملاً، به خاطر تقدیم جانب زن به جهت معیت با اصل، احکام مسئله همانند قول به عقد می‌شود. به نظر می‌رسد یکی از عوامل پیش آمدن این وضعیت مبهم و تفریح ناموفق، این باشد که ادله‌ای که پیش‌تر ابداع شدند، در این باره اقتضایی ندارند؛ به همین جهت، طرفین می‌توانند از اعم بودن عدم نشوز، هر دو نتیجه متضاد را بگیرند. مسئله‌ای که می‌تواند از سمت مقابل هم دیده شود و به جای تأثیرپذیری از ادله، بر آنها تأثیر بگذارد و حتی اصل دوگانه عقد و تمکین را به طور جدی خدشه‌دار کند، همین است: اگر مسئله با لحاظ نسبت داشتن یا نداشتن عدم نشوز و تمکین بررسی شود، شاید دیگر نتوان ثمرات را براساس عقد و تمکین مورد تفریح قرار داد. برای نمونه، به ثمره دومی می‌توان اشاره کرد که علامه ذکر می‌کند: او درباره جایی که از زمان عقد مدتی گذشته باشد، ولی دخول صورت نگرفته باشد،

می‌گوید: «در اینجا بنا بر قول عقد، زن مستحق نفقه است، چون مرتکب نشوزی نشده است؛ اما بنا بر قول به تمکین، مستحق نیست، چون تمکین را انجام نداده است» (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ص ۱۰۳).<sup>۱</sup> درحالی که اگر مسئله از حیث نسبت میان عدم نشوز و تمکین بررسی شود، دیگر دو متغیر عقد و تمکین تأثیری نخواهند داشت.

یکی از فروعی که وجودی یا عدمی بودن تمکین بر آن تأثیر مستقیم دارد، مسئله صغیره است. در نگاه نخست، به نظر می‌رسد نگرش اصحاب به این مسئله و حکمی که به آن می‌رسند، با مبنای عدمی بودن تمکین هماهنگ است: نفقه برای صغیره واجب است؛ چون او با عدم ارتکاب نشوز، درواقع، تمکین را احراز کرده است؛ درحالی که هیچ عمل وجودی که شرط تمکین باشد، نمی‌توانسته انجام بدهد. اما با بررسی دقیق‌تر ملاحظه می‌شود که شاید این حکم اتفاقاً ناظر به وجودی بودن تمکین باشد؛ چون همان‌طور که خواهد آمد، هنگام دفاع از وجوب نفقه و بعضاً حتی به‌عنوان شرط وجوب نفقه گفته می‌شود که فقدان امکان دخول مانع از امکان دیگر استمتاع نیست. درواقع، وجوب نفقه مبتنی بر انجام دیگر عوامل تمکین می‌شود؛ عواملی که جای خالی دخول را جبران می‌کنند. این در حالی است که اگر تمکین امری عدمی می‌بود، اساساً نیازی به پر کردن جای خالی دخول نبود و با صرف عدم نشوز، نفقه واجب می‌شد.

اما فارغ از این بحث، مسئله صغیره در بحث‌های مربوط به دوگانه تمکین و عقد نیز محل بحث بوده است. تقریباً همه اصحاب درباره مسئله صغیره نظر واحدی داشته‌اند. این نظر با مبنای ایشان درباره تمکین همخوان بوده و مقتضایش عدم وجوب نفقه به‌خاطر نبود تمکین است. تنها دو مورد وجود دارد که از این قاعده خارج می‌شود: نخستین استثنا سرائر است که باوجود قول به تمکین (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۵۵۰)، قائل به وجوب نفقه برای صغیره شده است (همان، ص ۶۵۵). ظاهراً رخ دادن این تناقض در کلام ابن‌ادریس یکی از علت‌های اصلی توجه یافتن اصحاب به احتمال رخ دادن این اشتباه و خودداری از ارتکاب آن بوده است؛ چه آنکه تقریباً همه متأخرانش این قول او و ناسازگار بودن با مبانی وی را ذکر می‌کنند.<sup>۲</sup> این رخداد یکی از موارد نادری می‌شود که در آن توجه به سیر تاریخی مسئله و تناقضات درونی آن به‌صورت موضوعی مستقل مورد توجه قرار می‌گیرد تا از تکرار آن جلوگیری شود.

دومین استثنا بیان فاضل مقداد است. او می‌کوشد علیت انحصاری تمکین برای وجوب نفقه را به نحوی نقض کند و وجوب نفقه را در این فرض فقدان تمکین نیز تقویت کند. وی چنین ادعا می‌کند که ماهیت تمکین اطاعت است که در اینجا هست. افزون بر این، ممکن نبودن وطی، ازسویی، از باقی استمتاعات جلوگیری نمی‌کند و از سوی دیگر، از عذرهای شرعی (مانند حیض) شمرده می‌شود که با وجود منع از تمکین، اجمالاً مُسقط نفقه نیستند. در نتیجه، صغر سن نیز، همانند عذرهای دیگر، نباید مانع نفقه باشد (فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق: ج ۳، ص ۲۷۸). بنابراین، فاضل مقداد تنها کسی است که قول ابن‌ادریس را فی‌الجمله تأیید می‌کند.

در مجموع، به‌نظر می‌رسد در بررسی این مسئله وحدت و هماهنگی نادری میان اصحاب و مبنایشان در اصل مسئله وجود دارد. این هماهنگی می‌تواند ناشی از توجه به این تقسیم‌بندی جدید و کمک آن به التفات به لوازم هر قول در فروع مختلف باشد. این مسئله همچنین ممکن است ناشی از انتباه به اشتباه ابن‌ادریس باشد که اولین بار علامه در تحریر آن را یادآوری کرد. در نتیجه، از حیث تطابق با مبانی، در این فرع انتقاد چندانی نمی‌توان به اصحاب وارد کرد؛ برخلاف آنچه که اشخاصی مانند صاحب جواهر ادعا می‌کنند (صاحب جواهر، ۱۳۹۶ق: ج ۳۱، ص ۳۱۰).

## ۲. لزوم تکلم در تمکین

متأثر از دوگانه عقد و تمکین، بحث دیگری هم جاری شد که به ایجاد تغییراتی در مسئله تمکین انجامید. این بحث، مسئله لزوم یا عدم لزوم به‌زبان آوردن امارات تمکین ازسوی زن برای صدق تمکین یا اجتناب از صدق نشوز است. از این مسئله بعضاً با عنوان «لزوم تکلم برای احراز تمکین» یا گاه «مانعیت سکوت از وجوب نفقه» یاد می‌شود. در کتب اصحاب به‌صورت پراکنده در این باره بحث شده است. با نگاهی کلی، چند رویکرد اصلی در ضمن گذر زمان به‌چشم می‌خورد که در آنها به‌روشنی تأثیر رویکرد دوگانه جدید را می‌توان دید.

مهم‌ترین و رایج‌ترین رویکرد، که مبتنی بر کلامی از علامه در تحریر است، شرط دانستن تکلم است. کشف‌الثام و کفایه نیز بیان علامه در تحریر را منشأ این قول ذکر

کرده‌اند (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق: ج ۷، ص ۵۵۷؛ سبزواری، ۱۴۳۰ق: ج ۲، ص ۲۹۶)؛ اما با تأمل بیشتر، به نظر می‌رسد اساساً چنین مطلبی از موضعی که در آن علامه متعرض این مسئله شده است، به سختی قابل برداشت باشد. ظاهراً مراد علامه از تعابیری درباره سخن گفتن، نه موضوعیت داشتن آن، بلکه طریقت آن است؛ در نتیجه، سخن گفتن اماره‌ای برای کشف کیفیت و سطح تمکین زن می‌گردد و احکام نفقه به نسبت سطح و کیفیت کشف شده بر آن بار می‌شود. مهم‌ترین شاهد این ادعا موضعی است که او در آن انواع سخنان زن را تقسیم می‌کند و می‌گوید: در صورت گفتن «اسلمت نفسی فی منزلی» یا هر گونه دیگری از عرضه محدود، تمکین تام (شرط وجوب نفقه) صدق نمی‌کند. این نشان می‌دهد که منظور علامه از تکلم زن، نه موضوعیت داشتن آن، که استفاده از آن برای توضیح فروع مختلف تمکین و روشن کردن مسئله مشهور تمکین تام و ناقص بوده است (علامه حلی، ۱۴۲۰ق: ج ۲، ص ۴۶). یکی از مهم‌ترین شواهد این تفاوت ذکر شده، مراجعه به آثار دیگرانی است که تکلم را شرطی مستقل برای تمکین دانسته‌اند: در تعابیر آنها، تکلم تنها در فرض تمکین تام بحث شده است و به‌عنوان جزئی از شروط آن. این امر در دو اثر پیش گفته (کفایه و کشف اللثام) نیز به خوبی قابل ملاحظه است.

اما فارغ از این موارد، یکی از مهم‌ترین شواهد بر اشتباه بودن این تفسیر از کلام علامه در تحریر، مراجعه به کلامی متقدم‌تر از شیخ در همین مسئله است. شیخ در مبسوط همین مسئله را درباره نزدیکی نکردن بعد از عقد و نسبتش با نفقه ذکر می‌کند؛ اما این موضوعیت نداشتن تکلم آنجا به خوبی دیده می‌شود که او از تعبیر «تساکتا» استفاده می‌کند. این تعبیر نشان می‌دهد که حتی اگر تکلم کاملاً از دایره بحث بیرون نباشد، حداکثر صرفاً طریقت دارد، نه موضوعیت (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۶، ص ۱۱).

این رویه حتی در بیان نخستین کسی که بعد از علامه به این مسئله پرداخته نیز مشاهده می‌شود: شهید اول در لمعه در ضمن شرایط تمکین کامل می‌گوید: نفقه به صغیره و ناشزه و ساکنه نمی‌رسد (شهید اول، ۱۴۱۰ق: ص ۱۸۹). مطرح کردن سکوت در فروع تمکین تام را می‌توان نشانه‌ای بر این دانست که شهید مسئله را از همان زاویه علامه (به‌عنوان طریق صرف) می‌دیده است. این برخورد شهید با مسئله در راستای تلقی او از کلیت مسئله نفقه

است: او دربارهٔ عامل وجوب از بیان علامه در قواعد تأثیر پذیرفته و آن را عقد مشروط به تمکین می‌داند؛ اما در ساختار مسئله از او تبعیت نمی‌کند و مسئله را براساس صورتی مطرح می‌کند که پیش از قواعد وجود داشت، نه براساس دوگانهٔ تمکین و عقد.

به هر روی، این صورت جدید مسئله، که می‌تواند رویکرد دومی تلقی شود، را نخستین بار علامه در قواعد مطرح می‌کند. علامه، نخست، سلسله‌تحولاتی را با مطرح کردن دوگانهٔ عقد و تمکین در فروع مسئلهٔ نفقه ایجاد می‌کند؛ آنگاه با عوض کردن جایگاه مسئلهٔ سکوت و بردن آن به ثمرات مسئله، آن را تبدیل به معیاری برای نشوز و تمکین می‌کند. به این شکل، نخستین بار، این مسئله با لحاظ دوگانهٔ عقد و تمکین و در ثمرهٔ مربوط به گذر زمان از عقد و عدم دخول مطرح می‌شود.

به‌باور علامه، در صورت سکوت در چنین فرضی باید گفت: بنابر قول عقد، نفقه واجب است، چون سکوت نشوز نیست؛ اما بنابر قول تمکین، نفقه واجب نیست، چون به‌خاطر عدم تکلم، وجود تمکین احراز نشده است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ج ۳، ص ۱۰۳). اما مهم‌ترین نکتهٔ بیان علامه این است که در آن هنوز نفس تکلم موضوعیت پیدا نکرده و در نگاه این دو فقیه، کماکان متضمن نوعی طریقت است. درواقع، هرچند در بیان این دو مانعیتی برای سکوت تصور می‌شود، ولی هنوز استقلالی به آن داده نشده است. به همین نسبت هم هست که سکوت صرفاً مانع احراز تمکین تلقی می‌شود، نه عامل نشوز به‌عنوان امری وجودی و مستقل. شاید این مسئله بازگشتی به مسئلهٔ رابطهٔ میان تمکین و عدم نشوز نیز داشته باشد. بعد از قواعد نیز، همانند دیگر فروع، این مسئله در آثار نخستین متأخران به همان سیاق علامه بررسی می‌شود؛ البته با این تفاوت که برخلاف دیگر فروع، که اصلاحاتی نیز در آنها اعمال می‌شد، در این مسئله در دورهٔ اول کمترین تغییری ایجاد می‌شود (فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق: ج ۳، ص ۲۷۷؛ صیمری، ۱۴۲۰ق: ج ۳، ص ۱۸۱)؛ حتی بعضی از مهم‌ترین شارحان علامه، همانند فخرالمحققین، اساساً به این مسئله نمی‌پردازند.

اما سرآغاز رویکردی که در آن تکلم به‌عنوان شرطی از شروط تمکین موضوعیت پیدا می‌کند، با شهید ثانی است. او هم در شرح لمعه و هم در شرح شرایع به این بحث

می‌پردازد. شهید ثانی، نخست در مسالک، این مسئله را همانند دو اثر پیشین، بر دوگانه عقد و تمکین مبتنی می‌کند؛ همچنین، نخستین بار، تکلم را به شکل شرطی مستقل برای تمکین مطرح می‌کند. اگرچه در دو موضعی که شهید ثانی در شرح شرایع متعرض این مسئله شده است، محقق سخنی از مسئله تکلم به میان نیاورده است؛ اما در هر دو جا، شهید مطلب محقق را ناظر به این مسئله تفسیر می‌کند. او این روش را در مواضع دیگری از مسئله نفقه نیز به کار می‌برد: ابتدا در اصل بحث تمکین، کلیت این مسئله را توضیح می‌دهد و می‌گوید مراد محقق مدخلیت داشتن تکلم است؛ آنگاه بدون ورود به جزئیات، فقط می‌گوید این رویکرد اشکالی دارد (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ص ۴۴۰). همچنین، شهید ثانی بعد از این و در موضع مربوط به فرع عدم نزدیکی در مدت بعد از ازدواج، بار دیگر متعرض این مسئله می‌شود؛ همچنان که دو اثر قبلی نیز این مسئله را در آنجا مطرح کردند. او این بار ضمن بازگرداندن منظور محقق به این مسئله، عدم تمکین را نه به خاطر احراز نشدن، که به سبب نبود نفس تکلم می‌داند. به این ترتیب، او به مسئله تکلم استقلال می‌دهد. به همین جهت، اشکالی را هم وارد می‌کند که قبلاً به آن اشاره کرده بود و این بار آن را شامل کار علامه در قواعد هم می‌داند: در فرض عدم تمکین به استناد به عدم وثوق دیگر نیازی نیست و نفس عدم تمکین برای عدم وجوب نفقه می‌تواند کافی باشد (همان، ص ۴۶۸). اما پس از این در روضه، او خود نخستین بار به صراحت از ناکافی بودن تمکین فعلی و موضوعیت داشتن تکلم می‌گوید (ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۱۰ق: ج ۵، ص ۴۶۶).

در نهایت، در کشف اللثام و کفایه تفسیر استقلالی از تکلم، ضمن انتساب به تحریر، کامل می‌شود. در کشف اللثام گفته می‌شود که در صورت شرط دانستن تمکین تام، تکلم هم لازم است؛ مگر اینکه یا تحقق تمکین را کافی بدانیم یا وثوق را. این یعنی تکلم جزئی از تمکین است و تنها در فرضی نبودنش جایز است که وثوق به تمکین را برای وجوب نفقه به جای تمکین شرط بدانیم. به همین نسبت هم، بر فرض قول عقد، تکلم جایز العدم و بلکه اساساً بلاموضوع خواهد بود؛ چون نفقه با عقد واجب می‌شود و دیگر تمکین و شروطش اثری ندارند (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق: ج ۷، ص ۵۵۷). اما اگرچه نویسنده کفایه به عنوان نظر شخصی معتقد است در صورت رخ دادن تمکین فعلی، دیگر احتیاجی به لفظ

نیست؛ اما اشتراط آن را به عنوان شرطی مستقل، قول علامه در تحریر و نیز تفسیر شهید از محقق و دیگر اصحاب می خواند (سبزواری، ۱۴۳۰ ق: ج ۲، ص ۲۹۶).

در مجموع، روندی که در این مسئله رخ می دهد به این صورت است: عاملی با عملکرد محدود در تعیین جنبه ای از یک فرع (تام یا ناقص بودن تمکین)، به مرور به متغیری فراگیر برای احراز رکن اصلی آن فرع (وجود و عدم تمکین) تبدیل می شود. این عامل به این مقدار بسنده نکرده و در ادامه با گذر از طریقت، به مرور، موضوعیت نیز پیدا می کند؛ حتی با وجود آنکه ناقلان آن خود قائل به موضوعیتش نبودند. اما نگاه علامه به مسئله تمکین در قواعد است که سبب می شود این تحول رخ دهد. اساساً اصل مطرح شدن این متغیر به عنوان مسئله ای که بتواند چنین تأثیری بر فروع مختلف بگذارد و همچنین، مهم ترین عامل این توجه و تفسیر جدید برخاسته از نگرش علامه است. این نگرش باعث شد که همه ابعاد و مسائل جزئی مسئله با لحاظ آن دوگانه بازخوانی شوند. به بیان دیگر، در مسیر تلاش برای ساختن نظامی جامع، سعی شد که همه ابعاد مسئله نفقه با این مسئله پوشش داده شوند و با در نظر گرفتن آن تخریح گردند؛ حتی اگر، مانند این فرع مورد بحث، اساساً با این مسئله مرتبط نبوده باشند. هر چند نخستین بار خود علامه در قواعد از این مسئله مستقیماً سخن گفت و منشأ مطرح شدن آن شد، ولی یکی از بنیادهای اصلی مطرح شدن این مسئله، تفسیر اشتباه از تعبیر علامه در تحریر است. همچنین، گرچه به احتمال زیاد اساساً تعبیر علامه درباره این موضوع نبوده و چنین دلالتی ندارد، باز اهمیت فراوان و نقش کلیدی علامه در این مسئله را نشان می دهد.

### ۳. اثر تمکین جدید بر فروع مختلف

اثر عملی تحولات مسئله تمکین تنها محدود به خود این مسئله نبود. این رویکرد جدید باعث پیش آمدن تغییراتی مهم در شیوه طرح دیگر فروع و مسائل جزئی باب نفقه هم شد. پیش آمدن این رویکرد جدید به مسئله باعث تغییر در شیوه مطرح شدن فروعی شد که پیش از قواعد نیز مطرح بودند، اما مسیرها و رویکردهایی هم که برای تخریح شان به کار رفته بود، با روش های متأخر تفاوت ماهوی داشت؛ چون در فضای پیش از طرح

شدن آن تقسیم دوگانه و شکل‌گیری تعریف جدیدی از تمکین مطرح شده بودند؛ بنابراین، نتایج متفاوتی هم پدید آورده بودند. بعد از قواعد، این فروع نیز دستخوش تغییراتی جدی شدند: باوجود اینکه مباحث همان مباحث مطرح‌شده تا پیش از آن بود و حتی مبنای اصلی (تمکین) هم یکسان بود، اما مسیرها و نتایج کاملاً متفاوتی به‌دست آمدند.

یکی از مواضعی که این مسئله به‌خوبی در آن قابل ملاحظه است، بحث «اختلاف زوجین» در کتاب تحریر الأحکام خود علامه است. این کتاب تقریباً تنها جایی است که پیش از قواعد و تغییرات برآمده از آن، فروع اختلاف زوجین در نفقه مطرح شده است. در این کتاب، مسئله فقط بنابر فرض تمکین بررسی می‌شود. به‌همین جهت، در ادله ترجیح قول هریک از زوجین نتیجه متفاوتی از متأخران او به‌دست می‌آید. از آنجا که ادله متأخران او برای ترجیح قول هریک از زوجین ناظر به دو فرض عقد یا تمکین است، مسیر متفاوتی ایجاد می‌شود و نتایج دیگری به‌دست می‌آید.

یکی از مهم‌ترین علل پیش آمدن این تفاوت، ادله‌ای است که برای هریک از دو قول استفاده شده است. بخش مهمی از ادله‌ای که در تحریر ذکر می‌شوند، از باب شهادت و بینه گرفته شده‌اند و تابع معیارهای آن ابواب هستند؛ نه معیارهایی که براساس دوگانه عقد یا تمکین - هنگام بحث کردن از همین ثمرات در کتب متأخرتر - ساخته شدند. مثلاً او در احصاء عوامل تأثیرگذار بر چگونگی حکم، متغیرهایی مانند «امه» یا «حره» بودن را نیز در بحث دخیل می‌کند؛ برخلاف متأخران که متغیرهایی اختصاصی برای این باب ابداع می‌کنند که مسئله را صرفاً براساس دو فرض تمکین یا عقد تقسیم‌بندی می‌کند. روشن است که اساساً اثری از این متغیرها در بیان تحریر دیده نمی‌شود (علامه حلی، ۱۴۲۰ق: ج ۴، ص ۳۸).

دیگر موضعی که این مسئله در آن حتی با وضوح بیشتری دیده می‌شود، کتاب مبسوط از شیخ و عملکرد او درباره این مسئله است. شیخ در این کتاب، از اساس، مناط بحث را فارغ از مسئله تمکین مطرح می‌کند؛ به‌طوری‌که اختلاف در نفقه و مهر را با یک بیان مطرح می‌کند و نگاهش به مسئله حتی از تحریر هم یک مرتبه عمومی‌تر است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق: ج ۶، ص ۱۶). همچنین، در الجامع للشرایع، که پیش از علامه و پس از شرایع است، نیز طرح این بحث به همین شکل دیده می‌شود. این امر ضمناً شاهد دیگری



است بر اینکه مطرح شدن این مسئله ازسوی محقق تأثیرگذار نبوده است؛ بلکه زمانی که علامه آن را در قواعد مطرح کرد، تأثیرگذار شد (حلی، ۱۴۰۵ق: ص ۴۸۹).

همچنین، این مسئله در فروعی هم که در شرایع مطرح می‌شوند، دیده می‌شود. برای نمونه، باوجود فتح بابی که خود محقق درباره این دوگانه انجام داد، او بعضی فروع را بدون توجه به این مسئله مطرح می‌کند؛ ولی متأخران او هنگام شرح این بخش‌های شرایع، آن فروع را با نگاه به این دوگانه بررسی می‌کنند. این نکته در شرح شهید بر شرایع به‌خوبی دیده می‌شود. مثلاً در شرایع فرعی درباره غیبت زوج و عدم تمکین زوج (با عنوان «تفریع علی التمکین») مطرح می‌شود (محقق حلی، ۱۴۰۸ق: ج ۲، ص ۲۹۴). محقق آن فرع را تنها به‌عنوان مسئله‌ای درباره تمکین بررسی می‌کند و التفاتی به لوازم و تأثیرات هریک از دو قول تمکین و عقد بر نتیجه مسئله ندارد. باوجود این، شهید ثانی در مسالک، با توجه به این دوگانه و احتمالاتی که درصورت قائل شدن به هریک پیش می‌آید، این بحث را به‌گونه‌ای دیگر مطرح می‌کند و شرح می‌دهد (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ص ۴۶۸).

### نتیجه‌گیری

با درنظر گرفتن مجموع اتفاقاتی که هم در مسئله تمکین و هم دیگر فروع وابسته به آن رخ داد و با لحاظ کردن دو دوره پیش و پس از علامه، اگر مسئله از زاویه‌ای دیگر ملاحظه شود، تصویری بزرگ‌تر از اتفاقی که در این سیر طولانی افتاد، به‌دست می‌آید: مطرح شدن این دوگانه توسط علامه نه‌تنها موجب اضافه شدن مباحثی جدید به مسئله شد؛ به تغییرات گسترده‌ای در دیگر ابعاد مسئله و طرز رویکرد اصحاب به چگونگی تفریع در این باب نیز انجامید و متغیرها و ادله جدیدی به این باب اضافه کرد که غیر از ایجاد فروع جدید، به پیش آمدن تغییراتی در صورت و حکم فروع سابق مسئله نیز منجر شد. البته، بسیاری از آن مباحث در مسیرهایی انحرافی توسعه یافتند و بسیاری از تغییرات هم تنها ظاهری و صوری بودند. برای نمونه به مطرح شدن بعضی استدلال‌ها و رد هم‌زمان‌شان توسط شهید ثانی می‌توان اشاره کرد؛ از همین استدلال‌ها بعدها متأخران او استفاده کردند. ذکر این بحث در گفتاری مستقل آمده است.<sup>۳</sup>



اما علامه نقطه پایان این رویه نبود. پس از اینکه او نخستین بار صورت جدید مسئله را مبتنی بر دوگانه عقد و تمکین مطرح کرد، متأخران او نیز اصلاحاتی را اعمال کردند؛ همچنان که بعضاً مسائلی را که او به صورت مستقل و فارغ از این دوگانه ذکر کرده بود، در ضمن فروع متأثر از این مسئله آوردند. این سیر به نوعی در ادامه و مشابه کاری بود که او خود با فروعی انجام داد که محقق پیش از او ذکر کرده بود. همین نکته یکی از نشانه‌های محور بودن علامه در این مسئله است. او بحث ثمرات این اختلاف را بر مواردی بنا کرد که پیش از این محقق صرفاً به عنوان فروع مسئله، و نه از زاویه علت بودن تمکین یا عقد، ذکر و بررسی کرده بود. اما او نخستین بار این فروع را از این زاویه و به عنوان مسائلی مطرح کرد که با لحاظ این دو قول، نتیجه‌شان متفاوت خواهد بود. البته، این امر در خروجی حکم این مسائل نیز تأثیر مستقیمی گذاشت؛ همان کاری که متأخران با فروع خود او کردند.

### پی‌نوشت:

۱. این ثمره در مهم‌ترین آثار متأخر از قواعد نیز ذکر شده است که در گفتاری مستقل به صورت تفصیلی از آنها بحث شده است: سیدمحمدکاظم مددی الموسوی (۱۳۹۶)، «تأثیرات ناخواسته پرداخت موازی به مسائل فقهی در دو باب: بررسی موردی پرداخت مسئله نشوز در دو باب نفقه و نشوز»، مطالعات فقه معاصر، سال دوم، ش ۱.
۲. برای نمونه: علامه حلی، ۱۴۲۰ق: ج ۲، ص ۴۶؛ همو، ۱۴۱۲ق: ج ۷، ص ۳۲۰.
۳. سیدمحمدکاظم مددی الموسوی (۱۳۹۶)، «بررسی سیر تاریخی شکل‌گیری فروع جدید در فقه متقدم شیعه: تأثیرات از دیگر فروع، اثرات بر ساختارهای فقه: بررسی موردی مسئله نسبت نشوز با نفقه در باب نکاح»، مطالعات فقه معاصر، سال دوم، ش ۲.

## کتابنامه

۱. ابن ادريس حلی، محمد بن منصور (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، قم، دفتر انتشارات اسلامي.
۲. ابن حمزه، محمد بن علی (۱۴۰۸ق)، الوسيلة، قم، کتابخانه آيت الله مرعشي نجفی رحمته.
۳. ابن قطان حلی، شمس الدين بن محمد (۱۴۲۴ق)، معالم الدين في فقه آل ياسين، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام.
۴. ابوالصلاح حلبی، تقی الدين بن نجم الدين (۱۴۰۳ق)، الكافي في الفقه، اصفهان، کتابخانه اميرالمؤمنين عليه السلام.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، تفصيل وسائل الشيعة، قم، انتشارات آل البيت عليه السلام.
۶. حلی، يحيى بن سعيد (۱۴۰۵ق)، الجامع للشرايع، قم، مؤسسه السيد الشهداء عليه السلام.
۷. سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن (۱۴۳۰ق)، كفاية الأحكام، اصفهان، انتشارات مهدي.
۸. سارر، حمزه بن عبدالعزيز (۱۴۰۴ق)، المراسم، قم، منشورات الحرمين.
۹. شهيد اول (محمد بن مکی) (۱۴۱۰ق)، اللعة الدمشقية في فقه الإمامية، بيروت، دار التراث.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق)، غاية المراد، قم، دفتر انتشارات اسلامي.
۱۱. شهيد ثاني (زين الدين بن علی) (۱۴۱۰ق)، الروضة البهية، قم، كتاب فروشى داوری.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق)، مسالك الأفهام، قم، مؤسسه معارف اسلامي.
۱۳. شيخ صدوق (محمد بن علی) (۱۴۰۳ق)، من لا يحضره الفقيه، قم، دفتر انتشارات اسلامي.
۱۴. شيخ طوسي (محمد بن حسن) (۱۳۶۴ق)، الخلاف، قم، دفتر انتشارات اسلامي.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ق)، المبسوط في فقه الإمامية، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ق)، النهاية، بيروت، دار الكتاب العربي.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق)، تهذيب الأحكام، تهران، دار الكتب الإسلامية.
۱۸. شيخ مفيد (محمد بن محمد بن نعمان) (۱۴۱۳ق)، مختصر التذكرة، قم، كنگره جهاني شيخ مفيد رحمته.

١٩. صاحب جواهر (محمدحسن نجفی) (١٣٩٦ق)، جواهر الکلام، تهران، المكتبة الإسلامية.
٢٠. صيمرى، مفلح بن حسن (١٤٢٠ق)، غاية المرام فى شرح شرائع الإسلام، بيروت، دارالهادى.
٢١. طرابلسى، ابن براج (١٤٠٦ق)، المهذب، قم، دفتر انتشارات اسلامى.
٢٢. \_\_\_\_\_ (١٤١١ق)، الجواهر فى الفقه، قم، دفتر انتشارات اسلامى.
٢٣. عريضى، على بن جعفر (١٤٠٩ق)، مسائل على بن جعفر، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام.
٢٤. علامه حلى (حسن بن يوسف) (١٤١١ق)، تبصرة المتعلمين، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى.
٢٥. \_\_\_\_\_ (١٤١٢ق)، مختلف الشيعة، قم، دفتر انتشارات اسلامى.
٢٦. \_\_\_\_\_ (١٤١٣ق)، قواعد الأحكام، قم، دفتر انتشارات اسلامى.
٢٧. \_\_\_\_\_ (١٤١٤ق)، تذكرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت عليه السلام.
٢٨. \_\_\_\_\_ (١٤٢٠ق)، تحرير الأحكام الشرعية، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام.
٢٩. \_\_\_\_\_ (١٤٢١ق)، تلخيص المرام، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامى.
٣٠. عميدى، سيد عميد الدين بن محمد (١٤١٦ق)، كنز الفوائد، قم، دفتر انتشارات اسلامى.
٣١. فاضل مقداد (مقداد بن عبدالله) (١٤٠٤ق)، التنقيح الرابع، قم، كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى رحمته الله.
٣٢. \_\_\_\_\_ (١٤٢٢ق)، كنز العرفان، قم، انتشارات نويد اسلام.
٣٣. فاضل هندى، محمد بن حسن (١٤١٦ق)، كشف اللثام و الإبهام، قم، دفتر انتشارات اسلامى.
٣٤. فخر المحققين (محمد بن حسن بن يوسف) (١٣٨٧ق)، إيضاح الفوائد، قم، اسماعيليان.
٣٥. فيض كاشانى (محمد محسن بن شاه مرتضى) (١٤٠١ق)، مفاتيح الشرايع، قم، كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى رحمته الله.
٣٦. كلينى، محمد بن يعقوب (١٣٨٤ق)، الكافى، تهران، المكتبة الإسلامية.
٣٧. كوفى، محمد بن محمد اشعث (بى تا)، جعفریات، تهران، مكتبة نينوى الحديثة.
٣٨. مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى (١٤٠٣ق)، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربى.
٣٩. محقق حلى (جعفر بن حسن) (١٤٠٨ق)، شرايع الإسلام، قم، اسماعيليان.
٤٠. \_\_\_\_\_ (١٤١٧ق)، نكت النهاية، قم، دفتر انتشارات اسلامى.
٤١. \_\_\_\_\_ (١٤١٨ق)، المختصر النافع، قم، مؤسسه مطبوعات دينى.

## تبیین عقلانیت و عقلانیت امر به معروف و نهی از منکر

الهام مغزی نجف آبادی\*  
سعید نظری توکلی\*\*

### چکیده

امر به معروف و نهی از منکر یکی از مهم‌ترین فرایضی است که کتاب و سنت بر آن تأکید بسیار نموده است. برخی از فقیهان، وجوب این فریضه را شرعی و نقلی دانسته و عقل و عقلا را از ادراک وجوب این فریضه عاجز انگاشته‌اند؛ اما برخی دیگر قائل به عقلی و عقلائی بودن وجوب این فریضه شده، و آیات و روایات را ارشاد به حکم عقل و عقلا شمرده‌اند. طرفداران وجوب عقلی و عقلائی به قواعد وجوب لطف، دفع ضرر محتمل، حفظ نظام، شکر منعم، اعانه بر برّ و تقوی، و دلایل لزوم منع از تحقق مبعوض مولا و حفظ حدود آزادی تمسک نموده‌اند. از میان این ادله، قواعد وجوب لطف و اعانه بر برّ و تقوی و لزوم منع از تحقق معصیت و مبعوض مولا از اثبات ادعای ایشان قاصر است؛ اما بقیه دلایل می‌تواند وجوب عقلی و عقلائی این فریضه را اثبات کند. پیداست که دلایل عقلی وجوب فریضه، همان فلسفه حکم شمرده می‌شوند؛ البته، شبهاتی نیز درباره آن بیان شده که پاسخ داده می‌شود.

**کلیدواژه‌گان:** امر به معروف و نهی از منکر، وجوب عقلی و عقلائی، قاعده لطف، قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، قاعده وجوب شکر منعم، قاعده وجوب حفظ نظام.

emona691@gmail.com

sntavakkoli@ut.ac.ir

\* دانشجوی دکتری دانشکده الهیات دانشگاه تهران

\*\* استادیار دانشکده الهیات دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۳/۰۵

خداوند متعال حکیم است و کار لغو و گزاف از او سر نمی‌زند؛ پس قطعاً تمام فرمان‌های او دارای مصلحت یا مفسدهٔ متناسب با خودشان‌اند. به این جهت، گفته‌اند تمام واجبات و مستحبات الهی دارای مصلحت و تمام محرّمات و مکروهات الهی دارای مفسده‌اند. به این سبب است که اصولیان می‌گویند: احکام شرعی تابع و دائرمدار مصلحت‌ها و مفسده‌هاست: خواه آن مصالح و مفاسد مربوط به جسم باشد یا به جان، به فرد باشد یا اجتماع، به حیات فانی باشد یا به حیات باقی؛ پس هر جا که آن علل وجود دارند، حکم شرعی مناسب هم وجود دارد و هر جا که آن علل وجود ندارند، حکم شرعی هم وجود ندارد. در حقیقت، می‌توان گفت وجود مصالح و مفاسد در یک شیء، علت برای علیت ارادهٔ الهی در صدور احکام می‌شود.

یکی از واجبات دینی و فروع دین که در تربیت انسان‌ها اهمیت بسیاری دارد، فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر است. پرسش این است که آیا باید آن را فریضهٔ تعبدی محض تلقی کرد که وجوب، شرایط و مراتب آن به شکل تأسیسی از جانب شرع ارائه شده است، و علت و فلسفهٔ وضع آن قابل درک برای بشر نیست یا اینکه باید آن را از احکام عقلی و قابل درک دانست و نصوص شرعی را ارشاد به حکم عقل خواند؟ (کوک، ۲۰۰۹م: ص ۴۰۲) باید توجه داشت که منظور از ارشادی بودن حکم عقل در این مسئله آن است که اگر بیان شرعی هم نباشد، عقل آن را درک می‌کند. این معنا از ارشادیت، در مقابل مولویت و همانند ارشادی بودن در «أطیعوا الله» نیست که جعل حکم شرعی دربارهٔ آن محال باشد (منتظری، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ص ۳۵۱).

برخی مستند وجوب این فریضه را شرع دانسته‌اند (سید مرتضی، ۱۴۳۱ق: ص ۵۵۱؛ طوسی، ۱۴۰۷ق: ص ۳۱۰؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۸۰۸؛ ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۳ق: ص ۲۶۴؛ صاحب جواهر، ۱۳۶۲: ج ۲۱، ص ۳۵۸؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴ق: ج ۳، ص ۴۸۵؛ کاظمی، ۱۳۶۷: ج ۲، ص ۳۴۷؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۳۰ق: ص ۲۴). این قول در سرائر به بیشتر فقیهان و متکلمان نسبت داده شده است (ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۲۲). در مقابل، برخی دیگر کوشیده‌اند ضرورت و لزوم آن را با دلایل عقلی به اثبات برسانند (شیخ طوسی، ۱۳۷۵ق:



ص ۱۴۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ص ۴۵۶؛ شهید اول، ۱۴۱۷ق: ج ۲، ص ۴۷؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق: ج ۲، ص ۴۰۹؛ انصاری، ۱۴۲۰ق: ج ۲، ص ۸۲؛ امام خمینی، ۱۴۱۵ق الف: ج ۱، ص ۲۰۴).  
 به نظر می‌رسد دیدگاه سوم، که سند وجوب این فریضه را عقل و نقل هر دو می‌داند، صحیح است؛ یعنی اگر دلیل نقلی بر وجوب این فریضه نبود، عقل آن را می‌فهمید و اگر عقل آن را ادراک نمی‌کرد، حکم به وجوب این فریضه از دلیل نقلی استدراک می‌شد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۱۵، ص ۲۵۷).

برخی این بحث را بی‌نتیجه دانسته‌اند (اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ج ۷، ص ۵۳۰)؛ اما برخلاف نظر ایشان، این بحث دارای ثمرات مهمی است. مثلاً اگر دلیل وجوب این حکم فقط شرع باشد و در مشروعیت مرتبه‌ای از امر به معروف و نهی از منکر در حد جرح و شتم و ضرب تردید شود، باید گفت: در موارد بیشتر از اقتضای طبع امر به معروف و نهی از منکر، باید به نصوص مراجعه شود و در صورت نبود اطلاق در نصوص، اصالت عدم مشروعیت این مراتب حاکم می‌شود. با وجود این، اگر وجوب عقلی آن (با هریک از وجوهی که ذکر خواهد شد) پذیرفته شود، در این صورت باید دلیل عقلی‌ای که مبنای وجوب این فریضه قلمداد شده، ملاحظه شود. مثلاً اگر وجوب عقلی آن به جهت وجوب حفظ نظام پذیرفته شود، باید اهمیت مصلحت فریضه و حفظ نظام نسبت به مفاسد مترتب بر مراتب ذکر شده سنجیده شود و هیچ دلیلی برای چشم‌پوشی از اهم برای حفظ مهم نیست (عراقی، ۱۴۱۴ق: ج ۴، ص ۴۴۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق: ص ۳۸۰)؛ افزون بر آن، بررسی دلایل عقلی و عقلایی این فریضه، مکلف را یاری می‌دهد تا بتواند به مصالح واقعی این حکم پی ببرد؛ در نتیجه، هم آسان‌تر به این فریضه معتقد می‌شود و هم ساده‌تر اجرایش خواهد کرد.

این مقاله قواعدی عقلی و عقلایی را بیان می‌کند که بر وجوب این فریضه اقامه شده است. پیداست که اگر این دلایل پذیرفته شوند، درواقع، علت و فلسفه وضع حکم نیز روشن می‌شود؛ اگر هم به‌طور قطعی اثبات نشوند، شاید بتوان آنها را به‌عنوان حکمت حکم پذیرفت.

گفتنی است طرفداران وجوب عقلی ادعای خود را از طریق دو قیاس شکل اول اثبات نموده‌اند: در قیاس نخست، این فریضه از مصادیق قواعد عقلی قرار داده شده و قیاس دوم

همان ملازمه عقلی میان حکم عقل و حکم شرع است؛ در نتیجه، آنان درباره وجوب امر به معروف و نهی از منکر قائل به استقلال حکم عقل شده‌اند. با وجود این، صحیح‌تر آن است که شرعی یا عقلی بودن حُسن و قبح معروف و منکر نیز ملاحظه شود و فقط در صورت عقلی بودن حسن یا قبح معروف و منکر، به مستقل بودن حکم عقل بر وجوب این دو حکم نمود (مظفر، ۱۳۸۳: ج ۱، ص ۱۹۵؛ بهجت، ۱۴۲۶ق: ج ۲، ص ۴۴۳). در ادامه، قواعد عقلی و عقلایی ارائه شده بر وجوب فریضه امر به معروف و نهی از منکر، بیان و بررسی خواهد شد.

## ۱. دلایل عقلی وجوب امر به معروف و نهی از منکر

### ۱-۱. قاعده لطف

رایج‌ترین استدلال عقلی بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر، بر پایه قاعده لطف است. این استدلال به شکل قیاس منطقی از نوع اول بیان می‌شود: امر به معروف و نهی از منکر لطف است (صغرا)؛ آنچه لطف به شمار آید، به حکم عقل واجب است (کبرا)؛ امر به معروف و نهی از منکر عقلاً واجب است (نتیجه) (عمیدی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۳۶۷؛ آل عصفور، ۱۴۲۱ق: ص ۱۱۴).

برخی از متکلمان امامیه قاعده لطف را پذیرفته و آن را مبنای استدلالات خود قرار داده‌اند؛ با وجود این، شماری از عالمان، به صراحت، صحت آن را انکار نموده‌اند (امام خمینی، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۲۵۷)؛ اما با چشم‌پوشی از مناقشات بنیادین درباره صحت و وسقم این قاعده، به طور کلی، استناد به آن در استدلال‌های فقهی و کلامی با اشکال روبه‌رو شده است (نراقی، ۱۴۱۷ق: ص ۷۰۵-۷۱۰). همین اشکال در بحث امر به معروف و نهی از منکر نیز هست: خواجه نصیرالدین طوسی در بسیاری از مسائل کلامی از این قاعده استفاده می‌کند؛ ولی در باب امر به معروف و نهی از منکر، وجوب عقلی مستند به آن را نفی می‌کند. بیان او چنین است که امر به معروف و نهی از منکر نمی‌توانند عقلاً واجب باشند؛ زیرا اگر این دو عقلاً واجب بودند (مقدم)، تخلف از واقع یا اخلال به حکمت الهی لازم می‌آمد (تالی)؛ در حالی که تالی به هر دو قسم آن باطل است؛ پس مقدم نیز مانند آن باطل است. توضیح آنکه، اگر این دو عقلاً واجب باشند، بر خداوند نیز واجب است (چون



احکام عقلی تخصیص‌بردار نیستند). اگر بر خداوند واجب باشد، دو حالت فرض می‌شود: یا خداوند آن را انجام می‌دهد که لازمه‌اش این است که مفعول خداوند از فعل او تخلف نکند و در نتیجه، معروف قطعاً واقع شده و منکر قطعاً منتفی می‌شود (چون معنای امر، حمل مکلفان بر انجام کار و معنای نهی، منع مکلفان است). این در حالی است که دیده می‌شود عده زیادی از مردم از طاعت خداوند سرپیچی می‌کنند. حالت دوم این است که خداوند آن واجب را انجام نمی‌دهد: در این صورت، اخلال به واجب نموده که درباره خداوند محال است؛ چون خلاف حکمت الهی است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ص ۴۵۶؛ همو، ۱۴۰۱ق: ص ۱۶۵). در جواب این إشکال باید گفت:

الف. لطفی که بر خداوند واجب است، این است که به‌وسیله بعث انبیا ﷺ و فرورستاندن کتاب‌های آسمانی و تبلیغ احکام خود به‌صورت متعارف، نفس‌بندگان را کامل نماید، آنها را به منافع صلاح ارشاد فرماید و از هلاکت برحذر دارد. هیچ دلیل عقلی و نقلی بر وجوب چیزی بیشتر از این وجود ندارد. حال آنکه، بعث خارجی بر اطاعت و منع از تحقق معصیت بر او واجب نیست؛ بلکه چنین چیزی خلاف حکمت تبلیغ (رسیدن اختیاری انسان به درجات عالی و سعادت ابدی) است (تبریزی، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۱۴۰).

ب. این ادعا که واجبات عقلی (به‌جهت ویژگی تخصیص‌بردار نبودن) بر خداوند نیز واجب است، کلیت ندارد. مثلاً اطاعت و عصیان از عناوینی‌اند که در رتبه متأخر از اوامر و نواهی جای دارند. در این باب‌ها، این ادعا نقض می‌شود؛ زیرا اگرچه وجوب اولی و حرمت دومی به‌حکم عقل است، موضوع این دو باب بندگان در برابر اربابان است؛ پس این احکام بر خداوند جاری نمی‌شود (طباطبائی یزدی، ۱۴۱۰ق: ص ۸).

ج. این إشکال از آن ناشی می‌شود که امر به معروف و نهی از منکر الهی دقیقاً بر طبق امر به معروف و نهی از منکر بشری تلقی شده است. باوجود این، نحوه امر به معروف و نهی از منکر با اختلاف شرایط آمران و ناهیان متفاوت می‌شود: بر شخصی که قادر بر مراتب بالای امر و نهی نیست، فقط مرحله امر و نهی قلبی و لسانی واجب می‌شود (فاضل مقداد، بی‌تا: ج ۱، ص ۴۷۱). درباره خداوند نیز باید گفت: امر و نهی او با امر و نهی انسان‌ها متفاوت است و واجب بر او، انذار مردم در صورت مخالفت با تکالیف الهی است (همو،

۱۴۰۴ق: ج ۱، ص ۵۹۲؛ ابن‌فهد حلی، ۴۰۷ق: ج ۲، ص ۳۲۶؛ شهید ثانی، ۴۱۲ق: ج ۱، ص ۲۲۴). بر فرض، شخص توانمندی اراده امر و نهی به جماعت بسیاری را داشته باشد که در مناطق مختلف پراکنده شده‌اند. روش امر به معروف و نهی از منکر نزد عقلاً برای چنین شخصی این‌گونه است که او اوامر و نواهی خود را در آن مناطق به واسطه کارگزارانش ابلاغ کند و به کارگزاران خود امر کند که آن فرمان‌ها را تبلیغ کنند. بنابراین می‌توان گفت امر خداوند به بندگانش درباره امر به معروف و نهی از منکر و ایجاب آن بر ایشان، در حقیقت، امر خداوند به معروف و نهی او از منکر است؛ چون امر به امر، امر محسوب می‌شود و امر به نهی نیز نهی است (منتظری، ۴۱۵ق: ج ۲، ص ۳۵۳).

د. لطف خداوند بر بندگانش مقتضی ایجاب امر به معروف و نهی از منکر از جانب اوست. در واقع، استدلال بر وجوب عقلی امر به معروف و نهی از منکر بر پایه قاعده لطف، بر یک نحو دیگر از قیاس شکل اول پایه‌ریزی شده است: ایجاب امر به معروف و نهی از منکر بر بندگان از سوی خداوند لطف است (صغرا)؛ انجام هر آنچه که لطف شمرده شود، بر خداوند عقلاً واجب است (کبرا)؛ پس ایجاب امر به معروف و نهی از منکر عقلاً واجب است (نتیجه). بنابراین، واجب است خداوند این فریضه را بر بندگان واجب کند. روشن است که این مطلب به ایجاد معروف و رفع خارجی منکر از جانب او ربطی ندارد (روحانی، ۴۱۲ق: ج ۱۳، ص ۲۰۳).

پس اشکال خواهه نصیرالدین طوسی بر استناد به قاعده لطف در وجوب عقلی این فریضه وارد نیست؛ اما همان‌طور که گفته شد، افزون بر مناقشات مبنایی درباره قاعده لطف، استناد به آن برای اثبات ادعاهای کلامی فقهی ناکارآمد است. در نتیجه، وجوب عقلی امر به معروف را بر اساس این قاعده نمی‌توان اثبات نمود.

## ۲-۱. قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

دلیل دیگر بر وجوب عقلی امر به معروف و نهی از منکر، قاعده عقلی وجوب دفع ضرر محتمل است (خواجه‌نوی، ۴۱۸ق: ص ۳۰)؛ چون اگر امر به معروف و نهی از منکر ترک شود، این احتمال وجود دارد که فرد و جامعه مشمول عذاب‌های دنیوی و اخروی شوند. قیاس

منطقی شکل اول درباره این دلیل چنین است: در صورت ترک امر به معروف و نهی از منکر، احتمال ورود ضرر به شخص تارک آن وجود دارد (صغرا)؛ عقل مستقلاً به وجوب دفع ضرر محتمل حکم می‌کند (کبرا)؛ پس دفع ضرر حاصل از ترک امر به معروف و نهی از منکر عقلاً واجب است (نتیجه) (حب‌الله، ۱۴۳۲ق: ص ۱۵۶).

در تحلیل این قاعده باید گفت: اگر ضررهای دنیوی از نوع قتل یا امور عرضی خاص باشند و فرد یقین داشته یا احتمال عقلایی بالا دهد که در صورت ترک امر به معروف و نهی از منکر، ضرر آن متوجه او می‌شود، دفع ضرر واجب است؛ چون در ضررهای دنیوی درجه احتمال و اهمیت محتمل، هردو، در حکم عقل دخیل هستند. با وجود این، در دیگر ضررهای دنیوی بعید است این قاعده جاری شود. درباره ضررهای اخروی نیز باید گفت: علم به ضرر اخروی، متوقف بر خطابات شرعی بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر است؛ بنابراین اگر احتمال ضرر اخروی، پیش از جست‌وجوی دلیل باشد، دفع ضرر محتمل منجز است و باید جست‌وجوی دلیل کند. در نتیجه، دلیل تکلیف او را مشخص می‌کند: یا احتیاط یا امر به معروف و نهی از منکر را واجب می‌کند، نه اینکه مشخصاً حکم به وجوب این فریضه دهد. در صورتی که جست‌وجو کند و دلیل شرعی پیدا نکند، قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری می‌شود و جایی برای قاعده دفع ضرر محتمل نیست (آقای پور، ۱۳۹۰-۱۳۹۱: ص ۲۰۷).

به ادعای برخی، عقل به وجوب دفع ضرر متوجه به خود فاعل منکر، حکم می‌کند و اینکه ناهی منکر باید او را از این عذاب نجات دهد. چنین ادعایی صحیح نیست؛ چون دفع ضرر از غیر، مثل احسان به دیگری است که واجب نیست (گلیپگانی، ۱۴۰۹ق: ج ۱، ص ۵۱۸). باید توجه داشت که مطالب مذکور در صورتی است که امر و نهی به شکل دفاع نباشد، وگرنه در وجوب عقلی آن اشکالی وجود ندارد (سید مرتضی، ۱۳۸۷ق: ص ۳۹)؛ چون عقل مستقلاً به دفع ضرر از نفس حکم می‌کند و در این صورت دفاع از نفس مطرح است، نه امر به معروف و نهی از منکر (سیفی مازندرانی، ۱۴۱۵ق: ص ۴۲؛ حلبی، ۱۴۱۴ق: ص ۱۴۶).

گفتنی است براساس این دلیل عقلی، مرتبه قلبی و لسانی امر به معروف و نهی از منکر مطلقاً مشمول حکم وجوب می‌شود؛ زیرا در این مراتب به دیگری ضرری وارد نمی‌شود.

وانگهی، در مراتب بالاتر این فریضه، که در انجام آن احتمال ورود ضرر به دیگری وجود دارد، باید گفت: چون هم در انجام فریضه و هم در ترک آن، احتمال ورود ضرر هست، باید ملاحظه هر دو ضرر را نمود؛ در نتیجه، قواعد باب تراحم اعمال می‌شود: در برخی موارد، حکم عقل برای رفع تراحم کافی است؛ زیرا عقل می‌تواند ملاکات را تشخیص دهد و در مواردی نیز که عقل قادر به درک ملاکات نیست، به قواعد شرعی رجوع می‌شود.

### ۳-۱. قاعده وجوب شکر مُنعم

یکی از واجباتی که وجوبش از طریق عقل به اثبات رسیده، وجوب شکر منعم است (بحرانی، ۱۴۱۹ق: ج ۳، ص ۲۸۱؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق: ص ۴۲۷؛ جمعی از مؤلفان، بی‌تا: ج ۱۷-۱۸، ص ۱۷۷).

برخی برای اثبات وجوب عقلی امر به معروف و نهی از منکر به قاعده وجوب شکر منعم تمسک نموده و می‌فرمایند: «وهما واجبان عقلاً لدخولها فی شکر المنعم ونصرة الله وتقوية الدين والشرع المبین». امر به معروف و نهی از منکر و پاسداشت واجبات و ترک محرمات، نوعی تقویت و تأیید دین است و پاسداشت و تقویت ارزش‌های دینی و نصرت دین، نوعی شکر فعلی الهی است (صغرا)؛ از آنجا که شکر منعم، عقلاً واجب است (کبرا)، پس امر به معروف و نهی از منکر نیز عقلاً واجب است (نتیجه) (کاشف‌الغطاء، بی‌تا: ص ۴۱۹؛ نوری همدانی، ۱۴۱۱ق: ص ۶۱؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق: ج ۴، ص ۲۸۹). توضیح آنکه، خداوند متعال برای هدایت انسان‌ها پیامبران بسیاری فرستاده است. در نهایت، پیغمبر خاتم صلی الله علیه و آله و ائمه بزرگوار علیهم السلام را در تاریکی‌های جهل و ظلمت به عنوان نوری هدایتگر فرستاد و معارف بسیاری به انسان‌ها آموخت تا سعادت دنیا و آخرت آنها تضمین شود. این معارف والای الهی به قیمت فدا شدن خون‌های پاک سیدالشهدا علیهم السلام و یارانش و دیگر ائمه اطهار علیهم السلام به دست ما رسیده است. کمترین وظیفه‌ای که هریک از ما در برابر این نعمت بزرگ داریم، این است که بکوشیم این نعمت‌ها و این عظمت و عزت را حفظ کرده و از این طریق، شکرشان را به جای آوریم. این مهم جز با درک بیشتر اهمیت وظایف اجتماعی خود و تلاش برای مصون نگه داشتن جامعه از آفاتی که ممکن است این نعمت را از ما

بازپس گیرد، و امر به معروف و نهی از منکر به دست نمی‌آید؛ بنابراین، وجوب این فریضه بر اساس قاعده وجوب شکر منعم انکارناپذیر است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ص ۴۰-۴۱).

اما در مقام تحلیل استدلال به این قاعده، درباره کبرای آن باید گفت: میان مراتب منعم و انعام و شکر تفصیل وجود دارد و به طور مطلق نمی‌توان حکم به وجوب داد. در رابطه انسان و منعم حقیقی (خداوند)، این قاعده اقتضای شکر قلبی می‌کند و این فعل جوانحی مشمول وجوب می‌شود؛ همچنین، عبادت و اطاعت اوامر و نواهی خداوند در محدوده الزامیاتی که الزام آن معلوم است نیز مشمول این وجوب می‌شود. اما آیا پاسداشت اراده مولا و صیانت حریم او در رفتار دیگران از طریق امر به معروف و نهی از منکر نیز مشمول وجوب می‌شود یا خیر؟

۱۰۹



به نظر می‌رسد قاعده وجوب عقلی شکر منعم بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر دلالت نمی‌کند؛ بلکه فقط بر حُسن آن دلالت دارد و عقل امر به معروف و نهی از منکر، که به رعایت ارزش‌های الهی توسط دیگران می‌انجامد، را از مصادیق قاعده وجوب شکر منعم نمی‌داند (مؤسسه دایرةالمعارف الفقه الإسلامی، ۱۴۲۳ق: ج ۱۷، ص ۱۵۹). البته، اگر کشف شود اراده مولا در مواردی مانند دماء و فروج بر آن است که این موارد به هر طریقی حفظ شوند، پاسداشت این اراده مولا در افعال دیگران به وسیله امر به معروف و نهی از منکر از مصادیق قاعده وجوب شکر منعم خواهد بود. در این موارد، مراتب قلبی و لسانی واجب می‌شود و وجوب مراتب بالاتر به قوت اراده مولا و رعایت قواعد باب تزاحم احکام بستگی دارد (حب‌الله، ۱۴۳۲ق: ص ۱۵۷).

#### ۴-۱. قاعده اعانه بر نیکی و تقوی

برخی بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر چنین استدلال نموده‌اند: امر به معروف و نهی از منکر در تهیه مقدمات اطاعت الهی و تمهید زمینه‌ها برای فرمان‌برداری از خداوند مؤثر است. به عبارت دیگر، امر به معروف و نهی از منکر نمونه‌ای از کمکی است که انسان به افراد می‌کند تا طاعت خداوند محقق شود و از معصیت او دوری گردد (صغرا)؛ اعانه و کمک بر طاعت الهی، امری نیکو و پسندیده است: همان‌طور که فراهم آوردن مقدمات



عصیان و گناه کاری دیگران قبیح است (کبرا): پس امر به معروف و نهی از منکر پسندیده است و براساس قاعده عقلی «کَلِمَا حَکْمٌ بِهَ الْعَقْلِ حَکْمٌ بِهَ الشَّرْعِ»، امر به معروف و نهی از منکر حُسن شرعی نیز دارد (کاشف الغطاء، بی تا: ص ۴۱۹؛ سروری مازندرانی، ۱۳۸۲ق: ج ۱۱، ص ۳۵۶).

در مقام تحلیل این دلیل باید گفت: بی گمان، امر دیگران به انجام امور واجب و نیک، و نهی آنها از انجام امور حرام و معصیت در واداشتن آنها به عبادت و بازداشتن آنها از معصیت مؤثر است (صغرا). گرچه میزان این تأثیر براساس اوضاع و شرایط فرد و جامعه و مرتبه امر به معروف و نهی از منکر مختلف است، تردیدی در اصل تأثیر نیست.

اما درباره کبرای قاعده باید گفت: اگرچه عقل کمک به دیگران برای انجام اطاعت الهی و دوری از گناهان را پسندیده می داند، این حُسن الزامی نیست؛ بلکه در این موارد درباره حکم الزامی عقل تردید وجود دارد و همین امر موجب نفی قطعیت و عدم تنجز حکم اوست. باوجود این، حکم او به حُسن ترجیحی پذیرفتنی است؛ مگر اینکه اعانه و کمک درباره اموری همانند نجات نفس محترم از هلاکت باشد. بی گمان، در چنین مواردی اعانه به حکم عقل و شرع واجب است (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق: ص ۴۴۴). بنابراین نمی توان این دلیل را به طور مطلق پذیرفت.

### ۱-۵. لزوم جلوگیری از معصیت مولا

برخی معتقدند عقل مستقلاً به وجوب منع تحقق معصیت و مبعوض مولا (چه به طریق نهی زبانی و چه اقدامات عملی) و قبح اهمال در آن حکم می کند. پس همان طور که منع از تحقق مبعوض الوجود در خارج واجب است (چه این مبعوض از مکلف صادر شود و چه نشود)، منع از تحقق آنچه صدور آن از مکلف مبعوض است نیز واجب است؛ چون مناط هردو (تحقق مبعوض مولا) یکی است. بنابراین، امر به معروف و نهی از منکر واجب است. مثلاً اگر حیوانی به فرزند مولا هجوم ببرد و عبدی آن را ببیند و مانع از آن نشود، چنین امری از عبد قبیح است؛ همان طور اگر هم ببیند مکلفی مبعوض مولا را انجام می دهد و مانع انجام آن نشود، مرتکب فعل قبیح شده است.

این استدلال بر پایه احکام عقل در باب روابط مولا و عبد است. نه تنها در نظر عقل تفاوتی میان رفع و دفع نیست، بلکه اصلاً وجوب رفع معنا ندارد؛ چون آنچه واقع می شود، دیگر تغییر پذیر نیست و آنچه عقلاً واجب است، منع از تحقق مبغوض مولاست: چه فاعل به آن اشتغال داشته باشد یا اهتمام به اشتغال به آن داشته و فرد به این موضوع علم داشته باشد. عقل نیز قبح وقوع مبغوض را به این مقدار درک می کند، نه تعجیز به نحو مطلق (امام خمینی، ۱۴۱۵ق الف: ج ۱، ص ۲۰۵).

این استدلال دارای اشکال است؛ چون بین منع از تحقق مبغوض مولا به نحو مطلق و تحقق مبغوض الصدور از مکلفان تفاوت وجود دارد: در مبغوض الوجود، همه مکلفان مخاطب خداوند هستند تا مبغوض در خارج محقق نشود؛ اما در مبغوض الصدور، به مخاطب بودن مکلفان دیگر، به جز شخصی که اراده انجام فعل فاسد دارد، علم وجود ندارد و مبغوض بودن انجام فعل توسط آن شخص، مساوق با مبغوض التحقق بودن نیست. ادعای وحدت مناط نیز در این دو مورد پذیرفتنی نیست؛ چون بغض وجود فعل باعث وحدت متعلق (نفس فعل فی ذاته) می شود که هیچ طرفی در آن ملاحظه نمی شود؛ اما در مبغوض الصدور سه طرف مولا، فاعل و فعل وجود دارد و در نتیجه، به طور قطع نمی توان گفت خداوند مجرد تحقق نیافتن فعل را می خواهد، بلکه شاید تحقق نیافتن آن فعل توسط این فاعل را می خواهد؛ پس فاعل نیز در این حکم خداوند مدخلیت دارد (حبالله، ۱۴۳۲ق: ص ۱۵۸).

بله، ممکن است منکر از امور مهمی باشد که مکلف بداند شارع تحقق آن را در خارج (بدون در نظر داشتن اینکه این منکر از چه کسی صادر می شود) مبغوض می دارد، مثل قتل نفس. در این صورت، عقل حکم به وجوب رفع و دفع آن می کند، ولی نه از باب نهی از منکر؛ بلکه به جهت آنکه وجود آن مبغوض خداوند است، اگرچه از غیر مکلف صادر شود. با این حال، دفع تکوینی آن توسط خداوند واجب نیست؛ چون مباشرت خداوند نسبت به آن، موجب الجا و سلب اختیار از فاعل مختار می شود و این خلاف مصلحت نظام اختیار است (منتظری، ۱۴۱۵ق: ج ۲، ص ۳۵۵). گرچه این وجه نمی تواند علت وجوب این فریضه باشد، شاید بتوان آن را یکی از حکمت هایش دانست.

برخی شبهه وارد کرده‌اند که چون ما خودمان معروف را انجام نداده و از منکر دوری نمی‌کنیم، بر ما واجب است که به تربیت خود همت کنیم و دیگران را امر به معروف و نهی از منکر نکنیم؛ به‌ویژه آنکه خداوند متعال افرادی را که با فراموش کردن خود، دیگران را نصیحت می‌کنند مذمت کرده است: «ای کسانی که (به زبان) ایمان آورده‌اید! چرا چیزی به زبان می‌گویید که (در مقام عمل) انجام نمی‌دهید؟ [بترسید از] اینکه سخنی بگویید و به آن عمل نکنید؛ [چون] بسیار موجب خشم و غضب خداست» (ص: ۲ و ۳)؛ «چگونه شما مردم را به نیکوکاری دستور می‌دهید و خود را فراموش می‌کنید و حال آنکه کتاب خدا را می‌خوانید؛ چرا تعقل نمی‌کنید؟» (بقره: ۴۴).

در پاسخ به این شبهه باید گفت: نخست آنکه، این آیه‌ها درصدد مذمت کسی نیست که امر به معروف و نهی از منکر را انجام می‌دهد؛ بلکه کسی را مذمت می‌کند که معروف را ترک کرده و منکر را انجام می‌دهد. دوم آنکه، هر مکلفی دو تکلیف دارد: یکی عمل به معروف و ترک منکر، و دیگری امر به معروف و نهی از منکر. ترک یکی از دو واجب توجیه‌کننده ترک واجب دیگر نیست (رضوانی، ۱۳۸۶: ص ۵۸-۶۰).

## ۲. دلایل عقلایی وجوب امر به معروف و نهی از منکر

بنای عقلا اصطلاحی در علم فقه و اصول فقه است که به روش و سلوک خردمندان بر انجام یا ترک کاری بدون دخالت و تأثیر عوامل زمانی، مکانی، نژادی، دینی و گروهی اطلاق می‌شود. عرف عقلا همیشه و در همه جوامع، مدنظر و ملاک عمل بوده است. شرع مقدس اسلام نیز بسیاری از عرف‌های عقلایی زمان خود را امضا کرده و، به‌ویژه در معاملات، احکام کمتری تأسیس کرده است. بنای عقلا همیشه و تقریباً از کهن‌ترین روزگاران حیات فقه شیعه با توجه فقیهان روبه‌رو بوده و به‌طور مستمر نقش آفرینی کرده است. بنای عقلا، از یک طرف، در پاسخ‌گویی به نیازهای روزافزون جوامع و از سوی دیگر، در پویایی و سازگاری فقه با زندگی نوین اجتماعی تأثیر بسزایی دارد.

منظور از دلایل عقلایی امر به معروف و نهی از منکر، دلایلی است که عقلا عالم برای اثبات آن و بناگذاری عملی بر آن، بیان نموده‌اند. در تبیین وجوه عقلایی این فریضه، دو



دلیل می‌توان ذکر کرد. این دو در دلایل عقلی هم قابل ذکر هستند؛ اما به جهت آنکه وجه عقلایی‌شان قوی‌تر است، در زمره دلایل عقلایی می‌آیند.

## ۱-۲. قاعده وجوب حفظ نظام

یکی از احکامی که عقل عملی آن را درک می‌کند، ضرورت حفظ نظام و قبح اخلال به آن است (امام خمینی، ۱۴۱۵ق: ب: ج ۲، ص ۶۱۹؛ انصاری، ۱۴۱۶ق: ج ۱، ص ۱۹۶؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ق: ج ۱، ص ۱۳؛ کاظمی خراسانی، ۱۳۷۶: ج ۳، ص ۲۴۴؛ خورسندیان و شرعی، ۱۳۹۵: ص ۸۶). عقل به لزوم تدارک همه اموری حکم می‌کند که در حفظ نظام نقش دارند. یکی از این امور امر به معروف و نهی از منکر است که در پایداری نظام و آسیب‌ناپذیری آن تأثیر جدی دارد. از این رو، به عنوان مقدمه‌ای عقلی واجب است (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق: ج ۱، ص ۲۲۹؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق: ص ۵۵۰؛ رشید رضا، ۱۹۹۰م: ج ۴، ص ۲۹).

افزون بر درک عقل، بنای عقلا نیز بر وجوب حفظ نظام مستقر شده است (یزدی، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ص ۱۹۶). توضیح آنکه، عقلا اموری را که موجب اختلال معاش و قوام زندگی می‌شود، جایز نمی‌دانند. این بنا هم از بناهای شایع عقلاست. بنابراین، سکوت شارع، خود، بر امضای آن دلالت دارد. البته، در مواردی امضای صریح شارع را هم می‌توان از روایات مختلف کشف کرد، مثل روایت دال بر قاعده ید. در این روایت، امام علیه السلام در بیان وجه دلالت ید بر ملکیت چنین می‌فرمایند: «لو لم یجز هذا لم یقم للمسلمین سوق»؛ یعنی اگرچه انسان یقیناً نمی‌داند که صاحب ید مالک است؛ اما اگر این قاعده نباشد، قوام بازار از بین می‌رود و اساساً معامله با کسی ممکن نخواهد بود. این تعلیل نشان می‌دهد شارع این بنای عقلا را تأیید می‌کند؛ زیرا بازار خصوصیت ویژه‌ای ندارد و تنها از باب مثال ذکر شده است (بجنوردی، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ص ۱۷۱؛ باقی‌زاده و امیدفر، ۱۳۹۳: ص ۱۸۱).

یکی از عواملی که سبب حفظ نظام اجتماعی انسان‌ها می‌شود، مسئله امر به معروف و نهی از منکر است. انسان‌ها دارای زندگی اجتماعی‌اند و انحراف فرد، همان‌طور که به خود او آسیب می‌زند، به جامعه نیز گزند می‌رساند. اگر یکی از افراد جامعه به بیماری جسمی



واگرداری همانند وبا مبتلا شود، فوراً باید معالجه شود تا از سرایت به دیگر افراد جلوگیری شود. عقل و عقلا نیز به حُسن و بلکه لزوم این کار حکم می‌کنند. بیماری‌های روحی و تخلفات اخلاقی نیز این‌چنین‌اند. اگر جامعه آنها را متوقف نکند، گسترش خواهد یافت و در نهایت، موجب فساد جامعه انسانی خواهد شد (روحانی، ۱۴۱۲ق: ج ۱۳، ص ۲۰۳). مسئله مبارزه با رفتار ناشایست در همه جوامع مطرح است. در کشورهای اروپایی و بسیاری از کشورهای دیگر، مردم در برابر بعضی از مسائل حساس‌اند و اگر کسی تخلفی بکند، واکنش نشان می‌دهند. مثلاً اگر کسی مقررات راهنمایی‌وراندگی را رعایت نکند، افزون بر برخوردی که دستگاه‌های انتظامی با او می‌کنند، مردم نیز به متخلف فشار وارد می‌کنند. این خود نوعی نهی‌ازمنکر است. بنابراین، امر به معروف و نهی‌ازمنکر در همه جوامع بشری وجود دارد؛ اما مصداق‌های آن، براساس نظام ارزشی حاکم بر جوامع مختلف، متفاوت است (شوشتری، ۱۴۰۶ق: ج ۶، ص ۲۰۳؛ منتظری، ۱۴۰۹ق: ج ۲، ص ۲۱۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق: ص ۴۴۱-۴۴۲).

برخی بر این استدلال اشکال نموده و معتقدند: حفظ نظام واجب و هرگونه اخلال به آن قبیح است؛ اما این ادعا پذیرفتنی نیست که امر به معروف و نهی‌ازمنکر مقدمه حفظ نظام و مانع فروپاشی آن است؛ چون بی‌اعتنایی به این تکلیف در جوامع مختلف به فروپاشی نظام آنها یا اختلال در آن نینجامیده است (عراقی، ۱۴۱۴ق: ج ۴، ص ۴۴۴-۴۴۶). در پاسخ گفته شده است: منظور از نظام در این قاعده، نظام اسلامی است و تأثیر امر به معروف و نهی‌ازمنکر در تحقق نظام اسلامی انکارشدنی نیست؛ بلکه چنین نظامی نمی‌تواند بدون اقامه این فریضه پابرجا باشد (منتظری، بی‌تا: ص ۳۵۹؛ خرازی، ۱۴۱۵ق: ص ۳۹؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق: ج ۱۵، ص ۲۱۳).

البته، این پاسخ خدشه‌پذیر است؛ زیرا، همان‌طور که ذکر شد، «قاعده وجوب حفظ نظام» در فقه مفهوم اعمی از نظام اسلامی و غیر آن دارد (اصفهانی، ۱۴۲۲ق: ص ۴۰۷). بنابراین، سزاوار است در پاسخ به اشکال گفته شود: اصل مسئله ضرورت امر به معروف و نهی‌ازمنکر نزد همه عقلا پذیرفتنی است. گرچه مصادیق معروف و منکر براساس نظام ارزشی حاکم بر جوامع مختلف متفاوت است، این فریضه در همه جوامع بشری به‌نوعی

اجرا می‌شود. روشن است که بدون این مسئله، نظام جوامع دچار اختلال خواهد شد (رضایی راد، ۱۳۹۲: ص ۹۸).

به‌باور برخی، از آیات قرآن چنین برداشت می‌شود که ما وظیفه داریم فقط به فکر خود و درصدد تهذیب نفس خودمان باشیم و درباره گمراهی دیگران وظیفه‌ای نداریم؛ زیرا خداوند متعال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا تَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» (مائده: ۱۰۵). در پاسخ باید گفت: نخست آنکه، خداوند متعال در این آیه ضرر ندیدن از گمراهی دیگران را مشروط به هدایت انسان کرده است. می‌دانیم که انسان به هدایت کامل نمی‌رسد؛ مگر در صورتی که به همه وظایف و تکالیفش (از جمله امر به معروف و نهی از منکر) عمل کرده باشد. دوم آنکه، عبارت «عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ» در آیه بر اهتمام به امر به معروف و نهی از منکر دلالت دارد؛ زیرا از موارد اهتمام به خود، اهمیت دادن به وظایف شرعی است. یکی از این وظایف نیز امر به معروف و نهی از منکر است.

به نظر می‌رسد استدلال به قاعده وجوب حفظ نظام برای اثبات وجوب امر به معروف و نهی از منکر را نمی‌توان به‌طور مطلق رد یا اثبات نمود؛ بلکه باید در انواع و مراتب امر به معروف و نهی از منکر قائل به تفصیل شد: برخی از منهیات و منکرات شرعی وجود دارند که ترک امر و نهی درباره آنها - فعلیاً یا شأنیاً، شخصياً یا نوعیاً - موجب اخلال به نظام اجتماعی می‌شود. بنابراین اگر در موردی اطمینان یا ظن قوی وجود داشت که امر و نهی از اخلال به نظام جلوگیری می‌کند، تبعاً واجب است؛ اما در مراتب امر به معروف و نهی از منکر، انجام ندادن مرتبه قلبی مشمول این دلیل نمی‌شود؛ چون امور قلبی در اخلال خارجی دخالتی ندارند. باوجود این، بقیه مراتب، مشروط بر آنکه مبتلا به مزاحم اهمی مثل حفظ امنیت اجتماعی نباشند، مشمول این دلیل خواهند بود (رحمانی، ۱۳۹۳: ص ۵۵).

## ۲-۲. حفظ حدود آزادی

اصل آزادی بشر در مبانی و اصول خود عقلی و فطری است. باوجود این، زندگی اجتماعی و وجود روابط متقابل انسان‌ها خودبه‌خود آزادی را محدود می‌کند؛ چون همه افراد، در



عین نیاز به اشخاص دیگر، منافع شخصی دارند و مایل نیستند آنها را از دست بدهند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۲: ص ۱۷).

آزادی مرزهایی دارد که رعایت نکردن آنها، بیش از هرچیز، به خود آزادی آسیب می‌رساند. این اصلی پذیرفته شده در میان همه اندیشمندان دنیاست که آزادی هرکس به جایی ختم می‌شود که آزادی دیگری آغاز می‌شود (مطهری، ۱۳۹۱: ج ۱، ص ۱۲۱). از این رو، آزادی دیگران یکی از این مرزهاست که رعایت آن حتی برای علاقه‌مندان به آزادی و برای حفظ خود آزادی نیز ضرورت دارد.

یکی از دلایل عقلایی ضرورت امر به معروف و نهی از منکر این است: وجود نهادی که آزادی را در مرزهای خود نگه دارد و نگذارد آزادی بیش از حد یک گروه به آزادی دسته‌های دیگر لطمه وارد کند، ضروری است. امر به معروف می‌تواند مصداق چنین نهادی باشد و به حفظ حدود آزادی همت گمارد. در سایه همین اصل است که می‌توان از سلب آزادی دیگران (یکی از مصداق‌های منکر) جلوگیری و به محدود کردن آزادی به نفع صلاح جامعه و نسل‌های آینده و به سود حفظ ارزش‌ها (یکی از مصداق‌های معروف) امر کرد (رضایی راد، ۱۳۹۲: ص ۱۱۴). به همین سبب است که در مباحث نوین فقهی، نه تنها امر به معروف مخالف آزادی تلقی نمی‌شود، بلکه آن را یکی از مبانی نظری آزادی و در شمار ادله آن می‌دانند (قدردان قراملکی، همان: ص ۹۹ و ۲۳۴).

معروف و منکر در بردارنده هر نوع فعل قبیح فردی و اجتماعی شهروندان یا حاکمان است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ص ۴۵۹؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق: ج ۱۵، ص ۲۸۹). بنابراین، واژه منکر شامل ظلم حاکم ستمگر نیز می‌شود. بر این اساس، عمل به این دو فریضه آزادی از دست فرمانروایان ستم‌پیشه و آزادگی را نیز در پی خواهد داشت. بنابراین، امر به معروف می‌تواند راهی برای تأمین و تصحیح آزادی بشر در همه ابعاد آن باشد و همان دلایلی که ضرورت آزادی و مرزبندی آن را ثابت می‌کند، ضرورت این فریضه را نیز به اثبات می‌رساند (رضایی راد، همان: ص ۱۱۵).

## نتیجه‌گیری

۱. دلایل عقلی وجوب امر به معروف و نهی از منکر عبارتند از:

الف. رایج‌ترین استدلال عقلی بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر، بر پایه قاعده لطف است. با چشم‌پوشی از مناقشات مبنایی درباره صحت و سقم این قاعده، استناد به آن در استدلال‌های فقهی و کلامی، به‌طور کلی، و در بحث امر به معروف و نهی از منکر به‌طور خاص، با اشکال روبه‌رو شده است. به همین جهت، این قاعده نمی‌تواند وجوب عقلی فریضه ذکر شده را اثبات کند.

ب. دومین دلیل، قاعده عقلی وجوب دفع ضرر محتمل است. در تحلیل این دلیل باید گفت: اگر ضررهای دنیوی از نوع قتل یا امور عرضی خاص باشند و فرد یقین داشته یا احتمال عقلایی بالا دهد که در صورت ترک امر به معروف و نهی از منکر، ضرر آن متوجه او می‌شود، دفع ضرر واجب است. درباره ضررهای اخروی نیز باید گفت: علم به ضرر اخروی، متوقف بر خطابات شرعی بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر است؛ بنابراین اگر احتمال ضرر اخروی، پیش از جست‌وجوی دلیل باشد، دفع ضرر محتمل منجز است و باید جست‌وجوی دلیل کند. در نتیجه، دلیل تکلیف او را مشخص می‌کند: یا احتیاط یا امر به معروف و نهی از منکر را واجب می‌کند، نه اینکه مشخصاً حکم به وجوب این فریضه دهد. در صورتی که جست‌وجو کند و دلیل شرعی پیدا نکند، قاعده قبح عقاب بلابیان جاری می‌شود و جایی برای قاعده دفع ضرر محتمل نیست.

پ. سومین دلیلی که بر اثبات وجوب عقلی امر به معروف و نهی از منکر ارائه شده، قاعده وجوب شکر منعم است. با وجود این، به نظر می‌رسد وجوب شکر منعم بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر دلالت نمی‌کند؛ بلکه فقط بر حسن آن دلالت دارد؛ مگر در صورتی که کشف شود اراده مولا بر آن است که این موارد به هر طریقی حفظ و مورد توجه باشند، مانند مسائل دماء و فروج.

ت. چهارمین دلیل وجوب عقلی امر به معروف، قاعده حسن اعانه بر امر به معروف و نهی از منکر است. در نقد این استدلال باید گفت: اگرچه عقل کمک به دیگران برای



انجام اطاعت الهی و دوری از گناهان را پسندیده می‌دانند، این حُسن الزامی نیست؛ بلکه در این موارد دربارهٔ حکم الزامی عقل تردید وجود دارد و همین امر موجب نفی قطعیت و عدم تنجز حکم اوست؛ اما حکم او به حُسن ترجیحی پذیرفتنی است.

ث. پنجمین دلیل عقلی ارائه‌شده بر وجوب عقلی امر به معروف و نهی از منکر، لزوم عقلی جلوگیری از تحقق مبعوض مولا است؛ چه مبعوض الوجود و چه مبعوض الصدور. این دلیل نیز ناکارآمد است، چون در مبعوض الوجود، همهٔ مکلفان مخاطب خداوند هستند تا مبعوض در خارج محقق نشود و در نتیجه، جلوگیری از آن عقلاً بر همهٔ مکلفان واجب است؛ اما در مبعوض الصدور، به مخاطب بودن مکلفان دیگر، به‌جز شخصی که ارادهٔ انجام فعل فاسد دارد، علم وجود ندارد و در نتیجه، لزوم جلوگیری از آن معلوم نیست.

۲. دلایل عقلایی وجوب امر به معروف و نهی از منکر عبارتند از:

الف. اولین دلیل بر وجوب عقلایی امر به معروف و نهی از منکر، مقدمه بودن این دو برای حفظ نظام و جلوگیری از فروپاشی آن است. این دلیل را نمی‌توان به‌طور مطلق رد یا اثبات نمود؛ بلکه بر اساس آن، باید در انواع و مراتب امر به معروف و نهی از منکر قائل به تفصیل شد.

ب. دومین دلیل عقلایی وجوب امر به معروف و نهی از منکر این است: وجود نهادی که آزادی را در مرزهای خود نگه دارد و نگذارد آزادی بیش از حد یک گروه به آزادی دسته‌های دیگر لطمه وارد کند، ضروری است. امر به معروف می‌تواند مصداقی از چنین نهادی باشد و به حفظ حدود آزادی (یکی از مصادیق معروف) همت گمارد.

باید توجه شود که هرچند برخی از ادله فوق به‌طور قطع نمی‌توانند مستند وجوب این فریضه باشند، می‌توانند به‌عنوان مؤید در نظر گرفته شده و در تبیین عقلی و عقلایی این فریضه راهگشا باشند.

## کتابنامه

۱. آل عصفور، حسین بن محمد بحرانی (۱۴۲۱ق)، سداد العباد و رشاد العباد، قم، کتابفروشی محلاتی، چاپ نخست.
۲. ابن ادريس حلی (محمد بن منصور بن احمد) (۱۴۱۰ق)، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، ج ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۳. ابن فهد حلی (جمال الدين احمد بن محمد) (۱۴۰۷ق)، المهذب البارع فی شرح المختصر النافع، ج ۲، قم، دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نخست.
۴. ابوالصلاح حلبی (تقی الدين بن نجم الدين) (۱۴۰۳ق)، الکافی فی الفقه، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علیه السلام، چاپ نخست.
۵. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نخست.
۶. اصفهانی، سید ابوالحسن (۱۴۲۲ق)، وسیلة النجاة (مع حواشی الإمام الخمينی علیه السلام)، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ نخست.
۷. انصاری، مرتضی (۱۴۱۶ق)، فرائد الأصول، قم، مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، چاپ پنجم.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰ق)، کتاب المکاسب، ج ۲، قم، باقری، چاپ دوم.
۹. آقایی پور، هادی (۱۳۹۰-۱۳۹۱)، وجوب عقلی دفع ضرر محتمل و تبیین آثار آن در فقه و حقوق اسلامی، پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه شهید مطهری، به راهنمایی محمد بهرامی.
۱۰. باقی زاده، محمدجواد؛ امیدفر، عبدالله (۱۳۹۳)، «ضرورت حفظ نظام و منع اختلال در آن در فقه امامیه»، شیعه شناسی، دوره دوازدهم، ش ۴۷، ص ۱۷۰-۲۰۰.
۱۱. بجنوردی، سید حسن (۱۴۱۹ق)، القواعد الفقهية (للبنوردي، السيد حسن)، قم، نشر الهدی، چاپ نخست.



۱۲. بحرانی (آل طغان، احمد بن صالح) (۱۴۱۹ق)، الرسائل الأحمديّة، قم، دار المصطفى لإحياء التراث، چاپ نخست.
۱۳. بهجت، محمدتقی (۱۴۲۶ق)، جامع المسائل، ج ۲، قم، نشر دفتر معظم له، چاپ دوم.
۱۴. تبریزی، جواد بن علی (۱۴۱۶ق)، إرشاد الطالب إلى التعليق إلى المكاسب، قم، اسماعیلیان، چاپ سوم.
۱۵. جمعی از مؤلفان (بی تا)، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چاپ نخست.
۱۶. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، تفسیر تسنیم، تحقیق و تنظیم عبدالکریم عابدینی، قم، اسراء.
۱۷. حب الله، حیدر (۱۴۳۲ق)، فقه الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، قم، دار الفقه الإسلامی للمعاصر، چاپ نخست.
۱۸. حلبی، علی بن حسن (۱۴۱۴ق)، إشاره السبق إلى معرفة الحق، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نخست.
۱۹. خرازی، سید محسن (۱۴۱۵ق)، الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ نخست.
۲۰. خمینی (امام)، سید روح الله (۱۴۱۵ق الف)، المكاسب المحرمة، ج ۱، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ نخست.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق ب)، البیح، ج ۲، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق ج)، أنوار الهدایة فی التعليقة علی الکفایة، ج ۱، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ دوم.
۲۳. خواجهوی، اسماعیل (۱۴۱۸ق)، جامع الشتات (للخواجوی)، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نخست.
۲۴. خورسندیان، محمد علی و الهام شراعی (۱۳۹۵)، «مبانی قاعده نفی اختلال نظام در فقه اسلامی و حقوق موضوعه»، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دوره چهل و نهم، ش ۱، ص ۸۳-۱۰۴.
۲۵. رحمانی، محمد (۱۳۹۳)، امر به معروف و نهی از منکر در آینه اجتهاد، قم، نشر معروف، چاپ نخست.
۲۶. رشیدرضا، محمد (۱۹۹۰م)، تفسیر المنار، بیروت، دار المعرفه.



۲۷. رضایی راد، عبدالحسین (۱۳۹۲)، امر به معروف در ترازوی عقل، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ نخست.

۲۸. رضوانی، علی اصغر (۱۳۸۶)، مدینه فاضله در پرتو امر به معروف و نهی از منکر، قم، انتشارات مسجد جمکران.

۲۹. روحانی، سیدصادق حسینی (۱۴۱۲ق)، فقه الصادق علیه السلام، ج ۱۳، قم، دارالکتاب - مدرسه امام صادق علیه السلام، چاپ نخست.

۳۰. سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳ق)، مهذب الأحكام، قم، مؤسسه المنار، چاپ چهارم.

۳۱. سروری مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی، تهران، المكتبة الإسلامية، چاپ نخست.

۳۲. سروش، محمد (۱۳۸۱)، «مبانی عقلانی امر به معروف و نهی از منکر»، حکومت اسلامی، ش ۲۴، ص ۴۲-۶۲.

۳۳. سید مرتضی (علی بن حسین موسوی) (۱۴۳۱ق)، الذخيرة في علم الکلام، به تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ سوم.

۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ق)، جمل العلم و العمل، نجف، مطبعة الآداب، چاپ نخست.

۳۵. سیفی مازندرانی، علی اکبر (۱۴۲۵ق)، مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهية الأساسية، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ نخست.

۳۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق)، دلیل تحریر الوسيلة - الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نخست.

۳۷. شوشتری، محمدتقی (۱۴۰۶ق)، النجعة فی شرح اللمعة، تهران، کتابفروشی صدوق، چاپ نخست.

۳۸. شهید اول (محمد مکی عاملی) (۱۴۱۷ق)، الدروس الشرعية فی فقه الإمامية، ج ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.

۳۹. شهید ثانی (زین الدین بن علی عاملی) (۱۴۱۲ق)، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - سلطان العلماء)، ج ۱، قم، دفتر انتشارات تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ نخست.

۴۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰ق)، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية (المحشى - کلانتر)، ج ۲، قم، کتابفروشی داوری، چاپ نخست.

٤١. شيخ طوسی (ابوجعفر محمدبن حسن) (١٣٧٥ق)، الإقتصاد الهادى إلى طريق الرشاد، تهران، انتشارات کتابخانه جامع چهل ستون، چاپ نخست.
٤٢. \_\_\_\_\_ (١٣٨٧ق)، الحمل و العقود فى العبادات، ترجمه محمد واعظزاده خراسانى، مشهد، نشر دانشگاه فردوسى مشهد، چاپ نخست.
٤٣. شيخ مفيد (محمدبن محمدبن نعمان عكبرى) (١٤١٣ق)، المقنعة (للشيخ المفيد)، قم، كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد، چاپ نخست.
٤٤. صاحب جواهر (محمدحسن نجفى) (١٣٦٢)، جواهرالكلام فى شرح شرائع الإسلام، ج ٢١، بيروت، دار الإحياء التراث العربى.
٤٥. طباطبائى يزدى، سيدمحمدكاظم (١٤١٠ق)، حاشية المكاسب، قم، اسماعيليان، چاپ نخست (چاپ سنگى).
٤٦. طوسى، خواجه نصيرالدين محمدبن محمد (١٤٠٧ق)، تجريد الاعتقاد، به تحقيق محمدجواد حسيني جلالى، تهران، مكتب الإعلام الإسلامى.
٤٧. عراقى، آقاضياءالدين (أغاضياء) (١٤١٤ق)، شرح تبصرة المتعلمين، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نخست.
٤٨. علامه حلى (حسن بن يوسف بن مطهر) (١٤٠١ق)، أجوبة المسائل المهنية، قم، چاپخانه خيام، چاپ نخست.
٤٩. \_\_\_\_\_ (١٤١٣ق)، مختلف الشيعة فى أحكام الشريعة، ج ٤، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
٥٠. عميدى، سيدعميدالدين حسيني (١٤١٦ق)، كنز الفوائد فى حل مشكلات القواعد، ج ١، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ نخست.
٥١. عميد زنجانى، عباس على (١٤٢١ق)، فقه سياسى، تهران، اميركبير، چاپ چهارم.
٥٢. فاضل لنكرانى، محمد (١٤٣٠ق)، تفصيل الشريعة فى شرح تحرير الوسيلة - كتاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، قم، مركز فقه الأئمة الأطهار عليه السلام، چاپ نخست.
٥٣. \_\_\_\_\_ (١٤١٦ق)، القواعد الفقهية، قم، چاپخانه مهر، چاپ نخست.
٥٤. فاضل مقداد (مقدادبن عبدالله حلى) (١٤٠٤ق)، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، ج ١، قم، انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى رحمته الله، چاپ نخست.

۵۵. \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ۱، ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم، دفتر نشر نوید اسلام، چاپ نخست.
۵۶. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۲)، آزادی در فقه و حدود آن، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵۷. کاشف الغطاء (جعفر بن خضر مالکی نجفی) (بی‌تا)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ط - القديمة)، اصفهان، انتشارات مهدوی، چاپ نخست.
۵۸. کاظمی خراسانی، محمدعلی (۱۳۷۶)، فوائد الأصول، تقریرات محمدحسین نائینی، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۹. کاظمی، فاضل جواد (۱۳۶۷)، مسالک الأفهام إلى آیات الأحکام، ج ۲، تهران، مکتبه مرتضویه.
۶۰. کوک، مایکل (۲۰۰۹م)، الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر فی الفكر الإسلامی، ترجمه عبدالرحمان السالمی، رضوان السید و عمار الجلاصی، بیروت، شبکه العربية للأبحاث و النشر، چاپ نخست.
۶۱. گلپایگانی، سیدمحمدرضا موسوی (۱۴۰۹ق)، مجمع المسائل، ج ۱، قم، دارالقرآن الکریم، چاپ دوم.
۶۲. محقق کرکی (علی بن حسین عاملی کرکی، محقق ثانی) (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ دوم.
۶۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، بزرگ‌ترین فریضه، تقریر قاسم شبان‌نیا، قم، مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ع)، چاپ چهارم.
۶۴. مطهری، مرتضی (۱۳۹۱)، سلسله یادداشت‌های استاد مطهری، تهران، صدرا.
۶۵. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۳)، أصول الفقه، ج ۱، قم، دارالفکر، چاپ نخست.
۶۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۲ق)، بحوث فقهیه هامه، قم، مدرسه الإمام علی ابن ابی طالب (ع).
۶۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۷ق)، دائرة المعارف فقه مقارن، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، چاپ نخست.
۶۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۵ق)، أنوار الفقاهة - کتاب البیع (لمکارم)، قم، مدرسه الإمام علی ابن ابی طالب (ع)، چاپ نخست.
۶۹. منتظری، حسین علی (۱۴۰۹ق)، دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة، ج ۲، قم، نشر تفکر، چاپ دوم.

۷۰. \_\_\_\_\_ (بی تا)، نظام الحکم فی الإسلام، قم، سراپی.
۷۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۵ق)، دراسات فی المكاسب المحرمة، ج ۲، قم، نشر تفکر، چاپ نخست.
۷۲. مؤسسه دایرة المعارف الفقه الإسلامی زیر نظر آیت الله سید محمود شاهرودی (۱۴۲۳ق)، موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت عليهم السلام، ج ۱۷، قم، مؤسسه دایرة المعارف الفقه الإسلامی، چاپ نخست.
۷۳. نراقی، مولی احمد بن محمد (۱۴۱۷ق)، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ نخست.
۷۴. نوری همدانی، حسین (۱۴۱۱ق)، امر به معروف و نهی از منکر، تهران، منظمة الإعلام الإسلامی، چاپ نخست.
۷۵. یزدی، محمد ابراهیم (۱۴۱۶ق)، حاشیة فرائد الأصول، تقریرات سید محمد کاظم یزدی، قم، دار الهدی.





## بازخوانی تمایزات قاعده فقهی و قاعده اصولی در اصول امامیه و اهل سنت

رحمان عشریه\*

محمدعلی اسماعیلی\*\*

### چکیده

اندیشوران امامیه و اهل سنت تمایزاتی میان قاعده فقهی و قاعده اصولی ارائه نموده‌اند. در نوشتار پیش‌رو، این تمایزات تا پانزده مورد برشمرده و با روش توصیفی - تحلیلی تبیین و ارزیابی شده‌اند. براینکه این ارزیابی این است که وجود دو ویژگی در قواعد فقهی، آنها را از قواعد اصولی متمایز می‌کند: یکم، قواعد اصولی یا در طریق «استنباط» قرار می‌گیرند یا مجتهد پس از فحص و ناامیدی از دستیابی به دلیل و حجت بر حکم شرعی، به آنها در مقام عمل تمسک می‌نماید؛ دوم، قواعد اصولی برای مسائل فقهی جنبه آلیت دارند.

**کلیدواژگان:** قاعده فقهی، قاعده اصولی، اصول اهل سنت، اصول امامیه.

oshryeh@quran.ac.ir

mali.esm91@yahoo.com

\* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم - قم

\*\* طلبه و پژوهشگر سطح چهار جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۱۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۲/۳۱

هرکدام از قواعد فقهی و قواعد اصولی در دامان علم فقه متولد شده‌اند؛ چنان‌که علم فقه نیز در دامان علم حدیث تکوّن یافته است. سیر تحول و تکامل علوم تدریجی است و مرزبندی علوم از یکدیگر نیز در گذر تاریخ سامان یافته است. از این جهت، نباید انتظار داشت که از آغاز تکوّن و تدوین علم اصول، تمایز جوهری روشنی میان قواعد اصولی با قواعد فقهی مطرح بوده باشد. علم اصول نیز از این قاعده مستثنی نیست. آنچه سبب تولد علم اصول و جهت‌گیری ذهنی اصولی در فقیهان گردید، نیازی تاریخی در فرایند استنباط و فهم حکم شرعی از نصوص بوده است. هرچه انسان به عصر تشریح نزدیک‌تر باشد و به‌طور مستقیم به نصوص دسترسی داشته باشد، به قواعد علم اصول و عناصر مشترک نیاز کمتری دارد. در آغاز ظهور اسلام، محدثان احکام شرعی را استنباط می‌کردند. ایشان با جمع‌آوری احادیث و متون شرعی، و تفاهم آنها به روش ساده، با مردم عصر خود مفاهمه نموده و احکام شرعی را استخراج می‌کردند.

به تدریج، استنباط و فهم حکم شرعی از نصوص عمق بیشتری یافت. پس از آن، در عمل، استخراج حکم شرعی از منابعش با موشکافی و ریزبینی همراه شد و به ژرف‌اندیشی، تجربه و اطلاعات بسیار نیازمند گردید. از این‌رو، پایه‌های تفکر علمی در فقه ایجاد و علم فقه متولد شد. با بررسی فرایند استنباط و فهم حکم شرعی از متون، خطوط و عناصر مشترک مورد نیاز در این فرایند، آشکار و کشف گردید. فقیهان متوجه شدند که فرایند استنباط و استخراج حکم شرعی بدون این عناصر ممکن نیست. این سیر و گردش کار، سبب تولد تفکر اصولی و علم اصول و جهت‌گیری ذهنی اصولی در فقیه گردید (صدر، ۱۴۲۱ق: ص ۷۰؛ الزحیلی، ۱۴۳۶ق: ج ۱، ص ۵؛ همان، ۱۹-۲۰).

در پرتو مراحل رشد و شکوفایی علم اصول، مرزبندی مسائل علم اصول نیز مشخص‌تر گردید. اندیشوران علم اصول امامیه و اهل سنت از گذشته‌های دور، دربارهٔ تحدید دایرهٔ مسائل علم اصول، بحث و بررسی کرده‌اند (غزالی، بی‌تا: ج ۱، ص ۱۸؛ رازی، ۱۴۳۲ق: ج ۱، ص ۶۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق: ص ۷؛ علامه حلی، ۱۳۸۰: ص ۴۸؛ خراسانی، ۱۴۲۷ق: ج ۱، ص ۲۴).

این تلاش‌ها هم در بُعد ایجابی (جامعیت نسبت به تمام مسائل علم اصول، از جمله اصول عملیه) و هم در بُعد سلبی (مانعیت نسبت به علوم دیگر، از جمله علم لغت، علم رجال و قواعد فقهیه) صورت گرفته است.

از مهم‌ترین موارد تمایز مسائل علم اصول در بُعد سلبی، تمایز قاعده اصولی با قاعده فقهی است. در این باره، اندیشوران علم اصول امامیه و اهل سنت همواره تمایزات مختلفی ارائه کرده‌اند. نوشتار پیش‌رو، با روش توصیفی - تحلیلی، این تمایزات در اندیشه امامیه و اهل سنت را بازخوانی کرده است. البته، اندیشوران امامیه و اهل سنت برخی از این تمایزات را به‌طور مشترک پذیرفته‌اند. از این رو، جهت پرهیز از تکرار، از تقسیم‌بندی آنها طبق هر مذهب چشم‌پوشی شده و در ذیل هر تمایز، قائلان آن مشخص شده است؛ بنابراین تمایزات آنها در این نوشتار به‌طور موضوع‌محور و نه مذهب‌محور ارائه شده است.

### ۱. تبیین مسئله

واژه «قاعده» در لغت به‌معنای اصل و پایه است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۳، ص ۳۶۱). در اصطلاح، گزاره‌ای کلی است که منطبق بر تمام جزئیات خود باشد (جرجانی، ۱۳۷۰: ج ۱، ص ۷۳؛ تهبانوی، ۱۹۹۶م: ج ۲، ص ۱۲۹۵؛ الزحیلی، ۱۴۳۶ق: ج ۱، ص ۲۱-۲۲). گویا نخستین تعریف رسمی از قواعد فقهی را مقری (۸۵۷ق) در قرن هشتم ارائه کرده است. وی قواعد فقهی را چنین تعریف می‌نماید: «کل کَلِّی هو أخص من الأصول و سائر المعانی العقلية العامة و أعم من العقود و جملة الضوابط الفقهية الخاصة». این تعریف به‌صورتی ابهام‌گونه در پی تعیین حدود مرز قاعده فقهی از قاعده اصولی، قاعده عقلی و ضوابط فقهی خاص، برآمده است؛ با وجود این، هیچ توفیقی در این زمینه به‌دست نیاورده است. به‌همین جهت، برخی دیگر از اندیشمندان اهل سنت از آن چشم‌پوشی نموده و آن را حکمی اکثری دانسته‌اند که بر اکثر جزئیاتش صادق است و احکام آن را هویدا می‌کند (کریمی، ۱۳۸۹: ص ۱۰۳).

برخی اندیشوران اهل سنت میان دو اصطلاح «قاعده فقهی» و «ضابطه فقهی» تفکیک نموده‌اند: به این صورت که قاعده فقهی دارای فروع متعددی از ابواب مختلف

فقه است؛ درحالی که ضابطه فقهی فروع متعددی از یک باب فقهی دارد (سیوطی، ۱۳۹۷ق: ج ۱، ص ۷؛ الزحیلی، همان: ص ۲۲). همه اندیشوران اهل سنت این تفکیک را پذیرفته اند: برخی از آنها به ترادف این دو اصطلاح تصریح نموده اند (تهانوی، همان)؛ برخی نیز آن را تفکیکی الزامی ندانسته و عالمان را بدان پایبند نمی دانند (الزحیلی، همان: ص ۲۳). همچنین این تفکیک در میان اندیشوران امامیه نیز مطرح نبوده و پذیرفته نشده است. برخی پژوهشگران، مبنای تمایز بالا را لزوم فراگیری قاعده فقهی و جریان آن در همه ابواب فقه می دانند که مبنایی پذیرفتنی نیست. از این روی، آنان ضمن نقد تمایز بالا، تمایز قاعده فقهی و ضابطه فقهی را در دو جهت می دانند: نخست اینکه، ضابطه فقهی در پی بیان ملاک و شرایط موضوع حکم است؛ درحالی که قاعده فقهی درصدد بیان موضوع حکم نیست؛ بلکه یا به دنبال بیان حکم کلی است یا بیانگر ملاک کلی مرتبط با احکام است نه موضوعات. جهت دوم اینکه، ضابطه فقهی لزوماً برگرفته از بیانات شارع نیست؛ بلکه بسیاری از ضوابط فقهی از عرف برگرفته شده اند (لنکرانی، ۱۴۱۶ق: ص ۱۱-۱۳). در هر صورت، مقصود ما از قاعده فقهی در این نوشتار، معنای گسترده آن است و تمایز ارائه شده از سوی برخی فقیهان اهل سنت مورد نظر ما نیست. از این جهت، در این نوشتار میان این دو اصطلاح تفکیک نشده است. نکته دیگری که درباره موضوع این نوشتار شایان توجه است اینکه، مسئله اصولی با قاعده اصولی تفاوتی ندارد. این دو بیانگر یک حقیقت اند؛ برخلاف مسئله فقهی و قاعده فقهی که با یکدیگر تمایز دارند. تمایز اصلی آنها در دایره شمول شان، از قبیل کلیت و جزئیت است.

علم اشباه و نظائر در میان اندیشوران اهل سنت، ارتباط نزدیکی با علم قواعد فقهیه دارد. «اشباه» به معنای فروع فقهی ای است که با یکدیگر شباهت داشته باشند و اقتضای این شباهت نیز تساوی آنها در حکم شرعی باشد. همچنین، «نظائر» بیانگر فروع فقهی ای است که با یکدیگر شباهت داشته باشند، ولی این شباهت مقتضی تساوی آنها در حکم شرعی نباشد؛ بلکه مقتضی اختلاف آنها در حکم شرعی باشد (سیوطی، ۱۳۹۷ق: ص ۲۳). با وجود این، با نگاه به کتاب‌های مربوط به اشباه و نظائر روشن می‌گردد که در آنها برخی قواعد فقهی نیز بررسی شده است. حتی برخی اندیشوران اهل سنت با تأکید بر





همین بُعد قواعد فقهی، آنها را از قواعد اصولی متمایز دانسته‌اند. به‌باور آنان، هدف استفاده از قواعد فقهی با قواعد اصولی متفاوت است: هدف از اجرای قواعد اصولی، گام نهادن در راه استنباط حکم شرعی و رسیدن به حکم شرعی است؛ درحالی‌که هدف از قواعد فقهی، دسته‌بندی مسائل فقهی است. قواعد فقهی بیانگر مجموعه مسائل فقهی متشابه‌اند که به یک جامع برمی‌گردند و طرح آنها در قالب قاعده فقهی به‌منظور آسانی در فراگیری است (الندوی، ۱۹۹۴م: ص ۶۹؛ النملة، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۳۶). اما توجه به این نکته بایسته است که حیثیت بحث از قواعد فقهی در علم اشباه و نظائر با حیثیت بحث از آنها در ضمن قواعد فقهی متفاوت است. در علم اشباه و نظائر با توجه به شباهت فروعات برگرفته از قواعد فقهی از آنها بحث می‌شود؛ درحالی‌که در علم قواعد فقهی، شباهت فروعات آنها مورد نظر نیست. از این روست که در علم اشباه و نظائر حتی برخی مسائل اصولی مانند استصحاب نیز بررسی می‌شود (سیوطی، همان: ص ۳۶). از این جهت، توجه به اختلاف حیثیت بحث‌ها لازم است.

در پرتو این نکات، مهم‌ترین تمایزات قاعده فقهی با قاعده اصولی تبیین و ارزیابی می‌گردد:

## ۲. بررسی مهم‌ترین تمایزات

### ۲-۱. اختصاص و عدم اختصاص به مجتهد

اجرای قواعد فقهی در مواردشان به مجتهد اختصاص ندارد؛ بلکه مقلد نیز می‌تواند آنها را تطبیق نماید؛ برخلاف قواعد اصولی که اجرای آنها ویژه مجتهد است. شیخ انصاری در بحث هویت‌شناسی استصحاب، این مسئله را مطرح نموده که اجرای استصحاب به مجتهد اختصاص دارد و مقلد را یارای اجرای استصحاب نیست. او این امر را یکی از ویژگی‌های «مسئله اصولی» می‌داند؛ زیرا از آنجا که مسائل اصولی با هدف زمینه‌سازی برای اجتهاد و استنباط احکام شرعی از ادله آنها سامان یافته‌اند، پس ویژه مجتهدان‌اند (انصاری، ۱۴۲۸ق: ج ۳، ص ۱۸). ایشان سپس «اختصاص مسئله اصولی به مجتهد» را تفسیر می‌کند: او بر این باور است که اختصاص مسئله اصولی به مجتهد از این جهت

است که موضوع مسائل اصولی را تنها مجتهد می‌تواند بشناسد و تنقیح نماید؛ اما بعد از تشخیص و تنقیح موضوعات، اجرای محمولات بر آنها اختصاصی به مجتهد ندارد و مقلد نیز می‌تواند انجامشان دهد (همان، ص ۱۹). این تمایز در سخنان محقق نائینی نیز ذکر گردیده و پذیرفته شده است<sup>۲</sup> (نائینی، ۱۳۷۶: ج ۴، ص ۳۰۹).

برخی اندیشوران اهل سنت نیز این تمایز را ارائه کرده‌اند. به‌باور زحیلی، قواعد اصولی به مجتهد اختصاص دارد. او برای استنباط احکام شرعی و شناخت حکم مسائل مستحدثه به آن قواعد مراجعه می‌نماید؛ اما از قواعد فقهی متعلم نیز بهره می‌گیرد: او به‌جای مراجعه به مسائل فقهی به این قواعد رجوع می‌نماید (الزحیلی، ۱۴۳۶ق: ج ۱، ص ۲۴).

### ارزیابی

اختصاص قواعد اصولی و عدم اختصاص قواعد فقهی به مجتهد، پذیرفتنی نیست؛ زیرا بسیاری از قواعد فقهی، که معمولاً مربوط به شبهات حکمیه‌اند، نیز اختصاص به مجتهد دارند و تنها مجتهد توانایی تشخیص مجاری، تعیین مدلول و تحصیل شروط آنها را داراست، مانند قاعده «ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده». در این قاعده، تشخیص موارد وجود و عدم ضمان در صحیح و فاسد به‌عهده مجتهد است. همچنین تحدید مفاد قاعده «لاضرر» و تفکیک میان ضرر نوعی و شخصی، تشخیص شرط موافق با کتاب و سنت از شرط مخالف با آنها، تمییز اصل حاکم از اصل محکوم و مانند اینها نیز به‌عهده مجتهد است (تبریزی، ۱۳۶۹ق: ص ۴۳۷؛ خوئی، ۱۴۳۰ق: ج ۱، ص ۷؛ سبحانی، ۱۴۲۴ق: ج ۱، ص ۳۹). از سوی دیگر، تمایز بالا درباره مسائل اصولی نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا برخی مسائل اصولی نیز اختصاص به مجتهد ندارند و مقلد نیز از آنها بهره می‌برد، مانند حجیت ظهور، و ظهور اوامر و نواهی.

### ۲-۲. امکان و عدم امکان استنتاج حکم جزئی

امکان استنتاج حکم جزئی از قواعد فقهی وجود دارد؛ اما از قواعد اصولی نمی‌توان حکم جزئی استنتاج نمود. محقق نائینی این تمایز را مطرح نموده و در تبیین آن می‌افزاید: امکان استنتاج حکم کلی از قواعد فقهی و قواعد اصولی وجود دارد؛ یعنی از برخی قواعد

فقهی می‌توان حکم کلی استنتاج نمود؛ چنان‌که از قواعد اصولی قابل استنتاج است. باوجود این، تمایز قاعده فقهی با قاعده اصولی در امکان و عدم امکان استنتاج حکم جزئی است: از قواعد فقهی می‌توان حکم جزئی استنتاج نمود؛ برخلاف قواعد اصولی که امکان استنتاج حکم جزئی از آنها وجود ندارد<sup>۳</sup> (نائینی، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۱۹؛ همان: ج ۴، ص ۳۰۹). مثلاً از «حجیت خبر واحد»، که مسئله‌ای اصولی است، هرگز نمی‌توان وجوب نماز جمعه را استنتاج نمود؛ مگر اینکه مقدمه‌ای به‌عنوان عنصر خاص به آن عنصر مشترک بیفزاییم که بیانگر ظهور خبر واحد در وجوب نماز جمعه است. باوجود این، از قاعده فقهی «لاضرر» می‌توان عدم وجوب وضوی ضرری را استنتاج نمود.

### ارزیابی

امکان استنتاج حکم جزئی از اصول عملیه در شبهات حکمیه نیز همچون قواعد فقهی، وجود دارد. مثلاً از اجرای اصل برائت درباره شرب تثن، می‌توان نفی حرمت آن را استنتاج نمود. برخی اندیشوران به تمایز بالا نقد دیگری وارد نموده‌اند: امکان استنتاج حکم جزئی ویژه قاعده فقهی نیست؛ بلکه در مسئله فقهی نیز صادق است؛ درحالی‌که مسئله فقهی قاعده فقهی نیست (لنکرانی، ۱۴۱۶ق: ص ۱۷).

### ۲-۳. تعلق و عدم تعلق مستقیم به افعال مکلف

قاعده اصولی مستقیماً به افعال مکلف تعلق نمی‌گیرد؛ برخلاف قاعده فقهی که مستقیماً و بدون واسطه به آن افعال تعلق می‌گیرد. این تمایز را هم، مانند تمایز پیشین، محقق نائینی ارائه کرده است. به‌باور ایشان، قاعده فقهی بدون واسطه به افعال مکلف تعلق می‌گیرد و نیازمند واسطه‌ای نیست. باوجود این، لازم است نتیجه قواعد اصولی بر موارد جزئی تطبیق گردد تا آنگاه به افعال مکلف تعلق گیرد؛ زیرا نتایج قواعد اصولی، احکام کلی‌اند و حکم کلی بما هو کلی به افعال مکلف ربطی ندارد.<sup>۴</sup> (نائینی، ۱۳۷۶: ج ۴، ص ۳۰۹).

### ارزیابی

تمایز دوم و سوم را محقق نائینی ارائه کرده است؛ اما پرسش این است که آیا این دو بیانگر یک تمایزند یا دو تمایز مستقل از یکدیگرند؟ اگر این دو بیانگر یک تمایز باشند، اشکالی بر



تمایز سوم وارد می‌شود: ایشان علت این تمایز را به این نحو بیان نموده که نتایج قواعد اصولی، احکام کلی‌اند و حکم کلی بماهو کلی به افعال مکلف ربطی ندارد؛ پس قاعده اصولی مستقیماً به افعال مکلف تعلق نمی‌گیرد (همان). چنین تعلیلی با صریح بیانات ایشان در تمایز دوم در تنافی است؛ زیرا در تمایز دوم گذشت که به‌باور ایشان، امکان استنتاج حکم کلی از قواعد فقهی و قواعد اصولی وجود دارد؛ یعنی همان‌طور که از برخی قواعد فقهی می‌توان حکم کلی استنتاج نمود، از قواعد اصولی نیز امکان استنتاج هست (همان: ج ۱، ص ۱۹؛ همان: ج ۴، ص ۳۰۹). وقتی امکان استنتاج حکم کلی از قواعد فقهی و قواعد اصولی وجود داشته باشد، تمایز سوم پذیرفتنی نبوده و تفاوتی میان قواعد فقهی و اصولی باقی نمی‌ماند. بنابراین اگر این دو بیانگر یک تمایز باشند، لازمه‌اش این است که تمایز سوم ضیق‌تر از تمایز دوم باشد و تمام موارد آن را پوشش ندهد؛ اما اگر دو تمایز مستقل از هم باشند، اشکال بالا بر تمایز سوم وارد است.

از سوی دیگر، این تمایز درباره قواعد فقهی نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا برخی از قواعد فقهی با حوزه احکام تکلیفی مرتبط‌اند و برخی با حوزه احکام وضعی. احکام تکلیفی احکامی‌اند که به‌نحو اقتضاء یا تخییر به افعال اختیاری بندگان تعلق می‌گیرند (شهید اول، ۱۴۰۰ق: ج ۱، ص ۳۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶ق: ص ۲۹). مقصود از اقتضاء، مطلق طلب است: اعم از طلب فعل یا طلب ترک و نیز اعم از طلب جازم، که همراه با منع از تقیض است، یا طلب غیرجازم. احکام وضعی احکامی‌اند که به‌نحو اقتضاء یا تخییر به افعال اختیاری بندگان تعلق نمی‌گیرند. مطابق این تعریف، احکام وضعی به‌طور مستقیم به افعال بندگان تعلق نمی‌گیرند؛ بلکه این تعلق به‌طور غیرمستقیم است (نائینی، همان: ص ۳۸۴؛ حائری، ۱۴۳۳ق: ج ۵، ص ۲۴۴). این در حالی است که در پرتو توضیحات ذکرشده، تمایز بالا شامل قواعد فقهی مرتبط با حوزه احکام وضعی نمی‌شود.

## ۲-۴. استنباط و تطبیق

استنتاج احکام شرعی از قواعد اصولی به‌نحو «استنباط» است؛ درحالی‌که استنتاج احکام شرعی از قواعد فقهی به‌نحو «تطبیق» است. تفاوت استنباط با تطبیق این‌گونه است که

در استنباط، افزون بر تغایر کلیت و جزئیت، تغایر ماهوی نیز میان مستنبط و مستنبط‌مانه وجود دارد؛ برخلاف تطبیق که تنها تغایر میان مطبّق و مطبّق‌علیه در کلیت و جزئیت است. این تمایز را محقق خوئی ارائه کرده است. به‌باور ایشان، در تعریف علم اصول دو ویژگی وجود دارد: نخست اینکه استنتاج احکام شرعی از آنها به‌نحو «استنباط» است. این ویژگی برای احتراز از قواعد فقهی است.<sup>۵</sup> ویژگی دوم این است که قواعد اصولی بدون نیاز به ضمیمه نمودن کبرای اصولی دیگر در طریق استنباط قرار می‌گیرد. این ویژگی برای احتراز از علم صرف، نحو، منطق، رجال و مانند اینهاست (خوئی، ۱۴۳۰ق: ج ۱، ص ۵).  
 ارزیابی

اصول عملیه در شبهات حکمیه بر مواردشان تطبیق می‌شوند؛ درحالی‌که جزء مسائل علم اصول‌اند. محقق خوئی این اشکال را مطرح نموده و در نقد آن یادآور شده است که این اشکال بر تفسیر خاصی از «استنباط» استوار است: به این صورت که استنباط را به «اثبات حقیقی با علم یا علمی» تفسیر نماییم؛ اما مقصود ما از استنباط، گسترده‌تر از این تفسیر است. استنباط یعنی مطلق اثبات، اعم از اثبات وجدانی، شرعی، تنجیزی و تعذیری (همان). اما این راه‌حل نیز راهگشای ایراد بالا نیست؛ زیرا حتی با تفسیر گسترده استنباط، باز رکن تغایر ماهوی میان مستنبط و مستنبط‌مانه در استنباط وجود دارد و این رکن در اصول عملیه در شبهات حکمیه نیست.

## ۲-۵. اختصاص و عدم اختصاص به شبهات موضوعیه

نتایج قواعد فقهی همیشه احکام شخصی جزئی است و هیچ‌کدام از قواعد فقهی در شبهات حکمیه جاری نمی‌گردد. این تمایز را نیز محقق خوئی ارائه کرده است. به‌باور ایشان، قاعده لاضرر و لاجرح نیز در موارد ضرر و حرج نوعی جاری نمی‌شوند؛ بنابراین نتایج قواعد فقهی همیشه احکام شخصی جزئی است (همان، ص ۶).

## ارزیابی

مقصود از شبهه حکمیه، شبهه‌ای است که بیانش برعهده شارع باشد؛ اعم از اینکه همه مکلفان را دربر گیرد یا خیر. مطابق این تفسیر، حتی اگر مقصود از ضرر در قاعده لاضرر،

ضرر شخصی باشد، باز هم از قبیل شبهه حکمیه است؛ زیرا بیان قاعده لاضرر در موارد ضرر شخصی نیز به عهده شارع است. ممکن است مقصود ایشان از شبهه حکمیه، شبهه‌ای باشد که بیانش بر عهده شارع باشد و علاوه بر آن، همه مکلفان را نیز دربر گیرد؛ اما این تفسیر برای شبهه حکمیه صحیح نیست (شاهرودی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۲۳-۲۴). افزون بر این، مستفاد از برخی قواعد فقهی نیز حکم شرعی کلی‌ای است که شامل همه مکلفان می‌شود (همان).

## ۲-۶. جریان و عدم جریان در همه ابواب فقه

قواعد اصولی در همه ابواب فقه جاری می‌شوند ولی قواعد فقهی چنین گستره‌ای ندارند. این تمایز را برخی اندیشوران، از جمله شهیدصدر ارائه کرده‌اند. به‌باور ایشان، مؤلفه قاعده اصولی، جریان در همه ابواب فقه است و اختصاص به باب خاصی از آنها ندارد؛ ولی قاعده فقهی، حتی با عمومیتی که دارد، در همه ابواب فقه جاری نمی‌شود<sup>۶</sup> (همان، ص ۲۶). از برخی سخنان محقق خراسانی نیز این تمایز برمی‌آید. ایشان در آغاز بحث اصول عملیه در پاسخ به این پرسش که چرا اصل طهارت در شمار اصول عملیه قرار نگرفته است، می‌فرماید: «به دو جهت: یک. اصل طهارت مطلبی است روشن و نیاز به استدلال ندارد؛ دوم. اصل طهارت اختصاص به برخی از باب‌های فقه دارد؛ در حالی که مسئله اصولی در تمامی باب‌های فقه جریان دارد (خراسانی، ۱۴۲۷ق: ج ۳، ص ۷).<sup>۷</sup>

### ارزیابی

برخی قواعد فقهی نیز از چنین قلمرو گسترده‌ای برخوردارند، مانند قاعده لاضرر که در تمام ابواب فقهی جریان دارد. افزون بر این، شهیدصدر در نقد دیدگاه محقق خوئی این ایراد را مطرح نموده که تمایز میان قاعده اصولی و قاعده فقهی باید تمایز جوهری و ماهوی باشد؛ درحالی‌که تمایز ارائه‌شده از سوی محقق خوئی چنین نیست (شاهرودی، همان: ص ۲۲). این اشکال بر دیدگاه خود ایشان نیز وارد است، زیرا تمایز بالا بیانگر تمایزی جوهری و ماهوی نیست؛ بلکه تأکید این تمایز بر سعه و ضیق قلمرو آنهاست که خارج از حقیقت قواعد فقهی و اصولی است.

## ۲-۷. استقلالیت و آیت

قواعد اصولی برای مسائل فقهی دارای جنبه آیت هستند و «ما به ينظر» اند؛ درحالی که قواعد فقهی جنبه استقلالیت دارند و «ما فيه ينظر» اند. این تمایز را امام خمینی علیه السلام مطرح کرده است. ایشان در تعریف علم اصول می فرماید: «القواعد الالیه التي يمكن أن تقع فی کبری إستنتاج الأحكام الکلیة الفرعية الإلهية أو الوظيفة العملية» (امام خمینی، ۱۴۲۳ق: ج ۱، ص ۱۹). قید «آیت» با هدف خارج نمودن قواعد فقهی از تعریف علم اصول است؛ زیرا قواعد فقهی جنبه استقلالیت دارند و «ما فيه ينظر» اند؛ برخلاف قواعد اصولی که جنبه آیت دارند (همان).

### ارزیابی

استقلالیت و آیت دو امر اضافی و نسبی اند. از این جهت، لازم است شیء ثابتی ملاحظه گردد تا دو علم نسبت به او استقلال یا آلی باشند. این شیء ثابت در اینجا فروع فقهی است که مسائل جزئی علم فقه را تشکیل می دهد؛ اما برخی قواعد فقهی نیز نسبت به فروع فقهی آلی اند: مثلاً قاعده لاضرر برای استخراج حکم وضوی ضرری جنبه آیت دارد و آنچه هدف اصلی را تشکیل می دهد، حکم وضوی ضرری است. از سوی دیگر، اصول عملیه در شبهات حکمیه نیز مانند قواعد فقهی اند و نمی توان این تمایز را میان این دو مطرح نمود. بنابراین برخی مباحث علم اصول (چنان که خود امام علیه السلام در اصل «برائت»، اصل «طهارت» و اصل «حلیت» پذیرفته است) نیز همین گونه هستند. بر این اساس، استصحاب، تخییر و احتیاط برای موضوعی که «شاک» خوانده می شود، حکم الهی بالذات هستند. از این رو، اگر نبود هیچ قضیه دیگر، باز هم فقیه باید درباره آنها بحث می کرد. پس همان طور که حکم الهی ضمان در قاعده «علی الید» هست، حکم کلی «لا تنقض الیقین» نیز موجود است. به عبارت دیگر، وقتی امام علیه السلام می فرماید: مسئله اصولی برای استنباط حکم شرعی آلت است، پذیرفته است که مسئله اصولی، خود حکم شرعی نیست؛ بلکه آلتی برای رسیدن به حکم شرعی است؛ درحالی که اصول عملیه حکم شرعی برای شاک هستند. با وجود این، ممکن است گفته شود گاه شارع

حکمی را جعل می‌کند (مثل وجوب احتیاط یا حرمت نقض یقین)، ولی این حکم برای رسیدن به حکمی دیگر است؛ پس می‌توان گفت احکام الهی گاه مستقل هستند و گاه آلیت دارند. مثلاً وجوب نماز حکم شرعی استقلالی است، ولی حرمت نقض یقین آلت است تا طهارت باقی بماند. اگر معنای آلیت این‌گونه توسعه داده شد، آن‌وقت این دسته از مسائل اصولی مجعول اند و آلیت هم دارند؛ برخلاف اصل حلیت و اصل طهارت که مستقلاً حکم به طهارت و حلیت می‌کنند (سیدحسن خمینی، ۱۳۹۱: ص ۴۱-۴۲).

## ۲-۸. تقدم یا تأخر نسبت به فروع فقهی

مسائل اصولی پیش از فروع فقهی به وجود آمده‌اند؛ درحالی‌که قواعد فقهی پس از فروع فقهی سامان یافته‌اند. این تمایز را برخی اندیشوران اهل سنت ارائه داده‌اند (الدوی، ۱۹۹۴م: ص ۶۹؛ شبیر، ۱۴۲۸ق: ص ۲۸؛ النملة، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۳۶؛ الزحیلی، ۱۴۳۶ق: ج ۱، ص ۲۴).

این تمایز براساس نسبت قواعد اصولی با فروع فقهی بر مبنای روش نظری در علم اصول بنا شده است. توضیح اینکه، در میان اهل سنت، سه روش عمده در شیوه تحلیل و بررسی مسائل اصولی با توجه به فروع فقهی وجود دارد: روش نظری (روش متکلمان)، روش فقهی (روش فقیهان) و روش جامع. در روش نظری، تحلیل و بررسی مسائل اصولی با صرف نظر از فروع فقهی مذاهب سامان می‌پذیرد؛ بنابراین تأثیرپذیری از فروع فقهی در این روش وجود ندارد (ابوزهره، بی تا: ص ۱۹؛ النملة، همان: ص ۶۱). هدف اصلی در این روش، تحلیل و بررسی مسائل اصولی به دور از هرگونه مذهب فقهی است. اندیشمند اصولی در این روش بر تحلیل و بررسی مسائل اصولی تأکید دارد: چه فروع فقهی متناسب با مذهب فقهی خاص خودش را نتیجه دهد یا به نتایجی مغایر با فروع فقهی مذهبش منتهی گردد. یکی از اندیشمندان معاصر در تبیین این روش می‌نویسد:

«الشافعی هو واضع أساس هذا الاتجاه النظري الذي لا يتأثر بفروع أي مذهب، حيث كانت عنايته متجهة إلى تحقيق القواعد من غير اعتبار مذهبي، بل كان أكبر همه هو كيفية إنتاج القواعد سواء خدم ذلك مذهبه أم لا» (ابن التلمسانی، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ص ۲۷).



در پرتو این ویژگی، ارزش معرفتی این روش نیز نمایان می‌گردد؛ زیرا در این روش بر تحلیل و بررسی مسائل اصولی، فارغ از هرگونه پیش‌فرض فقهی، تأکید می‌شود. وجه نام‌گذاری این روش به «روش متکلمان» این است که نخست، این روش مانند روش متکلمان در مباحث کلامی است که صرفاً به تحلیل و بررسی مسائل نظری پرداخته می‌شود. در اینجا نیز فارغ از تأثیرپذیری مسائل اصولی از فروع فقهی به تحلیل و بررسی مسائل اصولی پرداخته می‌شود. دوم آنکه، بیشتر اندیشمندانی که این روش را برگزیده‌اند، از زمره متکلمان‌اند (همان، ص ۲۹). این روش را «روش شافعی» نیز نامیده‌اند (ابوزهره، بی‌تا: ص ۱۸). پایه‌گذار این روش شافعی قلمداد شده است (ابن التلمسانی، همان: ص ۲۷). پس از شافعی، اصولیان مالکی، حنبلی، ظاهری و معتزلی نیز آن را پذیرفته‌اند و بر همین روش بحث نموده‌اند (خضری بک، ۱۴۲۴ق: ص ۶؛ النملة، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۶۱).

۱۳۷



در مقابل روش نظری، روش فقهی در تحلیل و بررسی مسائل اصولی از آن حنفیان است که به روش فقیهان نیز مشهور است (ابوزهره، همان: ص ۲۱؛ ابن التلمسانی، همان: ص ۲۹). تحلیل و بررسی مسائل اصولی در این روش با ملاحظه فروع فقهی مذهب مورد نظر سامان می‌پذیرد. بنابراین، مسائل اصولی در این روش کاملاً متأثر از فروع فقهی‌اند و تقریر قواعد آن کاملاً متناسب با فروع فقهی‌ای است که از ائمه مذاهب‌شان نقل شده است. حتی در مواردی که نتیجه یک قاعده اصولی برخلاف فتوای فقهی مذاهب‌شان باشد، به جای بازنگری در فتوای فقهی، قاعده اصولی را متناسب با آن فتوای فقهی پی‌ریزی می‌نمایند. التزام به این شیوه گاهی باعث می‌شود که قواعد عجیبی در اصول مطرح نمایند (خضری بک، همان؛ ابن التلمسانی، همان). یکی از اندیشمندان معاصر در تبیین این روش می‌نویسد:

«اما الحنفية فإن طريقتهم كان يراعى فيها تطبيق الفروع المذهبية على تلك القواعد حتى إنهم كانوا يقررون قواعدهم على مقتضى ما نقل من الفروع عن أئمتهم.» (خضری بک، همان)

## ارزیابی

از توضیحات بالا روشن گردید که تمایز بالا تنها بر مبنای روش نظری در علم اصول اهل سنت پذیرفتنی است، نه بر مبنای روش فقهی آنان. از سوی دیگر، برخی قواعد فقهی را شارع مقدس مستقیماً جعل کرده و برگرفته از مسائل فقهی نیستند تا مرتبه آنها متأخر از فروع فقه باشد؛ بلکه فروع فقهی متأخر از آنهاست، مانند قاعده لاضرر که شارع مقدس آن را مستقیماً جعل کرده است.

### ۲-۹. حکم شرعی و عدم آن

قواعد اصولی متضمن حکم شرعی نیستند. آنها قواعدی هستند که در طریق استنباط حکم شرعی قرار می‌گیرند؛ بدون اینکه خودشان حکم شرعی باشند. این درحالی است که قواعد فقهی خودشان حکم شرعی‌اند (سبحانی، ۱۴۲۴ق: ج ۱، ص ۳۸). ابن تیمیه، از علمای اهل سنت، هم بر این تمایز تأکید کرده است. به‌باور او، مسائل اصولی ادله کلی بر احکام شرعی‌اند؛ درحالی که قواعد فقهی خودشان احکام کلی‌اند<sup>۱</sup> (الندوی، ۱۹۹۴م: ص ۶۸). برخی دیگر از اندیشوران اهل سنت نیز این تمایز را پذیرفته‌اند (النملة، ۱۴۲۰ق: ص ۳۵؛ الندوی، همان: ص ۶۹؛ شبیر، ۱۴۲۸ق: ص ۲۹).

## ارزیابی

حکم شرعی در یک تقسیم کلی به تکلیفی و وضعی تقسیم می‌شود (شهید اول، ۱۴۰۰ق: ج ۱، ص ۳۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶ق: ص ۲۹). قسمت عمده مباحث علم اصول درباره حجیت است. حجیت نیز یکی از احکام وضعی است (اصفهانی، ۱۴۲۹ق: ج ۵، ص ۱۱۸؛ همو، ۱۴۱۶ق: ص ۵۲). بنابراین قسمت مباحث علم اصول نیز بیانگر حکم شرعی وضعی‌اند.

### ۲-۱۰. توقف قاعده فقهی بر قاعده اصولی

قواعد فقهی بر قواعد اصولی متوقف‌اند؛ زیرا استنتاج از قواعد فقهی در ضمن یک قیاس سامان می‌پذیرد که کبرایش قاعده اصولی است. این در حالی است که استنتاج از قواعد اصولی بر قواعد فقهی متوقف نیست (حکیم، ۱۴۱۸ق: ص ۳۹).

این تمایز ابهام دارد: اگر مقصود از متوقف نبودن قاعده اصولی بر قاعده فقهی این است که خود قاعده اصولی بر قاعده فقهی متوقف نیست، این مطلب کاملاً صحیح است؛ اما این مطلب ویژه قواعد اصولی نیست، زیرا قاعده فقهی نیز می‌تواند چنین باشد. مثلاً اگر قاعده فقهی در یک دلیل قطعی وارد شود، به قواعد اصولی نیازی ندارد؛<sup>۹</sup> اما اگر مقصود این باشد که استنتاج از قواعد اصولی بر قواعد فقهی متوقف نیست، این ادعا صحیح نیست؛ زیرا قاعده فقهی می‌تواند یکی از مقدمات استدلال اصولی را تشکیل دهد. مثلاً بنابر اینکه قاعده لاضرر ظهور در ضرر نوعی داشته باشد، با ضمیمه نمودن حجیت خبر ثقه و حجیت ظهور، برداشته شدن حکم ضرری در موارد ضرر نوعی استنتاج می‌گردد. بر همین اساس، ممکن است قاعده صحت در استدلال فقهی به‌کار گرفته شود و با افزودن حجیت خبر ثقه و حجیت ظهور، صحت فعل مسلمان استنتاج گردد. همچنین، قاعده فقهی ممکن است در طریق تطبیق قرار گیرد؛ بدون اینکه از قواعد اصولی استفاده شود. از سوی دیگر، برخی مسائل اصولی نیز مانند قواعد فقهی مبتنی بر مسائل اصولی دیگری هستند. مثلاً حجیت استصحاب بر حجیت خبر واحد، حجیت ظواهر، حجیت امر در وجوب و... مبتنی است (سیدحسن خمینی، ۱۳۹۱: ص ۳۲). بنابراین، توقف بر مسائل اصولی ویژه قواعد فقهی نیست.

## ۲-۱۱. اختلاف موضوع قاعده فقهی و اصولی

موضوع در قواعد اصولی، ادله و احکام است؛ زیرا قاعده اصولی حد وسط میان ادله و احکام است: به‌وسیله قواعد اصولی، احکام شرعی از ادله استخراج می‌گردد. مثلاً امر در قاعده اصولی «الأمر للوجوب» دلیل است و وجوب هم حکم. بنابراین، دلیل از این نگاه که اثبات‌کننده حکم است، داخل در علم اصول است و حکم از این نگاه که اثبات می‌شود، داخل در علم اصول است. این در حالی است که موضوع قاعده فقهی فعل مکلف است. برخی اندیشوران اهل سنت این تمایز را ارائه داده‌اند (الندوی، ۱۹۹۴م: ص ۶۸؛ شبیر، ۱۴۲۸ق: ص ۳۰).



## ارزیابی

الف. موضوع علم اصول ادلهٔ مشترک در استنباط حکم شرعی است. با وجود این، خود حکم شرعی جزء مسائل علم اصول نیست؛ بلکه احکام شرعی محمولات علم فقه را تشکیل می‌دهند و موضوع آنها فعل مکلف است.

ب. موضوع اصول عملیه در شبهات حکمیه فعل مکلف است؛ در حالی که جزء مسائل علم اصول اند.

ج. موضوع علم فقه و قواعد فقهی نیز همیشه فعل مکلف نیست؛ بلکه گاهی موضوع آنها اعیان خارجی است، مانند مطهریت آب و نجاست اعیان نجسه و مسائل دیگر. در برخی موارد نیز موضوع آنها حکم شرعی است، مانند قاعدهٔ لاضرر، در صورت جریان در شبهات حکمیه که موضوعش حکم ضرری است (لنکرانی، ۱۴۱۶ق: ص ۱۵).

## ۲-۱۲. استثنایپذیری و استثنایناپذیری

قواعد اصولی قواعدی کلی اند که همیشه بر مواردشان منطبق شده و استثنا نمی‌پذیرند؛ برخلاف قواعد فقهی که اغلبی و استثنایپذیرند. این تمایز را نیز برخی اندیشوران اهل سنت ارائه داده‌اند (الندوی، ۱۹۹۴م: ص ۶۸؛ النملة، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۳۶؛ شبیر، ۱۴۲۸ق: ص ۲۹). به‌باور زحیلی، استثنائات در قواعد فقهی به اندازه‌ای زیاد است که هرکدام از استثنائات قاعدهٔ فقهی جدیدی را تشکیل می‌دهند. از همین جهت است که فتوا دادن براساس قواعد فقهی صحیح نیست (الزحیلی، ۱۴۳۶ق: ج ۱، ص ۲۴).

## ارزیابی

حقیقت استثنایپذیری این است که یک قاعده دارای شرایطی باشد که تنها با وجود آن شرایط جاری می‌شود و هرکدام از استثنائات، در واقع، بیانگر یکی از شروط اجرای آن قاعده است. از اینجا روشن می‌شود که استثنایپذیری ویژهٔ قواعد فقهی نیست؛ بلکه قواعد اصولی نیز ممکن است شرایطی داشته باشند که تنها با وجود آن شرایط، جاری شوند؛ بنابراین در غیر آن موارد، جاری نمی‌شوند. از سوی دیگر، ممکن است برخی قواعد فقهی

نیز مانند برخی قواعد اصولی کلی باشند و استثنا در آنها وجود نداشته باشد. پس تفاوتی در این جهت میان قواعد فقهی و مسائل اصولی وجود ندارد.

## ۲-۱۳. ثبات و تغییر

قواعد اصولی سلسله‌ای از قواعد ثابت‌اند، اما قواعد فقهی ثابت نیستند؛ بلکه با تغییر احکام مبتنی بر عرف، سد ذرائع، مصالح و مانند اینها تغییر می‌کنند. این تمایز را نیز برخی اندیشوران اهل سنت ارائه داده‌اند (الزحیلی، همان).

### ارزیابی

در میان اصولیان اهل سنت دو روش عمده در کیفیت بررسی مسائل اصولی وجود دارد:

یکم. روش نظری که «منهج المتکلمین» نیز نامیده می‌شود. تحلیل و بررسی مسائل اصولی در این روش با صرف‌نظر از فروع فقهی مذاهب سامان می‌پذیرد. بنابراین تأثیرپذیری از فروع فقهی در این روش وجود ندارد (ابوزهره، بی‌تا؛ ص ۱۹؛ النملة، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۶۱).

دوم. روش فقیهان که «منهج الاحناف» نیز نامیده می‌شود (ابن التلمسانی، ۱۴۱۹ق: ج ۱، ص ۲۹؛ اسماعیلی، ۱۳۹۵: ص ۵۳). تحلیل و بررسی مسائل اصولی در این روش با ملاحظه فروع فقهی مذهب مورد‌نظر سامان می‌پذیرد. بنابراین مسائل اصولی در این روش کاملاً متأثر از فروع فقهی بوده و تقریر قواعد اصولی کاملاً متناسب با فروع فقهی‌ای است که از ائمه مذاهب‌شان نقل شده است. پس مطابق این روش، همان‌طور که قواعد فقهی با تغییر فروع فقهی تغییر می‌کنند، قواعد اصولی نیز که برگرفته از مسائل فقهی‌اند، دگرگون می‌شوند. حتی در مواردی که نتیجه یک قاعده اصولی برخلاف فتوای فقهی مذهب‌شان باشد، به‌جای بازنگری در فتوای فقهی، قاعده اصولی را متناسب با آن فتوای فقهی پی‌ریزی می‌نمایند. التزام به این شیوه گاهی باعث می‌شود که قواعد عجیبی در اصول مطرح شود (خضری بک، ۱۴۲۴ق: ص ۶؛ ابن التلمسانی، همان).

## ۲-۱۴. اختلاف اغراض

اهداف استفاده از قواعد فقهی با قواعد اصولی متفاوت است: هدف از اجرای قواعد اصولی، گام نهادن در راه استنباط حکم شرعی و رسیدن به حکم شرعی است؛ درحالی‌که



هدف از قواعد فقهی، دسته‌بندی مسائل فقهی است. قواعد فقهی بیانگر مجموعه‌مسائلی فقهی متشابه‌اند که به یک جامع برمی‌گردند و طرح آنها در قالب قاعده فقهی به‌منظور آسانی در فراگیری است. این تمایز را نیز برخی اندیشوران اهل سنت ارائه داده‌اند (الندوی، ۱۹۹۴م: ص ۶۹؛ النملة، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۳۶).

### ارزیابی

هدف قواعد فقهی صرفاً دسته‌بندی مسائل فقهی نیست؛ بلکه از مهم‌ترین اهداف آنها رسیدن به حکم شرعی در فروع فقهی است.

### ۲-۱۵. میزان استنباط صحیح

مسائل اصولی سلسله‌ای از موازین و ضوابطی‌اند که در راستای استنباط احکام فقهی به‌کار می‌روند و استنباط صحیح را از غیر صحیح تمییز می‌دهند. نسبت قواعد اصولی به مسائل فقهی مانند نسبت قواعد منطقی به دیگر علوم است: همان‌طور که علم منطق بیانگر قواعد عمومی در عرصه اندیشه‌ورزی است، قواعد اصولی نیز منطق فقه‌اند. این در حالی است که قواعد فقهی نسبت به مسائل فقهی چنین نقشی ندارند. این تمایز را نیز برخی اندیشوران اهل سنت ارائه داده‌اند (النملة، همان).

### ارزیابی

اینکه علم اصول منطق علم فقه است، ادعای صحیحی است. همان‌طور که علم منطق را منطق مطلق تفکر می‌دانند، علم اصول نیز منطق تفکر صحیح در حوزه استنباط احکام شرعی است. باوجود این، نکته شایان توجه در این تمایز این است که قواعد فقهی نیز در راستای استنباط احکام شرعی به‌کار می‌روند و هدف اصلی از آنها نیز استخراج حکم شرعی است.

### ۳. جمع‌بندی و دیدگاه برگزیده

مهم‌ترین تمایزات قاعده فقهی با قاعده اصولی ضمن موارد بالا تبیین گردید. اکنون مناسب است به جمع‌بندی و ارائه دیدگاه برگزیده پرداخته شود:

سیر تحول و تکامل علوم تدریجی است و مرزبندی علوم از یکدیگر نیز در گذر تاریخ سامان یافته است. از این جهت، نباید انتظار داشت که از آغاز تکوّن و تدوین علم اصول، تمایز جوهری روشنی میان قواعد اصولی با قواعد فقهی مطرح بوده باشد. علم اصول نیز از این قاعده مستثنی نیست. در پرتو این نکته، تمایز میان قواعد اصولی و قواعد فقهی پس از رشد و شکوفایی علم اصول صورت گرفته است: هراندازه قواعد فقهی بیشتری استخراج می‌گردید، مرزبندی قواعد فقهی و قواعد اصولی نیز روشن‌تر می‌شد. بنابراین، لزومی ندارد که تمایز قاعده اصولی و فقهی در ضمن یک تمایز ارائه شود؛ بلکه پاره‌ای از قواعد فقهی را می‌توان با یک تمایز و پاره‌ای دیگر از آن قواعد را با تمایز دیگری از دایره مسائل اصولی خارج نمود.

در قواعد فقهی دو نکته وجود دارد که مجموع آنها بیانگر ویژگی قواعد فقهی بوده و نقطه تمایز آنها از قواعد اصولی قلمداد می‌شود:

یکم. قواعد اصولی یا در طریق «استنباط» قرار می‌گیرند یا مجتهد پس از فحص و ناامیدی از دستیابی به دلیل و حجت بر حکم شرعی، به آنها در مقام عمل تمسک می‌نماید. بنابراین استنتاج احکام شرعی از قواعد اصولی به‌نحو «استنباط» است؛ درحالی‌که استنتاج احکام شرعی از قواعد فقهی به‌نحو «تطبیق» است. تفاوت استنباط با تطبیق در این است که میان مستنبط و مستنبط‌منه، علاوه بر تغایر کلیت و جزئیت، تغایر ماهوی وجود دارد؛ برخلاف تطبیق که تنها تغایر میان مطبّق و مطبّق‌علیه در کلیت و جزئیت است. با این ویژگی، تمایز قواعد فقهی با بسیاری از قواعد اصولی روشن می‌گردد. با توجه به قید دوم (تمسک به قواعد اصولی در مقام عمل)، اصول عملیه در شبهات حکمیه نیز داخل در قواعد اصولی‌اند؛ زیرا با اینکه استنتاج حکم شرعی از آنها به‌نحو تطبیق است، اما مجتهد پس از فحص و ناامیدی از دستیابی به دلیل و حجت بر حکم شرعی، به آنها در مقام عمل تمسک می‌نماید. این در حالی است که در قواعد فقهی، تطبیق مطرح است نه استنباط. از سوی دیگر، اجرای برخی قواعد فقهی مانند قاعده لاضرر نیز، که در شبهات حکمیه هم جاری می‌شوند، منوط به فحص و ناامیدی از دستیابی به دلیل و حجت بر حکم شرعی نیست. مطابق این تعدیل، تمایز چهارم نیز





به صورت موجبه جزئیه پذیرفتنی است. نکته شایان توجه اینکه، اصول عملیه جاری در شبهات موضوعیه از قواعد فقهی اند؛ زیرا حکم مستفاد از آنها حکم جزئی است.

دوم. قواعد اصولی برای مسائل فقهی دارای جنبه آلیت هستند و «ما به ينظر» اند؛ در حالی که قواعد فقهی جنبه استقلالیت دارند و «ما فيه ينظر» اند. در ارزیابی تمایز هفتم گفته شد که گاه شارع حکمی را جعل می کند (مثل وجوب احتیاط یا حرمت نقض یقین)؛ ولی این حکم برای رسیدن به حکمی دیگر است. پس می توان گفت احکام الهی گاه مستقل هستند و گاه آلیت دارند. مثلاً وجوب نماز حکم شرعی استقلالیه است، ولی حرمت نقض یقین آلت است تا طهارت باقی بماند. در ارزیابی تمایز هفتم گفته شد که اگر معنای آلیت این گونه توسعه یابد، این دسته از مسائل اصولی مجعول اند و آلیت هم دارند؛ برخلاف اصل حلیت و اصل طهارت که مستقلاً حکم به طهارت و حلیت می کنند.

حاصل اینکه، از میان تمایزات مطرح شده، دو تمایز بالا را، با تعدیلاتی که ارائه گردید، می توان به نحو منع خلو پذیرفت. در پرتو این دو، تمایز میان تمام قواعد فقهی با قواعد اصولی روشن می گردد.

#### ۴. نتیجه گیری

مهم ترین نتایج این نوشتار از این قرار است:

۱. تمایز قاعده اصولی با قاعده فقهی از مهم ترین موارد تمایز مسائل علم اصول در بُعد سلبی است. اندیشوران علم اصول امامیه و اهل سنت همواره موارد مختلفی را به عنوان تمایزات آنها ارائه کرده اند. مهم ترین این تمایزات از این قرارند: یکم. اختصاص قواعد اصولی به مجتهد؛ دوم. عدم امکان استنتاج حکم جزئی از قواعد اصولی؛ سوم. عدم تعلق مستقیم قواعد اصولی به افعال مکلف؛ چهارم. «استنباط» احکام شرعی از قواعد اصولی؛ پنجم. عدم اختصاص قواعد اصولی به شبهات موضوعیه؛ ششم. جریان قواعد اصولی در همه ابواب فقه؛ هفتم. آلی بودن قواعد اصولی؛ هشتم. تقدم قواعد اصولی بر فروع فقهی؛ نهم. حکم شرعی نبودن قواعد اصولی؛ دهم. عدم توقف قواعد اصولی بر قواعد فقهی؛



یازدهم. اختلاف موضوعات قواعد اصولی و فقهی؛ دوازدهم. استثناناپذیری قواعد اصولی؛ سیزدهم. ثبات قواعد اصولی؛ چهاردهم. اختلاف اغراض قواعد اصولی و فقهی؛ پانزدهم. منطلق فقه بودن قواعد اصولی.

۲. برخی اندیشوران اهل سنت میان دو اصطلاح «قاعده فقهی» و «ضابطه فقهی» تفکیک نموده‌اند. توضیح آنکه، قاعده فقهی دارای فروع متعددی از ابواب مختلف فقه است؛ درحالی که ضابطه فقهی فقط از یک باب فقهی فروع متعددی دارد. این تفکیک را همه اندیشوران اهل سنت پذیرفته‌اند و برخی از آنها به ترادف این دو اصطلاح تصریح نموده‌اند.

۳. مسئله اصولی با قاعده اصولی تفاوتی ندارد. این دو بیانگر یک حقیقت‌اند. باوجود این، مسئله فقهی و قاعده فقهی با یکدیگر تمایز دارند. تمایز اصلی آنها در دایره شمول‌شان، از قبیل کلیت و جزئیت است.

۴. مطابق دیدگاه برگزیده، لزومی ندارد که تمایز قاعده اصولی و فقهی در ضمن یک تمایز ارائه شود. در قواعد فقهی دو نکته وجود دارد که مجموع آنها بیانگر ویژگی قواعد فقهی است و نقطه تمایز آنها از قواعد اصولی قلمداد می‌شود: یکم. قواعد اصولی یا در طریق «استنباط» قرار می‌گیرند یا مجتهد پس از فحص و ناامیدی از دستیابی به دلیل و حجت بر حکم شرعی، به آنها در مقام عمل تمسک می‌نماید؛ دوم. قواعد اصولی برای مسائل فقهی جنبه آلیت دارند؛ درحالی که قواعد فقهی جنبه استقلالیت دارند.

### پی‌نوشت:

۱. «بشكل كون الإستصحاب من المسائل الفرعية: بأن إجراءها في مورها - أعمى: صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق، كنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره - مختص بالمجتهد وليس وظيفة للمقلد، فهي مما يحتاج إليه المجتهد فقط ولا ينفع للمقلد، وهذا من خواص المسألة الأصولية؛ فإن المسائل الأصولية لما مهتد للإجتهد و استنباط الأحكام من الأدلة إختص التكلم فيها بالمستنبط، و لا حظ لغيره فيها» (انصاری، ۱۴۲۸ق: ج ۳، ص ۱۸).
۲. «و بتقريب آخر: نتيجة المسألة الأصولية إنما تنفع المجتهد و لا حظ للمقلد فيها... و أما النتيجة في القاعدة الفقهية فهي تنفع المقلد، و يجوز للمجتهد الفتوى بها» (ثائینی، ۱۳۷۶: ج ۴، ص: ۳۰۹).



۳. «ثم ان المائز بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية بعد اشتراكهما في أنّ كلا منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط، هو أنّ المستنتج من المسألة الأصولية لا يكون إلا حكماً كلياً، بخلاف المستنتج من القاعدة الفقهية، فإنه يكون حكماً جزئياً وإن صلحت في بعض الموارد لإستنتاج الحكم الكلي أيضاً إلا أنّ صلاحيتها لإستنتاج الحكم الجزئي هو المائز بينها وبين المسألة الأصولية، حيث أنّها لا تصلح إلا لإستنتاج حكم كلي» (نائيني، ۱۳۷۶: ج ۱، ص ۱۹؛ همان: ج ۴، ص ۳۰۹).
۴. «القاعدة الفقهية وإن كانت تقع كبرى لقياس الاستنباط، إلا أنّ النتيجة فيها إما تكون حكماً جزئياً يتعلّق بعمل أحد المكلفين بلا واسطة، أى لا يحتاج في تعلّقه بالعمل إلى منونة أخرى كما هو الشأن في نتيجة المسألة الأصولية، فإنّها لا تعلّق لها بعمل الآحاد ابتداءً إلا بعد تطبيق النتيجة على الموارد الخاصية الجزئية، فإنّ الحكم الكلي بما هو كلى لا يرتبط بكلّ مكلف ولا يتعلّق بعمله إلا بتوسّط إنطباقه عليه خارجاً» (نائيني، ۱۳۷۶: ج ۴، ص ۳۰۹).
۵. «الركيزة الأولى: أن تكون إستفادة الأحكام الشرعية الإلهية من المسألة من باب الاستنباط والتوسيط لا من باب التطبيق - أى تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها - كتطبيق الطبيعي على أفرادها، والنكته في إعتبار ذلك في تعريف علم الأصول هي الإحتراز عن القواعد الفقهية، فإنّها قواعد تقع في طريق إستفادة الأحكام الشرعية الإلهية، ولا يكون ذلك من باب الاستنباط والتوسيط بل من باب التطبيق، وبذلك خرجت عن التعريف» (خوئي، ۱۴۳۰ق: ج ۱، ص ۵).
۶. «التعديل المقترح لذلك هو إضافة قيد (الإشتراك) فيكون الميزان في أصولية القاعدة عدم إختصاص مجال الإستفادة والإستنباط منها بباب فقهى معين، ... القواعد الفقهية الإستدلالية وإن كانت عامة في نفسها ولكنها لا تبلغ درجة من العمومية تجعلها مشتركة في إستنباط الحكم في أبواب فقهية متعددة» (شاهرودى، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۲۶).
۷. «مع جريانها في كلّ الأبواب وإختصاص تلك القاعدة ببعضها» (خراساني، ۱۴۲۷ق: ج ۳، ص ۷).
۸. «أصول الفقه هي الأدلة العامة خلافاً لقواعد الفقه فإنّها عبارة عن الأحكام العامة» (مجموع فتاوى شيخ الاسلام: ج ۲۹، ص ۱۶۷: به نقل از: الندوى، ۱۹۹۴م: ص ۶۸).
۹. البته با قطع نظر از مسئله حجيت قطع كه به باور برخی اصوليان هم چون محقق خراساني (خراساني، ۱۴۲۷ق: ج ۲، ص ۲۳۰)، محقق نائيني (نائيني، ۱۳۷۶: ج ۳، ص ۹) و محقق خوئي (خوئي، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۵) خارج از مسائل علم اصول است (ر.ك: اسماعيلي، ۱۳۹۴: ص ۱۰۴).

## کتابنامه

۱. ابن التلمسانی، عبدالله محمدبن علی (۱۴۱۹ق)، شرح المعالم فی أصول الفقه، بیروت، عالم الکتب، چاپ نخست.
۲. ابن منظور، جمال الدین (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دارالصادر، چاپ سوم.
۳. ابوزهره، محمد (بی تا)، أصول الفقه، بیروت، دار الفکر العربی.
۴. اسماعیلی، محمدعلی (۱۳۹۴)، «پژوهشی در حجیت ذاتی قطع در علم اصول»، فصلنامه علمی - پژوهشی کاوشی نو در فقه، سال بیست و دوم، ش ۱، ص ۱۰۳-۱۲۹.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵)، «پژوهشی در روش شناسی اصول فقه اهل سنت»، دوفصلنامه علمی - ترویجی مطالعات اصول فقه امامیه، سال سوم، ش ۶، ص ۴۲-۵۶.
۶. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۶ق)، بحوث فی الأصول، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۹ق)، نهایة الدراية، بیروت، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، چاپ دوم.
۸. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۲۸ق)، فرائد الأصول، قم، مجمع الفکر الإسلامی، چاپ نهم.
۹. تبریزی، موسی بن جعفر (۱۳۶۹ق)، أوثق الوسائل فی شرح الرسائل، قم، کتبی نجفی، چاپ نخست.
۱۰. تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مكتبة لبنان ناشرون، چاپ نخست.
۱۱. جرجانی، میرسید شریف (۱۳۷۰)، التعریفات، تهران، ناصر خسرو، چاپ چهارم.
۱۲. حائری، سید کاظم (۱۴۳۳ق)، مباحث الأصول: مباحث حجج؛ تقریرات درس اصول شهید سید محمد باقر صدر، قم، دار البشیر، چاپ سوم.
۱۳. حکیم، محمد تقی بن محمد سعید (۱۴۱۸ق)، الأصول العامة فی الفقه المقارن، قم، مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام، چاپ دوم.
۱۴. خراسانی، محمد کاظم (۱۴۲۷ق)، کفایة الأصول، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ نخست.
۱۵. خضری بک، محمد (۱۴۲۴ق)، أصول الفقه، بیروت، دار الفکر.



۱۶. خمینی (امام)، روح الله (۱۴۲۳ق)، تهذیب الأصول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ نخست.
۱۷. خمینی، سیدحسن (۱۳۹۱)، «بررسی تفاوت مسائل اصولی و قواعد فقهی»، پژوهشنامه متین، ش ۵۵، ص ۲۵-۴۴.
۱۸. خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۱۷ق)، مصباح الأصول، تقریر سیدمحمد سرور واعظ حسینی بهسودی، قم، نشرالفقاهة، چاپ نخست.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۰ق)، محاضرات فی أصول الفقه، قم، مؤسسه الخوئی الإسلامية، چاپ چهارم.
۲۰. رازی، فخرالدین (۱۴۳۲ق)، المحصول فی علم أصول الفقه، قاهره، دارالسلام، چاپ نخست.
۲۱. الزحلی، محمد (۱۴۳۶ق)، القواعد الفقهية و تطبيقاتها فی المذاهب الأربعة، دمشق، دارالفکر، چاپ پنجم.
۲۲. سبحانی، جعفر (۱۴۲۴ق)، إرشاد العقول إلى مباحث الأصول، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ نخست.
۲۳. سیوطی، جلال الدین (۱۳۹۷ق)، الأشباه و النظائر، قاهره، مطبعة الحلبي.
۲۴. شاهرودی، سیدمحمود (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الأصول، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، چاپ سوم.
۲۵. شبیر، محمد عثمان (۱۴۲۸ق)، القواعد الفقهية و الضوابط الفقهية، اردن، دارالنفائس، چاپ دوم.
۲۶. شهید اول (محمدبن مکی) (۱۴۰۰ق)، القواعد والفوائد، قم، کتابفروشی مفید، چاپ نخست.
۲۷. شهید ثانی (زین الدین بن علی) (۱۴۱۶ق)، تمهید القواعد الأصولية والعربية، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ نخست.
۲۸. شیخ طوسی (محمدبن حسن) (۱۴۱۷ق)، العدة فی أصول الفقه، قم، نشر محمدتقی علاقندیان، چاپ نخست.
۲۹. صدر، محمدباقر (۱۴۲۱ق)، المعالم الجديدة للأصول، قم، مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، چاپ نخست.
۳۰. علامه حلی (حسن بن یوسف) (۱۳۸۰)، تهذیب الوصول إلى علم الأصول، لندن، مؤسسه الإمام علی علیه السلام، چاپ نخست

٣١. غزالي، ابوحامد (بي تا)، المستصفى من علم الأصول، بيروت، دار الأرقم.
٣٢. كريمي، مهدي (١٣٨٩)، «مدخلى بر قواعد فقهى اهل سنت، از نضج تا استقرار»، پژوهش نامه حكمت و فلسفه اسلامى، ش ٣٤، ص ٩٩-١١٨.
٣٣. لنكرانى، محمد فاضل (١٤١٦ق)، القواعد الفقهية، قم، چاپخانه مهر، چاپ نخست.
٣٤. نائينى، محمدحسين (١٣٧٦)، فوائد الأصول، تقرير محمدعلى كاظمى، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ نخست.
٣٥. الندوى، على احمد (١٩٩٤م)، القواعد الفقهية، دمشق، دار القلم، چاپ سوم.
٣٦. النملة، عبدالكريم (١٤٢٠ق)، المهذب فى علم أصول الفقه المقارن، رياض، مكتبة الرشد، چاپ نخست.







چکیده مقالات بہ زبان عربی و انگریزی

## 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 برجعي (أستاذ مساعد في جامعة المصطفى العالمية)  
محمد زروندي رحمانی (أستاذ مساعد في جامعة المصطفى العالمية)  
السيد عباس صالحجي (مساعد أستاذ في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية)  
سيف الله صرامي (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 حسن نجفي (مساعد أستاذ في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية)

المحرر: يحيى صرامي

مترجم اللغة الإنجليزية: قسم الترجمة في المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية  
(محمد رضا عموحسيني)

مترجم اللغة العربية: محمد حسين حكمت

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

هيئة التحرير حزة في إصلاح وتحرير المقالات.

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

يمكن الاطلاع على محتويات فصلية (كاوشي نو در فقه) في قاعدة معلومات علوم العالم الإسلامي (ISC) وبنك معلومات المجلات الوطنية (www.Magiran.com) وموقع النور للمجلات المتخصصة (www.Noormags.ir) ونافاذة 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 - ٢٥  
الفاكس: ٣٧٧٤٢١٥٩ - ٢٥  
تليفون قسم التوزيع: ٣٧١١٦٦٦٦ - ٢٥  
البريد الإلكتروني: Jf@isca.ac.ir الموقع الإلكتروني: Jf.isca.ac.ir  
متابعة الطبع: السيد حسين الموسوي  
السعر: ٦٠٠٠ تومان



فقه  
كاوشي نو در

فصلية علمية تحقيقية

السنة الرابعة والعشرون - العدد الرابع - شتاء ١٣٩٦

٩٢



رؤسایة علوم 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 صرامي

خبير التحرير: علي رضا فجري

المدير التنفيذي: السيد محمود كريمي



## فهرست الموضوعات

لزوم مراعاة الترتيب في تنفيذ عقوبة المحارب ..... ١٥٤

السيد نصر الله محبوبي

طه زرغيان

يوسف فاطمي نيا

بحث في كفاية إسلام أحد والدي المرتد الفطري ..... ١٥٥

السيد مصطفى الطباطبائي

حسن عليادي سليمان

أسلوب تواصل (الابتداء بالتحية) في العلاقات الثقافية مع غير المسلمين من

منظار الفقه وخصوصاً فقه القرآن ..... ١٥٦

مصطفى همداني

بحث في المسار التاريخي لظهور الفروع الجديدة في فقه الشيعة المتقدم

دراسة تطورات مسألة التمكين ..... ١٥٧

السيد محمد كاظم المددي الموسوي

التوجيه العقلي والعقلاني لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ..... ١٥٨

إلهام مغزي نجف آبادي

سعيد نظري توکلي

مراجعة للفروق بين القاعدة الفقهية والقاعدة الأصولية في علم الأصول لدي

الإمامية و لدي أهل السنة ..... ١٥٩

رحمان عُشريه

محمد علي إسماعيلي



## لزوم مراعاة الترتيب في تنفيذ عقوبة المحارب

(نقد المادة ٢٨٣ من قانون العقوبات الإسلامي الصادر عام ١٣٩٢م واقتراح تعديلها)

السيد نصر الله محبوبي

طه زرگریان

يوسف فاطمي نيا

### الخلاصة:

ذكر المشرع في المادة ٢٨٢ من قانون العقوبات الإسلامي الصادر سنة ١٣٩٢ ش: «تكون عقوبة المحاربة واحدة من العقوبات الأربعة التالية: أ - الإعدام؛ ب - الصلب؛ ج - قطع اليد اليمنى والساق اليسرى؛ د - النفي عن البلد».

وانطلق المشرع في المادة التالية من هذا القانون - وهي المادة ٢٨٣ منه - من منطلق إحدى النظريتين الفقهيتين الموجودتين في هذا المجال، وهي (نظرية التخيير) ليقول: «يعود اختيار إحدى العقوبات الأربع المذكورة في المادة ٢٨٢ إلى القاضي». وهكذا يصير للقاضي - وفقاً لأحكام المادة ٢٨٣ - الحرية المطلقة في انتخاب أي من العقوبات الأربع المذكورة في المادة ٢٨٢ في حق المحارب.

إلا أن ما تنطق به المادة ٢٨٣ - من تفويض القاضي بالخيار المطلق لانتخاب نوع العقوبة في حق المحارب - مضافاً إلى أنه لا يمثل أصح الآراء الفقهية الموجودة في هذا المجال، قد جوبه بأشكال من الانتقادات القوية من قبيل تعارض أحكام المادة مع فلسفة تشريع الحدود الإلهية، وعدم مراعاتها مبدأ تناسب الجرم مع العقوبة، كما أنها تؤدي إلى منع تحقق وحدة مذاق القضائي.

وفي قبال (نظرية التخيير) هناك رأي فقهي آخر تمثله (نظرية الترتيب) التي تمتاز باشمالها على تأشير مبدأ محورية العدالة في (نظرية الترتيب)، مع خلوها من أي نقد من النقود الواردة على (نظرية التخيير).

والتحقيق الذي بين يدي الفارئ يستند إلى تقييم الأدلة من خلال المنهج الوصفي - التحليلي، ليصل إلى نتيجة مفادها ضرورة مراعاة الترتيب في العقوبات، وذلك بعد أن يكون قد وجه نقده إلى المادة ٢٨٣ وقدم الاقتراحات القاضية بإصلاحها.

**المفردات الأساسية:** المحارب، العقوبة، مقام البيان، المادة ٢٨٣ من قانون العقوبات.

## بحث في كفاية إسلام أحد والدي المرتد الفطري

السيد مصطفى الطباطبائي  
حسن عليداي سليمان

### الخلاصة:

يعدّ الارتداد ونوع عقوبته واحداً من الأحكام الإسلامية المثيرة للنقاش. وبناءً على نصوص الفقه الشيعي فإنّ الارتداد يكون على نوعين، هما الفطري والملي. وأشدّ عقوبات الارتداد هي تلك التي تقع على الرجل المرتد الفطري، حيث تتمثل بإضافة أحكام خاصة أخرى إلى عقوبة القتل.

وقد ذكر مشهور فقهاء الشيعة عند تعريف المرتد الفطري شرطان، أحدهما: كون أحد الوالدين - على الأقل - مسلماً عند انعقاد النطفة. والثاني: اختيار الفرد نفسه للإسلام عند بلوغه. وقد ذكروا عدداً من الأدلة النقلية وغير النقلية على الشرط الأول. ويتضمّن هذا المقال تحقيقاً دقيقاً في هذه الأدلة يتضح من خلاله عدم تمامية أيّ منها، بل الظاهر من الروايات وكلام الفقهاء اشتراط إسلام الوالدين معاً، الذي هو مقتضى الأصل وقاعدة الدرء والاحتياط أيضاً.

**المفردات الأساسية:** الارتداد الفطري، المرتد الفطري، إسلام الوالدين.

## أسلوب تواصل (الابتداء بالتحية) في العلاقات الثقافية مع غير المسلمين من منظار الفقه وخصوصاً فقه القرآن

مصطفى همداني

### الخلاصة:

يجابه قرننا الحالي - الذي اشتهر بأته عصر الاتصالات والتفاعل الواسع بين الثقافات العالميّة - ظاهرةً بائسة هي ظاهرة صراع الحضارات.

وفي مقابل ذلك يؤكّد الإسلام على السلام والصداقة والانسجام والتفاعل البناء بين الثقافات، كما يؤكّد إلى جانب ذلك على مخاطبة باقي الثقافات والحوار معها ودعوتها إلى معارفه. ولما كانت التعاليم الإسلاميّة تؤكّد على ابتداء العلاقة بالتواصل من خلال السلام وإلقاء التحية، فهنا يبرز التساؤل عن حكم الفقه في مسألة تحية غير المسلمين.

والمشهور لدى فقهاء الشيعة هو كراهة السلام على غير المسلمين، في حين يعتقد البعض بحرمة ذلك، وهناك أيضاً من أجاز ذلك إذا كان له تأثير إيجابي في جذب هؤلاء الناس.

والبحث الحالي يتناول بالنقد أدلة هذه الفئات الثلاث، ويؤشّر نقاط ضعفها من خلال استلهاهم آيات القرآن وأتباع المناهج الاستنباطيّة، ليصل إلى نتيجة مفادها أنه استناداً إلى التحليل الداخلي للموتقة التي يستند إليها المعتقدون بالحرمة، وبناءً على دلالة عموم الآية الثامنة المباركة من سورة الممتحنة، مضافاً إلى العديد من العمومات والإطلاقات القرآنيّة والروائيّة الأخرى، فإنّ النهي الوارد في الروايات إنّما هو خاصّ بالكفّار الحرّيين، ولا دليل على تعميم هذا النهي لكلّ غير المسلمين. وهكذا فتحيّة جميع الناس - سوى الكفّار الحرّيين - هو من الأمور المحمودة.

**المفردات الأساسية:** بدء العلاقة، السلام، العلاقة المبتدئة بالتحية، السلام على الكافر.

# بحث في المسار التاريخي لظهور الفروع الجديدة في فقه الشيعة المتقدّم دراسة تطوّرات مسألة التمكين

السيد محمّد كاظم المددي الموسوي

## الخلاصة:

عندما أُضيفت فروعٌ جديدة إلى الفقه الشيعي في فترة الفقه التفريعي، رافق ذلك إضافة أصولٍ جديدة إلى هيكل ذلك الفقه أيضاً. ورغم إمكانية العثور على جذور بعض هذه الأصول من الناحية التاريخية، إلا أنّ جانباً مهماً من آثار هذا الأمر لا تزال خافية حتى اليوم.

ومن هذه الموارد ظاهرة إضافة أحد المتغيّرات في بعض العصور إلى مباحث إحدى المسائل، ومن ثمّ - وعلى الفور - وضمن وروده في أصل المسألة نراه يترك آثاره على جميع فروع تلك المسألة، ومع مرور الزمان يتحوّل نفس هذا المتغيّر إلى أحد الأصول في تخريج الفروع الأخرى.

وهذا التحقيق يسعى - من خلال تحليل مسيرة تطوّر أحد الفروع الفقهيّة منذ أوّل مراحل ظهوره حتى تكامله - إلى مناقشة هذه التطوّرات والضوابط وتقديم صورة عن آثار وتبعات ذلك في الفقه الشيعي.

والمسألة التي يتمحور حولها إجراء هذا التحقيق هي مسألة (تعريف ضوابط وحدود التمكين في بحث النفقة). وهي المسألة التي شهدت عدداً من التطوّرات في المراحل المختلفة، الأمر الذي جعلها تقترب بعددٍ من التعقيدات والتداخلات.

ومن خلال هذا التحقيق يتّضح للقارئ مسيرة التطوّر التاريخي لاتّجاهات الأصحاب ومسالكتهم في ظهور هذه التعقيدات والإبهامات في هذا الفرع الفقهي.

**المفردات الأساسية:** النفقة، التمكين، الشيخ الطوسي، المحقّق الحلّي، فقه الشيعة.

## التوجيه العقلي والعقلاني لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إلهام مغزي نجف آبادي  
سعيد نظري توکلي

### الخلاصة:

تعتبر فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واحدة من أهم الفرائض التي أكد الكتاب والسنة عليها تأكيداً شديداً.

ويرى بعض الفقهاء أنّ وجوب هذه الفريضة إنّما هو وجوب شرعيّ ونقليّ، وأنّ العقل والعقلاء عاجزون عن إدراك وجوب هذه الفريضة. في حين يرى بعض آخر أنّ وجوب هذه الفريضة هو وجوب عقليّ وعقلانيّ، وأنّ الآيات والروايات إنّما ترشد إلى حكم العقل والعقلاء.

وقد تمسك أنصار الوجوب العقلي والعقلاني بعدد من القواعد، منها: وجوب اللطف، ودفع الضرر المحتمل، وحفظ النظام، وشكر المنعم، والإعانة على البرّ والتقوى، وأدلة لزوم منع تحقّق مبغوض المولى وحفظ حدود الحرّية.

وبعض هذه الأدلة - كقواعد وجوب اللطف والإعانة على البرّ والتقوى ولزوم المنع من تحقّق المعصية ومبغوض المولى - قاصرة عن إثبات ما يدعيه أنصار الوجوب العقلي، في حين يمكن لباقي الأدلة إثبات الوجوب العقلي والعقلاني لهذه الفريضة.

ومن الواضح أنّ الأدلة العقلية لوجوب الفريضة هي نفسها تعتبر فلسفة الحكم، ولكن هناك أيضاً ما يطرح من الشبهات في هذا المجال، وهي التي يُجاب عنها في هذا المقال.

**المفردات الأساسية:** الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الوجوب العقلي والعقلاني، قاعدة اللطف، قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، قاعدة وجوب شكر المنعم، قاعدة وجوب حفظ النظام.

## مراجعة للفروق بين القاعدة الفقهيّة والقاعدة الأصوليّة في علم الأصول لدي الإمامية و لدي أهل السنة

رحمان عُشريّه  
محمّد علي إسماعيلي

### الخلاصة:

ذكر مفكرو الإمامية وأهل السنة فروقاً بين القاعدة الفقهيّة والقاعدة الأصوليّة. والمقال الحالي يقدّم خمسة عشر مورداً من موارد هذه الفروق، مبيّناً ومقيماً إياها بالأسلوب الوصفي التحليلي. والذي يقدّمه المقال كحصيلة لهذا التقييم هو وجود خاصيتين في القواعد الفقهيّة هما اللتان تميّزها عن القواعد الأصوليّة. أولاهما هي أنّ القواعد الأصوليّة إمّا أن تقع في طريق (الاستنباط)، أو أنّ المجتهد يتمسك بها في مقام العمل بعد قيامه بالفحص وبأسه عن العثور على الدليل والحجّة للحكم الشرعي. والخاصيّة الثانية هي امتياز القواعد الأصوليّة بالناحية الآليّة بالنسبة للمسائل الفقهيّة. المفردات الأساسيّة: القاعدة الفقهيّة، القاعدة الأصوليّة، أصول أهل السنة، أصول الإمامية.







## The Review of the Distinctions between the Jurisprudential Rule and the Rule of Usul in Imamiyyah and Sunni Usul

Rahman Oshrieh

Mohammad Ali Esmaeili

### Abstract

Imamiyyah and Sunni jurists have differentiated between the jurisprudential rule and the rule of Usul. In the following paper, there are up to fifteen distinctions and they are explained and evaluated by a descriptive-analytical method. The result of this evaluation is that the existence of two features in the jurisprudential rules distinguishes them from the rules of Usul. First, the rules of Usul are used either in inference or the Mujtahid resorts to them in practice after doing the research or being disappointed in the achievement of the reason and proof for religious ruling. Second, the rules of Usul for jurisprudential issues are used as a tool.

**Keywords:** the jurisprudential rule, the rule of Usul, Sunni Usul, Imamiyyah Usul.

۱۶۱



ف

## The Intellectual and Rational Explanation of "Enjoining What is Right and Forbidding What is Wrong"

Elham Maqzi Najafabadi  
Saeed Nazari Tavakoli

### Abstract

One of the most important obligations that the Holy Quran and tradition have emphasized is "enjoining what is right and forbidding what is wrong". Some Jurists have considered the religious necessity of this obligation to be religious and narrative, and they have considered intellect and intellectuals incapable of perceiving the religious necessity of this obligation. Others, however, have attached the necessity of this obligation of being the rational and intellectual, and have considered the verses and narratives as guides of the command for intellect and intellectuals. The fans of rational and intellectual obligation have resorted to reasons for the principle of grace, the principle of preventing contingent damage, maintaining the system, gratitude for the gifts, contribution to goodness and piety, and the principle for necessity of prevention of being hated by the Lord and maintaining the limitations of freedom. These reasons cannot be proved about the principle of grace, contribution to goodness and piety and the necessity of prevention for being hated by the Lord, but the rest of the principles can be proved by the rational and intellectual reasons, including this obligation. It is obvious that the intellectual reasons for the necessity of obligation is the same as the philosophy of ruling. Of course, there are some doubts about it that are answered in this paper.

**keywords:** Enjoining What is Right and Forbidding What is Wrong, rational and intellectual obligation, the principle of grace, the principle of the incumbency of preventing Contingent Damage, the principle for necessity of gratitude for the gifts, the principle for necessity of maintaining the system.



## **A Study of the Historical Formation of New Corollaries in Shiite Advanced Jurisprudence**

### **An Investigation of Developments in the Issue of Tamkin (Obedience)**

**Sayyid Mohammad Kazim Madadi Al-Moosavi**

#### **Abstract**

With the addition of new corollaries to Shiite jurisprudence during the era of al-Tafri' jurisprudence (the jurisprudence that has the two following features: 1. the inference of issues and subjects in principles. 2. The systematic provision of jurisprudential texts based on Ijtihad and without depending on the text of the principle), new principles were added along with new corollaries to the structure of jurisprudence. Although the origin of some of them can be analyzed historically, but an important part of the consequences in this process has been unknown thus far. One of these cases is the phenomenon in which a variable in one period is added to the topics of an issue and while addressing the issue immediately affects all the branches. Then, over time, it becomes one of the principles to inference the other branches. This study tries to investigate these developments and criteria and illustrate its effects and consequences in Shiite jurisprudence through analyzing the evolution course of jurisprudential branches, from formation to evolution. The study is conducted based on the issue, "the definition of the criteria and limits of obedience in alimony". This issue has been involved in complexities and conflicts over different periods by passing a series of developments. By carrying out this study, the role of the historical course of the companions' approach to the formation of complexities and ambiguities in this branch will be clarified.

**Keywords:** alimony, Tamkin, Shaikh Tusi, Muhaqqiq al-Hilli, Shiite jurisprudence.

۱۶۳



فقه

چکیده مقالات به زبان انگلیسی

## Communicative pattern of "beginning the greetings" in intercultural relationship with non-Muslims based on jurisprudence with emphasis on jurisprudence of the Quran

Mostafa Hamadani

### Abstract

The present century that has known as communication period of the interaction between many global cultures, has faced with an evil theory called the civil war. In contrast, Islam has emphasized on peace, friendship, convergence, constructive interaction of cultures alongside inviting the other cultures to its knowledge. Given that at the beginning of communication, Islamic strategy is "relation of starting the greetings", the question is: what is the jurisprudential precept of greetings to non - Muslim? The well known Imami jurisprudents have regarded the greeting of non - Muslims as reprehensible, and some of them believe that it is forbidden, and some other considered it permissible in the event of its positive influence on attracting them. This research has criticized the evidence of these three groups, and with inspiration of the Quranic verses and based on deductive methods, it has considered their evidence as null and void, and according to the internal analysis of confident hadith attributed to the believers' prohibition and, and based on the implication of generality of the verse 8 / momtahena, and many Quranic generalities and absolutes, has concluded that the traditions governing on prohibition is special for harbi kafir (unbeliever is on the war against Muslims) and there is no reason for extension to the non - Muslims, and consequently, salutation of all the human beings except harbi infidels is praised.

**Keywords:** beginning of communication, greeting, communicative beginning the greetings, greeting to a non Muslim.

۱۶۴



سال بیست و چهارم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۹۶

## An Investigation in the Sufficiency of Being Muslim for One of the Parents of Murtad Fitri

Sayyid Mostafa Tabatabaei  
Hassan Alidadi Soleimani

### Abstract

Apostasy and its punishment is one of the controversial Islamic rulings. In Shiite jurisprudence, apostasy is divided into two types: Fitri and Milli (A person born to a Muslim parent who later rejects Islam is called a *murtad fitri*, and a person who converted to Islam and later rejects the religion is called a *murtad milli*). The most severe punishment for apostasy is related to the male Murtad Fitri which, in addition to the death penalty, also has other specific sentences. Famous Shiite jurists have mentioned two conditions in the definition of Murtad Fitri: First, at least one of the parents must be Muslim at the time of conception; second, the person must have chosen Islam at the time of puberty. There are a number of narrated and non-narrated reasons for the first condition. In this study, it can be clear careful investigation of these reasons that none of them are complete, but the narrations of the jurists indicate the need for parents to be Muslim. This idea is also based on the principle of averting and the rule of reservation.

**Keywords:** The Fitri apostasy, Murtad Fitri, the Islam of parents.

## The Need to Observe the Order for the Execution of Moharebeh Punishment

(Review and proposing amendment to Article 283 of the Islamic Penal Code approved in 2013)

Sayyid Nasrollah Mahboobi

Taha Zargarian

Yusef Fateminia

### Abstract

The legislator in Article 282 of the Islamic Penal Code, which was approved in 2003, has enacted that: "the penalty for Moharebeh (the war against Allah) is one of the four following punishments". a. Execution b. crucifixion c. the cutting of the right hand and the left foot d. exile from the land. Then, in Article 283 of the same law, according to one of the two jurisprudential perspectives (Takheer view; which is the freedom to choose one punishment over others) in this view has stated: "The choice in each of the four aforementioned cases in Article 282 is at the discretion of the judge". The judge, in accordance with Article 283, has the absolute power to choose any of the punishments provided in Article 282 for the Mohareb. the legislation of article 283 based on the delegation of absolute power for choosing the punishment to the judge, not only is not the most acceptable jurisprudential view in this regard, but also It has faced serious criticisms such as having conflict with philosophy of legislation for divine punishments and not observing the principle " the proportionality of crime and punishment". It also prevents the unification of the judicial precedent. In contrast to the " Takheer view ", there is another jurisprudential view, called "Tartib (choosing one of the punishments in order)", which, not only it has an index of "the principle of perceived justice in the order view", but it does not have the criticisms in the " Takheer view ". Finally, the current paper calls it necessary to observe the order in punishment, based on the descriptive-analytic method of evaluating reasons and, therefore, it criticizes Article 283 and proposes to amend it.

**Keywords:** Mohareb, punishment, explanation, Article 283 of the Islamic Penal Code

# Contents

<b>The Need to Observe the Order for the Execution of Moharebeh Punishment</b> .....	166
<b>Sayyid Nasrollah Mahboobi</b>	
<b>Taha Zargarian</b>	
<b>Yusef Fateminia</b>	
<b>An Investigation in the Sufficiency of Being Muslim for One of the Parents of Murtad Fitri.....</b>	165
<b>Sayyid Mostafa Tabatabaei</b>	
<b>Hassan Alidadi Soleimani</b>	
<b>Communicative pattern of "beginning the greetings" in intercultural relationship with non-Muslims based on jurisprudence with emphasis on jurisprudence of the Quran .....</b>	164
<b>by Mostafa Hamadani</b>	
<b>A Study of the Historical Formation of New Corollaries in Shiite Advanced Jurisprudence</b>	
<b>An Investigation of Developments in the Issue of Tamkin (Obedience).....</b>	163
<b>Sayyid Mohammad Kazim Madadi Al-Moosavi</b>	
<b>The Intellectual and Rational Explanation of "Enjoining What is Right and Forbidding What is Wrong" .....</b>	162
<b>Elham Maqzi Najafabadi</b>	
<b>Saeed Nazari Tavakoli</b>	
<b>The Review of the Distinctions between the Jurisprudential Rule and the Rule of Usul in Imamiyyah and Sunni Usul.....</b>	161
<b>Rahman Oshrieh</b>	
<b>Mohammad Ali Esmaceli</b>	



## 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 (Associate 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: Islamic Sciences and Culture Academy, Translation Unit,  
Mohammad Reza Amouhosseini

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](http://www.magiran.com)), Noor Specialized Magazines ([www.noormags.ir](http://www.noormags.ir)), and The Magazines Portal of the Islamic Propagation Office ([www.daft-armags.ir](http://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

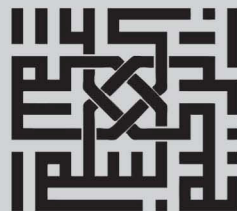
Circulation Phone: +98-25-37116666

Email: [Jf@isca.ac.ir](mailto:Jf@isca.ac.ir)

Web: [Jf.isca.ac.ir](http://Jf.isca.ac.ir)

Publication Manager: Seyyed Hossein Moosavi

Price: 6000 Tomans.



فقه  
کاوش نود

A New Probe in Fiqh

A Quarterly Scientific-Research Journal

Volume 92, Issue 4, winter 1396



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