

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پُروِشَهَا

- تحلیل تفسیری و فقهی آیه «ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف وللرجال علیهن درجة» / مهدی مهریزی ۳
- قیاس مستنبط العله در فقه امامیه و حقوق ایران / دکتر سید ابوالقاسم نقیبی ۱۹
- بازار مسلمانان و حلیت و طهارت کالای عرضه شده در آن / دکتر محمد امامی و دکتر محمدحسن حائری .. ۳۹
- تعامل فریقین در گستره دانش اصول / دکتر محسن جهانگیری ۶۱
- شیوه‌های احراز وثاقت راویان / دکتر سیدعلی دلبری ۷۷
- جهل به حکم و رافعیّت آن نسبت به مسئولیت کیفی در فقه امامیه / سیداحمد سجادی نژاد ۹۷
- گزاره کلامی تأثیرگذار در اجتهاد (جامعیّت شریعت) / دکتر علیرضا صابریان ۱۱۹
- نقد و بررسی اجمالی دلایل تحریم شبیه‌سازی از منظر عالمان اهل سنت / ثریا رستمی ۱۴۳
- تحلیل فقهی گزاره حدیثی «لیس فی المال حقّ سوی الزکاة» / دکتر جواد ایروانی ۱۷۳

تَرْجُمَةُ حَکْمِهَا

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / محمد سلامی ۱۹۳
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / رحمت‌الله کریم‌زاده ۲۰۶



- مقالات باید علمی، پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری ارسال شده باشد.
- مقالات برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشند.
- مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
- دو نسخه از مقاله حروف چینی شده در محیط word به همراه دیسکت یا لوح فشرده آن ارسال گردد.
- تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۱-۲، ۲-۱، ۲-۲، و... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسندگان باشد (همان، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- نقل قولهای مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از راست درج شود.
- شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
- یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
- ارجاع در یادداشتهای به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
- اگر مقاله ترجمه است، متن اصلی، معرفی نویسنده و معرفی کتاب یا مجله مأخذ، همراه ترجمه ارسال گردد.
- منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده/نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار ش. ق. یا م. (به ترتیب برای سالهای شمسی، قمری یا میلادی).
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده/نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره/سال، تاریخ انتشار، شماره جلد، شماره صفحات مقاله.
- پایگاههای اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
- رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
- مقالات رسیده به هیچ وجه عودت داده نمی‌شود.
- نویسندگان می‌توانند مقاله‌های خود را به نشانی دفتر مجله (مشهد، صندوق پستی: ۹۱۷۳۵-۴۶۱) یا نشانی الکترونیکی (razaviunmag@gmail.com) ارسال کنند.

تحلیل تفسیری و فقهی آیه

«ولهنّ مثل الذی علیهنّ بالمعروف وللرجال علیهنّ درجه»*

□ مهدی مهریزی

□ استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات

چکیده

این مقاله می‌کوشد با تحلیل آیه «... ولهنّ مثل الذی علیهنّ بالمعروف وللرجال علیهنّ درجه...» اولاً ناسازگاری ظاهری صدر و ذیل این آیه را پاسخ گوید و سپس این آیه را به عنوان یک قاعده کلی و معیار در برابری حقوق و تکالیف زنان و مردان مطرح سازد. نویسنده چنین مطرح می‌سازد که اگر تفاوت‌های فاحش و چشمگیر در حقوق و تکالیف زنان به چشم خورد باید روند اجتهاد و فهم حقوق و تکالیف مورد بازبینی مجدد قرار گیرد به ویژه آنجا که مستند اجتهاد و فهم به احادیث و روایات ختم می‌گردد. واژگان کلیدی: برابری حقوق زن و مرد، درجه مردان بر زنان، حقوق زن، آیه ۲۲۸ سوره بقره، تفسیر قرآن.

مقدمه

آیه ۲۲۸ سوره بقره در سیاق آیاتی قرار دارد که به برخی از تکالیف و حقوق زنان

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۲/۲۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۲/۳۰ (ترجمه‌های متون عربی از ویراستار است).

پرداخته است. این آیات از ۲۲۱ آغاز می‌شود و تا ۲۴۱ ادامه می‌یابد. در این بیست و یک آیه این موضوعات مورد توجه قرار گرفته است:

۱. منع از ازدواج با زنان مشرک و مردان مشرک (آیه ۲۲۱)؛
۲. احکام قاعدگی زنان (آیه ۲۲۲)؛
۳. حرث بودن زنان (آیه ۲۲۳)؛
۴. احکام ایلاء (آیه ۲۲۴)؛
۵. طلاق (آیه ۲۲۶)؛
۶. عده طلاق، طلاق رجعی، حقوق و تکالیف زنان و مردان (آیه ۲۲۸)؛
۷. موارد جواز طلاق و حکم سه طلاق (آیات ۲۲۹ و ۲۳۰)؛
۸. احکام طلاق (آیات ۲۳۱ و ۲۳۲)؛
۹. احکام شیر دادن (آیه ۲۳۳)؛
۱۰. عده وفات و حق زنان پس از وفات شوهر (آیات ۲۳۴ و ۲۴۰)؛
۱۱. خطبة النساء (آیه ۲۳۵)؛
۱۲. متعة الطلاق و مهریه (آیات ۲۳۶، ۲۳۷ و ۲۴۱).

از میان این آیات آنچه در این نوشتار مورد بحث قرار می‌گیرد قسمتی از آیه ۲۲۸ می‌باشد.

﴿وَالطَّلَاقُ يَتَرْتَبِنُ أَنْفُسَهُنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لهنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ باللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَوَّلَتْهُنَّ أَحْقَ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (بقره / ۲۲۸)؛
 و زنان طلاق داده شده، باید مدت سه پاکی انتظار کشند، و اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارند، برای آنان روا نیست که آنچه را خداوند در رحم آنان آفریده، پوشیده دارند؛ و شوهرانشان اگر سر آشتی دارند، به باز آوردن آنان در این [مدت] سزاوارترند. و مانند همان [وظایفی] که بر عهده زنان است، به طور شایسته، به نفع آنان [بر عهده مردان] است، و مردان بر آنان درجه برتری دارند، و خداوند توانا و حکیم است.

فراز مورد نظر از این آیه، عبارت است از: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾.

این جمله از یک سو بر برابری حقوق و تکالیف زن و مرد تأکید دارد و از سوی دیگر برای مردان گونه‌ای امتیاز و برتری قائل می‌شود. در محدوده این فراز دو بحث جدی وجود دارد.

بحث اول این است که مراد از برابری و مثلث چیست و مراد از امتیاز و درجه مردان بر زنان چه می‌باشد. چرا که مشهور مفسران آن را برتریهای عقلی، روانی، تدبیری، حقوقی و جسمی مردان بر زنان معنا کرده‌اند.

این رأی مشهور نوعی ناسازگاری میان صدر و ذیل این جمله را به دنبال دارد؛ زیرا ابتدای این فراز بر برابری تأکید می‌کند و در ادامه از امتیاز یکی از دو گروه بر دیگری سخن می‌راند. بدین جهت لازم است این ناسازگاری مورد تأمل قرار گیرد.

بحث دومی که در این جمله باید صورت گیرد این است که آیا این برابری عمومیت دارد و تمامی عرصه‌های روابط زن و مرد را شامل می‌شود و یا تنها به حوزه طلاق برمی‌گردد. به تعبیر دیگر آیا می‌توان از این آیه یک قاعده عام درباره برابری حقوق زن و مرد استخراج کرد و آن را منبای بررسیهای حقوق زن و مرد قرار داد یا نه؟

بر این اساس مباحث این مقاله در دو قسمت دنبال می‌شود: نخست از برابری و درجه بحث می‌شود و در مرحله دوم از عمومیت یا اختصاصی بودن آن سخن می‌رود.

پیش از ورود در بحث باید یادآوری کرد که تاکنون نوشته‌ای مستقل درباره این آیه به دست نیامده است. گرچه مفسران در ذیل این آیه بدان پرداخته‌اند.

بخش یک. برابری یا امتیاز

در این بخش با بررسی اجمالی سه مطلب: ۱. شناخت فضای نزول آیه، ۲. بررسی مفردات آیه شامل «علی»، «ال»، «مثل»، «معروف» و «درجه»، ۳. دیدگاه مشهور در تفسیر آیه، زمینه دیدگاه مختار در تفسیر آیه را فراهم می‌سازیم:

۱. بیان شأن نزول

سیوطی از مقاتل خبری می‌آورد که اسماعیل بن عبدالله غفاری همسر خود را که نام

او «قبیله» بود طلاق داد. بعد از آن که دانست او حامله است رجوع کرد. هنگام وضع حمل، همسر و فرزندش هر دو فوت شدند. پس آیه نازل شد (سیوطی، بی تا: ۴۹). مرحوم علامه طباطبایی در شأن نزول این آیه می گویند:

در سنن ابی داود از اسماء انصاریه بنت یزید بن سکن روایت کرده که گفت: در زمان رسول خدا همسر مرا طلاق داد، و تا آن ایام زن مطلقه عده نداشت، در همان روزهایی که من مطلقه شدم حکم عده طلاق نازل شد، که می فرمود:

«والمطلقات یترتبن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا یجلّ لهن أن یتکتمن ما خلق الله فی أرحامهن إن کن یتؤمنن بالله والیوم الآخر وبعولتهن أحقّ برذهن فی ذلك إن أرادوا إصلاحاً ولهنّ مثل الذی علیهنّ بالعرف وللرجال علیهنّ درجة والله عزیز حکیم»

پس به حکم این حدیث «اسماء انصاریه» اولین زنی بود که طبق این آیه عده طلاق عمل کرد (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۶۲/۲).

سوره بقره در سال اول هجرت نازل شده و طبق ترتیب نزول، هشتاد و هفتمین سوره می باشد.

۲. بررسی مفردات آیه

چنانکه اشاره شد پنج کلمه در این آیه نیازمند اندکی تأمل و تحقیق است دو حرف «علی» و «ل» و کلمه های «مثل»، «معروف» و «درجه».

لام فتحه دار [ل] از حروف جار است. لام جر مکسور است مگر آنکه بر سر ضمیر در آید که در آن هنگام مفتوح است مانند این آیه.

ابن هشام می گوید برای لام جار، بیست و دو معنا گفته اند از قبیل استحقاق، اختصاص، ملکیت، تملیک و... آنگاه در تبیین معنای استحقاق می گوید: «وهی الواقعة بین معنی و ذات نحو الحمد لله» (ابن قدامه، ۱۴۰۳: ۴۷۷/۱).

در النحو الوافی همین معنا را با تعبیر شبه ملکیت یاد کرده و مثال «الحمد للامهات والشکر للوالدین» را آورده است و می گوید آن را لام استحقاق یا اختصاص هم می نامند (عباس حسن، ۱۹۶۶: ۴۰۴/۲).

می توان از این معنای لام، چنین تعبیر کرد که در رابطه معنا و ذات آن معنا حقی

برای آن ذات است یعنی سپاس و ستایش حق مادران و والدین است.

«علی» نیز از حروف جار است و برایش نه معنا آورده اند که معنای نخست آن استعلاء می باشد، ابن هشام می گوید:

ولها تسعة معان: أحدها: الاستعلاء، إمّا علی المجرور وهو الغالب نحو ﴿وعلیها علی الفلک تحملون...﴾ وقد یکون الاستعلاء معنویاً نحو ﴿فضلنا بعضهم علی بعض﴾ (ابن قدامه، ۱۴۰۳: ۳۳۳/۱).

در کتاب النحو الوافی در توضیح این معنای «علی» نوشته است:

الاستعلاء وهو أكثر معانیه استعمالاً ویدلّ علی أنّ الاسم المجرور به قد وقع فوقه المعنی الذی قبل علی وقوعاً حقیقیّاً مباشراً أو مجازياً فالحقیقی نحو السائحون إمّا علی القطر وإمّا علی السیارات أو الطائرات أو علی البواخر والمجازی نحو قوله تعالی: ﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض﴾ (عباس حسن، ۱۹۶۶: ۴۳۴/۲).

«وئیل» را کتب لغت چنین معنا کرده اند:

مثل: کلمة تسوية. يقال: هذا مثله ومثله كما يقال شبهه وشبهه بمعنی (جوهری، ۱۴۰۴: ۱۰۱/۵).

و در قرآن مثل و مثلین هفتاد و پنج بار به کار رفته و همین معنا را دارد.

«معروف» در کتب لغت چنین معنا شده است:

والمعروف: ضدّ المنکر... وقال الراغب: المعروف: اسم لكلّ فعل یعرف بالعقل والشعر حسنه، والمنکر: ما ینکر بهما... ومن هذا قیل للاقتصاد فی الجود: معروف، لما کان ذلك مستحسناً فی العقول، وبالشرع (زبیدی، بی تا: ۱۲۵/۲۴).

۱. نه معنا دارد که یکی استعلاست، یا بر خود مجرور که غالباً بدین معناست، مانند «بر آن و بر کشتی حمل می شوید» و گاهی استعلائی معنوی است مانند «برخی را بر برخی برتری دادیم».

۲. «علی» به معنای استعلا و برتری است که در استعمال بیشتر به همین معنا می آید و دلالت بر این دارد که معنای قبل از «علی» بر فراز اسم مجرور بعد از آن است و این وقوع بر فراز، یا به صورت حقیقی و مباشر است یا مجازی: حقیقی مانند اینکه گردشگران بر قطارها یا ماشینها یا هواپیماها یا کشتیها هستند و مجازی مانند این سخن خدای متعال که؛ برخی رسولان را بر برخی برتری دادیم.

۳. «معروف» ضد منکر است... و راغب می گوید: معروف، نامی است برای هر کاری که حسن و خوبی آن به عقل و شرع شناخته می شود و منکر، آن است که با عقل و شرع مناسب نباشد و به همین دلیل به میانه روی در بخشش، معروف گفته شده است، چون به حکم عقل و شرع نیکوست.

ابن عاشور معروف را چنین معنا می‌کند:

وقوله: بالمعروف الباء للملابسة، والمراد به ما تعرفه العقول السالمة، المجردة من الانحياز إلى الأهواء، أو العادات أو التعاليم الضالّة، وذلك هو الحسن وهو ما جاء به الشرع نصّاً أو قياساً، أو اقتضته المقاصد الشرعيّة أو المصلحة العامّة، التي ليس في الشرع ما يعارضها (ابن عاشور، ۱۹۹۷: ۳۸۰/۲).^۱

و در تفسیر پرتوی از قرآن می‌خوانیم:

معروف همان است که وجدان سالم انسانی و شرع می‌شناسد و آن را می‌گزیند نه عادات و رسوم و قوانین منحرف و ظالمانه (طالقانی، ۱۳۴۲: ۱۴۴/۲).

«درجه» را کتب لغت چنین معنا کرده‌اند:

الدرجة: الرفعة في المنزلة (زبیدی، بی‌تا: ۵۶۲/۵).^۲

والدرجة: المرقاة، والجمع الدرج. والدرجة: واحدة الدرجات، وهي الطبقات من المراتب (جوهری، ۱۴۰۴: ۴۶۴/۱).^۳

واژه درجه در قرآن کریم به صورت مفرد چهار مورد و به صورت جمع چهارده مورد استعمال شده است. از این هیجده مورد به جز همین آیه مورد بحث، سایر موارد در درجات معنوی استعمال شده که به گونه‌ای به خداوند برمی‌گردد مانند:

«أعظم درجة عند الله» (توبه / ۲۰)، «ورفع بعضهم درجات» (بقره / ۲۵۳)، «وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً» (نساء / ۹۵-۹۶)، «ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات» (زخرف / ۳۲).

و در هیچ کدام از این موارد هفده گانه این تفاضل میان مردان و زنان نیست، بلکه به باورها و رفتارها برمی‌گردد. تنها در این آیه است که اولاً این تفاضل میان مردان و زنان برقرار شده و ثانیاً به صورت مستقیم به خداوند نسبت داده نشده است.

۱. «باء» در بالمعروف به معنای ملابست و همراهی است، و مراد از معروف آن است که عقلهای سالم و آزاد از قید و بند هواها یا عادات و تعالیم گمراه کننده آن را بپذیرد و بشناسد و این همان «حسن» است که شرع به نص یا قیاس آن را بیان داشته یا مقتضای مقاصد شرعی یا مصلحت عام است که در شرع مخالف و معارضی نداشته باشد.

۲. درجه یعنی بلندی جایگاه.

۳. درجه، پله و بالابرنده و جمع آن درج است و درجه، مفرد درجات است که مراد از آن طبقه‌ها و مراتب است.

۳. دیدگاه مشهور در تفسیر آیه

در اینجا نمونه‌هایی از دیدگاه مشهور را در تفسیر آیه می‌آوریم که در کنار مثلیت و برابری، بر توسعه امتیازهای مردان تصریح کرده‌اند.

مجاهد: «فضل ما فضله الله به عليها من الجهاد، وفضل ميراثه، وكل ما فضل به عليها».^۱
ابن مالک: «يطلقها وليس لها من الأمر شيء».^۲

زید بن أسلم: «وللرجال عليهن درجة» قال: الإمارة (سيوطي، ۱۴۰۳: ۲۷۷/۱).^۳

قرطبی گفته است:

زيادة درجة الرجل بعقله وقوته على الإنفاق وبالدية والميراث والجهاد. وعلى الجملة فدرجة تقتضى التفضيل، وتشعر بأن حق الزوج عليها أوجب من حقها عليه (قرطبی، ۱۴۰۵: ۱۳۴/۳).^۴

ابن عاشور که خود در مسائل زنان نگاهی اعتدالی دارد در تفسیر این آیه می‌نویسد:

وقوله: «وللرجال عليهن درجة» إثبات لتفضيل الأزواج في حقوق كثيرة على نسائهم لكيلا يظن أن المساواة المشروعة بقوله: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف» مطردة، ولزيادة بيان المراد من قوله بالمعروف، وهذا التفضيل ثابت على الإجمال لكل رجل، ويظهر أثر هذا التفضيل عند نزول المقتضيات الشرعية والعادية.

وهذه الدرجة اقتضاها ما أودعه الله في صنف الرجال من زيادة القوة العقلية والبدنية، فإن الذكورة في الحيوان تمام في الخلقة، ولذلك نجد صنف الذكر في كل أنواع الحيوان أذكى من الأنثى، وأقوى جسمًا وعزمًا، وعن إرادته يكون الصدر، ما لم يعرض للخلقة عارض يوجب انحطاط بعض أفراد الصنف، وتفوق بعض أفراد الآخر نادرًا، فلذلك كانت الأحكام التشريعية الإسلامية جارية على وفق النظم التكوينية، لأنّ واضع الأمرين واحد.

وهذه الدرجة هي ما فضل به الأزواج على زوجاتهم: من الإذن بتعدد الزوجة

۱. مجاهد گفته است: برتری، یعنی برتری مرد بر زن در جهاد و میراث و هر چه که موجب فضیلت مرد بر زن است.

۲. ابن مالک می‌گوید: [برتری این است] که مرد زن را طلاق می‌دهد ولی زن چنین حقی ندارد.

۳. زید بن اسلم گفته: و مردان بر زنان درجه و برتری دارند یعنی امارت دارند.

۴. افزونی درجه مرد به عقل و قوت بر انفاق، دیه، ارث و جهادت است و بالجمله درجه‌ای است که مقتضی برتری مرد است و اشعار دارد که حق مرد بر زن، واجب‌تر از حق زن بر مرد است.

للرجل، دون أن يؤذن بمثل ذلك للأثني، وذلك اقتضاه التزید فی القوة الجسمیة، ووفرة عدد الإناث فی موالید البشر، ومن جعل الطلاق بید الرجل دون المرأة، والمراجعة فی العدة كذلك، وذلك اقتضاه التزید فی القوة العقلیة وصدق التأمل، وكذلك جعل المرجع فی اختلاف الزوجین إلى رأى الزوج فی شؤون المنزل، لأنّ كل اجتماع يتوقّع حصول تعارض المصالح فيه، يتعیّن أن يجعل له قاعدة فی الانفصال والصدور عن رأى واحد معین من ذلك الجمع، ولما كانت الزوجیة اجتماع ذاتین لزم جعل إحدهما مرجعاً عند الخلاف، ورجح جانب الرجل لأنّ به تأسست العائلة، ولأنّهُ مظنة الصواب غالباً (ابن عاشور، ۱۹۹۷: ۳۸۱/۲-۳۸۲).

اینک پس از بیان این مطالب سه گانه مقدماتی می‌گوییم: این قسمت از آیه یعنی: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلِيهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ به دو بخش برمی‌گردد در بخش نخست بر اساس واژگان به کار رفته و نیز ساختار ترکیبی چنین معنا می‌دهد که: زنان حقوقی دارند به اندازه و برابر با تکالیفشان که این برابری و مثلث امری شناخته شده و معروف است.

۱. سخن خدای متعال که می‌فرماید مردان بر زنان درجه دارند [اولاً] اثبات برتری مردان بر زنان در حقوق فراوانی است تا گمان نشود مساوات مشروعی که به قول دیگر خداوند بیان شده: «و برای زنان است مانند آنچه بر آنان است به معروف» عام و شایع است [ثانیاً] توضیح بیشتر مراد از کلمه «بالمعروف» است.

این برتری به اجمال برای هر مردی ثابت است و اثر این برتری به هنگام نزول مقتضیات شرعی و عادی ظاهر می‌شود. این برتری ناشی از افزونی قوت عقلی و بدنی در صنف مردان است که خداوند در آنان به ودیعت نهاده است و مذکر بودن در حیوان نشان کمال خلقت اوست و به همین دلیل می‌بینیم که صنف مذکر تمام حیوانات برتر از مؤنث است و در جسم و عزم قویتر و صدر، به اراده اوست. تا زمانی که عارضه‌ای در خلقتش پدید نیامده و موجب انحراف و انحطاط از صنف نشده باشد. به همین دلیل احکام تشریحی اسلامی جاری بر نظام تکوین است؛ زیرا واضح هر دو امر یکی است. و این درجه و برتری، فضیلت مردان بر زنان است می‌باشد در موارد زیر: اجازه تعدد همسر برای مرد، بدون اینکه به زنان چنین اذنی داده شود، و این به دلیل افزونی قدرت جسمانی مرد و نیز فراوانی دختران در زاد و ولد است، و دیگر اینکه طلاق به دست مرد است نه زن، و نیز رجوع در عده با مرد است نه زن و این نیز به دلیل برتری عقلی مردان است و نیز مرجع حل اختلاف در مسائل خانواده میان زن و شوهر، مرد است، زیرا در هر اجتماعی که احتمال تعارض منفعتها می‌باشد باید قاعده‌ای برای حل اختلاف وضع شود و راه برون رفت از مشکل را به رأی یکی از جمع قرار بدهند و چون ازدواج و زناشویی، اجتماع دو نفر با هم است، لازم است که یکی به عنوان مرجع حل اختلاف معین شود و در این مورد، مرد را برگزیده‌اند چون خانواده با او تأسیس شده و معمولاً رأی درست صادر می‌کند.

می‌دانیم رابطه حق و تکلیف در میان انسانها امری متقابل است، یعنی اگر کسی دارای حق است در مقابل شخصی هست که مکلف است آن حق را ادا کند و اگر کسی تکلیفی بر عهده دارد در مقابل کسی هست که از او مطالبه حق کند. با این توضیح، اگر حقوق زنان به اندازه تکالیف آنهاست و چون مقابل زنان، مردان قرار دارند، قهراً حقوق و تکالیف مردان نیز برابر خواهد بود؛ زیرا آنجا که زنان ذی‌حقتند مردان مکلفند و آنجا که مردان ذی‌حقتند زنان مکلفند. و این نسبت و تقابل و برابری، امری معروف نزد سرشت و فطرت و وجدان سالم و ذهن و فکر انسانهاست. در اینجا نمی‌توان بالمعروف را قیدی برای حقوق زنان گرفت و گرنه برابری و مثلثیت نقض می‌شود.

حال به بخش دوم آیه می‌رسیم که ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ اگر مراد از این قسمت از آیه اثبات برتری حقوقی مردان بر زنان باشد یعنی به دایره حقوق و تکالیف برگردد، چنانکه مشهور مفسران گفته‌اند، نقض مثلثیت و برابری قسمت نخست خواهد بود. چرا که نخست می‌گوید حقوق و تکالیف زنان و مردان برابر است و سپس می‌گوید: ولی حقوق مردان بیشتر است لذا بر اساس تفاسیر مشهور که نمونه‌هایی از آن را پیش از این آوردیم ناسازگاری صدر و ذیل آیه قطعی است.

به گمان ما در صورتی می‌توانیم از این تناقض و ناسازگاری خارج شویم که ضمن حفظ ساختار زبانی آیه، مثلثیت در حقوق و تکالیف با امتیاز مردان قابل جمع باشد و آن تفسیری است که برخی از مفسران کهن چون ابن عباس، ابن عطیه و طبری از آیه ارائه کرده‌اند.

از ابن عباس چنین نقل شده است:

ابن عباس قال: إني لأحبّ أن أتزین للمرأة كما أحبّ أن تتزین المرأة لی لأنّ الله یقول ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلِيهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ وما أحبّ أن استوفی جمیع حقّی علیها لأنّ الله یقول ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (سیوطی، ۱۴۰۳: ۲۷۶/۱).

۱. من دوست دارم که خود را برای زن زینت دهم، چنانکه دوست دارم او هم خود را برای من بیاراید؛ زیرا خداوند متعال می‌فرماید: «و [حق] برای آنان است مانند آنچه [تکلیف] بر آنان است به معروف» و دوست ندارم که همه حقم را از زن استیفا کنم، چون خداوند می‌فرماید: مردان بر زنان درجه دارند.

و در سخن دیگر گفته است:

الدرجة: إشارة إلى حضّ الرجال على حسن العشرة، والتوسّع للنساء في المال والخلق، أي أن الأفضل ينبغي أن يتحامل على نفسه. قال ابن عطية: وهذا قول حسن بارع (قرطبي، ۱۴۰۵: ۱۲۵/۳).

طبری خود رای ابن عباس را انتخاب کرده و می‌گوید:

وأولى هذه الأقوال بتأويل الآية ما قاله ابن عباس، وهو أن الدرجة التي ذكر الله تعالى ذكره في هذا الموضوع الصّح من الرجل لامرأته عن بعض الواجب عليها، وإغضاؤه لها عنه، وأداء كل الواجب لها عليه، وذلك أن الله تعالى ذكره قال: ﴿والرجال عليهن درجة﴾ عقيب قوله: ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾ فأخبر تعالى ذكره أن على الرجل من ترك ضرارها في مراجعتها إياها في أقرائها الثلاثة وفي غير ذلك من أمورها وحقوقها، مثل الذي له عليها من ترك ضراره في كتمانها إياه ما خلق الله في أرحامهنّ وغير ذلك من حقوقه. ثم ندب الرجال إلى الأخذ عليهنّ بالفضل إذا تركن أداء بعض ما أوجب الله لهم عليهنّ، فقال تعالى ذكره: ﴿والرجال عليهنّ درجة﴾ بتفضّلهم عليهنّ، وصفحهم لهنّ عن بعض الواجب لهنّ عليهنّ، وهذا هو المعنى الذي قصدته ابن عباس بقوله: ما أحبّ أن أستتظف جميع حقّي عليها لأنّ الله تعالى ذكره يقول: ﴿والرجال عليهنّ درجة﴾ (طبری، ۱۴۰۳: ۲۷۵/۲-۲۷۶).

۱. درجه: اشاره به انگیزش و تشویق مردان به حسن معاشرت و توسعه بر زنان در مال و رفتار است یعنی برتری این است که سزاوار است مردان بار زندگی را بر دوش بکشند، این عطیه می‌گوید: این سخنی نیکو و بجاست.

۲. بهترین قول در تأویل آیه سخن ابن عباس است که می‌گوید: درجه‌ای که خداوند متعال در این جایگاه ذکر کرده گذشت مرد از زن خویش است در برخی واجباتی که بر عهده زن نهاده شده و چشم‌پوشی کردن مرد است به نفع زن و اینکه بخواهد زن همه وظایف خود در برابر مرد را به کمال انجام دهد. به دلیل اینکه خداوند متعال «برای مردان بر زنان برتری و درجه است» را به دنبال «برای آنان است مانند آنچه بر آنان است به معروف» می‌فرماید. خداوند با این سخن بیان داشته است که مرد باید در مراجعه به زن در سه طهرش و نیز امور و حقوق دیگر به او ضرر نرساند، این درست مثل تکلیفی است بر عهده زن که با کتمان حقیقت درباره آنچه که در رحم دارد و حقوق دیگر مرد به او ضرر نرساند. سپس از مردان می‌خواهد که با فضل با زنان رفتار کنند اگر زنان برخی واجبات خود را در برابر مردان رها کردند و فرمود: «مردان بر زنان فضیلت دارند چون بر آنان تفضل کردند و از برخی حقوق خود در برابر زنان گذشت کردند و این معنایی است که ابن عباس قصد کرده است و گفته است: من دوست ندارم که تمام حقم را از زن استیفا کنم چون خداوند متعال می‌فرماید: مردان بر زنان درجه و برتری دارند.

در این تفسیر امتیاز مردان را نه زیادتی حقوق بلکه توانایی بر گذشت از برخی حقوق دانسته‌اند و در این صورت برابری و مثلثیت نقض نمی‌شود. یعنی حقی اضافه برای مردان اثبات نشد، بلکه تأکید و توصیه شد که مردان بخشی از همان حقوق برابر را نادیده بگیرند و سرّ این گذشت در سخن این مفسران نیامده است، ولی می‌توان آن را چنین توضیح داد که این دعوت حکیمانه الهی به گذشت مردان از برخی از واجبات، ریشه در برخی تفاوت‌های فیزیولوژی زن و مرد دارد. ایام عادت ماهانه زنان و نیز دوران حاملگی و شیردهی بخشی از نیرو و توان جسمی زن را می‌سیناند و گاه او را کم‌حوصله و بی‌تاب می‌کند. این آیه از یک سو، برابری تکالیف و حقوق را بیان می‌دارد و از دیگر سو به گذشت مردان و رعایت برخی از احوالات جسمانی و زیستی زن، دعوت می‌کند. و برای آنکه مردان به این امر ترغیب شوند آن را درجه و رتبه‌ای معنوی قلمداد می‌کند.

بخش دو. برابری حقوق و تکالیف قاعده‌ای عام یا حکمی خاص

پس از آنکه دانسته شده مقصود از این آیه برابری حقوق و تکالیف زنان و مردان است و جمله «والرجال عليهنّ درجة» نقض این برابری نیست، بلکه آن را تأکید می‌کند، اینک سخن بر این است که آیا این برابری می‌تواند قاعده‌ای عام در حوزه مسائل زنان و مردان باشد یا مقید به ابتدای آیه است و به مسئله عدّه زنان مربوط می‌شود؟ و اگر بپذیریم که قاعده‌ای عام است، پرسش دوم این است که تفاوت‌های حقوقی و تکلیفی زنان بر مردان در قرآن و سنت با این آیه چه نسبتی پیدا می‌کند؟ نخست به مسئله اول می‌پردازیم و سپس در ادامه به پاسخگویی پرسش مطرح شده رو می‌کنیم.

گروهی از مفسران به اقتضای سیاق آیه، این حکم را مختص مسئله طلاق دانسته و آن را به سایر موارد تعمیم نمی‌دهند.

سید قطب در فی ظلال القرآن به اختصاص این حکم معتقد است و می‌نویسد:
وللمطلقات من الحقوق في هذه الحالة مثل الذي عليهنّ من الواجبات، فهنّ مكلفات أن يتربّصن وألا يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ، وأزواجهنّ مكلفون بأن

تكون نيتهم في الرجعة طيبة لا ضرر فيها عليهن ولا ضرار. وذلك إلى ما سيأتي من أمر النفقة في مقابل الاحتباس للعدة. ﴿وللرجال عليهن درجة﴾.

أحسب أنها مقيدة في هذا السياق بحق الرجال في ردّهن إلى عصمتهم في فترة العدة. وقد جعل هذا الحق في يد الرجل لأنه هو الذي طلق وليس من المعقول أن يطلق هو فيعطى حق المراجعة لها هي! فتذهب إليه. وتردّه إلى عصمتها! فهو حق تفرضه طبيعة الموقف. وهي درجة مقيدة في هذا الموضوع، وليست مطلقة الدلالة كما يفهمها الكثيرون، ويستشهدون بها في غير موضعها (۱۳۹۱: ۲۴۶/۱-۲۴۷).

محمدجواد مغنیه نیز در تفسیر *الكاشف* به اختصاص عقیده دارد و می نویسد: والذى نستظهره من سياق الآية أنّ الحقّ الذى عليها هو العدة والصدق فى الإخبار عنها، وعدم الاعتراض على الرجعة المستوفية للشروط، والحقّ الذى لها أن يقصد الرجل من إرجاعها الإصلاح، لا الإضرار، وحسن الصحبة، لا سوء المعاملة. أمّا سائر الحقوق الأخرى التى لكلّ من الزوجين على الآخر فالآية أجنبية عنها، وتستفاد من أدلة مستقلة عن الآية (۱۹۸۱: ۳۴۳/۱).

اما در مقابل غالب مفسران عمومیت آیه را پذیرفته و بر آن استدلال کرده‌اند. ابن عاشور به صراحت استدلال می‌کند که حکم آیه عام است و شواهدی بر این عمومیت در تفسیرش ذکر می‌کند:

۱. مطلقاً در این حالت به اندازه حقوقی که دارند بر آنان تکلیف بار می‌شود، بنابراین آنان مکلفند که صبر کنند و آنچه را خداوند در رحمهایشان قرار داده نپوشانند و همسرانشان نیز مکلفند که نیشان در رجوع پاک و خالص و بدون قصد ضرر و زیان باشد افزون بر آنکه حق نفقه هم در مقابل نگهداری عده دارند. «مردان بر زنان درجه دارند». به گمانم این درجه و برتری در این سیاق مقید است به حق مردان در برگشت به زوجیت در زمان عده و این حق را به دست مرد قرار داده است چون اوست که طلاق داده است و معقول نیست که مرد طلاق بدهد ولی حق رجوع را به زن بدهند، تا او مرد را به زوجیت برگرداند و این حقی است که اوضاع و احوال مقتضی آن است، بنابراین درجه و برتری مرد مقید به همین موضع است و دلالت آن مطلق نیست چنانکه بسیاری آن را مطلق معنا کرده و در جاهای دیگر بدان استناد کرده‌اند.

۲. آنچه از سیاق برمی‌آید این است که تکلیف زن عده و خبر درست درباره آن و نیز عدم اعتراض در رجوع با شرایط کامل است و حق او این است که مرد در رجوع قصد اصلاح و خیر داشته باشد، نه ضرر زدن و نیز حسن معاشرت و همراهی با زن نه سوء رفتار و آیه درباره سایر حقوق زن و مرد ساکت است و از ادله دیگر استفاده می‌شود.

لا يجوز أن يكون ضمير «لهن» عائداً إلى أقرب مذکور وهو «المطلقات»، على نسق الضمائر قبله لأنّ المطلقات لم تبق بينهن وبين الرجال علة حتى يكون لهنّ حقوق وعليهنّ حقوق، فتعيّن أن يكون ضمير «لهن» ضمير الأزواج النساء اللاتى اقتضاهنّ قوله «بردّهن» بقرينة مقابلته بقوله ﴿وللرجال عليهنّ درجة﴾. فالمراد بالرجال فى قوله «وللرجال الأزواج (۱۹۹۷: ۳۷۶/۲).

برخی از مفسران نیز گرچه به صراحت سخن نگفته‌اند، ولی می‌توان از قرائن و فضای کلی سخن آنان عمومیت را استفاده کرد. طبرسی در *مجمع البيان* می‌گوید: وهذا من الكلمات العجيبة الجامعة للفوائد الجمّة. وإنما أراد بذلك ما يرجع إلى حسن العشرة، وترك المضارّة، والتسوية فى القسّم والنفقة والكسوة، كما أنّ للزوج حقاً عليها مثل الطاعة التى أوجبها الله عليها له، وأن لا تدخل فراشه غيره، وأن تحفظ ماءه فلا تحتال فى إسقاطه (طبرسى، ۱۴۱۵: ۵۷۵/۲).

همین عبارت در تفسیر *تبيان* شیخ طوسی نیز آمده است (۱۳۷۶: ۲۴۱/۲). سخن ابن عباس و طبری نیز غیر مستقیم بر صراحت دلالت داشت. همچنین از دیدگاه مشهور مفسران که امتیازهای گوناگونی را از این آیه برای مردان استفاده کردند، عمومیت فهمیده می‌شود. به سخن دیگر استخراج قاعده کلی از یک بخش از آیه، امری متداول نزد صاحب‌نظران دینی اعم از فقها و متکلمان است یعنی وجود بخشی از یک آیه را در سیاق، منافی با قاعده بودن آن نمی‌دانند و برای تأیید این مسئله به روش اهل بیت استدلال می‌شود (ایازی، ۱۳۸۰: ۴۷۳-۴۹۱).

در این مورد خاص می‌توان سخن ابن عاشور را نیز مؤید و شاهدهی دیگر بر

۱. جایز نیست که ضمیر در «لهن» مانند ضمائر دیگر به نزدیک یعنی «مطلقات» برگردد، چون میان مطلقاً و مردان رابطه‌ای نمانده است که بر یکدیگر حقی یا تکلیفی داشته باشند، بنابراین ضمیر «لهن» به طور تعینی باید به ازواج برگردد، ازواج زنانی که قول «بردّهن» مقتضی آن است، به قرینه ﴿وللرجال عليهنّ درجة﴾ که مراد از مردان در اینجا ازواج است.

۲. و این از کلمات عجیبی است که فواید فراوانی دارد. و مراد از آن چیزی است که به حسن معاشرت و ترک ضرررسانی و تساوی در تقسیم، نفقه و پوشش برمی‌گردد، چنانکه زوج هم حقوقی بر زن دارد مثل حق طاعتی که خداوند بر او نهاده است و اینکه دیگران را بر فراش او وارد نکنند (عفت داشته باشد) و اینکه فرزند او را در زمان حمل نگهدارد و به دنبال راه چاره‌ای برای سقط آن نباشد.

عمومیت گرفت چرا که وی معتقد بود ضمایر نمی‌تواند به مطلقات برگردد چرا که رابطه زن و شوهر با طلاق از هم گسسته و حقوقی باقی نمانده است. به هر حال می‌توان گفت این قسمت از آیه، برابری حقوق و تکالیف زنان و مردان را مطرح می‌سازد.

حال سخن در این است که میزان این برابری چیست، یعنی در تعداد حقوق و تکالیف برابرند یا در برابری کلی حقوق و تکالیف. ابن عاشور تنها مفسری است [تا آنجا که نگارنده تتبع کرده] که به اجمال این موضوع را طرح کرده و البته به نتیجه هم نرسیده است او می‌گوید:

وتفاصيل هاته المماثلة، بالعین أو بالغایة، تؤخذ من تفاصيل أحكام الشريعة، ومرجعها إلى نفی الإضرار، وإلى حفظ مقاصد الشريعة من الأمة، وقد أوماً إليها قوله تعالى «بالمعروف» أي لهنّ حقّ متلبساً بالمعروف، غیر المنکر، من مقتضى الفطرة، والآداب، والمصالح، ونفی الإضرار، ومتابعة الشرع. وكلها مجال أنظار المجتهدين (ابن عاشور، ۱۹۹۷: ۳۸۰/۲).^۱

به نظر می‌رسد هر یک از تعداد و یا برابری کلی را منظور کنیم نباید از نظر وجدان سالم انسانی ناقص مثلثیت و برابری باشد. مثلاً مجموع قوانین به سود مردان نمی‌باید بیشتر از قوانین به نفع زنان بوده و تفاوت فاحش و چشمگیری داشته باشد.

حال اگر بررسیها چنین بنمایاند که این مثلثیت و برابری بر هم خورده است قاعدتاً می‌باید فرایند اجتهاد و فهم حقوق و تکالیف را مورد بازبینی مجدد قرار داد. به‌ویژه آنجا که فهم اجتهادی به روایات و احادیث ختم می‌شود. در این صورت احتمال اینکه برداشت ناقص و ناتمامی صورت گرفته، بدور نیست و بر حسب قواعد حدیث‌شناسی باید این احادیث بر قرآن عرضه گردند تا این قاعده قرآنی نقض نشود.^۲

۱. تفصیل این برابری، چه عیناً و چه غایتاً و در هدف، باید از تفصیل احکام شریعت گرفته شود و مرجع آن نفی ضرر، و حفظ مقاصد شریعت توسط امت است که به این معنا با کلمه «بالمعروف» اشاره شده است، یعنی زنان حق دارند که حق باید همراه و آمیخته با معروف باشد نه منکر و ناپسند؛ و این امر مقتضای فطرت، آداب، مصالح، نفی ضرر و پیروی شرع است و تمام این موارد وابسته به دیدگاه مجتهدان است.
۲. نگارنده در مقاله‌ای دیگر که در مجله آئینه پژوهش، ش ۱۱۶-۱۱۷، خرداد، تیر، مرداد و شهریور، ۱۳۸۸، ص ۱۶-۲۴ به چاپ رسیده ضمن گزارشی از تفاوت‌های فقهی و حقوقی زن و مرد و عدم تعادل آنها نشان داده است که فقه اسلامی ظرفیت بازنگری و بازبینی را دارد و در این ربع قرن قریب به بیست مورد از تفاوتها با فتوای جدید عرضه شده است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن عاشور، محمدطاهر، *التحریر و التنویر*، تونس، دار سخن، ۱۹۹۷ م.
۲. ابن قدامه، عبدالله بن احمد، *المعنی*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳. ایازی، سیدمحمدعلی، *فقه پژوهی قرآنی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، تحقیق عبدالغفور عطار، امیری، افسست از طبع دار العلم للملایین، ۱۴۰۴ ق.
۵. زبیدی، محمد بن مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، دار مکتبه الحیاة، بیروت، بی تا.
۶. سیدقطب، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ ق.
۷. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، *الدرر المنتوره فی التفسیر بالمأثور*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۳ ق.
۸. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، *لباب النقول فی اسباب النزول*، تحقیق احمد عبدالشافی، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۹. طالقانی، محمود، *پرتوی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۲ ش.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲ ش.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ ق.
۱۲. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۳ ق.
۱۳. طوسی، جعفر بن محمد، *التبیان*، تحقیق احمد شتوقی الامین، نجف، مکتبه الامین، ۱۳۷۶ ق.
۱۴. عباس حسن، *النحو الوافی*، قاهره، دار المعارف، ۱۹۶۶ م.
۱۵. قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۱۶. مغنیه، محمدجواد، *الکاشف*، بیروت، دار العلم الملایین، ۱۹۸۱ م.

قیاس مستنبط العله

در فقه امامیه و حقوق ایران*

- دکتر سید ابوالقاسم نقیبی
- دانشیار مدرسه عالی شهید مطهری

چکیده

در علم فقه، به حکم فقیه به همانندی مجهول الحکم با معلوم الحکم در حکم شرعی به جهت اشتراک در علت حکم، قیاس گفته می‌شود. قیاس به اعتبار رابطه قیاس با اراده شارع و قانونگذار به منصوص العله و مستنبط العله تقسیم شده است. قیاس مستنبط العله، قیاسی است که علت حکم در دلیل حکم اصل یا دلیل دیگر به وضوح یا به صورت ضمنی بیان نشده، بلکه فقیه و حقوقدان آن را از راه استنباط به دست می‌آورند. سپس فرع را بر اصل به جهت اشتراک در علت استنباط شده، قیاس می‌نمایند. فقیهان امامیه قیاس مستنبط العله قطعی را حجت می‌دانند، ولی بسیاری از آنان قیاس مستنبط العله ظنی را فاقد اعتبار تلقی نموده‌اند؛ مع الوصف برخی از آنان در بعضی از مسائل فقهی به آن عمل نموده‌اند. در حقوق ایران نیز استادان حقوق به تبعیت از فقه امامیه، در اعتبار قیاس مستنبط العله تردید نموده، مع الوصف در برخی موارد به

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۹/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۲/۲.

۱. تعریف قیاس

واژه قیاس در لغت به معنای اندازه گرفتن یا سنجیدن چیزی با چیز دیگر است (طریحی، ۱۴۰۸: ۵۷۵/۳؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۸۶/۶) و در اصطلاح علم اصول به همانندی شیء مجهول الحکم با شیء معلوم الحکم در علت حکم شرعی، قیاس گفته می‌شود که فقیه و حقوقدان به وسیله آن حکم شیء مجهول الحکم را استنباط می‌کنند. و از منظر فقه به حکم فقیه و اهل استنباط به همانندی مجهول الحکم با معلوم الحکم به جهت اشتراک آنها در علت حکم، قیاس گفته می‌شود (گرگی، ۱۳۶۵: ۸۹/۱) و به تعبیر دیگر قیاس عبارت است از اجرای حکم اصل در فرع به دلیل اشتراک علتی که سبب ثبوت حکم در اصل شده است (قمی، ۱۳۰۳: ۷۷/۲) و در علم حقوق در هر موردی که حکم قانون ناظر به مورد خاص می‌باشد و به موضوع دیگر که دارای شباهت کامل با آن است سرایت داده می‌شود قیاس گفته می‌شود. لذا قیاس را باید وسیله گسترش حکم خاص به مورد یا موارد مشابه دانست (کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۲۱۰). برخی از حقوقدانان در تعریف قیاس نوشته‌اند: «قیاس عبارت است از اجرای حکم یک قانون در موردی از موارد سکوت، از این جهت که بین آن مورد مسکوت و بین مورد قانون مزبور، قدر مشترک مؤثری وجود دارد. این قدر مشترک را جامع گویند» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۰: ۵۵۴). به عنوان مثال اجرت وصی، موضوعی است که در قانون مدنی ایران مسکوت الحکم است. اما اجرت قیم، موضوعی معلوم الحکم است؛ زیرا ماده ۱۲۴۶ ق. م. مقرر نموده است: «قیم می‌تواند برای انجام دادن امر قیمومت، مطالبه اجرت کند». استحقاق قیم نسبت به اجرت برای کار خود، حکمی است که در ماده مذکور بیان شده است؛ به جهت علت مشترک یعنی ارزش کار، این حکم به اجرت وصی سرایت داده می‌شود (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۱: ۱۴۱۸/۳). لذا قیاس را می‌توان به عنوان یک روش تفسیر و اجرای حقوق به شمار آورد.

۲. ارکان قیاس

قیاس دارای چهار رکن است: اصل، فرع، حکم و علت.

۱. اصل: موضوعی است که شارع و قانونگذار برای آن حکم خاص دارد و حکم آن برای فقیه و حقوقدان معلوم است که به آن «مقیس علیه» می‌گویند.
 ۲. فرع: موضوعی است که حکم آن مجهول است و فقیه و حقوقدان از راه قیاس حکم آن را اثبات می‌نمایند که به آن «مقیس» می‌گویند.
 ۳. حکم: مقرر شرعی یا قانونی است که ثبوت آن برای اصل قطعی است و فقیه و حقوقدان می‌خواهند آن را برای فرع اثبات کنند.
 ۴. علت یا جامع: وصفی است که حکم اصل بر آن مبتنی می‌باشد و فقیه و حقوقدان از طریق نص یا استنباط بدان دست می‌یابند. و از آنجا که وصف در فرع نیز وجود دارد لذا حکم اصل به فرع سرایت داده می‌شود.
- اصولیان برای ارکان قیاس شروطی را برشمرده‌اند چنانکه اصل باید دارای حکم شرعی و ثابت باشد یعنی به حکم شرع منسوخ نمی‌توان قیاس نمود و دلیل حکم نیز باید دلیل شرعی باشد، حکم اصل نباید به قیاس بر اصل دیگر ثابت شده باشد و دلیل که بر حکم اصل دلالت می‌نماید نباید بر حکم فرع نیز دلالت کند (رازی، بی‌تا: ۴۸۳/۵) و فرع نیز باید عاری از بعضی موانع تأثیر علت باشد و علتی که در آن وجود دارد عیناً یا جنساً با علت اصل مشترک باشد. و حکم فرع با حکم اصل از لحاظ جنس یا مقدار اختلاف نداشته باشد و بر حکم فرع نصی وجود نداشته باشد، و حکم فرع بر حکم اصل تقدم نداشته باشد (آمدی، ۱۴۱۸: ۲۷۳/۳) و علت باید ویژگی و وصفی آشکار داشته باشد و به حدود معینی محدود باشد و مظنه تشریح حکم باشد. و همچنین وصف قاصر بر اصل نباشد تا بتوان آن را از اصل به فرع تسری داد.
- نباید علت حکم را با حکمت آن اشتباه نمود حکمت در همه موارد ثبوت حکم وجود ندارد ولی علت در همه موارد ثبوت حکم وجود دارد. همانند حق شفعه که حکم اولی کلی است که ضرر یا حرج حکمت جعل آن به شمار می‌آید. لذا برای شریک این حق ثابت می‌شود اگرچه از عدم ثبوت این حق متضرر نشود یا در حرج

و مشقت قرار نگیرد؛ زیرا ضرر و حرج، حکمت تشریح حکم عام شفعه است نه علت آن، یعنی: هم موارد ضرر و حرج را شامل می‌شود و هم غیر موارد ضرر و حرج را، در مقابل ضرر در قاعده لا ضرر و حرج در قاعده لاجرح، حیثیت تعلیلی و موضوع این دو قاعده قرار گرفته‌اند لذا علت رفع احکام اولی هستند و بدون آنها حکم اولی واقعی رفع نخواهد شد. لذا نمی‌توان گفت که حرجی یا ضرری بودن حکم برای بیشتر مکلفان موجب سقوط حکم از همه آنان می‌شود ولو آن که برای برخی حرجی و ضرری نباشد. بنابراین مراد کسانی که می‌گویند در استناد به قاعده عسر و حرج یا قاعده لا ضرر، حرج یا ضرر فعلی (شخصی) است نه نوعی، این است که عسر و حرج یا ضرر علت حکم است نه حکمت آن.

۳. تقسیم قیاس به منصوص العله و مستنبط العله

قیاس به اعتبارهای گوناگون تقسیمات متفاوت یافته است قیاس به اعتبار رابطه آن با اراده شارع و قانونگذار به دو قسم منصوص العله و مستنبط العله تقسیم شده است.

۱-۳. قیاس منصوص العله

قیاس منصوص العله، قیاسی است که علت و جامع در آن از سوی شارع و قانونگذار بیان شده است، به تعبیر دیگر قیاس منصوص العله، قیاسی است که علت حکم در دلیل حکم اصل یا دلیل دیگر به صراحت یا ضمنی آورده شده است. مانند اینکه شارع گفته باشد: «لا تشرب الخمر لانه مسکر» به صراحت اسکار را علت حرمت دانسته است لذا غیر خمر به جهت اسکار به خمر قیاس می‌شود و حکم حرمت به آن سرایت داده می‌شود.

همچنین امام باقر علیه السلام در روایتی در سؤال کسی که با زنی نزدیک شده اما دخول ننموده، می‌فرماید: غسل واجب نیست «لانه لم یدخله و لو كان أدخله فی الیقظة و جب علیها الغسل» (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۲/باب ۶، ص ۱۸۴، ج ۶). بر اساس این روایت، ادخال علت و وجوب غسل است و در صورت عدم ادخال، حکم وجوب غسل بر آن مترتب نمی‌شود و این علت به روشنی از روایات استظهار می‌گردد و قابل تسری به

هر موردی است که واجد این علت باشد. کلماتی چون «لانه»، «وذلك»، «من أجل»، «لأجل»، «لعلته»، «کی»، «إذا» و «لام تعلیل» بیشتر در تعلیل حکم استعمال می‌شوند لذا از آنها علت حکم استظهار می‌شود. چنانکه امام علیه السلام در روایتی فرموده: «ماء البئر واسع لا یفسده شیء... لأن له مادّة» یعنی آب چاه وسعت دارد و چیزی آن را فاسد و نجس نمی‌کند؛ زیرا دارای ماده و منبع است؛ بنابراین هر آبی که دارای منبع و ماده باشد به صرف ملاقات با نجاست، نجس نمی‌شود اعم از اینکه آب چاه باشد یا آب چشمه باشد یا آب جاری. همچنین از به کار بردن جمله شرطیه و وجود «فاء» ترتیب در آن، علیت و سببیت مقدم برای تالی استفاده می‌شود. مانند: «الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة» و نیز گاهی دلیل از طریق تنبیه و ایما، علت حکم را بیان می‌کند مانند: «القاتل لا یرث» زیرا چنانچه قتل، علت حکم نباشد اخذ آن در موضوع لغو می‌باشد.

یا قانونگذار در ماده ۸۸۲ ق.م. می‌گوید: «بعد از لعان، زن و شوهر از یکدیگر ارث نمی‌برند...» از اینکه قانونگذار، حکم قانونی ارث نبردن را در این ماده به موضوع لعان ربط داده است فهمیده می‌شود که علت این حکم لعان است و لعان از موانع ارث است پس لعان علت وضع مدلول این ماده بوده است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۰: ۱۳۸) و یا قانونگذار در ماده ۱۹۵ ق.م. مقرر نموده است: «اگر کسی در حال مستی یا بیهوشی یا در خواب معامله نماید، آن معامله به واسطه فقدان قصد باطل است». قانونگذار در این ماده فقدان قصد در حال مستی و بیهوشی و خواب را علت بطلان معامله دانسته است. لذا چنانچه به سبب اشتباه، معامله کننده فاقد قصد باشد معامله باطل است. یا در ماده ۲۱۸ ق.م. قصد فرار از دین علت عدم نفوذ معامله به شمار آمده است؛ بنابراین از طریق قیاس منصوص العله می‌توان اذعان نمود که ابراء به قصد فرار از دین نیز غیر نافذ است.

برخی از اصولیان امامیه، قیاس منصوص العله را به عنوان یکی از مصادیق قیاس منهی عنه دانسته و آن را غیر معتبر شمرده‌اند (عاملی، ۱۴۱۰: ۲۸۵؛ علم الهدی، ۱۳۶۳: ۲۰۸/۲؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۲/۲۶۹) ولی بسیاری از آنان بین قیاس باطل و قیاس منصوص العله فرق قائل شده و قیاس منصوص العله را معتبر دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۴۰۴: ۲۱۸).

۲-۳. قیاس مستنبط العله

قیاس مستنبط العله، قیاسی است که در آن علت حکم در دلیل حکم اصل یا دلیل دیگر به وضوح یا به صورت ضمنی بیان نشده، بلکه فقیه و حقوقدان آن را از راه استنباط به دست می‌آورد و فرع را بر اصل به جهت اشتراک در علت استنباط شده قیاس می‌نماید.

۴. دسترسی به علت از طریق استنباط

غزالی راههای دسترسی به علت را که از آن تعبیر به مسالک علت می‌نماید به صحیح و فاسد تقسیم نموده است (غزالی، ۱۴۱۳: ۲/۲۷۸-۳۰۹). وی دسترسی به علت از طریق استنباط را از مسالک صحیح دانسته شده است.

برخی از حقوقدانان معتقدند آنچه در این قیاس اهمیت فراوان دارد تمیز رابطه علیت از تقارن است. زیرا ممکن است دو رویداد در غالب یا تمام نمونه‌های ظهور با هم باشند ولی رابطه میان آن دو علیت نباشد و دلیل دیگری این تقارن را ایجاد کرده باشد، پس اگر حقوقدانی به تقارن حکم به رویدادی قناعت کند به خطا می‌رود. باید هدف کاوش احراز رابطه و ملازمه میان دو پدیده باشد و تنها در این صورت عقل به نتیجه آن اعتماد می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۱۶۸) شاید بدین جهت بسیاری از فقیهان امامیه قیاس مستنبط العله را که معمولاً مفید ظن است و یقین به رابطه علیت از طریق آن حاصل نمی‌شود معتبر نمی‌دانند. به هر حال بازخوانی روشهای استنباط علت حکم و بررسی ارزش و اعتبار آنها امری است که ما را در دستیابی به اعتبار قیاس مستنبط العله یاری می‌دهد. روشهای استنباط علت حکم فراوان است. سبر و تقسیم، مناسبت، دوران، تنقیح مناط از جمله روشهای استنباط علت حکم هستند که در این نوشتار ضمن تبیین هر یک، اعتبار و حجیت آنها مورد بررسی اجمالی قرار می‌گیرد.

۵. روشهای دسترسی به علت از طریق استنباط

۱-۵. سبر و تقسیم

در این روش فقیه و حقوقدان در نخستین گام تمامی اوصاف موجود در اصل را

شناسایی می‌کند و در مرحله دوم علت بودن همه آن اوصاف جز وصف مورد ادعا را انکار و ابطال می‌کند در مرحله سوم چنانچه وصفی که در اصل علت شناخته شده است در فرع نیز وجود داشته باشد حکم اصل را به فرع تعمیم می‌بخشد. برخی از حقوقدانان سبر و تقسیم را اساس کار در استنباط می‌دانند (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۱: ۱۴۲/۳). یعنی فقیه از مجموع اوصافی که محتمل است علت حکم باشند با تفکیک هر یک و کنار گذاشتن محتملهای مطرود و ابطال آنها، یکی از اوصاف را با استدلال گزینش می‌کند به نحوی که تنها همین فرد منحصر شده را علت حکم تلقی می‌نماید. برخی معتقدند برای تمیز اوصاف غیر علت از وصف علت به سه امر نیازمندیم:

۱. باید برای حکم علتی باشد و بر آن اجماع وجود داشته باشد.
۲. برای یافتن علت حکم جستجو و تفحص کامل صورت پذیرد.
۳. باید حکم را حفظ و اوصاف را حذف کرد تا معلوم گردد که اوصاف محذوف علت حکم و مورد التفات شارع و دخیل در اثبات حکم نبوده‌اند (مقدسی، ۱۳۹۹: ۳۰۷). غزالی در زمینه این روش کشف علت می‌نویسد: «سبر و تقسیم دلیلی صحیح در کشف علت است و آن عبارت است از اینکه گفته شود این حکم دارای علتی است و علت آن یا این وصف است و یا آن وصف و یکی از این دو وصف باطل است و آن وصفی که باقی می‌ماند علت است» (غزالی، ۱۴۱۳: ۳۱۱).

به عنوان مثال ربا در گندم حرام است، نمی‌دانیم که علت حرمت ربای گندم چیست، در مرحله اول تمامی اوصاف گندم را که علیت آن برای حکم احتمال می‌رود شناسایی می‌نماییم مطعوم بودن، قوت بودن، قابل تقدیر بودن از اوصافی هستند که احتمال علیت آنها در حکم حرمت ربا متصور است. در مرحله دوم درمی‌یابیم که مطعوم بودن و قوت بودن نمی‌تواند علت برای حرمت ربا باشد. لذا اثبات می‌شود که علت حرمت ربای گندم، همان قابل تقدیر بودن می‌باشد. لذا جو، برنج و کلیه حبوبات که دارای ویژگی قابلیت تقدیر هستند ربای آنها حرام است.

همچنین به عنوان مثال ماده ۶۴۲ ق.م. مقرر می‌دارد: «اگر بر مستعیر شرط ضمان شده باشد مسئول هر کسر و نقصان خواهد بود اگرچه مربوط به عمل او نباشد» حال

نمی‌دانیم که در اجاره و ودیعه نیز می‌توان بر مستأجر و امین شرط ضمان کرد یا حکم مندرج در این ماده تنها برای عاریه است، عاریه دارای اوصاف متعددی است: «جایز بودن»، «دارای اثر اباحه»، «رایگان بودن»، «مبتنی بودن بر اذن نه تعهد به مصلحت و سود مستعیر» و «حاکم بودن اراده بر رابطه امین و مالک» از جمله اوصاف آن به شمار می‌آید. اگر بعد از جستجو و یافتن اوصاف و اختبار آنها و آزمایش هر یک و با ابطال وصفهای «جایز بودن»، «دارای اثر اباحه»، «رایگان بودن»، «مبتنی بودن بر اذن» درمی‌یابیم که جز وصف «حکومت اراده بین امین و مالک» در حکم شرط ضمان، وصف دیگری دخالت ندارد و این وصف در ودیعه و اجاره نیز وجود دارد لذا می‌توان اذعان نمود که شرط مزبور در ودیعه و اجاره قابل اجراست (کاتوزیان، ۱۳۷۶: ۱/۳۰۲، ص ۴۱۸؛ ۱۳۸۵: ۳/۷۸، ص ۱۷۰؛ ۱۳۷۶: ۴/ش ۳۶، ص ۵۹).

در روش سبر و تقسیم وقتی می‌توان به علت حکم دست یافت که تقسیم منحصر یعنی دایر نفی و اثبات باشد (سعدی، ۱۴۰۶: ۴۴۵). در صورتی که انحصار علت قطعی باشد حکم نیز قطعی خواهد بود. مرحوم علامه حلی در کتاب *مبادئ الوصول الی علم الاصول* روش سبر و تقسیم را مورد نقادی قرار داده است و اعتبار آن را در اثبات حکم شرعی نپذیرفته است (علامه حلی، ۱۳۰۴: ۲۲۵). وی در این زمینه معتقد است:

۱. هر حکمی تعلیل‌پذیر نیست و علت هر حکمی را نمی‌توان یافت.
۲. اوصاف قابل حصر نیست. عدم وجدان اوصاف دیگر دلیل بر عدم وجود آن اوصاف نیست.
۳. پذیرفتنی نیست که اوصاف ابطال‌شده هیچ نقشی و علتی در حکم نداشته باشند.
۴. تعلیل به مجموع دو صفت از اوصاف شیء نیز جائز است، لذا سبر و تقسیم و منحصر کردن حکم به یک وصف توجیه ندارد.
۵. اوصاف چندگانه در حکم را می‌توان به جای سبر و تقسیم به دو قسم تقسیم نمود: اوصافی که صلاحیت برای علت حکم شدن را واجدند، و اوصافی که فاقد این صلاحیت هستند. در نتیجه نمی‌توان به حصر در علت دست یافت (علامه حلی،

۱۴۰۴: ۲۲۵). مانند وصف قوت غذایی بودن گندم، در علت تحریم ربا به دو قسم تقسیم می‌شوند در برخی موارد مناسبت با علت شدن دارد و گاهی نیز مناسبت ندارد. لذا وصف قوت غذایی بودن گندم را نمی‌توان علت تامه برای تمامی موارد حکم تحریم به شمار آورد. علاوه بر موارد یادشده چه بسا در روش سبر و تقسیم، عالمان هر یک وصفی را برای علت برگزینند که با گزینش دیگری متفاوت باشد. چنانکه برخی عالمان حنفی وصف مکیل بودن گندم را علت حکم حرمت ربای گندم می‌دانند و بعضی عالمان مالکی، قوت غذا بودن را علت این حکم دانسته‌اند. یا در حکم ولایت پدر و جد پدری بر دختر باکره صغیره، فقهای حنفی صغر و فقهای شافعی بکارت را علت دانسته‌اند (جناتی، ۱۳۷۰: ۳۰۵) و صاحب جواهر از فقهای برجسته امامیه وصف صغر را علت حکم ولایت به شمار آورده است: «ضرورة كون المدار فی ولايتهما علیها صغرها لا بکارتها» (نجفی، ۱۳۶۶: ۱۷۲/۲۹) یکی از نویسندگان معاصر اشکالات مرحوم علامه حلی بر روش سبر و تقسیم را مطرح و تلاش نموده تا بدان پاسخ دهد. وی در پاسخ به اشکال نخست نوشته است: «سخن ما درباره هر وصفی در هر حکمی نیست تا وی بگوید: «فللمنع من تعلیل کل حکم...» در جایی که گاهی خود شارع اوصاف و قیودی در حکم می‌آورد یا سیاق کلام و مناسبت میان حکم و موضوع و وضعیت جعل حکم و فضاشناسی و شرایط و احوال مخاطبان این ابعاد و اوصاف را نمایان می‌سازد، و چون احکام بر اساس مصالح و مفاسد جعل شده و از امور پنهان نیست می‌توان این علل را شمارش کرد» (ایازی، ۱۳۸۶: ۵۳۶). وی در پاسخ به اشکال دوم می‌نویسد: «عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود، اصل عقلایی است اما در جایی است که احتمال لایه‌های چندگانه درباره احکام بدهیم و به لایه‌ای از علت حکم دست یابیم و به بقیه شک داشته باشیم در حالی که گاهی عوامل محصور می‌شود که دیگر شک نداریم و احتمال نمی‌دهیم و اگر احتمال باشد، احتمال قابل اعتنایی نیست» (ایازی، ۱۳۸۶: ۵۳۷). و در پاسخ از اشکال سوم نوشته است: «اما بر فرض در جایی که قابل ابطال نباشد، دلیل بر غیر قابل قبول بودن این روش در سایر جاها نمی‌شود این نقد، حداکثر به لحاظ منطقی سالبه جزئیه است و با سالبه جزئیه نمی‌توان این قضیه (موجبه جزئیه) را ابطال کرد. و نقیض

موجبه جزئیه سالبه کلیه است» (ایازی، ۱۳۸۶: ۵۳۷). و در پاسخ به اشکال چهارم آورده‌اند: «موضوع سخن ما در جایی است که وصف انحصاری باشد و این انحصار به شکل اطمینان‌آوری به دست آمده باشد و وصف ظاهر، منضبط و مناسب و معتبر باشد» (ایازی، ۱۳۸۶: ۵۳۷). وی اشکال پنجم را خارج از فرض اشکال می‌داند (ایازی، ۱۳۸۶: ۵۳۷). اختلاف فقیهان در تشخیص وصف علت از اوصاف غیر علت نمی‌تواند دلیل بر عدم اعتبار روش سبر و تقسیم به شمار آید.

۲-۵. مناسبت

یکی از طرق وصول به علت حکم، روش مناسبت است. مناسبت در اصطلاح به معنای وصف ظاهر منضبطی است که از ترتب حکم به موضوع استفاده می‌گردد و به گونه‌ای است که صلاحیت به این معنا را دارد که مقصود از آن وصف حصول مصلحت یا دفع مفسده باشد (سعدی، ۱۴۰۶: ۳۹۲). فاضل تونی در تعریف مناسبت می‌نویسد: «وصف ظاهر یحصل ترتب الحکم علی ما یصلح أن یکون مقصوداً للعقلاء» (تونی، ۱۴۱۳: ۲۳۹). به عنوان مثال در زمینه رهایی از حجر در روایت آمده است که معصوم علیه السلام فرمود: «إذا بلغت الجارية تسع سنین دُفعَ إليها مالها» (شیخ صدوق، ۱۳۹۰: ۱۶۴/۴، ح ۵۷۴) و یا در روایت دیگر فرموده: «سألته عن الیتیمه متی یدفع إليها مالها؟ قال: إذا علمت أنها لا تفسد ولا تضییع» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۱۸/باب ۱، ص ۴۱۰، ح ۳) مناسبت و ترتب حکم دفع مال به رشد و بلوغ از جمله اموری است که برای عقلا قابل درک است، لذا برای کشف و تشخیص علت مؤثر می‌افتد لذا می‌توان آن را از اصل به موارد دیگر سرایت داد. یا مناسبت حکم بطلان بیع مجهول با غرر که می‌توان آن را از بیع به دیگر معاملات غرری و مجهول سرایت داد. یا در زمینه ماده ۳۲ قانون ثبت راجع به معاملات با حق استرداد گفته شده است که وصف وثیقه، علت وضع این ماده است و از آنجا که وثیقه در مورد اسناد و ثائق حسن انجام خدمات هم وجود دارد بنابراین احکام معاملات با حق استرداد، در مورد اسناد و ثائق حسن انجام خدمات نیز جاری است.

مناسبت را به چهار قسم تقسیم نموده‌اند:

۱. مناسبت مؤثر

مراد از مناسبت مؤثر علتی است که شارع آن را علت دانسته و تناسبش را با حکم به وضوح یا به اشاره بیان کرده است از این رو می‌توان آن را قیاس منصوص العله دانست. وصف اسکار در تحریم خمر و وصف غرر در ابطال بیع مجهول از مصادیق مناسبت مؤثر است. غزالی مناسبت مؤثر را بالاترین درجه مناسبت می‌داند (غزالی، ۱۴۱۳: ۳۱۸/۲).

۲. مناسبت ملائم

مناسبت ملائم علتی است که شارع آن را در حکم مقیس علیه علت قرار نداده ولی در حکم دیگری که از لحاظ جنس با حکم مقیس علیه مشترک است علت قرار داده است. چنانکه در حدیث «لا یزوّج البکر الصغیره إلا ولیها» نمی‌دانیم علت نفوذ اراده ولی در باب تزویج، صغیره بودن است یا بکارت یا هر دو؛ چون در آیه شریفه شارع فرمود: «وابتلوا الیتامی حتی إذا بلغوا النکاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إلیهم أموالهم» (نساء/ ۶) پس قبل از بلوغ و در سن صغر تنها تصرفات و اراده اولیای کودکان در اموال آنها نافذ می‌باشد و با ایناس رشد اموال به آنها داده می‌شود. از آنجا که ولایت در اموال و تزویج از یک ماهیت برخوردار است لذا می‌توان دریافت که صغر علت نفوذ نکاح ولی باکره صغیره است.

۳. مناسبت ملغی

مناسبت ملغی و آن ویژگی و خصوصیتی است که علی‌رغم اینکه امکان دارد حکمت تشریح حکم را تأمین نماید اعتبار و تأثیر آن الغا شود. چنانکه در دلیل کفاره روزه ماه مبارک رمضان، شارع به نحو اطلاق به تخییر روزه‌خوار بین روزه داشتن شصت روز و اطعام شصت مسکین و آزادی بنده حکم نموده است ولی حاکم به جهت اینکه مردم از روزه‌خواری جز با روزه داشتن دو ماه پیاپی اجتناب نمی‌کنند تنها به همین مورد الزام می‌کند.

۴. مناسبت مرسل

آن ویژگی است که به جهت مصلحتی که بر آن مترتب است از منظر فقیه و

حقوقدان صلاحیت دارد که مبنای حکم و قانون قرار گیرد ولی شارع و قانونگذار نسبت به تأثیر آن نفیاً و اثباتاً سکوت کرده است. مانند فتوای فقیهان به جواز کشتن اسیران مسلمانی که دشمن آنان را در جنگ سپر خود قرار داده است (شهید ثانی، بی‌تا: ۳۹۳/۲).

برخی از حقوقدانان با مقایسه روش سبر و تقسیم با روش مناسبت، نتیجه سبر و تقسیم را خیلی دقیق‌تر از نتیجه مناسبت دانسته‌اند (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶: ۱۳/۲، ص ۴۹۰).

عالمان امامیه در زمینه اعتبار روش مناسبت در استنباط احکام شرعی معتقدند که اگر مناسبت موجب قطعیت علت گردد، بدون تردید معتبر و حجت است و چنانچه غیر قطعی و ظنی باشد اگر شارع آن را حجت و معتبر کرده باشد حجت است ولی اگر مناسبت ظنی باشد و دلیلی بر اعتبار آن در دست نباشد معتبر نخواهد بود (حکیم، ۱۹۷۹: ۳۲۸-۳۲۵).

۳-۵. دوران یا طرد و عکس

در این روش فقیه و حقوقدان با استقرا در دلایل یا مواد قانون درمی‌یابد که حکم با وجود و عدم وصف معین ملازمه دارد یعنی هر جا که آن وصف وجود دارد حکم نیز وجود دارد (طرد). و در هر مورد که وصف نباشد حکم نیز نخواهد بود (عکس). بنابراین اگر در موضوع دیگری همان وصف مشاهده گردد باید حکم را نیز درباره آن سرایت داد. برخی از حقوقدانان با ارائه مصادیقی از این روش در استنباط علت حکم در حقوق ایران نوشته‌اند: «در قانون مدنی معامله با مجنون باطل است در تحلیل عقلی علت بطلان بدین نتیجه دست می‌یابیم که چون مجنون قوه تمیز نیک و بد و توانایی اراده کردن ندارد معامله باطل است؛ یعنی علت اصلی ناتوانی تمیز و ادراک است زیرا در جنون ادواری به محض اینکه عارضه جنون رفع می‌شود، حکم بطلان نیز از بین می‌رود برعکس، در مورد صغیر غیر ممیز و اکراه مادی نیز به دلیل نبودن قصد، معامله باطل شناخته شده است پس می‌توان نتیجه گرفت هر جا که یکی از دو طرف معامله نتواند کاری را که انجام می‌دهد قصد

کند معامله باطل است و وصف جنون یا کودکی و مکره بودن اثری ندارد» (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۱۶۹/۳) مع الوصف غزالی صرف اطّراد یعنی وجود حکم در هر جا که وصف وجود دارد را برای اثبات علت کافی نمی‌داند؛ زیرا ممکن است وصف از «لوازم لاینفک» علت باشد نه خود علت. چنانکه در حکم خمر نمی‌توانیم وجود وصف رنگ یا طعم را در تمامی موارد وجود حکم حرمت، علت قرار دهیم زیرا رنگ و طعم از لوازم علت واقعی یعنی اسکار است. و افزودن قید انعکاس یعنی انتفای حکم با انتفای وصف نیز مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا ممکن است وصف از لوازم لاینفک یا از مقارنات اتفاقیه علت باشد نه خود علت (غزالی، ۱۴۱۳: ۳۷۸-۳۹۰: قمی، ۱۳۰۳: ۸۴/۲-۸۷: حکیم، ۱۹۷۹: ۳۱۶-۳۲۰). چنانکه برای مثال بین جوهر و عرض که متلازم هستند و همچنین زمان و حرکت متلازمند رابطه علت برقرار نمی‌باشد (علامه حلی، ۱۴۰۴: ۲۲۴). بدین جهت برخی از حقوقدانان نوشته‌اند: «دوران که مجموع طرد و عکس است به تنهایی قادر به استنباط علت نیست» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶: ۴۸۳/۲، ش ۶۸).

به هر حال اگر مراد از روشهای استنباط علت این است که فقیه و حقوقدانان را در کاوش به یقین برساند با دوران، یقین برای او تحصیل نمی‌شود لذا فاقد اعتبار تلقی می‌گردد ولی چنانکه منظور از روشهای استنباط علت اعم از اینکه مفید یقین و ظن باشد می‌توان گفت علتی را که به طور ظنی از طریق دوران به دست می‌آید و اماره و طریقی برای حجیت آن ثابت نشود فاقد اعتبار است.

۴-۵. تنقیح مناط

یکی از روشهای دسترسی به علت، تنقیح مناط است. به منقح کردن و تعیین نمودن علت حکم با تفکیک علت حکم از اوصافی که در حکم دخیل نیستند تنقیح مناط گفته می‌شود. تنقیح مناط در مواردی متصور است که حکم مقرون به اوصاف متعدد باشد و با جداسازی و ارزیابی و تعیین جایگاه هر یک از اوصاف می‌توان به وصف واقعی حکم دست یافت. به عنوان نمونه در قضیه اعرابی (بادیه‌نشین)، که به پیامبر ﷺ عرضه داشت: «هلکت یا رسول الله: فقال له: ما صنعت؟ قال: وقعت علی

أهلی فی نهار رمضان. قال: اعتق رقبة»، فقیهان اعرابی بودن را الغا نموده و همه مکلفان را بر آن قیاس کرده‌اند. آنها همسر بودن زن را نیز الغا نموده و زنا را نیز به آن ملحق نموده‌اند. تنقیح مناط نسبت به اوصاف و قیودی که عدم مدخلیت آنها قطعی است مانند اعرابی بودن و همسر بودن در قضیه اعرابی، صحیح و معتبر می‌باشد. در حقوق نیز برخی از حقوقدانان تنقیح مناط به معنای استخراج مأخذ و سبب وضع یک قانون معین دانسته که نوعی از قیاس قطعی است که علت و سبب وضع یک قانون را استخراج نموده و آن قانون را در هر موردی از موارد سکوت قانون که علت مزبور در آنجا وجود داشته باشد مورد استناد قرار می‌دهند مثلاً به موجب ماده ۱۰ قانون مدنی قراردادهای خصوصی که مخالف صریح قانون نباشد نافذ است. مناط و مأخذ و سبب وضع این ماده، آزادی اراده افراد و روابط بین خودشان می‌باشد این مناط در ایقاعات هم وجود دارد؛ زیرا می‌دانیم نظر این نیست که در مورد ایقاعات آزادی اراده وجود نداشته باشد بنابراین از روی ملاک و مناط ماده ۱۰ قانون مدنی می‌توان گفت هر ایقاعی که مخالف صریح قانون نباشد نافذ است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۰: ۱۴۳۲، ص ۱۸۰).

از مثالهای یادشده در حدیث و قانون درمی‌یابیم اگرچه تنقیح مناط شبیه سبر و تقسیم است اما نباید این دو را عین هم دانست؛ زیرا در تنقیح مناط نص بر مناط حکم دلالت دارد اما این دلالت مهذب و خالص نیست بلکه نیازمند به تهذیب و پالایش است ولی در سبر و تقسیم نصی بر مناط حکم نیست فقیه و حقوقدان علت را از طریق دیگر مورد شناسایی قرار می‌دهند. معمولاً برای تنقیح مناط از الغای خصوصیت بهره گرفته می‌شود چنانکه صاحب جواهر درباره نیابت دیگری از امام جماعتی که در نماز بیهوش شده است می‌گوید اجماع در صحت نماز در مورد مرگ امام جماعت است مع الوصف با الغای خصوصیت می‌توان به صحت نیابت دیگری از امام جماعت بیهوش حکم نمود. «إنّ الظاهر إلغاء الخصوصية ولو بمعونة الاتفاق المزبور» (نجفی، ۱۳۶۶: ۳۶۸/۳).

بنابراین به استناد فهم عرف و تکیه بر اجماع فقیهان یا قرینه‌ای که در داخل روایت موجود است با الغای خصوصیت می‌توان به تنقیح مناط مبادرت نمود. الغای

خصوصیت در تاریخ فقه امامیه ریشه در تعلیمات ائمه در زمینه کیفیت استنباط دارد (ایازی، ۱۳۸۶: ۵۴۶-۵۴۹). لذا بایسته است قیاس مستنبط العله با تکیه بر الغای خصوصیت مورد توجه جدی در استنباط حکم شرعی و اراده قانونگذار قرار گیرد. در کنار تنقیح مناط دو اصطلاح دیگر یعنی تخریح مناط و تحقیق مناط نیز به کار گرفته می‌شود برخی از حقوقدانان اسلامی در تعریف تخریح مناط نوشته‌اند: «آن عبارت است از اینکه شارع بر حکم موضوعی تنصیب کند بدون اینکه مناط آن را بیان نماید و مجتهد خود مناط حکم را از راه اجتهاد به دست آورد مثلاً، شارع مقدس ربا را در گندم تحریم کرده است و ابدأ متعرض مناط حکم نشده است ولی مجتهدان از راه استنباط برخی حکم را به هر مکیل، برخی به هر مطعوم برخی به عناوین دیگر تعمیم داده‌اند» (گرگی، ۱۳۶۵: ۹۸/۲).

اخراج علت حکم از ناحیه فقیه با استفاده از قراین، دلیل تسمیه این روش به تخریح مناط است در این روش، فقیه و حقوقدانان علت حکم را که در نص تعیین نشده به کمک قراین خارج می‌نمایند در حالی که در تنقیح مناط، وصف موجود در نص را نمایان می‌سازند. یکی دیگر از روشهایی که در کنار تنقیح مناط مورد توجه فقیهان قرار گرفته است تحقیق مناط است تحقیق مناط نیز بر دو قسم است.

۱- قاعده کلی و علت حکم مورد اتفاق است ولی تحقق آن در فرع مورد تردید باشد.

چنانچه در نماز وقوف داریم که ملاک حکم قبله است اما نمی‌دانیم این قبله با دقت عقلی است یا عرفی و همچنین نمی‌دانیم آیا کعبه قبله است برای اهل مسجد و مسجد قبله اهل حرم است و حرم قبله سایر مردم است یا مناط دیگر در این بحث وجود دارد؟ در حقیقت در جستجوی این معنا هستیم که آیا همان علتی که در اصل یعنی مردم اهل حرم وجود دارد در فرع برای مردم بلاد دیگر نیز لازم هست؟

۲- علت حکم به نص یا اجماع در اصل مورد شناسایی قرار گرفته است اما فقیه و حقوقدان وجود آن علت را در فرع اجتهاد می‌نمایند. چنانکه نبی اکرم صلی الله علیه و آله در زمینه نفی ناپاکی گربه فرمود: «إنها لیست بنجس إنما هی من الطوائفین علیکم» (ابوداود، ۱۴۰۹: ۶۷/۱، باب ۳۸، ح ۷۶) یعنی گردش حیوان در بین مردم علت حکم عدم

نجاست آن است چنانکه مجتهد با تلاش خود علت را در حیوانات دیگر چون موش به دست آورد می‌تواند آن را در پاکی ملحق به گربه نماید.

اثبات انحصار علت و مضبوط ماندن آن و عدم اختفای همه ابعاد حکم اصل بر فرع بسیار دشوار است.

۵-۵. سایر روشهای استنباط علت حکم

علاوه بر سبر و تقسیم، مناسبت، دوران (طرد و عکس) تنقیح مناط، شبهه نیز از راههای استنباط علت حکم به شمار آمده است و قیاسی که از این طریق صورت می‌گیرد. قیاس شبهه نامیده می‌شود در قیاس شبهه به صرف شباهت مختصر فرع به اصل حکم اصل بر فرع تعمیم داده می‌شود. غزالی معتقد است قیاس شبهه حتی مفید ظن نیست به همین جهت اصطلاح قیاس شبهه را در مقابل «قیاس علت» به کار می‌برد که در آن، کشف علت می‌شود (غزالی، ۱۴۱۳: ۳۱۱/۲). وی این نوع از قیاس را باطل می‌داند.

یکی دیگر از روشهایی که در کشف علت حکم مؤثر می‌افتد استقراست. استقرا در فقه عبارت است از ملاحظه تعداد بسیاری از احکام که حالت مشترکی دارد به نحوی صفت مشترک مناط و علت حکم به شمار می‌آید چنانکه در بسیاری از احکام شرع، جهل به حکم علت معذرت آن تلقی شده است فقیه از این پژوهش نتیجه می‌گیرد که جهل علت معذرت می‌باشد و آن را به موارد دیگر سرایت می‌بخشد (صدر، ۱۹۷۵: ۳۰۵؛ بحرانی، ۱۳۶۳: ۳۹۸/۱) استقرا نیز مانند قیاس مستنبط العله یکی از طرق تعدی از مورد نص است ولی این دو با یکدیگر فرقهایی دارند.

برخی از حقوقدانان اسلامی در زمینه فرق این دو نوشته‌اند: «(الف) در قیاس، کشف علت و جامع می‌شود و حکم اصل بر فرع، مجری می‌گردد و حال اینکه در استقرا اساساً کسی در مقام کشف علت و جامع نیست بلکه استقرا خودبه‌خود، انسان را به نتیجه کلی می‌رساند که طبعاً افراد کلی را در بر خواهد گرفت. (ب) مستنبط العله (به جز تنقیح مناط قطعی) مفید ظن است ولی استقرا مفید اطمینان است (ج) استقرا مقصود مقنن را از تعداد زیادی از نصوص در سطح وسیع‌تر از موارد آن

نصوص به دست می‌دهد و در واقع، داخل در قلمرو سنت (در حقوق اسلام) است و حال اینکه در مورد قیاس، یک نص و یک مورد سکوت برای قیاس کردن کفایت می‌کند» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶: ۴۹۷/۲).

با امعان نظر در مباحث ارائه شده درمی‌یابیم که قیاس مستنبط العله چنانکه علت در آن به یقین ثابت شده باشد حجت و معتبر است چنانچه علت از راه دلیل ظنی ثابت شده باشد. اگر دلیلی بر اعتبار آن در دست باشد از شمول آیات ناهیه: «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (یونس / ۳۶) «وَمَا لَهُمْ بِنِمْ قَوْلِهِمْ إِنَّ الظَّنَّ وَالْأَلْظَنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» (نجم / ۲۸) خارج است؛ زیرا اولاً: آیات شریفه ناظر به اصول عقاید است (شیخ انصاری، ۱۴۱۹: ۲۴۶/۱) ثانیاً: اگر بپذیریم که آیات مذکور بر احکام نیز دلالت داشته باشد به ادله حجیت خبر واحد تخصیص خورده است؛ لذا همان گونه که مدلول مطابقی این اخبار حجت است مدلول التزامی و اقتضا و اشاره به علت نیز حجت خواهد بود لذا از آیات نهی از عمل خارج می‌باشد. از طرف دیگر برخی فقیهان در مواردی به قیاس مستنبط العله ظنی عمل کرده‌اند (نجفی، ۱۳۶۶: ۳۰۸/۳۹؛ شیخ طوسی، بی‌تا: ۱۱۸/۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۰: ۶۷۴) و حتی بعضی آن را در مواردی از ظنون معتبر به شمار آورده‌اند (نجفی، ۱۳۶۶: ۳۰۹/۳۹) بدین جهت برخی معتقدند قیاس ممنوع ناظر به صورت استنباط از نص نیست و به مناسبت حکم و موضوع مربوط به کشف علل از طریق عقل در امور تعبدی است (ایازی، ۱۳۸۶: ۵۱۲).

به هر حال بسیاری از فقیهان امامیه به دلیل منع شارع از ظن ناشی از قیاس به قیاس مستنبط العله بی‌اعتنا مانده‌اند. و برخی هم به همین جهت با مطلق قیاس مخالفت نموده‌اند چنانکه شیخ انصاری در زمینه اقسام ظن غیر معتبر می‌نویسد: «إِذَا كَانَ يَكُونُ مِنْ جِهَةِ وِرْوُدِ النَّهْيِ عَنْهُ بِالْخُصُوصِ كَالْقِيَاسِ وَنَحْوِهِ...» (شیخ انصاری، ۱۴۱۹: ۵۸۶/۱). لذا در صورتی که دلیل معتبر بر حجیت قیاس مستنبط العله در دست نباشد حداقل حجیت آن مشکوک می‌باشد. از طرف دیگر اصولیان در باب حجیت دلیل، قطع به حجیت را لازم می‌دانند و به موجب اصل عدم حجیت، مجرد شک در حجیت برای عدم حجیت قیاس مستنبط العله‌ای که دلیل معتبر بر حجیت در دست نباشد کافی می‌باشد.

نتیجه گیری

- ۱- قیاس مستنبط العله قیاسی است که در آن علت حکم در دلیل حکم اصل یا دلیل دیگر به وضوح یا به صورت ضمنی بیان نشده بلکه فقیه یا حقوقدان آن را از راه استنباط به دست می آورند، پس فرع را بر اصل به جهت اشتراک در علت استنباط شده قیاس می نمایند.
- ۲- روشهای استنباط علت حکم فراوان است که سیر و تقسیم، مناسبت، دوران، تنقیح مناظ، از جمله آن روشها به شمار می آیند.
- ۳- در فقه امامیه قیاس مستنبط العله قطعی به جهت اعتبار ذاتی قطع حجت می باشد ولی در نزد بسیاری از آنان قیاس مستنبط العله ظنی از مصادیق قیاس مورد نهی تلقی شده است.
- ۴- بعضی از فقیهان امامیه اگرچه قیاس مستنبط العله ظنی را معتبر نمی دانند ولی در برخی موارد بدان عمل نموده اند.
- ۵- در حقوق ایران به تبع فقه امامیه قیاس مستنبط العله قطعی معتبر می باشد ولی اعتبار قیاس مستنبط العله ظنی در نظریات حقوقی به تبع فقه امامیه مورد تردید قرار گرفته است، مع الوصف در برخی موارد به بعضی از روشهای استنباط علت در قیاس مستنبط العله استدلال نموده اند.

کتاب شناسی

۱. آمدی، علی بن محمد، *الاحکام فی اصول الاحکام*، تحقیق سید الجمیلی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۱۸ ق.
۲. ابن منظور، جمال الدین، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۳. ابوداود سلیمان بن اشعث، سنن، دراسة کمال یوسف الحوت، بیروت، دار الجنان، ۱۴۰۹ ق.
۴. ایازی، سیدمحمدعلی، *ملاکات احکام و شیوه های استکشاف آن*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۵. بحرانی، شیخ یوسف، *الحدائق الناضرة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۶. تونی، فاضل، *الوافیه فی اصول الفقه*، قم، مؤسسة مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۷. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، *دائرة المعارف علوم اسلامی (منطق حقوق)*، تهران، گنج دانش، ۱۳۶۱ ش.
۸. همو، *دانشنامه حقوقی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۹. همو، *مکتبهای حقوقی در حقوق اسلام*، تهران، گنج دانش، ۱۳۷۰ ش.
۱۰. همو، *ترمیمولوژی حقوق*، تهران، گنج دانش، ۱۳۷۰ ش.
۱۱. جناتی، محمدابراهیم، *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، مؤسسه کیهان، ۱۳۷۰ ش.
۱۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، تحقیق مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۴ ق.
۱۳. حکیم، محمدتقی، *الاصول العامة للفقهاء المقارن*، قم، مؤسسه آل البيت للطباعة و النشر، ۱۹۷۹ م.
۱۴. رازی، محمد بن عمر بن حسین، *المحصول فی علم الاصول*، تحقیق طه جابر فیاض علوانی، ریاض، جامعة الامام محمد بن الاسلامیه، بی تا.
۱۵. سعدی، عبدالحکیم عبدالرحمن الهیتی، *مباحث العله فی القیاس*، بیروت، دار البشائر الاسلامیه، ۱۴۰۶ ق.
۱۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیه*، تحقیق محمد کلانتر، نجف، منشورات الجامعة الدینیة، بیروت، دار العالم الاسلامی، بی تا.
۱۷. شیخ انصاری، *فرائد الاصول*، قم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۱۸. شیخ صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، *من لا یحضره الفقیه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ ق.
۱۹. صدر، سیدمحمدباقر، *المعالم الجدیة للاصول*، تهران، مکتبه النجاح، ۱۹۷۵ م.
۲۰. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، مکتب النشر الثقافه الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن، *العده فی اصول الفقه*، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، قم، مطبعة ستاره، ۱۴۱۷ ق.
۲۲. همو، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تصحیح و تعلیق محمدباقر بهبودی، تهران، المکتبه المرتضویه، بی تا.
۲۳. همو، *النهایه*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۰ ق.
۲۴. عاملی، سیدمحمد بن علی، *مدارک الاحکام فی شرح شرائع الاسلام*، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۰ ق.
۲۵. علامه حلی، *مبادئ الوصول الی علم الاصول*، تحقیق عبدالحسین محمدعلی بقال، چاپ دوم، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.

۲۶. علم‌الهدی، سید مرتضی، *الذریعة الی اصول الشریعه*، تصحیح ابوالقاسم گرجی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.

۲۷. غزالی، ابوحامد، *المستقصى فی علم الاصول*، تحقیق محمد بن سلام عبدالشافی، بیروت، دار الکتب الهادی، ۱۴۱۳ ق.

۲۸. قمی، میرزا ابوالقاسم بن حسن گیلانی، *قوانین الاصول*، چاپ سنگی، ۱۳۰۳ ش.

۲۹. کاتوزیان، ناصر، *حقوق مدنی (عقود معین)*، چاپ دوم، شرکت سهامی انتشار با همکاری شرکت بهمن برنا، انتشارات مدرس، ۱۳۷۶ ش.

۳۰. همو، *فلسفه حقوق*، چاپ سوم، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۵ ش.

۳۱. همو، *مقدمه علم حقوق*، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۶ ش.

۳۲. گرجی، ابوالقاسم، *مقالات حقوقی*، اداره کل انتشارات و تبلیغات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵ ش.

۳۳. مقدسی، عبدالله بن احمد بن قدامه، *روضه الناظر و جنة المناظر*، تحقیق عزیز عبدالرحمن سعید، چاپ دوم، ریاض، ۱۳۹۹ ق.

۳۴. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۶ ش.

بازار مسلمانان

و حلیت و طهارت کالای عرضه‌شده در آن*

- دکتر محمد امامی^۱ (استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
- دکتر محمدحسن حائری (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)

چکیده

انسان بسیاری از نیازهای خود را از بازار تهیه می‌کند. از سویی اسلام برای استفاده از کالایی شرایطی در نظر گرفته است که گاه احراز آن شرایط آسان نیست و انسان متشع در مورد استفاده از آن مردد می‌شود. این مقاله پس از تعریف بازار و بیان موضوع این جستار، اصل کلی اباحه اولیه را که در مورد موجودات جهان به طور کلی جاری است مطرح نموده، آنگاه لزوم احراز ذبح شرعی در مورد فراورده‌های دامی متوقف بر ذبح، قاعده سوق، حکم کالای بازار غیر مسلمانان - که مرکز تولید بسیاری از کالاهای موجود در بازار مسلمانان است - و حکم کالای وارداتی را بررسی کرده است. واژگان کلیدی: بازار مسلمانان، اصل اباحه، قاعده سوق، حلیت و طهارت، کالای وارداتی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۸/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۲/۲.

مفهوم‌شناسی بازار

بازار که معادل عربی آن سوق است در لغت به معنای محل داد و ستد است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۶۷/۱۰؛ زبیدی، بی‌تا: ۳۸۷) و به گفته بعضی در اصل ابازار یعنی محل فروش اطعمه و اباها یعنی خوراکی و آش بوده است و به مرور زمان در مطلق محل خرید و فروش به کار رفته است (پادشاه، ۱۳۶۳: ۵۶۶). دهخدا بازار را محل خرید و فروش کالا، خوراک و پوشاک... دو رسته از دکانهای بسیار در مقابل یکدیگر که غالباً سقفی آن دو را به یکدیگر پیوند دهد، میدان داد و ستد، کوی سوداگران، مغازه، دکان و دگه مثل بازار بزازها می‌داند (۱۳۳۶: ۳/۳۵۲۱). دایرة المعارف ایرانیکا نیز ضمن تقسیم بازار به سه نوع موسمی، بازار روز و ثابت و بیان آنها در مورد بازارهای ایران می‌گوید: یک ساختمان منسجم و مجموعه‌ای از مغازه‌ها، گذرگاهها، محل بارانداز کاروانها و دارای میدان، ساختمان مذهبی، حمام و دیگر مؤسسات عمومی می‌باشد (Bonine, 1995: 4/21).

مبحث اول: طرح مسئله

گاه حکم کالایی که انسان می‌خرد، مشخص است و انسان می‌داند استفاده از آن جایز است، اما گاه نمی‌داند استفاده از یک کالا جایز است یا نه؟ اینجاست که انسان مسلمان مردد می‌شود که آیا آن کالا را خریداری نماید یا خیر؟ و اگر آن را خریده است آیا حق استفاده از آن را دارد یا نه؟ آیا آن را می‌تواند بفروشد یا خیر؟ و سرانجام اینکه آیا استفاده از آن موجب عقاب اخروی برای وی نیست؟ در این صورت فرضهای مختلف قابل تصور است، زیرا یا آن کالا از فرآورده‌های دامی است که استفاده از آن متوقف بر ذبح شرعی است و یا کالای دیگر است که حکم این دو فرض متفاوت است. گاه آن کالا در داخل کشور اسلامی و گاه در خارج تهیه شده و سپس وارد بازار مسلمانان شده. در این مقاله ابتدا قاعده کلی استفاده از آنچه در این جهان وجود دارد و سپس حکم فرآورده‌های دامی پیش گفته و سرانجام حکم کالای وارداتی بیان خواهد شد.

حکم اولیه مواهب طبیعت

در مورد حق استفاده از آنچه در این جهان است؛ مانند خوراکیها و سایر کالاها و

اینکه آیا ما حق استفاده از آنها را به جز مواردی که از سوی شرع ممنوع شده- داریم، یا اینکه حق استفاده از آنها را نداریم مگر در مواردی که از سوی شارع مجوز داشته باشیم؟ سه نظریه وجود دارد (ر.ک: علم‌الهدی، بی‌تا: ۸۰۹/۲) که مختصراً به آنها اشاره می‌شود.

۱- اباحه: نظر اکثر فقهای شیعه این است که اصل اولیه، اباحه همه چیز است. انسان مجاز به استفاده از تمام کالاها و اشیاست و تمام خوراکیها حلال است مگر آنچه تحریمش ثابت شده است. بنابراین برای اثبات حرمت یک کالا نیاز به دلیل است و تا وقتی دلیل اقامه نشود حق استفاده از آن محفوظ است. در نتیجه در مورد شک، می‌توان آن را مورد استفاده قرار داد (ر.ک: شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ۷۴۲/۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۳: ۲۰۳؛ کاظمی، ۱۴۰۹: ۳/۳۷۹).

۲- حظر: اکثر علمای اهل سنت مثل اکثر شافعیه، احمد بن حنبل، کرخی و رازی بر آنند که اصل در اشیا حظر و منع است (فخر رازی، ۱۴۱۲: ۱۷۵/۱) و تا هنگامی که جواز استفاده از چیزی یا انجام عملی برای ما ثابت نشود، ممنوع می‌باشد.

۳- توقف: به این معنا که نه حکم به حرمت می‌شود و نه حکم به جواز عمل، بلکه در صدور حکم توقف می‌شود اما در مقام عمل از ارتکاب آن خودداری می‌گردد (علم‌الهدی، بی‌تا: ۸۰۹).

دلایل اصل اباحه

برای اثبات اباحه که نظر مشهور فقهای شیعه است به بنای عقلا، آیات قرآن و روایات استدلال شده یا می‌توان استدلال کرد:

دلیل اول: بنای عقلا، با تأمل در شیوه عمل پیروان ادیان مختلف در طول تاریخ می‌توان ادعا کرد که اصلاً بنای آنها بر آن نبوده است که خود را از نعمتهای الهی محروم بدانند و یا انجام بعضی از کارها را جایز نشمارند مگر بعد از اثبات جواز آن از سوی شارع، بلکه هر کاری را جایز می‌شمردند مگر اینکه انبیا آنها را نهی کنند. دین اسلام نیز نه تنها این شیوه متعارف بین مردم را رد نکرده، بلکه به گواهی آیات و روایاتی که به آنها اشاره می‌شود آن را تأیید نموده است.

دلیل دوم: آیاتی از قرآن کریم که مؤید شیوه عقلایی بین مردم است:

۱- ﴿قُلْ لَا أُجَدِنِي مَا وَحِيَ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي لَأَنْ يَكُونَ مِثْلَهُ...﴾ (انعام / ۱۴۵)؛ ای پیامبر بگو در آنچه بر من نازل شده من حرامی را در بین خوراکیهایی که خداوند آفریده نیافته‌ام مگر اینکه گوشت مردار باشد یا... این آیه ظهور در این دارد که آنچه بر پیامبر لازم است بیان محرمات است نه بیان امور مباح.

۲- ﴿وَمَا كُنَّا مَعَدِّينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (اسراء / ۱۵).

این آیه دلالت دارد که اگر انجام کاری موجب مجازات باشد قبلاً باید خداوند آن را بیان کند و آن را به ما برساند و لذا نسبت به آنچه به ما نرسیده آزاد هستیم.

۳- ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَا هُم مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذَلَّ وَنُخْزِي﴾ (اسراء / ۱۵). آیات متعدد دیگری نیز وجود دارد که بر این مطلب دلالت دارد (انعام / ۱۱۹؛ قصص / ۵۹؛ آل عمران / ۷۹، ۱۱۶؛ شعراء / ۲۰۸؛ مائده / ۱۹).

دلیل سوم: روایات متعددی نیز وجود دارد که دارای اسناد صحیح و معتبر بوده و به وضوح بر این مطلب دلالت می‌نماید. مانند:

۱- روایتی که شیخ صدوق از امام صادق علیه السلام نقل نموده و خود نیز آن را دال بر اباحه می‌داند که حضرت فرمود: «كُلَّ شَيْءٍ مُّطْلَقٍ حَتَّىٰ يَرِدَ فِيهِ نَهْيٌ» (صدوق، ۱۴۰۴: ۳۱۷/۱). بر این اساس انسان نسبت به اقدام به هر عملی و استفاده از هر چیزی آزاد است مگر اینکه از آن نهی شده باشد.

۲- از امام صادق علیه السلام روایت شده است که «كُلَّ شَيْءٍ مُّطْلَقٍ حَتَّىٰ يَرِدَ فِيهِ نَصٌّ» (احسائی، ۱۹۸۳: ۴۴/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۲/۲).

۳- از همان امام علیه السلام نقل شده است که فرمود: «الأشياء مطلقه ما لم يرد عليك أمر أو نهی» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۶۶۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۴/۲؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۱۴۰/۱۷: ۹۱).

نتیجه‌ای که از مجموع ادله مذکور می‌توان گرفت این است که تمام گفتار و کردار انسان و استفاده از تمام مواهب و امکانات عالم جایز است مگر اینکه دلیلی بر حرمت آن اقامه شود یا دلیلی بر وجوب آن ارائه گردد و یا اینکه یکی از عناوین کلی تکلیف‌آور از قبیل اعانه بر اثم و عدوان، اضرار به مسلمین، اضرار به نفس و موارد مشابه بر آن صادق باشد.

قاعده کلی در مورد فرآورده‌های دامی

فرآورده‌های دامی دو دسته‌اند. دسته نخست متوقف بر ذبح حیوان نیست مانند شیر و تخم مرغ و... که در دایره شمول اصل اباحه قرار گرفته و حکم سایر کالاها را دارند.

دوم فرآورده‌هایی که مرتب بر ذبح حیوان است مثل گوشت و فرآورده‌های گوشتی، چرم و امثال اینها. این موضوع نسبت به موضوع اصل اباحه خاص است و بر اساس دلایل خاصی که دارد از شمول اصل اباحه خارج است. از این رو فقهای امامیه بر این نظر هستند که اصل در مورد فرآورده‌های دامی عدم تذکیه است (علامه حلی، ۱۳۳۳: ۱۰۲۶/۲؛ مفید، بی‌تا: ۵۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۵۲۰/۱۲؛ محقق اردبیلی، ۱۴۱۱: ۱۶/۱۱).

مگر آنکه ثابت شود تذکیه شرعی شده است. از جمله شرایط ذبح شرعی مسلمان یا مؤمن بودن ذابح (ر.ک: ابن فهد حلی، ۱۴۱۲: ۱۵۹/۴؛ محقق اردبیلی، ۱۴۱۱: ۱۱۸/۱۱)، گفتن

بسم الله هنگام ذبح است که بدلیل آیه ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْثَالَهُم بِذِكْرِ اسْمِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّهُ لِنَفْسِكَ﴾ (انعام / ۱۲۱) و روایات زیادی که وارد شده است (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۳۴۱/۱۶-۳۴۵)، ثابت

می‌باشد. بنابراین انسان حق استفاده از گوشتی را دارد و یا برای نماز از پوستی می‌تواند استفاده کند که به ذبح شرعی آن یقین داشته باشد و در غیر این صورت اصل عدم

تذکیه است. از جمله مواردی هم که مشهور فقهای شیعه (علامه حلی، ۱۴۱۲: ۲۹۴/۸) و بعضی از علمای اهل سنت حکم به تحریم آن نموده‌اند ذبایح اهل کتاب می‌باشد

که ممکن است هنگام ذبح بسم الله نگویند و یا بسم الله بگویند اما ما مراد از «یذکر اسم الله علیه» را صرف تلفظ بسم الله ندانیم بلکه گفتن بسم الله را با روح و محتوای آن

ملاک قرار دهیم. از این رو، اگر ذابح هنگام ذبح بسم الله را فراموش کند حکم به حرمت ذبیحه نمی‌نمایند، در عین حال، اگر آن را کافر ذبح نماید و حتی بسم الله را هم بگوید پذیرفته نیست (مفید، بی‌تا: ۳۰). در مورد ذبیحه کفار غیر اهل کتاب اتفاق

نظر وجود دارد و حتی فقهای اهل سنت نیز آن را حرام می‌دانند (کاشانی، ۱۴۰۹: ۴۵/۵). خلاصه مطلب اینکه قاعده و اصل اولیه‌ای که در بین فقهای شیعه پذیرفته است،

حرمت فرآورده‌های گوشتی است مگر آنکه ذبح شرعی آن احراز شود. بنابراین، گوشت و فرآورده‌های آن، پوست و فرآورده‌های آن حرام و نجس می‌باشد و نماز

خواندن در آن لباس جایز نیست مگر بعد از احراز ذبح شرعی آن.

حال اگر در مورد کالایی از این موارد شک داشته باشیم که آیا ذبح شرعی شده، چون ملاک احراز تذکیه است، محکوم به حرمت است؛ زیرا تذکیه شرعی احراز شده و همین عدم احراز برای حکم به تحریم کافی است. اما قاعده‌ای دیگر که در مقابل این اصل کلی و حاکم بر آن است، قاعده سوق مسلمانان می‌باشد که فقهای شیعه امامیه مشکل کالای موجود در بازار مسلمانان را به وسیله آن حل می‌کنند.

قاعده سوق

فقهای شیعه امامیه از قدیم و جدید بر آنند که گوشت موجود در بازار مسلمانان به استناد اینکه در بازار مسلمانان است، محکوم به حلیت است (علامه حلی، ۱۳۳۳: ۲۲۵/۱؛ بجنوردی، ۱۳۷۷: ۱۴۹/۴) و احتمال اینکه ذبح شرعی نشده، ابزار ذبح صحیح نبوده، ذابح مسلمان نبوده، یا بسم الله نگفته‌اند، مورد توجه قرار نمی‌گیرد. بنابراین، فرآورده‌های دامی که نیاز به احراز ذبح شرعی دارند در بازار مسلمانان محکوم به ذبح شرعی می‌باشند. حکم طهارت نیز بر آنها بار می‌شود با اینکه در مورد فرآورده‌هایی که متوقف بر ذبح است قاعده اولیه عدم تذکیه است. کالاهای دیگر نیز محکوم به طهارت می‌باشند که البته در مورد آنها اصالة الطهاره نیز جاری است و قاعده سوق جز در مواردی که اصل طهارت با اصلی دیگر تعارض و تساقط نماید، اثر ندارد.

محقق حلی در بحث شرایط لباس نماز گزار با اشاره به عدم صحت نماز با لباسی که از پوست تهیه شده می‌نویسد: «ویکفی فی الحکم بذکاته، ما لم یعلم أنه میتة، وجوده فی ید مسلم، أو فی سوق المسلمین، أو فی بلد الغالب فیہ المسلمون» (محقق حلی، ۱۳۶۴: ۷۸/۲؛ علامه حلی، ۱۳۳۳: ۲۲۵/۱؛ شهید اول، ۱۴۱۲: ۴۰۹/۲؛ محقق کرکی، ۱۴۱۲: ۱۰۱/۱). در مصباح الفقیه نیز آمده است که: «فإن ید المسلم وسوق المسلمین أمارة معتبرة شرعاً للتذکية» (همدانی، بی‌تا: ۵۳۰/۲).

سرخسی از فقهای اهل سنت نیز پس از بحث تسمیه و لزوم آن در ذبح می‌گوید: «کمن اشتری لحمًا فی سوق المسلمین یباح له التناول بناء علی الظاهر وإن کان یتوهم أنه ذبیحة معجوسی» (سرخسی، ۱۴۰۶: ۲۳۸/۱۱). البته این عبارت را در مقام بیان ظاهر حال مسلم بیان نموده و می‌گوید آنچه در بازار از دست مسلمان تهیه شود حمل بر ظاهر می‌شود

که معمولاً بسمله را می‌گویند و لذا گوشت تهیه شده از بازار مسلمانان حلال است.

مبحث دوم: دلایل قاعده سوق

برای اثبات این قاعده به ادله مختلفی از جمله سنت، سیره مسلمین و... استدلال شده است که به طور خلاصه به بعضی از آنها اشاره می‌شود.

دلیل اول: سنت

چند دسته از روایات وجود دارد که مفاد مجموع آنها حجیت این قاعده است. اینک نمونه‌هایی از هر کدام مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

دسته اول: روایاتی که از اطلاق و ظهور ابتدایی آنها حلیت فرآورده‌های دامی برداشت می‌شود مگر بعد از آنکه میته بودن آن ثابت شود.

۱. موثقه سماعه که می‌گوید از امام صادق علیه السلام در مورد حمایل کردن شمشیری که در آن پوست خز و پوست حیوانات دیگر به کار رفته است، پرسیدم. حضرت فرمود: «لا بأس، ما لم یعلم أنه میتة» (شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ۲۰۵/۲)؛ اشکال ندارد تا وقتی که علم به میته بودن آن پیدا کنی.

۲. صحیح حلی که در مورد غلاف شمشیر ساخته شده از پوست حیوانی که مشخص نیست تذکیه شده یا خیر، و نماز خواندن با آن شمشیر سؤال شد، حضرت صادق علیه السلام فرمود: «ما علمت أنه میتة فلا تصل فیہ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۱۰۷۲/۲)؛ در آنچه یقین داری میته است، نماز مگزار. ظاهر این حدیث این است که اصل طهارت و تذکیه بودن می‌باشد؛ زیرا جایز نبودن نماز با آن، منوط به علم به میته بودن است.

احادیث دیگری نیز در این معنا ظهور دارد (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۱۰۷۱/۲-۱۰۹۹). پس از بیان روایات دیگر به بررسی این دسته پرداخته خواهد شد و پاسخ تعارض این دسته با سایر روایات داده خواهد شد.

دسته دوم: روایاتی که دلالت دارند بر حلیت و طهارت فرآورده‌های دامی که در بازار می‌باشد مانند:

۱. صحیح حلی که می‌گوید از امام صادق علیه السلام سؤال کردم که یک دمپایی از

بازار تهیه شده آیا می‌توانیم با آن نماز گزاریم؟ حضرت فرمود: «صلّ فیها حتی یقال لك: إنّها میتة بعینها» (کلینی، ۱۳۶۷: ۴۰۳/۳). یعنی در آن نماز بگزار تا وقتی که به آن میته گفته شود.

۲. صحیحۀ بزنی که در مورد پوستین خریداری شده از بازار سؤال شد که آیا پاک است و می‌توان در آن نماز گزارد؟ امام علیه السلام فرمود: «نعم، لیس علیکم المسأله، إنّ أبا جعفر علیه السلام کان یقول: إنّ الخوارج ضیقوا علی أنفسهم بجهالتهم، وإنّ الدین أوسع من ذلك» (صدوق، ۱۴۰۴: ۲۵۸/۱؛ حمیری، ۱۴۱۳: ۳۸۵). یعنی آری می‌توانید در آن نماز گزارید و لازم نیست راجع به آن سؤال کنید؛ زیرا امام کاظم علیه السلام می‌فرمود: خوارج به خاطر جهالتشان بر خود سخت گرفتند، در حالی که دین وسیع‌تر از این حرفهاست. روایات متعدد دیگری مانند صحیحۀ دیگر حلبی، صحیحۀ دیگر بزنی از امام رضا علیه السلام و روایات دیگر بر این مضمون دلالت دارد (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۱۰۷۳/۲ و ۴۵۹/۴؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۲۵۷/۱).

دستۀ سوم: روایاتی که جامعۀ اسلامی یا بازار مسلمانان را ملاک قرار داده است:

۱. روایت دعائم الاسلام که از امام در مورد پیری که مشرکان تولید می‌کنند سؤال شد؛ زیرا آنها در آن پنیر از پنیرمایۀ میته و آنچه هنگام ذبح، نام خدا بر آن گفته نشده استفاده می‌کنند. آیا می‌توان از آن استفاده نمود؟ حضرت در پاسخ فرمود: «إذا علم ذلك لم یؤکل وإن کان الجبن مجهولاً لا یعلم من عمله ویبع فی سوق المسلمین فکله» (مغربی، بی‌تا: ۱۲۶/۲).

۲. حسنۀ زرارۀ و صحیحۀ فضلاء که از امام باقر علیه السلام در مورد خرید گوشت از بازاری که مشخص نیست قصاب چه می‌کند سؤال شد. حضرت فرمود: «کل إذا کان فی أسواق المسلمین ولا تسأل» (شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ۷۲/۹). این روایت را کافی نیز به سند صحیح از زرارۀ نقل نموده است (کلینی، ۱۳۶۷: ۳۳۱/۲). روایات متعدد دیگری نیز به این مفهوم وجود دارد (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۳۳۲/۳).

دستۀ چهارم: روایاتی که عدم جواز استفاده از فرآورده‌های دامی بازار مگر با علم به تذکیۀ حیوان از آن برداشت شده است از قبیل:

۱. روایت شیخ از ابوبصیر که می‌گوید از امام علیه السلام در مورد پوست خز و نماز در

آن سؤال کردم، حضرت فرمود: «علی بن الحسین علیه السلام سرمایی بود که پوستین حجاز او را گرم نمی‌کرد... لذا سفارش می‌داد از عراق برایش پوستین بیاورند. وقتی هنگام نماز می‌شد آن پوستین و لباس زیر آن را کنار می‌گذاشت و با آن نماز نمی‌گزارد وقتی از آن حضرت درباره آن سؤال می‌شد می‌فرمود: «إنّ أهل العراق یستحلّون لباس الجلود المیتة ویزعمون أنّ دباغہ ذکاته» (شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ۲۰۳/۲).

۲. روایت عبدالرحمن بن حجاج که به امام صادق علیه السلام می‌گوید: وارد بازار مسلمانان، یعنی همین افرادی که ادعای اسلام دارند، می‌شوم و پوست خز برای تجارت از آنها می‌خرم و می‌پرسم آیا تذکیه شده است؟ می‌گویند: بلی. آیا می‌توانم آنها را به عنوان تذکیه شده بفروشم؟ حضرت فرمود: «نه. لکن اشکال ندارد که آن را بفروشی و بگویی کسی که این پوست را از او خریده‌ام به شرط تذکیه به من فروخته است». گفتم: به چه جهت چنین است؟ فرمود: «حلال شمردن اهل عراق میته را و اینکه آنها گمان می‌کنند دباغی موجب تذکیۀ پوست میته است...» (همان: ۲۰۴/۲؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۱۰۸۱/۲).

نقد و بررسی روایات

الف) این دو روایت ضعف سندی دارند چه اینکه در سند روایت اول محمد بن سلیمان دیلمی واقع شده که به گفته نجاشی جداً ضعیف است (۱۴۱۶: ۳۶۵). و نیز گفته شده است که وی جزء غلات است (ر.ک: خوبی، ۱۴۱۳: ۱۳۵/۱۷). در سند روایت دوم نیز عبدالله بن اسحاق العلوی واقع شده است که مجهول الحال است.

ب) روایات دال بر حرمت کالای بازار مسلمانان اطلاق ندارد، بلکه روایت اول حداکثر دال بر حرمت پوست بازاری است که مردم آن، پوست میته را بعد از دباغی پاک بدانند و روایت دوم دال بر حرمت فروش پوستی که یقین به دباغی شدن آن ندارد، به عنوان دباغی شده، می‌باشد که مسئله‌ای جداست.

ج) با وجود روایات صحیح و معتبر بر خلاف این دو، و مخالفت فتوا و عمل فقها با اینها، این روایات حمل بر کراهت می‌شوند کما اینکه در بعضی از روایات به کراهت تصریح شده است. مثلاً حلبی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: «تکره الصلاة فی الفراء إلا ما صنع فی أرض الحجاز، أو ما علمت منه ذکاة» (حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۳۳۷/۳).

اما روایات دسته اول که اطلاق جواز استفاده از فراورده‌های دامی متوقف بر ذبح را می‌گوید، بر روایاتی حمل می‌شود که می‌گوید این کالا اگر از بازار مسلمانان تهیه شده حلال است، خواه اهل آن بازار پوست میتة دباغی شده را حلال بدانند یا حرام، و خواه با اهل کتاب مراد داشته باشند یا نه. مخصوصاً روایت دوم که از امام صادق علیه السلام پیرامون کالا سؤال شده و حضرت می‌فرماید آن را بخر و استفاده کن و سؤال نکن که طبیعتاً امام در مورد کالای موجود در بازار اسلامی و جامعه اسلامی سخن گفته است.

دسته سوم نیز که کلمة السوق دارد منصرف به بازار اسلامی است. نتیجه کلام اینکه جمع بین روایات متعدد با توجه به اصالة الحظر در مورد فراورده‌های گوشتی این است که اگر این کالا در بازار مسلمانان به فروش برسد، خرید آن و استفاده از آن جایز است.

دلیل دوم: اجماع

ادعای اجماع شده است بر اینکه بازار مسلمانان حجت است و می‌توان کالای موجود در آن را خرید و مورد استفاده قرار داد، هرچند از افراد بی‌توجه باشد و یا احتمال عدم تذکیر و عدم طهارت باشد (نجفی، ۱۳۶۵: ۵۳/۸).

نقد و بررسی اجماع

اولاً اجماع ثابت نیست، بلکه بعضی از فقها مانند علامه (۱۳۳۳: ۲۲۶/۱) قائل به منع استفاده از چیزهایی اند که در دست کسی است که پوست میتة را بعد از دباغی حلال می‌داند هرچند خبر از تذکیر آن پوست بدهد. برخی (محقق اردبیلی، ۱۴۱۱: ۱۲۷/۱۱) نیز با استناد به اصالة الطهاره و اصل اباحه، چنین حکمی دارند، نه اینکه اصل را عدم تذکیر بدانند و سوق را قاعده‌ای در مقابل آن بشمارند، بلکه بعضی مثل محقق اردبیلی تصریح می‌کنند که «مجرد بازار مسلمانان با علم به غیر مسلمان بودن فروشنده کافی نیست» (۱۴۱۱: ۲۶۹). اشکال دیگر اجماع این است که محتمل المدرك (ر.ک: بجنوردی، ۱۳۷۷: ۱۴۹/۴) است، بلکه مدرکی بودن آن قطعی است و فقها در صدور این حکم قطعاً بر روایات اعتماد نموده‌اند، چه اینکه تقریباً همه فقها به روایات استدلال نموده‌اند بنابراین، اجماع به عنوان دلیلی مستقل قابل قبول نیست.

دلیل سوم: بروز اختلال نظام

اگر این محصولات که در بازار مسلمانان عرضه می‌شود، مورد نیاز همه مردم است و مردم هم چاره‌ای جز تهیه آنها از بازار ندارند، محکوم به حرمت و نجاست باشد موجب اختلال در نظام معاش جامعه و در نظام اقتصادی آنها خواهد بود؛ زیرا انسان باید برای احراز ذبح شرعی گوشت مورد نیاز روزانه خود، ساعتها صرف تحقیق و بررسی و سؤال و استعلام نماید. از طرفی این تکلیف با روح شریعت اسلامی و سمحه و سهله بودن آن سازگاری ندارد و آنچه موجب اختلال در نظام اجتماعی یا اقتصادی اسلام باشد غیر قابل قبول است. چنان که در مورد حجیت ید نیز به این امر استناد شده است و امام علیه السلام می‌فرماید: «لو لم یجز هذا لم یقم للمسلمین سوق» (کلینی، ۱۳۶۷: ۳۸۷/۷) یعنی اگر این جایز نباشد برای مسلمانان بازاری نمی‌ماند که منظور از این عبارت از هم پاشیدن نظام اقتصادی است. این مطلب از عبارت امام رضا علیه السلام که می‌فرمایند: «إن الخوارج ضیقوا علی أنفسهم بجهالتهم، وإنّ الدین أوسع من ذلك» (صدوق، ۱۴۰۴: ۲۵۸/۱) نیز استفاده می‌شود و حتی بر همین اساس است که فقها نیاز به سؤال و کنکاش در مورد ذبح شرعی آن را، نه تنها لازم که مستحب هم نمی‌شمارند و علت آن را توسعه شریعت اسلام در امور مربوط به معیشت برشمرده‌اند (بحرانی، بی‌تا: ۶۹/۱).

دلیل چهارم: سیره مسلمانان

یکی دیگر از ادله‌ای که برای اثبات قاعده سوق ارائه شده است سیره مسلمانان است و مشخص است که این شیوه عملی همه مسلمانان و مؤمنان است. این سیره از صدر اسلام و زمان مبلغ شریعت وجود داشته است و حتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام وارد بازار می‌شده‌اند و کالای مورد نیاز خود را، هرچند از فراورده‌های دامی، می‌خریدند و از فروشنده سؤال نمی‌کردند که آیا این پاک است یا نه؟ آیا ذبح شرعی شده یا نه؟ و آیا فروشنده حقیقتاً مالک آن است یا خیر؟ از آنجا که مانعی از هماهنگی صاحب شریعت با عموم مردم، در انجام امور عادی زندگی خود بر طبق همان شیوه رایج در بین مردم وجود ندارد، وجود این سیره در زمان وی و نرسیدن منع از سوی شارع برای اعتبار آن کافی است؛ زیرا در مواردی که مانعی

از متحد المسلمک بودن شارع با عموم مردم در امور عادی وجود نداشته باشد، عدم ردع کافی است و نیاز به تأیید ندارد (ر.ک: مظفر، ۱۴۱۳: ۱۵۴/۲). البته این سیره مسلمانان نه تنها از سوی شارع رد نشده است، بلکه مورد تأیید ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز قرار گرفته است و روایاتی که در دلیل اول ارائه گردید همه مؤید این مطلب می‌باشند. بعضی از محققین به ذیل روایت حفص بن غیاث درباره شهادت به مالکیت آنچه در دست فروشنده است، و جواز خرید کالا از او که آمده است: «اگر این جایز نباشد برای مسلمانان بازاری باقی نمی‌ماند» (کلینی، ۱۳۶۷: ۳۸۷/۷؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۵۱/۳؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۲۱۵/۱۸) نیز استناد نموده‌اند. تعلیل ذیل روایت بیان‌کننده این مطلب است که بازار مسلمانان خود از عناصر اطمینان‌بخش است و انسان به احتمالاتی از قبیل اینکه ممکن است کالایی که دست فروشنده است غصبی باشد، نجس باشد یا تذکیه نشده باشد نباید اعتنا نماید؛ زیرا در غیر این صورت بازاری برای مسلمانان باقی نمی‌ماند و موجب اختلال نظام است بنابراین مفاد این عبارت تأیید همان سیره جاری در بین مسلمانان است (بجنوردی، ۱۳۷۷: ۱۴۹/۴).

شمول قاعده در مورد فراورده‌های غیر دامی

آیا می‌توان از این قاعده مفهومی کلی استفاده کرد و حکم به حلیت تمام کالاهای بازار اسلامی از غیر جهت ذبح شرعی نمود؟ مثلاً نوشابه یا غذای جدیدی با ترکیبات نامشخص در بازار عرضه شده و در حلیت و حرمت آن شک وجود دارد. آیا به استناد قاعده سوق حکم به حلیت آن می‌شود یا نه؟ این کالاهای به چند دلیل محکوم به حلیتند.

۱. اصل اباحه به همان بیانی که گذشت.
۲. از قاعده سوق می‌توان برای اثبات حلیت آنها استفاده نمود هرچند روایات که عمده دلیل قاعده سوق می‌باشد در مورد شک در حلیت کالا از جهت شک در ذبح شرعی آن، مذکی و غیر مذکی بودن آن می‌باشند و مورد بحث را شامل نیست. مثلاً در صحیح حلی در مورد دمپایی موجود در بازار سؤال شد که امام صادق علیه‌السلام فرمود: «اشتر و وصل فیها بعینه» (حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۱۰۷۱/۲) و یا در روایت احمد بن ابی‌بصیر آمده است که «لا یدری أذکیة هی أم غیر ذکیة، أ یصلی فیها؟ قال: نعم لیس علیکم المسألة» (صدوق، ۱۴۰۴: ۲۵۸/۱). در روایاتی دیگر مثل روایت ابن ابی حمزه

و صحیح احمد بن محمد بن ابی نصر و حسنّ اسماعیل بن عیسی و روایات دیگر نیز این قرائن وجود دارد (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۱۰۷۲/۲).

۳. سیره مسلمانان از قدیم، خرید این کالاها و استفاده از آنها بوده و این سیره در طول تاریخ اسلام همواره وجود داشته است، گرچه ممکن است علت آن بر اساس قاعده سوق باشد، یا ممکن است علت آن تمسک به اصل اباحه باشد لکن سیره مسلمانان بر این است که هر کالایی را که علم به حرمت و نجاست آن ندارند از بازار مسلمانان خریداری می‌کنند خواه اصل اولیه، حظر باشد یا اباحه. این سیره می‌تواند برای کسانی که قائل به حظر هستند دلیلی بر حلیت کالای بازار مسلمانان از جمله خوردنی و آشامیدنی موجود در آن باشد. این سیره از سوی شارع نهی نشده و از آنجا که موضوع از مواردی است که امکان دارد شارع هم در آن با عرف متحد المسلمک باشد و مانعی برای این مطلب وجود ندارد؛ زیرا انبیا و ائمه نیز نیازهای خود را از بازار تهیه می‌نمودند، صرف سکوت شارع و عدم ثبوت ردع از سوی او برای تأیید آن کافی است (مظفر، ۱۴۱۳: ۱۲۷/۲) و نیاز به مؤید ندارد، اضافه بر اینکه رفتار عملی ائمه علیهم‌السلام مؤید آن می‌باشد.

مبحث سوم: حکم کالای بازار غیر مسلمانان و دلایل آن

از این جهت که گاه کالای موجود در بازار مسلمانان از کشوری غیر اسلامی وارد می‌شود، لازم است قبل از بررسی حکم کالای وارداتی، حکم آن را در محل تولید آن بدانیم که حکم این کالاها با توجه به نوع آن متفاوت است.

الف) فراورده‌های غیر دامی و یا فراورده‌های دامی غیر متوقف بر ذبح که محکوم به حلیت و طهارت می‌باشند زیرا اصل اباحه اولیه و قاعده طهارت عمومیت دارد و گستره آن سرزمین غیر اسلامی و بازار غیر مسلمانان را نیز در بر می‌گیرد و تا هنگامی که اماره‌ای بر حرمت یا نجاست آن نداشته باشیم پاک و حلال است.

آنچه ایجاد تردید می‌نماید این است که این کالا هر چند در اصل پاک بوده، ممکن است بالعرض نجس شده باشد؛ زیرا بر اساس ظواهر امر، ممکن است غیر مسلمان با دست خیس آن را لمس کرده باشد یا احتمالات دیگری از این قبیل که در انسان تردید ایجاد می‌نماید. پاسخ این است که گرچه چنین احتمالاتی وجود دارد و ظاهر امر نیز

همین است، مورد و مجرای اصل طهارت جایی است که همین احتمالات وجود دارد و به تعبیر فنی این اصل بر ظاهر حاکم است، اما در غیر این صورت، علم به طهارت داریم و با وجود علم، دیگر موضوعی برای استناد به اصل طهارت باقی نمی ماند. (ب) فرآورده های دامی متوقف بر ذبح که محکوم به حرمت و نجاست است و انسان مسلمان حق استفاده از آن را ندارد.

دلایل اصل حرمت در بازار غیر مسلمانان

۱- قاعده اولیه در مورد این گونه محصولات عدم تذکیه شرعی است مگر با احراز تذکیه؛ یعنی صرف شک در اینکه آیا گوشت موجود در بازار لندن توسط مسلمانان ذبح شده و حلال است یا نه، در حکم به حرمت کافی است و نیاز به دلیل دیگر ندارد.
۲- اماره بودن ید و سوق کافر بر عدم تذکیه که برخی از فقها مطرح نموده اند، مثلاً امام خمینی در این مورد می گوید: «نعم سوق الکفار أو کون المتاع من أمتعتهم أمارة علی عدم التذکية ما لم تقم أمارة أقوى علیها» (موسوی خمینی، ۱۴۱۰: ۵۳۹/۳-۵۴۰). بعضی به صاحب جواهر نیز نسبت داده اند که وی ید کافر و سوق وی را اماره بر عدم تذکیه می داند (آل بحر العلوم، ۱۴۰۳: ۳۲۵). آنها به عبارتی از او تمسک نموده اند که می گوید: «وَأَمَّا مَا كَانَ مَطْرُوحًا وَلَا أَثَرَ اسْتِعْمَالٍ عَلَيْهِ أَوْ كَانَ فِي يَدِ كَافِرٍ لَمْ يَعْلَمْ سَبْقَ يَدِ مُسْلِمٍ عَلَيْهِ أَوْ أَرْضَهُمْ وَسُقُومَهُمْ وَبِلَادِهِمْ فَهِيَ مَيْتَةٌ لَا يَجُوزُ اسْتِعْمَالُهَا» (نجفی، ۱۳۶۵: ۳۴۸/۶). لکن این نسبت صحیح به نظر نمی رسد؛ زیرا وی در ادامه آن می فرماید این حکم به خاطر اصل و روایت است و اشاره ای به این ندارد که ید یا سوق کافر علامت مذکی نبودن است. بنابراین نظریه، صرف وجود این کالا در بازار غیر مسلمانان، دلیل بر عدم تذکیه آن است و حکم آن حرمت و نجاست است.

ادله اماره بودن ید و سوق کافر

مفهوم موثقه اسحاق بن عمار که امام عليه السلام فرمود: «إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس» (شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ۳۶۹/۲) این است که اگر اغلب بازاریها مسلمان نباشند ایراد دارد. خبر اسماعیل بن عیسی که «علیکم أن تسألوا عنه إذا رأیتهم المشرکین یبیعون ذلك» (حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۱۰۷۲/۲) نیز دال بر آن است.

نقد و بررسی این دلیل

مفهوم این دو روایت چیزی جز همان اصل عدم تذکیه نیست. به عبارت دیگر روایت اول می گوید بازار مسلمانان که اکثریت آنها مسلمان باشند، اماره بر تذکیه است و مفهوم آن نبودن اماره بر تذکیه در صورتی است که اغلب آنها مسلمان نباشند، نه اینکه اگر بازار از آن غیر مسلمانان باشد این بازار اماره بر عدم تذکیه باشد. اما خبر اسماعیل دلالت دارد بر لزوم سؤال در موردی که بازار از آنان باشد نه حرام بودن کالا در آن بازار، و این دو اموری متفاوت هستند.

بنابراین آنچه صحیح می نماید این است که ید و بازار کافر اماره بر عدم تذکیه و حرمت نیست، بلکه در این دو مورد چون اماره بر ذبح شرعی و طهارت وجود ندارد، به اصل عدم تذکیه تمسک می شود، لذا حکم می گردد به حرمت گوشت چنان که بعضی از معاصرین می نویسند: «لا ینبغی التأمل فی وجوب الحکم بعدم تذکية ما فی ید الکافر، لعدم الدلیل علی الحکم بها» (حکیم، ۱۴۰۴: ۳۰۶/۵). شهید مصطفی خمینی نیز می گوید: «لعدم الدلیل علی إمضاء کون سوق الکفار أمارة علی عدم التذکية» (موسوی خمینی، ۱۴۱۸: ۸۲/۱).

شایان توجه است که این حکم نه از این جهت است که ید یا سوق کافر اماره بر عدم تذکیه است، بلکه از این جهت که ید کافر مانند عدم ید است (خویی، کتاب الطهاره، ۱۴۱۰: ۵۳۹/۱) و لکن چون اماره ای بر تذکیه و ذبح شرعی نداریم، نمی توانیم حکم به حرمت آن نماییم و به حکم اصل عدم تذکیه از آن باید اجتناب نماییم.

حکم کالای وارداتی

موضوعی دیگر که مسلمانان عموماً با آن مواجه هستند و به ویژه در جهان امروز که ارتباط بین ملتها به طور شگفت انگیزی افزایش یافته و شاید بتوان ادعا کرد که یک جامعه بدون تعامل با سایر جوامع ادامه زندگی برایش ناممکن است، این است که بسیاری از کالاهایی که در بازار مسلمانان به فروش می رسد، از کشورهای غیر مسلمان وارد می شود و در مورد فرآورده های دامی آن احتمال عدم ذبح شرعی و در مورد سایر آنها احتمال نجاست آن وجود دارد. مثلاً ممکن است محصولات بهداشتی و آرایشی

فرانسوی که در بازار ایران به فروش می‌رسد، نجس باشد و آب‌میوه و نوشابه وارداتی چنین مشکلی داشته باشد. حکم شرعی چنین کالایی چیست و یک مسلمان در مواجهه با این مشکل چه کند؟ این موضوع در دو زمینه مختلف قابل بررسی است. الف) حکم کالای وارداتی از نظر حلیت و حرمت ب) حکم آن از نظر طهارت و نجاست.

حکم کالای وارداتی از نظر حلیت

اگر آن کالا مشتمل بر مواد گوشتی نباشد حکم اولیه آن حلیت است و لذا استفاده از آن حلال است و نمی‌توان به صرف احتمال اینکه ممکن است نجس شده باشد، و یا به علت عدم آگاهی از ترکیبات آن، حکم به حرمت آن نمود. در این مورد «کلّ شیء هو لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعینه» (حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۶۰/۱۲) جاری است و فتوای بعضی فقها نیز همین است (ر.ک: تبریزی، ۱۴۱۶: ۴۰۵/۲؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۷۶).

بعضی از فقها پنی‌های وارداتی از کشورهای غیر اسلامی را که نمی‌دانیم از چه موادی ساخته شده و آیا پنی‌مایه حیوانی و یا مواد دیگر دارد، محکوم به حلیت دانسته و خوردن آن را تجویز نموده‌اند (تبریزی، ۱۴۱۶: ۳۹۴/۱۶؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۷۶). همچنین در مورد احتمال اینکه پنیر ترکیباتی مانند گوشت خوک داشته باشد، حکم به جواز استفاده از آن شده است (همان).

دلیل بر این حکم علاوه بر «کلّ شیء هو لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعینه» (حرّ عاملی، ۱۴۱۳: ۶۰/۱۲)، عموم «هو الذی خلق لکم مافی الارض جمیعاً» (بقره/ ۲۹) و «قل لا اجد فی ما اوحی الیّ محرّماً علی طاعم یطعمه الا ان یتکون میتة اود مامسفو حلاً...» (انعام/ ۱۴۵) می‌باشد.

اما اگر خوراکی مورد بحث دارای مواد گوشتی باشد و نسبت به ذبح شرعی آن شک داشته باشیم باید حکم به حرمت شود؛ زیرا حلیت فرآورده‌های گوشتی مشکوک است مگر بعد از احراز ذبح شرعی آن، و نمی‌توان آن را با خوراکی که در جامعه اسلامی تهیه می‌شود قیاس نمود. اماره‌ای بر حلیت آن نیز وجود ندارد و از طرفی اصل اولی در مورد آن عدم تذکیه می‌باشد، بنابراین استفاده از آن محکوم به حرمت است.

تهیه کالای وارداتی از بازار مسلمانان

فرض دیگری در اینجا قابل بحث است که اگر همین کالای وارداتی مشکوک را از

بازار مسلمانان یا از دست مسلمان تهیه نماییم آیا محکوم به حلیت است یا خیر؟ بعضی از فقها در این فرض، سوق و ید مسلمان را مطلقاً حجت دانسته و حکم به طهارت و حلیت کالای مورد نظر نموده‌اند (کاشف الغطاء، بی‌تا: ۱۸۴/۱؛ حکیم، ۱۴۰۴: ۳۳۰/۲). اما بعضی می‌گویند اگر مسلمانان با آن کالا معامله پاک و حلال انجام می‌دهند و از آن استفاده می‌نمایند این حکم پذیرفته است و این کالا حلال و پاک است (همدانی، بی‌تا: ۶۵۶/۱؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹: ۱۳۰/۱)؛ زیرا طهارت و تذکیه حیوان از اموری است که مسلمانان به آن توجه دارند و اکنون که از این کالا استفاده می‌کنند، ظاهر حال آنها بیانگر احراز شرایط آن می‌باشد، هرچند آن شرایط از راه اماره ظنیّه معتبر حاصل شده باشد. از روایت اسماعیل بن عیسی نیز همین مطلب استفاده می‌شود؛ زیرا امام علیه السلام می‌فرماید: «علیکم ان تسألوا إذا رأیتم المشرکین یبیعون ذلک، وإذا رأیتم یصلّون فیه فلا تسألوا عنه» (صدوق، ۱۴۰۴: ۲۵۸/۱). همچنین باید توجه داشت که این مورد از باب تعارض سوق یا ید مسلمان با سوق یا ید کافر نیست، تا بحث شود که کدام بر دیگری مقدم است، بلکه سوق و ید کافر به طور کلی اماره بر نجاست و حرمت کالا نمی‌باشد، لذا سوق یا ید مسلمان حجت بلامعارض است و می‌توان به آن تمسک نمود (آل بحرالعلوم، ۱۴۰۳: ۳۲۷/۳؛ جنوردی، ۱۳۷۷: ۱۶۰/۱).

بعضی از فقها نیز به حرمت آن حکم می‌نمایند (ر.ک: تبریزی، ۱۴۱۶: ۴۰۵؛ گلپایگانی، ۱۴۱۳: ۱۳۲) به علت اصل عدم تذکیه، بنابراین قاعده سوق و ید مسلم مورد بحث را شامل نمی‌شود و دلیلی دیگر بر حلیت آن نیز وجود ندارد.

بر اساس دلایلی که بیان می‌شود جواز استفاده از کالای مورد نظر اقوی است. الف) سیره مسلمانان استفاده از این کالا می‌باشد. مردم از بازار مسلمانان گوشت و فرآورده‌های گوشتی و محصولات دامی متوقف بر ذبح را تهیه می‌کنند، و کمتر توجه دارند که این کالا وارداتی است یا محصول کشور اسلامی است. بعضی روایات مثل روایت اسماعیل بن عیسی نیز ممکن است این مطلب را تأیید کند؛ زیرا امام علیه السلام می‌فرماید: «علیکم ان تسألوا إذا رأیتم المشرکین یبیعون ذلک، وإذا رأیتم یصلّون فیه فلا تسألوا عنه» (صدوق، ۱۴۰۴: ۲۵۸/۱) که در صورتی که مردم آن را می‌خرند و در آن نماز می‌گزارند سؤال کردن منتفی شده است.

ب) بنای شارع در مواردی از قبیل مسئله مورد بحث بر تسهیل امر و گشایش در امور مسلمانان می‌باشد و حکم به حرمت در چنین موردی موجب ایجاد مشقت برای مردم است. اینکه محل بحث از مواردی است که دیدگاه شارع بر سمحه و سهله استوار است از خبر سکونی که در مورد سفره پهن شده در سرزمین اسلام از امیرالمؤمنین سؤال شد استفاده می‌شود؛ زیرا حضرت می‌فرماید از آن استفاده نمایید و سپس در ذیل آن می‌فرماید: «هم فی سعة حتی یعلموا» (کلینی، ۱۳۶۷: ۲۹۷/۶). در مورد روایت همین که به مردار بودن آن یقین نداریم و خوراکی مورد سؤال در سرزمین اسلام است برای حکم به حلیت و طهارت کافی است هر چند احتمال دارد متعلق به غیر مسلمان باشد. در محل بحث نیز، کالا اکنون در بازار مسلمانان است و از طرفی وارداتی بودن آن موجب یقین به عدم ذبح شرعی آن نمی‌باشد و در چنین مواردی بنای شارع بر تسهیل امر می‌باشد.

ج) از اطلاق بعضی روایات نیز این حکم قابل استفاده است. مثلاً در موثقه اسحاق بن عمار آمده است که «لا بأس بالصلاة فی الفراء الیمانیّ و فیما صنع فی أرض الإسلام...» (حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۱۰۷۲/۲)، در این روایت ملاک اشکال نداشتن و عدم بأس این است که در سرزمین اسلام ساخته شده باشد و ساخته شدن در سرزمین اسلامی اعم از این است که پوست آن در داخل کشور تهیه شده یا از خارج از دست کفار خریداری شده و سپس در داخل آماده شده است. در صحیح حلی که در مورد نعلین موجود در بازار آمده است و امام علی (ع) می‌فرماید: «اشتر و صلّ حتی تعلم أنّه میتة» (شیخ طوسی، ۱۳۶۵: ۲۳۴/۲) نیز این گونه است؛ زیرا تا وقتی یقین به عدم تذکیه شرعی آن پیدا نکنیم در حکم مذکی است خواه در داخل کشور کشتار شده یا در خارج، مشروط به اینکه یقین به عدم تذکیه آن نداشته باشیم و از بازار یا از دست مسلمان خریداری نماییم.

پاکی کالای وارداتی

همچنان که در مباحث گذشته مطرح شد کالای بازار مسلمانان پاک است. این کالاها دو نوع هستند: الف) آنچه پاکی و ناپاکی آن ارتباط به تذکیه ندارد. ب) آنچه پاکی اش متوقف بر تذکیه است مثل کالاهای ساخته شده از پوست حیوانات. اما در مورد کالای وارداتی حکم این دو نوع کالا متفاوت می‌باشد و باید جداگانه بررسی شود.

حکم نوع اول و دلیل آن

نوع اول پاک است و می‌توان از آن استفاده نمود و حتی استفاده از آن در مواردی که مشروط به طهارت است نیز صحیح است. مثلاً خوراکیهای غیر گوشتی و نوشابه‌ها و عطر و ادکلن و ادویه و انواع کرمها همه محکوم به طهارت هستند و می‌توان از آنها استفاده نمود و حتی نماز خواندن با آنها نیز صحیح است. این کالاها حتی در صورتی که از کشوری غیر اسلامی وارد شوند نیز محکوم به طهارت می‌باشند و می‌توان از آنها استفاده نمود. آیه‌الله خویی در مورد خوراکیهای وارداتی می‌نویسد: «غیر ما یشتمل علی اللحوم أو ما یتخرج من اللحوم بعد الحیاة کالدهن و شبهه فمع الشکّ محکوم بالطهارة والحلّ» (خویی، منهاج الصالحین، ۱۴۱۰: ۱۱۲/۱؛ نیز ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۰۴: ۱۷۹؛ گلپایگانی، ۱۴۰۳: ۱۱۰؛ سیستانی، ۱۴۱۴: ۲۵۸؛ تبریزی، ۱۴۱۶: ۴۰۴/۲).

دلیل بر پاکی کالاهایی که ذکر شد قاعده طهارت است که معتضد به روایات می‌باشد کما اینکه در موثقه عمار آمده است که امام صادق (ع) فرمود: «کلّ شیء نظیف حتی تعلم أنّه قدر، فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فلیس علیک» (حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۱۰۵۴/۲). در محل بحث حداکثر این است که نسبت به نجاست این کالا، ظن داشته باشیم اگر محل شک نباشد، و در این حدیث و موارد مشابه دیگر آنچه ملاک حکم به نجاست قرار گرفته است علم، یقین و جزم می‌باشد و لذا اصحاب هم فتوایشان بر این است که مادام که علم به نجاست یا آنچه قائم مقام علم است یعنی اماره معتبر از قبیل شهادت عدلین حاصل نشده اشیا محکوم به طهارت هستند (محقق اردبیلی، ۱۴۱۱: ۳۱۰/۱؛ میرزای قمی، ۱۴۱۳: ۵۵/۴؛ خویی، منهاج الصالحین، ۱۴۱۰: ۱۱۲/۱).

حکم نوع دوم و دلیل آن

نوع دوم از مواردی است که قاعده طهارت و عمومات طهارت در آن جاری نیست و چون طبق نظر برگزیده طهارت آن متوقف بر تذکیه است، اگر در بازار اسلامی ساخته شده باشد، به استناد قاعده سوق، مذکی بودن آن را ثابت می‌نماییم چه اینکه در بازار اسلامی است و مسلمانان با آن برخورد مذکی می‌کنند و یکی از احکام مترتب بر آن، پاکی است.

کالای وارداتی

آنجا که کالای وارداتی متوقف بر ذبح باشد بعضی از فقها (کاشف الغطاء، بی تا: ۱/۱۸۴؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۱/۳۴۶) آن را پاک می‌شمارند، و بعضی آن را پاک نمی‌شمارند و انجام اموری را که متوقف بر طهارت است با آن کافی نمی‌دانند (تبریزی، ۱۴۱۶: ۱/۳۱).

به نظر می‌رسد با توجه به اینکه اکنون این کالاها در بازار مسلمانان است و آن را مورد استفاده قرار می‌دهند و از طرفی یقین به عدم ذبح شرعی آن نداریم، بلکه احتمال می‌دهیم در همان کشور غیر اسلامی توسط مسلمان ذبح شده باشد، و اکنون می‌بینیم مسلمانان آن را می‌خرند و از آن استفاده می‌کنند و از طرفی بنای شریعت بر تسهیل امر است به طوری که پوست وارداتی از عراق را با اینکه در آنجا دباغی موجب طهارت تلقی می‌شده، پاک شمرده است، این کالا محکوم به طهارت باشد.

نتیجه گیری

در موردی که حکم کالا نامشخص باشد، بر اساس قواعد موجود می‌توان موارد ذیل را به عنوان نتیجه این پژوهش مطرح نمود.

۱. کالای غیر متوقف بر ذبح شرعی پاک است خواه در بازار مسلمانان باشد یا در غیر آن.
۲. کالای غیر متوقف بر ذبح شرعی حلال است خواه در جامعه اسلامی باشد یا در غیر آن و خواه کالای بازار اسلامی تولید خود آن بازار باشد یا وارداتی.
۳. فراورده دامی متوقف بر ذبح، قبل از احراز تذکیه شرعی آن محکوم به حرمت است.
۴. کالای متوقف بر ذبح شرعی در جامعه اسلامی و بازار مسلمانان به استناد قاعده سوق حلال و پاک است.
۵. کالای موجود در بازار غیر مسلمانان به استناد اصالة الحرمة حرام است.
۶. کالای وارداتی بازار مسلمانان که در آن مورد داد و ستد قرار گرفته، مورد اختلاف است و به نظر می‌رسد اگر مسلمانان با آن معامله حلال کنند، محکوم به حلیت باشد.

کتاب شناسی

۱. آل بحر العلوم، سید محمد، *بلغة الفقیه*، تهران، مکتبه الصادق، ۱۴۰۳ ق.
۲. ابن فهد حلی، *المهذب البارع*، قم، جامعه المدرسین، ۱۴۱۲ ق.
۳. ابن منظور الافریقی، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۴. احسائی، ابن ابی جمهور، *عوالی اللئالی*، قم، سیدالشهداء، ۱۹۸۳ م.
۵. بجنوردی، سید محمد حسن، *القواعد الفقیهیه*، قم، مطبعة الهادی، ۱۳۷۷ ش.
۶. بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۷. پادشاه، محمد، *فرهنگ جامع فارسی*، کتابفروشی خیام، ۱۳۶۳ ش.
۸. تبریزی، میرزا جواد، *صراط النجاة*، دفتر نشر برگزیده، ۱۴۱۶ ق.
۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۳ ق.
۱۰. حکیم، سید محسن، *مستمسک العروة الوثقی*، قم، مکتبه السید المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. حمیری بغدادی، *قرب الاسناد*، قم، مهر، ۱۴۱۳ ق.
۱۲. خوبی، سید ابوالقاسم، *کتاب الطهاره*، قم، دار الهادی، ۱۴۱۰ ق.
۱۳. همو، *معجم رجال الحدیث*، بی تا، ۱۴۱۳ ق.
۱۴. همو، *منهاج الصالحین*، چاپ بیست و هشتم، قم، مهر، ۱۴۱۰ ق.
۱۵. همو، *منیة السائل*، قم، مهر، ۱۴۱۳ ق.
۱۶. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، تهران، سیروس، ۱۳۳۶ ق.
۱۷. زبیدی، محمد مرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، مکتبه الحیاة، بی تا.
۱۸. سرخسی، شمس الدین، *المبسوط*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۶ ق.
۱۹. سیستانی، سید علی، *المسائل المنتخبه*، قم، مهر، ۱۴۱۴ ق.
۲۰. شهید اول، شمس الدین محمد بن مکی عاملی، *الدروس الشرعیه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۲۱. شهید ثانی، زین الدین جبعی عاملی، *روض الجنان فی شرح ارشاد الازهان*، بیروت، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، ۱۴۰۴ ق.
۲۲. همو، *مسالك الافهام*، قم، بهمن، ۱۴۱۳ ق.
۲۳. شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، *الامالی*، قم، دار الثقافه، ۱۴۱۴ ق.
۲۴. همو، *تهذیب الاحکام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۲۵. همو، *عدة الاصول*، قم، ستاره، ۱۴۱۷ ق.
۲۶. صدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق علی غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۲۷. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، *العروة الوثقی*، بیروت، الاعلمی، ۱۴۰۹ ق.
۲۸. علامه حلی، ابومنصور حسن بن یوسف بن مطهر، *مختلف الشیعه*، تحقیق لجنة التحقیق، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۲۹. همو، *منتهی المطلب*، تبریز، حاج احمد، ۱۳۳۳ ق.
۳۰. علم الهدی، سید مرتضی، *الدریعة الی اصول الشریعه*، تهران، دانشگاه تهران، بی تا.
۳۱. فخر رازی، محمد بن عمر، *المحصول فی علم اصول الفقه*، تحقیق طه جابر، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۱۲ ق.

۳۲. کاشانی، ابوبکر، *بدائع الصنائع*، پاکستان، المكتبة الحبيبية، ۱۴۰۹ ق.
۳۳. کاشف الغطاء، شیخ جعفر، *كشف الغطاء*، اصفهان، مهدوی، بی تا.
۳۴. کاظمی، محمدعلی، *فوائد الاصول* (تقریرات میرزای نائینی)، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.
۳۶. گلپایگانی، سیدمحمدرضا، *ارشاد السائل*، بیروت، دار صفوه، ۱۴۱۳ ق.
۳۷. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۸. محقق اردبیلی، احمد، *مجمع الفائدة و البرهان*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۳۹. محقق حلی، شیخ نجم الدین ابوالقاسم، *المعتبر*، لجنة التحقيق، قم، سیدالشهداء، ۱۳۶۴ ش.
۴۰. همو، *معارج الاصول*، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۳ ق.
۴۱. محقق کرکی، علی بن حسین، *رسائل کرکی*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ ق.
۴۲. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۴۳. مغربی، قاضی نعمان، *دعائم الاسلام*، قاهره، دار المعارف، بی تا.
۴۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *تحريم ذبائح اهل الكتاب*، مهر، بی تا.
۴۵. موسوی خمینی، سیدروح الله، *کتاب الطهاره*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۰ ق.
۴۶. موسوی خمینی، سیدمصطفی، *تحریر العروة الوثقی*، تحقیق مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ ق.
۴۷. میرزای قمی، ابوالقاسم، *جامع الشتات*، کیهان، ۱۴۱۳ ق.
۴۸. نجاشی اسدی کوفی، ابوعباس احمد بن علی، *رجال النجاشی*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۴۹. نجفی، شیخ محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۵۰. همدانی، آقارضا، *مصباح الفقیه*، مکتبه صدر، بی تا.
51. Bonine, E. Michael, "Bazar General", *Encyclopaedia Iranica*, 1995.

تعامل فریقین در گستره دانش اصول*

- دکتر محسن جهانگیری^۱
- استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

چکیده

آنچه از تاریخ اصول به دست می آید، اولین کتاب مدون اصولی در شیعه کتاب «الرساله الاصولیه» یا «التذکره باصول الفقه» اثر ارزشمند شیخ مفید (م ۴۱۳ ق.) است. البته پیدایش علم اصول در شیعه، دیرینه بیشتری دارد و گذشته از آن مباحث اصولی که در سخنان امامان معصوم علیهم السلام وجود دارد و از این رو آنان را می توان واضع و مؤسس علم اصول دانست، کتابهایی در عصر امامان یا غیبت صغری یا کبری تا زمان مرحوم مفید به برخی از مسائل اصولی پرداخته است. از این رو سخن اخباریان جدید که به طور کل ریشه دار بودن مباحث اصولی و علم اصول را در عصر معصوم علیهم السلام انکار می کنند بی اساس است. تاریخ بیانگر آن است که بزرگان مکاتب فقهی اهل سنت در کنار اصحاب امامان معصوم علیهم السلام به شاگردی آنان پرداخته اصول اولیه را فرا گرفته و

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۱۲/۱۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۲/۲.

بر حسب نیاز خویش به پاسخ‌یابی مسائل نوپیدای جامعه خویش دست زده‌اند. در قرنهای بعد عالمان شیعی با توجه به محروم بودن از درک حضور امامان معصوم علیهم‌السلام مجبور به پاسخگویی نیازهای جامعه خویش در برابر مسائل نوپیدای هر زمان شدند و طبعاً مسیر پاسخ‌یابی را در مباحث اصولی جستجو کردند که ریشه در کلام امامان معصوم علیهم‌السلام دارد.

واژگان کلیدی: تعامل، اصولی، اخباری، علم اصول، مکاتب فقهی.

مقدمه

توسعه یافتن مباحث اصولی اهل سنت در قرنهای آغازین پس از رحلت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و توسعه یافتگی این مباحث در امامیه در قرنهای پنجم به بعد اخباریان جدید را بر آن داشته است که به طور کل ریشه‌دار بودن مباحث اصولی و علم اصول را در عصر معصوم علیهم‌السلام انکار کنند و عالمان پیشین امامیه را بی‌اطلاع از مباحث اصولی و اجتهاد معرفی نمایند که فقط بر طبق روایات عمل می‌کرده‌اند. علم اصول فقه را در شیعه امامیه علمی تقلیدی بدانند که بر اثر غفلت برخی همچون «محمد بن احمد بن جنید» و «حسن بن علی بن ابی‌عقیل عمّانی» به مذهب امامیه راه پیدا کرده و سپس حسن ظن شیخ مفید و دیگران به این دو سبب گسترش و رواج مباحث علم اصول در شیعه شده است.

البته تعامل و مراوده برخی از عالمان شیعی همچون علامه حلی با اهل سنت را نیز از عوامل مؤثر در رشد مباحث اصولی در شیعه می‌دانند (علامه حلی، ۱۳۰۸: ۷۶، ۱۳۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱، ۲۲۰-۲۲۸ و ۲۴۰).

آنچه مورد نظر نویسنده است آن است که تعامل علمی بین اهل سنت و شیعه امامیه را اگر از نگاه منفی که اخباریها دارند بنگریم کاری مذموم و ناشایست جلوه می‌کند که پیامدهای خاص خودش مثل کنار زدن روایات اهل بیت علیهم‌السلام را به دنبال خواهد داشت و در نهایت به انحراف از طریقه و روش آنان منتهی خواهد شد.

ولی واقعیت آن است که می‌توان دیدگاه مثبتی را در این داد و ستد علمی مطرح ساخت. رشد و توسعه دانشهای بشری بر اساس همین تعامل مثبت علوم اتفاق افتاده است. بلکه می‌توان ادعا کرد تعامل علوم امری قهری و اجتناب‌ناپذیر است و

۱. توضیح بیشتر این سخن و ریشه‌دارتر بودن علم اصول در مکتب اهل بیت در مبحث دوم همین نوشتار خواهد آمد.

اگر به معنای درست آن اتفاق بیفتد و شائبه تقلید صرف در آن نباشد بسیار مفید و پیش‌برنده خواهد بود و اگر این داد و ستدهای علمی به معنای نادرست آنکه حکایت‌گر تقلید محض است باشد پایانی جز رکود و انجماد علمی نخواهد داشت. این نوشتار در چند مبحث بنا دارد به بررسی این تعامل از دیدگاه مثبت آن پردازد.

مبحث اول: شاگردی در محضر معصوم علیهم‌السلام

تاریخ بیانگر آن است که بزرگان مکاتب فقهی و اصولی اهل سنت در کنار اصحاب امامان معصوم علیهم‌السلام به شاگردی آنان یا شاگردی شاگرد آنان پرداخته اصول اولیه مباحث فقهی و اصولی را فرا گرفته و بر حسب نیاز خویش به پاسخ‌یابی و پاسخگویی مسائل نوپیدای جامعه خویش دست زده‌اند.

البته هیچ عالم و اندیشمند فرهیخته‌ای خالی از ابتکارات خاص علمی خویش نیست، که به طور طبیعی آن را نیز بر حسب نیاز و تشخیص در دانش خویش وارد می‌سازد. پیشوایان مشهور اهل سنت بدون واسطه یا با واسطه، شاگردان امام باقر علیهم‌السلام و امام صادق علیهم‌السلام بوده‌اند. جمله معروف ابوحنیفه (م ۱۵۰ ق.) در زیر بنا بودن دو سال شاگردی او در محضر امام صادق علیهم‌السلام شاهد بر این قضیه است که: «لولا الاستئان لهلك النعمان» (اسد حیدر، ۱۴۱۱: ۵۸/۱). استاد محمد ابوزهره ضمن اعتراف به شاگردی ابوحنیفه در محضر امام باقر علیهم‌السلام و امام صادق علیهم‌السلام (ابوحنیفه حیات و عصره: ۷۲) مالک بن انس (م ۱۷۹ ق.) را نیز از جمله شاگردان امام صادق (ع) می‌داند (المالک، حیات و عصره: ۸۵) شافعی و احمد بن محمد بن حنبل نیز از شاگردان باواسطه امام صادق علیهم‌السلام بوده‌اند؛ زیرا دومی شاگرد اولی و اولی شاگرد مالک بود که خود از شاگردان امام صادق علیهم‌السلام است.

عصر صادقین علیهم‌السلام فرصتی کاملاً استثنایی برای امامان معصوم علیهم‌السلام بود که به بسط و توسعه علوم اسلامی پردازند و رشته‌های مختلف علوم اسلامی را به وجود آورند. این عصر، عصر درخشش فقه بود و روایات فراوانی که از این دو امام بزرگوار رسیده است هم شیوه صحیح استنباط و هم حدود و ثغور مدارک و منابع احکام را مشخص می‌نماید. استدلالهای اصولیان در موارد متعددی همچون حجیت

امارات و اصول عملیه به روایات، خود شاهد بر این مدعاست و نیازی به ذکر تفصیلی آن نیست (شیخ انصاری، ۱۳۷۵: ۱۶۸، ۳۸۵، ۴۰۹ و...؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۳۰۱، ۳۳۹، ۳۴۵، ۳۸۸، ۴۴۲).

در قرنهای بعد عالمان شیعی با توجه به آنچه که در عصر غیبت کبری به آن مبتلا بودند یعنی محروم بودن از درک حضور امامان معصوم علیهم‌السلام مجبور به پاسخگویی نیازهای جامعه خویش در برابر مسائل نوپیدای هر زمان شدند و طبعاً مسیر پاسخ‌یابی را در مباحث اصولی جستجو کردند که ریشه در کلام امامان معصوم علیهم‌السلام دارد.

پر واضح است که شخصیت‌های بزرگی همچون شیخ مفید، شیخ طوسی، سید مرتضی، محقق حلّی، علامه حلی و دیگران هیچگاه در مراجعه به مباحث اصولی اهل سنت، به تقلید از آنان پرداخته، بلکه با بررسی مبانی و مسائل اصولی آنان، سره را از ناسره جدا ساخته، به تدوین کتابهای اصولی مطابق با مبانی صحیح و قابل قبول شیعه و بر حسب نیاز زمان خویش پرداخته‌اند.

مبحث دوم: آثار اولیه در تدوین دانش اصول

آنچه از تاریخ اصول به دست می‌آید اولین کتاب مدون اصولی در شیعه کتاب «الرسالة الاصولیه» یا «التذکره باصول الفقه» (نجاشی، بی‌تا: ۳۹۹) می‌باشد که اثر ارزشمندی از شیخ مفید (م ۴۱۳ ق.) است. این رساله اصولی هم در ضمن کنز الفوائد کراچکی چاپ شده است (نجاشی، بی‌تا: ۴۳۳؛ ابن ندیم، بی‌تا: ۲۴۹) و هم اخیراً مستقلاً به چاپ رسیده و در دسترس می‌باشد.

البته پیدایش علم اصول در شیعه از دیرینه بیشتری برخوردار است و گذشته از آن مباحث اصولی که در سخنان امامان معصوم علیهم‌السلام وجود دارد و از این‌رو آنان را می‌توان واضع و مؤسس علم اصول دانست، کتابهایی در عصر امامان یا غیبت صغری یا کبری تا زمان مرحوم مفید به برخی از مسائل اصولی پرداخته است که نمونه‌هایی را می‌توان یاد کرد:

۱- کتاب *الالفاظ و کتاب الاخبار کیف تصحّ* که از تألیفات هشام بن حکم (م

۱۷۹ ق.) از شاگردان و اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهم‌السلام است.

۲- کتاب یونس بن عبدالرحمان (م ۱۸۳ ق.) که از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهم‌السلام بوده با نام «*اختلاف الحدیث*» (شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ۱۸۱).

۳- کتاب دیگری با همین نام تألیف محمد بن ابی عمیر (م ۲۱۷ ق.) از اصحاب امام کاظم علیهم‌السلام (نجاشی، بی‌تا: ۳۲).

یا کتابهای دیگری که به وسیله دارم بن قبهه (نجاشی، بی‌تا: ۱۶۲ و ۲۴۹) از اصحاب امام رضا علیهم‌السلام یا یعقوب بن سکیت (م ۲۴۴) (همان) از اصحاب امام جواد و امام هادی علیهم‌السلام یا از فضل بن شاذان (خویی، بی‌تا: ۲۹۱/۱۳) از اصحاب امام جواد در عصر امامان معصوم تألیف شده است در عصر غیبت صغری نیز آثاری همچون موارد ذیل قابل توجه است:

۱- کتابهای اسماعیل بن علی بن اسحاق نوبختی (م ۲۶۰ ق.) از قبیل «*الخصوص و العموم*» (نجاشی، بی‌تا: ۳۲) و «*نقض اجتهاد الرأی علی ابن الراوندی*» (خویی، بی‌تا: ۱۵۲/۳) و «*ابطال القیاس*» (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۶۹/۱).

۲- کتاب «*الخصوص و العموم*» تألیف حسن بن موسی نوبختی (نجاشی، بی‌تا: ۶۳).

۳- کتاب «*الناسخ و المنسوخ*» تألیف علی بن ابراهیم بن هاشم قمی (نجاشی، بی‌تا: ۲۶۰).

۴- کتابهای حمیری (عبدالله بن جعفر حمیری) مثل «*القیاس*» و «*الحدیثین المختلفین*» (نجاشی، بی‌تا: ۲۲۰).

تا قبل از تألیف شیخ مفید نیز در عصر غیبت کبری کتابهایی همچون: «*الردّ علی اصحاب الاجتهاد فی الاحکام*» (نجاشی، بی‌تا: ۲۶۵) و «*فی ابطال القیاس*» (خویی، بی‌تا: ۵۸/۲۲) و «*کشف التمیوه و الالباس علی اعمار الشیعه فی امر القیاس*» (نجاشی، بی‌تا: ۳۸۵) که به ترتیب از آثار علی بن احمد ابوالقاسم کوفی (م ۳۵۲ ق.) و ابومنصور الصرام (م حدود ۳۷۰ ق.) و محمد بن احمد جنید (م ۳۸۱ ق.) می‌باشد، تألیف شده است که متأسفانه اکثر این کتابها در دسترس نیست و نمی‌توان راجع به محتوای آن داوری نمود. ولی با توجه به عناوین کتابها می‌توان گفت مسائلی از علم اصول در آنها مطرح بوده است.

آنچه از مجموع مطالب یادشده به دست می‌آید اطمینان نسبی به رواج دانش اصولی قبل از شیخ مفید می‌باشد که در قالب کتابهای مستقل یا به ضمیمه مباحثی دیگر و مرتبط با آنچه از امامان پاک استفاده می‌کردند نوشته می‌شد.

متأسفانه شرایط سیاسی و اجتماعی به گونه‌ای نبود که اجازه رواج این آثار را بدهد، ولی همین مقدار هم که اشاره شد حاکی از گستردگی و اهمیت ویژه آن می‌باشد.

البته پس از شیخ مفید بزرگان زیادی همچون سید مرتضی و شیخ طوسی تلاشهای فراوانی در جهت استخراج قواعد و کلیات اصول فقه و تدوین آن به صورت جامع و مستقل کرده‌اند، ولی انصاف قضیه آن است که آن مقدار از حجم و گستردگی مباحث اصولی که در عامه قبل و بعد از قرن پنجم وجود دارد هیچ‌گاه در اصول شیعه دیده نمی‌شود. شرایط سیاسی و اجتماعی آن زمان می‌تواند یکی از مؤثرترین عوامل این تفاوت آشکار تلقی گردد.

علم اصول نزد اهل سنت از جایگاه ممتاز و ویژه‌ای برخوردار است. آنان از همان عصر آغازین بعد از رحلت پیامبر ﷺ خود را سخت نیازمند به علم اصول یافتند. بدیهی است عدم اعتقاد آنان به عصمت و جانشینی امامان معصوم علیهم‌السلام آنان را به پاسخگویی احکام و وظایف شرعی مردم فقط و فقط از طریق کتاب و سنت وامی‌داشت و این موضوع با پیدایش فروع و مسائل تازه، سازگاری نداشت، به ناچار به سراغ «اجتهاد به رأی»، «قیاس»، «استحسان»، «اجماع»، «مصالح مرسله» و... رفتند.

در اینکه اولین کسی که از اهل سنت کتابی را در اصول نگاشته است چه کسی است؟ اختلافی بین آنان هست ولی هر کدام از دو نظریه که صحیح باشد مربوط به قرن دوم هجری است.

سیوطی، «محمد بن ادریس شافعی» (م ۲۰۴ ق.) را نخستین مدون علم اصول معرفی می‌کند (بی‌تا: ۱۱۷) حال آنکه ابن خلکان، شاگرد ابوحنیفه یعنی «ابویوسف یعقوب بن ابراهیم» (م ۱۸۲ ق.) را نخستین کسی می‌داند که در اصول فقه مطابق مذهب استادش کتاب نوشته است (بی‌تا: ۲۲۴/۵).

البته نظریه سومی هم هست که خلاف مشهور اهل سنت است ولی فعلاً بحث ما نیست (ابن ندیم، بی‌تا: ۲۶۳).

به هر حال هر کدام از نظریات بالا که درست باشد مربوط به قرن دوم هجری است و حداقل دو قرن با آنچه که شیخ مفید تألیف کرده است فاصله دارد.

صحبت این نیست که چه کسی واضح علم اصول است؛ زیرا هم مطابق با اسناد و روایات معتبری که از امامان معصوم علیهم‌السلام رسیده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۴۱/۱۸) و هم به لحاظ سبقت تاریخی و همین طور به لحاظ اعتقادی ریشه علوم مفیدی که کاربرد اساسی در دین داشته باشد از علم امامان پاک علیهم‌السلام نشأت گرفته است. سخن آن است که گستردگی مباحث اصولی در اهل سنت از قرنهای آغازین اسلام تا قبل از قرن حاضر بسیار وسیع تر و پر حجم تر از کارهایی است که در شیعه انجام گرفته است و این جای انکار ندارد.

البته آنچه را قرن حاضر شاهد آن است، توسعه و گسترش کیفی و کمی دانش اصول در امامیه است فراتر از آنچه در اصول اهل سنت اتفاق افتاده است.

مباحث دقیقی که شاگردان شیخ انصاری تا عصر حاضر در قالب دروس خارج اصول مطرح کرده‌اند شاهد این مدعاست. مباحثی که گاه سبب طولانی شدن یک دوره اصول تا پانزده سال می‌شود.

مبحث سوم: تأثیر متقابل عالمان شیعی و سنی

در این مبحث به طور اختصار به ذکر نمونه‌هایی از عالمان بزرگ شیعی که تأثیرگذاری خاص در فقه و اصول شیعی داشته‌اند می‌پردازیم و تعامل علمی آنان را با سایر عالمان خاطر نشان می‌کنیم.

۱- محمد بن محمد بن نعمان بن عبدالسلام بن جابر بن نعمان بن سعید عکبری (م ۴۱۳ ق.) معروف به شیخ مفید از بزرگترین عالمان شیعی که تبجری بی‌وصف در علوم مختلف اسلامی داشت و صاحب تألیفات فراوانی در اصول، فقه، کلام، تفسیر و تاریخ است. مناظره‌های او با عالمان سایر مذاهب از ویژگیهای بارز زندگی علمی اوست. ۱۹۵ کتاب و رساله، به او نسبت داده شده است (امین، ۱۴۰۳: ۴۲۳/۹). گذشته از تأثیرپذیری او از دو متکلم و فقیه شیعی یعنی ابن جنید و ابن عقیل (صدر، ۱۴۱۰: ۶۱/۱)، در برخی از نظرات خویش از عالمان بغداد هم متأثر شده است (مفید، بی‌تا: ۸۹). شیخ

مفید در جای جای کتاب اصولی خویش آنچه بر اساس مذهب شیعه قابل پذیرش بوده با استدلال اثبات کرده و موارد ناسازگار را ابطال نموده است (۱۴۱۴: ۳۸ و ۴۳).

او که آشنایی زیادی با مباحث علمی اهل سنت داشت و این همه را از طریق مطالعه، شاگردی و تعامل علمی با عالمان اهل سنت به دست آورده بود، با کمک استعداد وافر خویش و اعتقاد راسخ به مکتب اهل بیت علیهم‌السلام در بسیاری از مباحث، اصول مقارن را به کار گرفته و نظر خویش را بر اساس آموزه‌های شیعی ارائه کرده است (همان).

۲- علی بن ابی‌احمد حسین طاهر بن موسی (م ۴۳۶ ق.) معروف به سید مرتضی از مفاخر بسیار ارزشمند شیعه و متخصص و صاحب نظر در بسیاری از علوم اسلامی است. تألیفات فراوان او را تا ۸۹ کتاب و رساله شمرده‌اند (امین، ۱۴۰۳: ۲۱۹/۸). از پیشگامان فقه مقارن و تطبیقی بود. در اصول نیز، اصول سایر مذاهب، متکلمان (معتزله) و فقیهان (حنفیه) را نقل کرده به ردّ و اثبات آن می‌پرداخت. گرچه تمام مصنوعات او را ابتکاری دانسته‌اند که الگوبرداری از گذشتگان نبوده است (موسوی خوانساری، ۱۴۱۱: ۲۹۹/۴). ولی به طور قطع گستردگی دانش او و تبحرش در مذاهب دیگر در شیوه بیان، استدلال و نتیجه‌گیری از مباحث تأثیرگذار بوده است. کتاب «الذریعة الی اصول الشیعه» او که بارها چاپ شده و در دسترس می‌باشد شاهد این شیوه استدلال می‌باشد. البته اینکه سید مرتضی در ابواب مختلف اصولی ضمن بیان آرای مخالفان آنها را در بوته نقد خویش قرار داده نیز جای انکاری نیست (۱۳۶۳: ۵/۱ و ۵۵).

به عنوان نمونه مقوله قیاس را که از مسلمات بسیاری از اهل سنت به شمار آمده با تأمل و دقت بیشتری مورد توجه و بررسی قرار می‌دهد (۱۳۶۳: ۱۶۷/۲ و ۱۸۰). یا از آنجا که سید مرتضی خبر واحد را حجت نمی‌داند (۱۴۰۵: ۵۳/۱، ۵۴ و ۲۰۳) و در این جهت با عالمان اهل سنت مخالفت ورزیده، مجبور شده است جهت پاسخگویی به حوادث و مسائل نامحدود، توجه بیشتری به اجماع مبذول نماید و تا حدودی استدلالهای شبیه اهل سنت ارائه نماید (۱۳۶۳: ۱۲۸/۲). البته اساس حجیت اجماع را داخل بودن قول معصوم علیه‌السلام در مجمعی می‌داند که بر خلاف آرای اهل سنت است.

نوآوریهای او در علم اصول همانند جواز استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا (همان: ۱۷/۱)، عدم حجیت تمام مفاهیم غیر از مفهوم حصر (همان: ۳۹۲/۱)، عدم حجیت

استصحاب حال (همان: ۳۵۳/۲) و... از جمله چیزهایی است که قطعاً در افکار و دانش اصولی بعد از او تأثیرگذار بوده است.

به نظر می‌رسد سید مرتضی می‌تواند به عنوان نمونه کاملاً روشن تعامل و داد و ستد علمی به ویژه در علوم و دانشهای حوزه فقه و اصول به شمار آید.

۳- محمد بن حسن بن علی بن حسن طوسی (م ۴۶۰ ق.) معروف به شیخ طوسی از بزرگترین و اثرگذارترین عالمان شیعی است که به «شیخ الطائفه» معروف شد و مسئولیت سنگین زعامت و مرجعیت شیعه را پس از سید به عهده گرفت. در جلسات درس او جمع کثیری از عالمان شیعی و اهل سنت حضور داشتند. تخصص او در همه رشته‌های علوم اسلامی از آثار ارزشمند او مشهود است. از اساتید برجسته‌ای همانند شیخ مفید، سید مرتضی، احمد بن ابراهیم القزوینی، احمد بن محمد بن موسی اهوازی و حسین بن عبدالله غضائری بهره جست و چراغ دانش خویش را فروزان تر ساخت. اساتیدی از اهل تسنن نیز داشت همانند ابوالقاسم بن وکیل، ابوعمیر بن مهدی (موسوی خوانساری، ۱۴۱۱: ۲۲۸/۶) از چهار کتاب اصلی حدیثی شیعه دو کتاب از آثار اوست. علاوه بر آن بیش از پنجاه عنوان دیگر (شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ۲۴۰/۱) که دو عنوان آن اصولی است که مهمترین آن، کتاب «العدّة فی اصول الفقه» است (همان: ۲۴۱/۱).

شیخ در کتاب «العدّة فی اصول الفقه» خواسته است تا به درخواست جمعی از طلاب علوم دینی کتابی بر مقتضای مذهب و اصول امامیه بنویسد (۱۳۷۶: ۳/۱). او برای کتاب خویش دوازده باب قرار داده است: مقدمات، اخبار، اوامر، نواهی، عام و خاص، مجمل و بیان، ناسخ و منسوخ، افعال، اجماع، قیاس، اجتهاد و بالاخره حظر و اباحه.

تعامل علوم در دانش و اندیشه‌های شیخ مصداق بارزی یافته است؛ زیرا احاطه او بر تمامی دیدگاههای موجود او را در ذکر مباحث اصول اهل سنت از عالمانی چون ابوعلی جبائی (همان: ۷۰/۱، ۱۰۰، ۲۲۰ و...)، ابوالحسن کرخی (همان: ۲۰۰/۱ و ۳۲۱)، ابو عبدالله بصری (همان: ۴۰۳/۱ و ۴۰۷) و شافعی (همان: ۱۳۸/۱، ۱۸۸، ۱۹۵، ۲۰۰ و ۳۲۰) گشاده‌دست نموده است. کتاب «الرساله» شافعی نیز در مواردی مورد استفاده شیخ قرار گرفته نظیر آنچه در بحث استثنا پس از چند جمله ذکر کرده است (همان: ۳۲۱/۱).

ابتکارات و نوآوریهای او در علوم اسلامی به ویژه در دانش اصول سرمنشأ بسیاری از مباحث علمی پس از او شده است. مانند آنچه که در بحث حجیت خبر واحد بر خلاف نظر شیخ مفید و سید مرتضی که منکر آن بودند مطرح ساخت (همان: ۱۰۰/۱). یا اجماع لطفی (همان: ۶۳۰/۲) که از ابتکارات اوست.

سیطره اندیشگی شیخ طوسی آنچنان پرصلابت بود که تا یک قرن پس از او کسی را یارای نقد اندیشه شیخ نبود.

۴- حمزة بن علی بن ابی‌المحاسن زهره بن الحسن بن زهره حسینی (م ۵۸۵ ق.) معروف به «ابن زهره» از عالمان و شخصیت‌های برجسته قرن ششم هجری قمری که مقام علمی بس رفیع داشت. در اصول و فقه تخصص ویژه‌ای داشت. نوزده کتاب به او نسبت داده شده است (امین، ۱۴۰۳: ۲۵۰/۶) که برخی همچون «غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع» حاوی مباحثی اصولی است. هرچند دو بخش فقه و کلام نیز در این کتاب وجود دارد.

دانش اصولی که پس از شیخ طوسی می‌رفت تا در مسلخ عظمت و سیطره علمی او ذبح شود با افکار و اندیشه این اصولی بزرگ در کنار اندیشه‌های فقهی ابن ادریس جانی تازه یافت. او در «غنیة» خویش «عده» را نقد و آرای معارض با آن را استدلال می‌نمود (صدر، ۱۴۱۰: ۷۹/۱). البته در پاره‌ای از موارد نیز از افکار شیخ طوسی متأثر شده است، مثل حجیت اجماع (ابن زهره، ۱۴۱۸: ۳۷۰/۲).

برخی نوآوری‌هایی نیز به او نسبت داده شده که در افکار سایر اندیشمندان بعد از او تأثیر گذار بوده است از جمله آنها جایز نبودن تقلید در امور دینی لزوم مراجعه مقلد به مفتی برای رسیدن به علم می‌باشد (همان: ۴۱۹/۲).

شاید همین اندیشه که ادعای اجماع (همان: ۲۱۴/۲) هم بر آن شده است منشأ افکار اخباریگری جدید شده باشد.

۵- ابوالقاسم جعفر بن حسن هذلی حلّی (م ۶۷۶ ق.) معروف به محقق حلّی: او در کتاب معارج الاصول بارها از دانشمندان اصولی اهل سنت سخنانی را نقل کرده که نشانگر عمق آگاهی او از دیدگاه‌های آنان است (۱۴۰۳: ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۶۱، ۶۴، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۸، ۹۰، ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۳۰، ۱۴۰، ۲۲۲ و...). گاهی نیز مختار خود را همان

نظریه برخی از عالمان سنی قرار داده است (همان: ۶۱). البته او نوآوریهای فراوانی نیز در علم اصول داشته که به طور قطع در دانش اصولی عالمان شیعی و سنی بعد از خود تأثیر گذار بوده است. مانند علامت بودن تبادر برای تشخیص حقیقت از مجاز (همان: ۵۰)، عدم دلالت امر بر فور و تراخی (همان: ۶۵) و تفصیل بین معاملات و عبادات در دلالت نداشتن نهی بر فساد و دلالت داشتن آن (همان: ۷۷).

۶- حسن بن یوسف بن علی (م ۷۲۶ ق.) معروف به علامه حلّی: مهمترین کتابهای اصولی علامه حلّی «تهذیب الوصول الی علم الاصول» کتاب «مبائذ الوصول الی علم الاصول» است. روی سخن علامه در این دو کتاب با عالمان اهل سنت است. مبانی فکری اهل سنت را مطرح ساخته و به نقد و بررسی آن پرداخته است (۱۳۰۸: ۱۵۱ و ۲۲۸-۲۲۰) البته او با احاطه علمی بر مکاتب و مذاهب آنان و قدرت ذهنی فوق العاده خویش، عناصر و مباحثی از اصول فقه آنان را وارد اصول شیعه ساخته ولی به بازسازی آن و وفق دادن آن بر طبق معنای شیعی پرداخته به گونه‌ای که امکان پذیرش آن در حوزه علوم شیعی باشد (همان: ۲۴۰).

او همچنین در مباحثی همچون: تعریف حقیقت (همان: ۷۶)، حقیقت یا مجاز بودن عام مخصّص (همان: ۱۳۶) پس از نقل اقوالی از عالمان سنی برخی از آن اقوال را به عنوان مختار خویش برمی‌گزیند. نوآوریهای او در علم اصول نیز تأثیر گذار در اصولیان معاصر و بعد از او بوده است. از قبیل آنچه در مقوله تخصیص قرآن به وسیله خبر واحد (همان: ۱۴۸ و ۱۴۹) و یا حجیت قیاس (همان: ۸۶) از او نقل شده است.

۷- محمد بن مکی شمس‌الدین عاملی (م ۷۸۶ ق.) معروف به شهید اول: او که از اکابر عالمان شیعی است در شیوه اصولی خود به اصول تطبیقی اهمیت می‌داد. پایه‌های مهم و رایج اهل سنت را در قواعد اصولی خویش ذکر می‌کرد و به نقد و بررسی آن می‌پرداخت و نظریه‌های منطقی آن را می‌پذیرفت. از کتابهایی که بسیار تأثیر گذار بر شهید اول بود کتاب «الفروق» نوشته قُرافی (م ۶۸۴ ق.) که ۹۴ قاعده از این کتاب را شهید در «التقواعد» خویش آورده و بسیاری از آنها را مورد نقد قرار داده است. مثل امکان یا عدم امکان امر تخییری (قرافی، ۱۴۱۸: ۴/۲ و ۵؛ شهید اول، بی‌تا: ۱۹۰/۱) یا انواع مصالح (قرافی، ۱۴۱۸: ۲۹۱/۳؛ شهید اول، بی‌تا: ۲۱۸/۱) که مورد نقل شهید

قرار گرفته است. علاوه بر آن او از چهل نفر از عالمان اهل سنت اجازه علمی دریافت کرد.

البته شهید اول نیز نوآوری‌هایی در دانش اصول داشته که مباحث اصولی معاصر خویش و پس از او را متأثر ساخته است همانند تغییرپذیری احکام (بی تا: ۱۵۱/۱ و ۱۵۲)، بحث صحیح و اعم در الفاظ عبادات و معاملات (بی تا: ۱۵۸/۱) و اجماع منقول (۱۳۶۷: ۵۰/۱).

۸- زین‌الدین علی بن احمد عاملی جبعی (م ۹۶۶ ق.) معروف به شهید ثانی: او که از ارزشمندترین و مشهورترین عالمان شیعی است در کنار حظ و بهره فراوان از عالمان شیعی (امین، ۱۴۰۳: ۱۵۳/۷)، مشایخی از اساتید سنی را نیز درک کرد (همان) و از این طریق غیر از مذهب شیعی دوازده امامی به سایر مذاهب اهل تسنن مسلط بود و هر گروهی را مطابق با مذهب فتوا می داد (مدرس، ۱۳۶۹: ۲۷۵/۳).

از جمله کسانی که تأثیرگذاری خاص در او داشت، ابومحمد عبدالرحیم اموی اسنوی (م ۷۷۲ ق.) است که شافعی مذهب بوده، یکی از کتابهای او «التمهید» است که گفته شده شهید ثانی تمهید القواعد خویش را بر اساس این کتاب و کتاب «القواعد و الفوائد» شهید اول نوشته و زواید آن را حذف کرده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۴۳۳/۴) شهید در کتاب خویش هم از نظر شکلی و هم از نظر محتوایی از کتاب «سنوی» تأثیر پذیرفته به طوری که هفت مقصد شهید در کتابش از نظر شکلی دقیقاً همان هفت قسمت کتاب سنوی است غیر از مقصد اول و دوم که مختصر تغییراتی دارد.

بهتر است با نگاهی به فهرست و سپس محتوای هر دو کتاب این تشابه بررسی شود. در فهرست کتاب شهید آمده است:

- مقدمه
- المقصد الأول: فی الحكم
- المقصد الثاني: فی الكتاب والسنة
- المقصد الثالث: فی الإجماع
- المقصد الرابع: فی القياس

- المقصد الخامس: فی أدلة اختلف فیها
- المقصد السادس: فی التعادل والتراجیح
- المقصد السابع: فی الاجتهاد والإفتاء
- و اما فهرست کتاب اسنوی:
- مقدمه (مباحث حکم و...)
- کتاب الأول: فی الكتاب
- کتاب الثاني: فی السنة
- کتاب الثالث: فی الإجماع
- کتاب الرابع: فی القياس
- کتاب الخامس: فی دلائل اختلف فیها
- کتاب السادس: فی التعادل والتراجیح
- کتاب السابع: فی الاجتهاد والإفتاء

از نظر محتوایی در ابواب فراوانی عبارتها نظیر یکدیگر است که می توان به نمونه هایی از هر دو کتاب اشاره کرد:

۱. در تمهید اسنوی آمده است: «الحکم الشرعی: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المکلفین بالاقتضاء والتخیر. وزاد ابن حاجب فيه «أو الوضع» ليدخل جعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً كجعل الله تعالى زوال الشمس موجباً للظهور...» (۱۴۰۴: ۴۸).

جالب است که درست نظیر همین سخنان را با اندکی تغییر در تمهید شهید ثانی در مقصد اول در باب حکم شرعی و اقسام آن مشاهده می کنیم (۱۳۷۴: ۲۹).

۲. در تمهید اسنوی در باب ارکان حکم آمده است: «وهی الحاكم والمحكوم علیه وبه. مسألة ۱- الأفعال الصادرة من الشخص قبل بعثة الرسل إن كانت اضطرارية... وأما الاختيارية... فثلاثة أقوال للشافعية وغيرهم...» (۱۴۰۴: ۱۰۹).

در تمهید شهید نیز همین کلمات با این تغییر آمده است که: «وأما الاختيارية... ففيها ثلاثة أقوال...» (۱۳۷۴: ۶۶).

جالب تر اینکه اسنوی فقط به بیان اقوال و دلیل آن پرداخته و مختار خود را بیان نکرده است (۱۴۰۴: ۱۱۱) و شهید ثانی نیز همین گونه رفتار کرده (۱۳۷۴: ۶۷) و سپس

همانند اسنوی به یاد کرد زیرشاخه‌هایی نظیر آنچه اسنوی آورده است می‌پردازد (همان).

۳. اسنوی در مسئله ۱ از استثنا می‌نگارد: «الاستثناء من العدد جائز، كما جزم به الإمام والآمدی وغيرها ولا فرق بين أن يكون من معین أم لا» (۱۴۰۴: ۳۸۶).

شهید ثانی نیز در قاعده ۶۴ آورده است: «الاستثناء من العدد جائز كما جزم به جماعة من الأصوليين ولا فرق...» (۱۳۷۴: ۱۹۳).

سپس در هر دو کتاب زیرشاخه‌های قاعده شبیه به یکدیگر و با یک حکم آمده است (همان).

البته نوآوری‌های فراوانی در کتاب *تمهید القواعد* شهید هست که این اثر را به عنوان اثر تأثیرگذار در معاصران و عالمان بعد از شهید چه سنی و چه شیعه معرفی می‌کند. از جمله آنها بیان نظرات شیعه و انتشار این افکار در مباحث جدید زمان خودش.

همچنین شهید در بخشهایی از کتاب هر چند تقریباً عنوان یکسانی را انتخاب می‌کند، ولی بحثی کاملاً متفاوت با *تمهید اسنوی* و بر اساس مبانی قابل قبول امامیه ارائه می‌دهد.

مثلاً اسنوی در بحث قیاس پس از ذکر جواز آن طبق روش اهل تسنن وارد بیان زیرشاخه‌های آن می‌شود (۱۴۰۴: ۴۶۳)، ولی شهید در مقصد چهارم در مورد قیاس پس از تبیین مورد بحث که کاملاً متفاوت با مطالب اسنوی است به سراغ زیرشاخه‌های مسئله می‌رود که شباهتی با آنچه اسنوی ذکر کرده است ندارد (۱۳۷۴: ۲۵۷).

عالمان سنی دیگری نیز تأثیرگذار بر شهید ثانی بوده‌اند همچون فخر رازی (م ۶۰۶ ق.)، آمدی (م ۶۳۱ ق.)، ابن حاجب (م ۶۴۶ ق.).

البته نوآوری‌های متعددی در مباحث اصولی به شهید ثانی نسبت داده شده که مجال ذکر آن نیست ولی به طور قطع در ایجاد تحوّل در دانش اصول بعد از خودش تأثیرگذار بوده است.

کتاب‌شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه آل البيت، مطبعة مهر، ۱۴۰۹ ق.
۲. آقابزرگ تهرانی، *الذریعة الى تصانیف الشیعه*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۳ ق.
۳. ابن خلّکان، احمد بن محمد، *وفیات الاعیان*، بیروت، دار صادر، بی تا.
۴. ابن زهره، حمزة بن علی الحلّبی، *غنیة النزوع الى علمی الاصول والفروع*، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۸ ق.
۵. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، تهران، امیر کبیر، بی تا.
۶. ابو زهره، محمد، *ابوحنیفه حیاتہ و عصره و آراؤه و فقهہ*، قاهره، دار الفکر العربی.
۷. همو، المالک، *حیاتہ و عصره و آراؤه و فقهہ*، قاهره، دار الفکر العربی.
۸. اسد حیدر، الامام *الصادق و المذاهب الاربعه*، چاپ سوم، تهران، مکتبه الصدر، افست خورشید، ۱۴۱۱ ق.
۹. اسنوی، ابو محمد عبدالرحیم بن حسن، *التمهید فی تخریج الفروع علی الاصول*، تحقیق محمد حسن هیتو، چاپ سوم، بیروت، الرساله، ۱۴۰۴ ق.
۱۰. امین، سید محسن، *اعیان الشیعه*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، مؤسسه جواد، ۱۴۰۳ ق.
۱۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعه الى تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، مطبعة مهر، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. خوبی، سید ابوالقاسم، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة*، قم، مدینه العلم، بی تا.
۱۳. سید مرتضی، علم الهدی ابوالقاسم علی بن حسین، *الذریعة الى اصول الشریعه*، تصحیح و تعلیق ابوالقاسم گرگی، تهران، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.
۱۴. همو، *رسائل المرتضی*، اعداد السید مهدی رحمانی، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
۱۵. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان، *الوسائل الى معرفة الاوائل*، قاهره، مکتبه الخانجی، بی تا.
۱۶. شهید اول، محمد بن جمال الدین مکی عاملی، *القواعد و الفوائد*، قم، مکتبه المفید، بی تا.
۱۷. همو، *ذکر الشیعه فی احکام الشریعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۳۶۷ ش.
۱۸. شهید ثانی، زین الدین جبعی عاملی، *تمهید القواعد*، تحقیق مکتب الاعلام الاسلامی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر، ۱۳۷۴ ش.
۱۹. شیخ انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، قم، دهاقانی، ۱۳۷۵ ش.
۲۰. شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، *العدة فی اصول الفقه*، قم، بی نا، ۱۳۷۶ ش.
۲۱. همو، *الفهرست*، قم، نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ ق.
۲۲. صدر، سید محمدباقر، *دروس فی علم الاصول*، بیروت، دار التعارف، ۱۴۱۰ ق.
۲۳. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، *مبادئ الوصول الى علم الاصول*، چاپ دوم، تهران، مطبعة دار الخلافه، ۱۳۰۸ ق.
۲۴. قرافی، احمد بن ادريس، *الفروق و انوار البروق فی انواء الفروق*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
۲۵. محقق حلّی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن، *معارج الاصول*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۳ ق.
۲۶. مدرس، محمد علی، *ریحانه الادب در شرح احوال و آثار علما و عرفا... فی تراجم المعروفین بالکنیة او اللقب*، چاپ سوم، تهران، خیام، ۱۳۶۹ ش.

۲۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *التذکرة باصول الفقه*، چاپ دوم، بیروت، دار المفید، ۱۴۱۴ ق.
۲۸. همو، *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، «ویلیه کتاب شرح عقائد الاصول»، تعلیق علامه زنجانی، قم، مکتبه الداوری، بی تا.
۲۹. موسوی خوانساری، میرزا محمدباقر، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۱ ق.
۳۰. نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا، بی نا، بی تا.

شیوه‌های احراز وثاقت راویان*

- دکتر سیدعلی دلبری^۱
- عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

چکیده

از دیرباز حدیث پژوهان برای شناسایی احادیث صحیح از ضعیف در کنار ارزیابی محتوایی به بررسی سندی روایات پرداخته‌اند و شناسایی حال راویان دارای سابقه دیرینه‌ای در تاریخ حدیث می‌باشد. پذیرش احادیث، مشروط به وجود یک سری شرایط در راوی آن است که در این میان وثاقت شرط اساسی راوی است. سؤال اصلی این است که چگونه وجود این شرط و یا سایر شرایط را در راوی می‌توان احراز کرد. این نوشتار به اختصار به بیان دو شیوه توثیق خاص و عام و موارد هر کدام پرداخته است. واژگان کلیدی: توثیقات خاص و عام، ارزیابی سندی روایات، شیوه‌های احراز وثاقت راوی، رجال الحدیث و درایة الحدیث.

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۹/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۲/۲.

طرح مسئله

حدیث پژوهان برای روایان احادیث، شرایطی را به هنگام تحمل و دریافت حدیث و نیز شرایطی برای هنگام نقل احادیث متذکر شده‌اند که اجتماع آن شرایط، موجب اطمینان به صحت نقل آنان و احتجاج به روایاتشان می‌گردد.

شرایط راوی در هنگام دریافت حدیث (شهرزوری، ۱۴۱۶: ۹۶؛ سیوطی، بی‌تا: ۳/۲) عبارت است از: ۱. مُمَيِّز و ۲. ضابط بودن.

شرایط راوی هنگام نقل حدیث (مامقانی، ۱۴۱۱: ۱۲/۲-۴۳) عبارت است از: ۱. اسلام؛ ۲. عقل؛ ۳. بلوغ؛ ۴. ایمان؛ ۵. عدالت^۱ یا وثاقت؛ ۶. ضبط (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۹۳؛ عاملی، ۱۴۰۱: ۱۸۷؛ صدر، بی‌تا: ۲۵۳؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۴۷/۲؛ طریحی، بی‌تا: ۱۹؛ میرداماد، ۱۳۸۰: ۴۳).

بنابراین، بر اساس شرایط در هنگام نقل، روایات کفار، دیوانگان و سفیهان، نابالغان، روایان اهل سنت یا شیعیان غیر امامی (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۲/۲-۲۸۳؛ خوبی، بی‌تا: ۴۰۰/۳، پاورقی)، فاسقان و دروغگویان و اهل سهو و خطا در نقل که از قدرت حفظ و ضبط ضعیفی برخوردارند، قابل تمسک نیست. برخی لزوم این شرایط را برای راوی مستند به اجماع، آیه نبأ، اولویت استفاد از مقام شهادت و تحصیل اطمینان و وثوق به صحت نقل راوی نموده‌اند (شهرزوری، ۱۴۱۶: ۸۴؛ سیوطی، بی‌تا: ۱۶۳/۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۸۱؛ قمی، بی‌تا: ۴۵۶؛ غزالی، ۱۴۱۷: ۱۲۳).

چنین به نظر می‌رسد اگر ما ملاک حجیت خبر را اطمینان و وثوق به صدور آن از معصوم بدانیم،^۲ تنها شرط راوی اعتماد به صداقت اوست.^۳ در هر مورد که این شرط

۱. عدالت یعنی ملکه انجام واجبات و پرهیز از کبائر و عدم اصرار بر صغائر. اگر ملاک قبول خبر، اطمینان به صدور آن از معصوم باشد که هست، دیگر با احراز وثاقت راوی، نیازی به عدالت او نیست. شیخ طوسی در این باره می‌گوید: «راوی‌ای که در بعض سخنانش اشتباه کند یا در عمل، فسقی از او سرزند ولی در نقل خبر، ثقه و مورد اعتماد باشد، این اشتباه و فسق او موجب رد خبرش نمی‌شود؛ زیرا عدالتی که در نقل روایت مطلوب است، در او وجود دارد و فسق عملی او، فقط مانع قبول شهادت اوست نه قبول خبرش؛ بدین سبب عالمان روایات افرادی را که دارای چنین صفاتی‌اند پذیرفته‌اند» (طوسی، *عدة الاصول*، ۱۴۱۷: ۱۵۵/۱).

۲. با توجه به اینکه سیره عقلا بر اعتماد به خبر ثقه است و مهمترین دلیل حجیت خبر واحد هم همین بود (ر.ک: نراقی، ۱۴۱۷: ۴۴۵).

۳. از میان شرایط پیشگفته عقل و وثاقت راوی مورد نظر می‌باشد.

بود، می‌توان آثار صحت بر آن بار کرد؛ اگرچه کافر، نابالغ، غیر امامی و فاسق باشد؛ آن گونه که در اخبار عادی، گفته‌اند آنان در امور معاش منشأ آثار و مورد اعتماد است.

اکنون این سؤال فراروی ماست که اگر پذیرش حدیث راوی منوط به یک سری شرایط است، چگونه وجود آن شرایط را در راوی احراز کنیم؛ مثلاً به نظر ما که شرط اساسی، وثاقت راوی است از چه راههایی می‌توان وثاقت فلان راوی را به دست آورد؟ از این رو، این نوشتار به اختصار به بیان شیوه‌های احراز وثاقت روایان پرداخته است.

مفهوم‌شناسی توثیق خاص و عام

اثبات وثاقت هر یک از روایان به دو شیوه توثیق خاص و عام صورت می‌گیرد. توثیق، ثقه شمردن و کسی را مورد اعتماد و اطمینان دانستن است (طریحی، ۱۴۰۸: ۴۶۶/۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۷۱/۱۰). در توثیق خصوصی، اثبات وثاقت یک راوی به دلالت مطابقی انجام می‌گیرد و در توثیق عمومی به دلالت تضمینی. اگر پذیرفتیم که وثاقت روایان با شهادت فرد ثقه ثابت می‌گردد، فرقی ندارد که این فرد ثقه، وثاقت یک راوی را به نحو معین یا در ضمن وثاقت گروهی گواهی دهد (خوبی، ۱۴۰۳: ۳۹/۱)؛ به دیگر سخن، در توثیق خصوصی یک راوی معین از سوی معصومان عليهم السلام یا رجالیان، با الفاظ دال بر وثاقت توثیق می‌شود؛ مثلاً «أبان بن تغلب ثقة» یک توثیق خصوصی است؛ چه اینکه فرد معین و مشخصی توثیق می‌شود، اما در توثیق عمومی یک قاعده عام و فراگیر در وثاقت گروهی رسیده که روایانی ضمن آن، توثیق یا تمجید می‌گردند. اکنون به بررسی هر یک از این دو شیوه توثیق می‌پردازیم.

توثیقات خصوصی

چنان که گذشت بررسی وثاقت تک تک روایان با نام شخص یا اشخاص خاصی را توثیق خصوصی گویند. بدین دلیل که توثیق مربوط به راوی خاصی می‌باشد توثیق خاص یا خصوصی گفته‌اند. وثاقت یا عدالت یک راوی خاص، بلکه احراز سایر شرایط راوی به یکی از امور ذیل شناخته می‌شود (همان؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲: ۵۹/۱؛ سبحانی، ۱۳۶۶: ۱۵۱؛ ربانی، ۱۳۸۰: ۲۴۵).

۱. علم وجدانی

علم وجدانی حدیث پژوه با اختبار و آزمایش راوی به واسطه مصاحبت و ملازمت با وی حاصل می‌شود. البته این طریق در عصر حضور راویان کاربرد دارد.

۲. تصریح معصوم علیه السلام

هرگاه روایتی دال بر وثاقت یک راوی از سوی معصوم علیه السلام رسیده باشد، قطعاً وثاقت او ثابت می‌گردد. احراز چنین نصی از معصوم علیه السلام یا به دریافت مستقیم از خود امام علیه السلام و علم وجدانی است که این راه در زمان غیبت به طور عادی ممکن نیست یا از راه روایت معتبر به شرط اینکه علاوه بر صحت سند، از ناحیه خود راوی مورد نظر نقل نشده باشد؛ مثلاً حضرت امام خمینی رحمته الله علیه روایتی را در مدح عمر بن حنظله که خود وی در سند روایت واقع شده، نمی‌پذیرند (سبحانی، ۱۳۶۶: ۱۵۲؛ ربانی، ۱۳۸۰: ۲۴۵). البته پذیرش روایت ضعیف یا روایت خود راوی مبتنی بر این است که ظن و گمان رجالی را حجت بدانیم یا خیر. برخی مانند حاجی نوری ظن رجالی را حجت دانسته‌اند؛ مثلاً در ترجمه عمران بن عبدالله قمی می‌نویسد: «روی الکشی خبرین فیها مدح عظیم لا یضرب ضعف سندهما بعد حصول الظنّ منهما» (خوبی، ۱۴۰۳: ۳۹/۱).

اگر درباره یک راوی دو گونه روایت در مدح و ذم وی رسید، مانند روایات رجال کشی درباره زراره (طوسی، ۱۴۰۴: ۳۶۰/۱)، این گونه روایات همچون سایر روایات متعارض مبتنی بر مبانی اصولی مجتهد در بحث تعادل و ترجیح اصول فقه است. این گونه روایات علاوه بر منابع روایی، در رجال کشی و مستطرفات شیخ علی نمازی جمع‌آوری گردیده است؛ برای نمونه، چند حدیث حاوی توثیق امامان علیهم السلام از راویان را در ذیل می‌آوریم:

شعب عقرقوفی می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم:

«ربما احتجنا أن نسأل عن الشيء فمن نسأل قال: عليك بالأسديّ یعنی ابا بصیر»؛ (حرّ عاملی، ۱۹۸۳: ۱۴۲/۲۷).

چه بسا نیاز پیدا می‌کنیم که در موردی پرسش کنیم، حال از چه کسی پرسیم؟ فرمود: بر تو باد به اسدی یعنی ابوبصیر.

همچنین علی بن مسیب همدانی می‌گوید: به امام رضا علیه السلام عرض کردم:

«شفتی بعيدة ولست أصل إليك فی کلّ وقت فممن أخذ معالم دینی؟ قال: من زکریّا بن آدم القمّیّ المأمون علی الدین والدنیا. قال علی بن المسیب: فلما انصرفت قدمنا علی زکریّا بن آدم فسألته عما احتجت إلیه» (همان: ۱۴۶)؛

من در ناحیه‌ای دور به سر می‌برم و در هر زمانی دسترسی به شما ندارم، از چه کسانی برنامه‌های دینی‌ام را اخذ کنم؟ فرمود: از زکریا بن آدم قمی که مورد اعتماد در امر دین و دنیا است. علی بن مسیب گفت: هنگامی که به شهر خود بازگشتم، هر مطلبی را که مورد نیاز بود، از زکریا بن آدم می‌پرسیدم.

نیز عبدالعزیز بن مهتدی می‌گوید:

«سألت الرضا علیه السلام فقلت: إتی لا ألقاك فی کلّ وقت فعمّن أخذ معالم دینی فقال: خذ عن یونس بن عبد الرحمن»؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۱/۲؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۹۸/۱۸؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۳۳۰/۱).

از امام رضا علیه السلام پرسیدم: در هر زمانی ملاقات با شما برایم میسر نیست، پس معارف دینی‌ام را از چه کسی فرا بگیرم؟ فرمود: از یونس بن عبدالرحمن.

۳. تصریح یکی از رجالیان متقدم

هرگاه عالمان رجال که خود ثقه و کارشناس و مطلع بر احوال راویان هستند، در کتابهای رجال خود، بر وثاقت هر یک از راویان تصریح کنند، وثاقت آنان اثبات می‌شود. برای نمونه با گفته نجاشی درباره ابراهیم بن محمد بن معروف که می‌نویسد: «شیخ من أصحابنا ثقة» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۳/۱۹)، وثاقت این راوی ثابت می‌شود. سخن رجالی متقدم نسبت به راویان، حسنی یا قریب به حس است و احتمال حدسی بودن جرح و تعدیل آنان موجب عدم حجیت آن نیست.

۱. نمونه‌هایی دیگر از روایات عبارت است از: «أبو علیّ أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن علیه السلام قال سألته وقلت: من أعمال أو عمّن أخذ وقول من أقبل، فقال له: العمریّ ثقتی، فما أذی إلیک عنی، فعنی یؤدی وما قال لك عنی، فعنی یقول، فاسمع له وأطع فإنه الثقة المأمون وأخبرنی أبو علیّ أنه سأل أبا محمّد علیه السلام عن مثل ذلك، فقال له: العمریّ و ابنه ثقتان، فما أذیا إلیک عنی، فعنی یؤذیان و ما قال لك، فعنی یقولان، فاسمع لهما وأطعهما فإنهما الثقتان المأمونان» (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۲۹/۱). ویاسنده عن أبان ابن عثمان أن أبا عبد الله علیه السلام قال له: إن أبان بن تغلب قد روی عنی رواية كثيرة، فما رواه لك عنی فاروه عنی (حرّ عاملی، ۱۴۱۶: ۱۴۰/۲۷).

۴. تصریح یکی از رجالیان متأخر

تصریح یکی از رجالیان متأخر (علامه و پس از وی) نیز یکی از طرق احراز وثاقت راوی می‌باشد؛ گرچه برخی میان اعتبار قول رجالی متقدم و رجالی متأخر تفصیل قائل شده‌اند که سخن رجالی متأخر چون بر اساس حس و یا مبادی حسّی نیست، بلکه مبتنی بر حدس و اجتهاد آنهاست، اعتباری ندارد. این بحث مبتنی بر مبانی پذیرش و حجیت قول رجالی است (خوبی، ۱۴۰۳: ۳۹/۱؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲: ۵۹/۱؛ سبحانی، ۱۳۶۶: ۱۵۲؛ وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۵۲؛ اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵: ۱۳۸/۱).

۵. ادعای اجماع از سوی رجالیان

اگر یکی از علمای رجال که مورد وثوق ماست، بر وثاقت یک راوی ادعای اجماع نماید، قول او از باب حجّیت خبر ثقه حجّت است. هر چند اجماع منقول را در موارد دیگر حجّت ندانیم؛ زیرا ادعای وی دست کم برای ما ثابت می‌کند که او و عالمان متقدم، راوی مورد نظر را موثق می‌دانند و اعتبار این توثیق از توثیق یک عالم رجالی موثق متقدم، کمتر نیست؛ مانند ادعای اجماع بر وثاقت ابراهیم بن هاشم از ناحیه سید بن طاووس (خوبی، ۱۴۰۳: ۱/رقم ۳۳۲؛ ابن طاووس، بی‌تا: ۱۵۸).

۶. شهرت و معروفیت به وثاقت

یعنی افرادی در عصر خود به این صفت مشهور باشند ولو در کتابهای رجال به وثاقت آنان تصریح نشده باشد. چنان که برخی از مشایخ مشهور کلینی، مانند ابراهیم بن هاشم، حسین بن یزید نوفلی، علی بن محمد بن زبیر قرشی، قاسم بن یحیی جوهری و احمد بن محمد بن یحیی العطار (طوسی، الفهرست، ۱۴۱۷: ۲۱-۲۲) به وثاقت شهره بوده‌اند و مانند مشایخ حدیث پس از مرحوم کلینی تا کنون.^۱

۱. شهید ثانی می‌نویسد: «تعرف العدالة المعتمدة فی الراوی بتنصیص عدلین علیها. وبالاستفاضة، بأن تشتهر عدالته بین أهل النقل وغيرهم من أهل العلم، کمشایخنا السابقین، من عهد الشیخ محمد بن یعقوب رحمه الله، وما بعده إلی زماننا هذا لا یحتاج أحد من هؤلاء المشایخ المشهورین إلی تنصیص علی تزکیة، ولا تنبیه علی عدالة، لما اشتهر فی کل عصر من ثقتهم، وضبطهم، وورعهم، زیادة علی العدالة. وإنما یتوقّف علی التزکیة غیر هؤلاء من الرواة الذین لم یشتهروا بذلك، ککثیر ممّن سبق علی هؤلاء، وهم طرق الأحادیث المدوّنة فی الکتب غالباً» (ر.ک: ۱۴۱۳: ۱۹۲؛ صدر، بی‌تا: ۴۱۰-۴۱۱).

۷. جمع آوری قراین

گاهی برخی شواهد و قراین به تنهایی مفید وثاقت یک راوی نیست، اما با کنار هم گذاشتن تعدادی از آنها به وثاقت راوی اطمینان حاصل می‌شود. این معیار از آن جهت که موجب اطمینان شخصی محقق است، از استواری بیشتری برخوردار است؛ به گونه‌ای که شهید صدر بهترین راه در پژوهشهای رجالی را همین تجمیع قراین می‌داند. گرچه پیمودن چنین راهی به قابلیتها و تلاشهای محقق بستگی دارد و نیازمند مقدماتی از قبیل تسلط بر طبقات راویان و احاطه بر ویژگیهای راوی از جهت مقدار روایت او و خصوصیات روایات وی از نظر دقت و محتوا و جهات دیگری می‌باشد.^۱

تجمیع قراین، چه در اثبات صحت اصل حدیث و چه در احراز وثاقت راوی، از بهترین و مهمترین و متداول‌ترین طرق است؛ به همین دلیل در طرق ثبوت اول ماه و یا عدالت و اجتهاد مجتهد شیوع را بر شمرده‌اند (روحانی، ۱۴۱۳: ۲۵۶/۶ و ۳۳۳/۲۵). همان‌گونه که یک تار مو به راحتی قابل پاره کردن است، لکن اگر مجموعه‌ای از موها در کنار هم جمع شوند، طنابی محکم را تشکیل می‌دهند که به راحتی نمی‌توان آن را پاره کرد و یا یک چوب باریک قابل شکستن است، اما اگر مجموعه‌ای از چوبهای باریک را کنار هم‌دیگر قرار دهند، نمی‌توان آنها را به راحتی شکست.

برای نمونه می‌توان به جمع آوری پاره‌ای از قراین علامه بحر العلوم برای اثبات وثاقت محمد بن خالد برقی اشاره نمود. وی می‌گوید:

وثاقت او، با این قراین مورد تأیید است: ۱. زیادی روایات او؛ ۲. سلامت روایات او؛ ۳. کثرت نقل کلینی از او؛ ۴. بسیاری روایت کردن شیخ صدوق از او؛ ۵. وجود طریقی در من لایحضره الفقیه به او؛ ۶. بودن از راویان مذکور در نوادر الحکمه؛

۱. این راه، از آنجا که مجتهد، خود درگیر علم رجال می‌شود و خود به اثبات وثاقت یک راوی می‌پردازد، ضرب اطمینان بیشتری نسبت به راههای دیگر دارد؛ زیرا در راههای دیگر، مستنبط به قول دیگران اعتماد می‌کند؛ چه اینکه اولاً باید با استفاده از چندین «اصل» و نیز القای احتمال خلافهای فراوان، وصول آن ثابت شود. ثانیاً بعد از اثبات استناد آن قول به صاحبش، تنها به عنوان قول یک رجالی ارزش دارد؛ در حالی که در این راه، مستنبط از قراین فراوانی برای اثبات وثاقت راوی استفاده می‌نماید. ناگفته پیداست که استفاده از این راه برای اثبات وثاقت، کاری بسیار سخت است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۶۶: ۱۵۷).

۷. روایت مشایخی مانند احمد بن محمد بن عیسی از او؛ ۸. روایت مرسله علامه مجلسی از حضرت رضا علیه السلام که دلالت بر استغفار آن حضرت برای او دارد (بحر العلوم، ۱۳۶۳: ۳۴۷/۱؛ مامقانی، ۱۳۵۲: ۴۰/۱؛ ربانی، ۱۳۸۰: ۲۴۸).

۸. مقایسه میدانی احادیث راوی با روایان موثق

از آنجا که با مقایسه نقلهای مختلف یک حدیث، می توان به نتایجی درباره خصوصیات روایان آن دست یافت، برای حصول علم به وثاقت و ضبط یک راوی که دارای احادیث متعدد است، می توان روایات وی را با روایات روایان موثق، مقایسه نمود و در صورت موافقت این احادیث در لفظ و حتی در معنا، درمی یابیم که این راوی، ضابط و موثق بوده است (افتخار زمان، ۱۳۸۰: ش ۱۹ و ۲۰).

توثیقات عمومی

چنان که گذشت، اثبات وثاقت راوی به دلالت تضمینی را توثیق عمومی گویند؛ یعنی در توثیق عمومی به صورت یک قاعده کلی و عام نسبت به گروهی توثیقی می رسد که راوی مورد نظر در ضمن آنان قرار دارد. پس توثیق بر یک عنوان کلی تعلق گرفته و بر روایان قابل انطباق است؛ مثلاً وقتی گفته می شود «مشایخ و اساتید نجاشی همه ثقه هستند» این یک عنوان کلی است که هر فردی را که معلوم شود استاد نجاشی بوده، شامل می گردد. توثیقات عمومی بیش از ۴۰ مورد می باشد که برخی از عالمان، پاره ای از آنها را پذیرفته اند، لکن مشهور فقیهان، محدثان و

۱. برای نمونه می توان گفت، حضرت امام خمینی علیه السلام درباره وثاقت محمد بن اسماعیل، در ضمن بحث از صحیحه عبدالرحمان بن حجّاج چنین آورده است: «ولیس فی طریقها من یتأمل فیہ إلا محمد بن اسماعیل النیسابوری، الذی لم یرد فیہ توثیق وإنما هو راویة الفضل بن شاذان، لکن من تفحص رواياته اطمأن بوثاقته وإتقانه؛ فإن كثيراً من رواياته لو لم نقل، أغلبها منقولة بطريق آخر صحيح أو موثق أو معتبر طابق النعل بالنعل؛ والوثوق والاطمئنان الحاصل من ذلك، أكثر من الوثوق الذي يحصل بتوثيق الشيخ أو النجاشي أو غيرهما». و در جای دیگر می نویسد: «... والمناقشة في سند الأولى في غير محله، فإن سهل بن زياد وإن ضعف، لكن المتن في رواياته يطمئن بوثاقته من كثرة رواياته وإتقانها واعتناء المشايخ بها فوق ما يطمئن من توثيق أصحاب الرجال كما رجحنا بذلك وثاقة إبراهيم بن هاشم القمي ومحمد بن اسماعيل النيسابوري (راوية الفضل بن شاذان) وغيرهما؛ ولا أستبعد كون الزبيرى أيضاً من هذا القبيل».

رجالیان توثیقات عمومی را از آن جهت که مستقلاً اثبات وثاقت یک راوی را بنماید، انکار نموده اند؛ چه اینکه معمولاً آنها کلیت نداشته و در هر کدام موارد نقضی به چشم می خورد و از طرفی، هیچ ملازمه ای میان این قاعده با احراز وثاقت روایان نمی یابند؛ لذا در مباحث رجالی خود تنها به عنوان قراین و مؤیدات توثیق یک راوی از آنها بهره می گیرند. حال، در اینجا فقط توثیقات عمومی را برمی شماریم: (خویی، ۱۴۰۳: ۴۹/۱؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲: ۶۰/۱)

۱. روایان مذکور در سلسله اسناد کتاب کامل الزیارات ابوالقاسم جعفر بن محمد ابن قولویه (م. ۳۶۹ یا ۳۶۷ ق.).^۱
۲. روایان مذکور در سلسله اسناد کتاب تفسیر علی بن ابراهیم قمی.^۲
۳. روایان مذکور در سلسله اسناد کتاب کافی.^۳

۱. آیه الله خویی به استناد آنچه در مقدمه کامل الزیارات آمده است، برای توثیق نوفلی و قاسم بن یحیی به وقوع این دو در اسناد این کتاب استناد جسته است. در مقدمه کامل الزیارات چنین آمده است: «وقد علمنا بأننا لا نحيط بجميع ما روی عنهم في هذا المعنى ولا في غيره، لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته ولا أخرجت فيه حديثاً روی عن الشاذان من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحدیث والعلم...» (ر.ک: ابن قولویه، ۱۴۱۷: ۳۷).

۲. شیخ حر عاملی، میرزا حسین نوری و آیه الله خویی و نیز علامه نمازی دو مورد اول از توثیقات عمومی را بر اساس آنچه در مقدمه این دو کتاب از مؤلف رسیده، پذیرفته اند. در مقدمه تفسیر قمی آمده است: «ونحن ذاکرون ومخبرون بما ينتهي إلینا من مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم...» (ر.ک: قمی، ۱۴۰۴: ۵۰)، لکن آیه الله خویی در اواخر عمر از این نظریه برگشتند (ر.ک: قمی، ۱۴۱۱: ۸۹۱/۱۰). حاجی نوری در المستدرک از توثیقات عمومی موارد زیر را پذیرفته است: مشایخ علی بن ابراهیم بن هاشم قمی در تفسیرش، مشایخ ابن قولویه در کامل الزیارات، مشایخ نجاشی، اصحاب امام صادق علیه السلام در رجال شیخ طوسی، نقل اصحاب اجماع و مشایخ ثقات مانند: ابن ابی عمیر، بزندی، صفوان، جعفر بن بشیر و محمد بن اسماعیل زعفرانی از راوی، مشایخ اجازه، ترضی مشایخ از راوی، و کیل و متولی بودن از طرف امام (ر.ک: نوری، ۱۴۱۶: ۷۱/۱).

۳. به استناد آنچه در مقدمه کافی آمده است: «وذكرت أن أموراً قد أشكلت عليك، لا تعرف حقائقها لاختلاف الرواية فيها، وأنت تعلم أن اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها وأسبابها، وأنت لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تثق بعلمه فيها، وقلت: إنك تحب أن يكون عندك كتاب كاف يجمع [فيه] من جميع فنون علم الدين، ما يكتفي به المتعلم، ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالأثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام والسنن القائمة التي عليها العمل، وبها يؤدي فرض الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله... قد يسر الله -وله الحمد- تأليف ما سألت، وأرجو أن يكون بحيث توخيت» (كليني، ۱۳۶۳: ۸/۱).

۴. راویان مذکور در سلسله اسناد کتاب من لا یحضره الفقیه.^۱

۵. راویان مذکور در سلسله اسناد کتاب مقنع شیخ صدوق.^۲

۶. راویان مذکور در سلسله اسناد کتاب نوادر الحکمه محمد بن احمد بن یحیی

اشعری (داوری، ۱۴۲۶: ۲۱۰/۱؛ وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۵۳-۵۴؛ اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵: ۱۴۶/۱؛ صدر، بی تا: ۴۲۵).

۷. راویان مذکور در سلسله اسناد کتاب بشاره المصطفی طبری.^۳

۸. راویان مذکور در سلسله اسناد کتاب المزمار شیخ محمد بن مشهدی.^۴

۹. بودن راوی از صحابه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (خوبی، ۱۴۰۳: ۵۶/۱؛ طوسی، ۱۴۱۵: ۹؛ مامقانی،

۱۴۱۱: ۴۹/۳).

۱۰. بودن راوی از اصحاب امامان علیهم السلام.^۵

۱. این توثیق عام، مستند است به عبارت مقدمه من لا یحضره الفقیه که می گوید: «وصنفت له هذا الكتاب بحذف الأسانید لثلاث طرقة وإن كثرت فوائده، ولم أقصد فيه قصد المصنّفين فی إیراد جميع ما رووه، بل قصدت إلی إیراد ما أفتی به وأحكم بصحّته وأعتقد فيه أنه حجة فیما بینی وبين ربّی -تقدّس ذكره وتعالی قدرته- وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة، علیها المعول وإلیها المرجع» (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۴/۳۵۰). البته با مراجعه و دقت در افراد مشیخه فقیه که افراد مهمل و مجهول زیادی به چشم می خورد، نادرستی این مدعا روشن می گردد (خوبی، ۱۴۰۳: ۸۰/۱).

۲. شیخ صدوق در ابتدای کتاب المقنع می نویسد: «وحذفت الإسناد منه لثلاث یثقل حملها، ولا یصعب حفظها، ولا یمله قارئه، إذ كان ما أینه فیها فی الكتب الأصولیة موجوداً میناً عن المشایخ العلماء الفقهاء الثقات رحمهم الله» (۱۴۱۵: ۵).

۳. طبری در دیباچه بشاره المصطفی می گوید: «ولا أذكر فیها إلا المسند من الأخبار، عن المشایخ الكبار والثقات الأخیار» (۱۴۲۰: ۱۸).

۴. صاحب معجم رجال الحدیث شش مورد اخیر را نپذیرفته اند (ر.ک: خوبی، ۱۴۰۳: ۵۳/۱). آیه الله خوبی در این باره آورده است: «إن الشیخ محمد بن المشهدی قال فی أول مزاره: «فأنتی قد جمعت فی کتابی هذا من فنون الزیارات للمشاهد، وما ورد فی الترغیب فی المساجد المبارکات والأدعیة المختارات وما یدعی به عقیب الصلوات وما یناجی به القدیم تعالی من لذیذ الدعوات والخلوات، وما یلجأ إلیه من الأدعیة عند المهمّات، ومما أتصلت به ثقات الرواة إلی السادات...» (همان: ۵۱). علامه نمازی دو مورد اخیر را بر اساس آنچه در مقدمه این دو کتاب از مؤلف رسیده، نپذیرفته اند (ر.ک: نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲: ۶۳/۱).

۵. صاحب و همراه امام بودن راوی مفید مدح، بلکه مافوق وثاقت است (شوشتری، ۱۴۱۰: ۶۸/۱؛ صدر، بی تا: ۳۹۹) و برخی این توثیق عمومی را نپذیرفته اند (وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۵۰؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۵۳/۲؛ خوبی، ۱۴۰۳: ۷۷/۱).

۱۱. بودن راوی از اصحاب امام صادق علیه السلام.^۱

۱۲. بودن راوی از بنی فضال (خوبی، ۱۴۰۳: ۷۱/۱؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۳۶/۱).

۱۳. بودن راوی از آل ابی شعبه (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۳۰؛ ش ۶۱۲).^۲

۱۴. بودن راوی از آل ابی جهم.^۳

۱۵. بودن راوی از آل نعیم ازدی.^۴

۱۶. بودن راوی از آل روّاسی (خوبی، ۱۴۰۳: ۵۱/۱).^۵

۱۷. بودن راوی از آل اعین (الزراری، ۱۳۹۹: ۴؛ بحر العلوم، ۱۳۶۳: ۲۲۲/۱؛ امین، ۱۴۰۳: ۹۱/۲).^۶

۱. شیخ حر عاملی در *امل الامل* ضمن ترجمه خلیل بن اوفی ابی الربیع الشامی می نویسد: «ولو قیل بتوثیقه وتوثیق جمیع اصحاب الصادق علیه السلام إلا من ثبت ضعفه لم یکن بعيداً، لأن المفید فی الإرشاد، وابن شهر آشوب فی معالم العلماء والطبرسی فی إعلام الوری قد وثقوا أربعة آلاف من اصحاب الصادق علیه السلام، والموجود منهم فی كتب الرجال والحديث لا یبلغون ثلاثة آلاف. وذكر العلامة وغيره أن ابن عقدة جمع الأربعة آلاف المذكورین فی كتب الرجال». شیخ مفید در *ارشاد* مبحث احوال الصادق علیه السلام، می گوید: «إن اصحاب الحدیث قد جمعوا أسماء الرواة عنه علیه السلام من الثقات علی اختلافهم فی الآراء والمقالات فكانوا أربعة آلاف» (مفید، بی تا: ۲۸۹؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۲/۳۲۴؛ طبرسی، بی تا: ۲۷۶؛ حرّ عاملی، بی تا: ۸۳/۱؛ طوسی، ۱۴۱۵: ۹). علامه نمازی نیز ضمن پذیرش این توثیق می گوید: «وهذه التوثیقات لا تكون أقلّ من توثیقات ابن قولویه رجال کتابه، والقمّی رجال تفسیره، والطبرسی رجال کتابه. فیمکن أن یقال: الأصل الوثاقه فی اصحاب الصادق علیه السلام إلا من خرج بالدلیل، كما یقال فی رجال ابن قولویه والقمّی» (ر.ک: نمازی شاهرودی، ۱۴۱۲: ۱/۶۴؛ نوری، ۱۴۰۸: ۳/۷۷). آیه الله خوبی این توثیق عمومی را مانند سایر موارد نپذیرفته است (ر.ک: خوبی، ۱۴۰۳: ۱/۵۸-۵۷).

۲. نجاشی در ترجمه عبیدالله بن ابی شعبه حلبی می گوید: «آل ابی شعبه بالكوفة بیت مذکور من اصحابنا، ... وكانوا جمیعهم ثقات مرجوعاً إلی ما یقولون» (وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۵۹؛ اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵: ۱/۱۴۷؛ صدر، بی تا: ۴۲۶؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۲/۲۸۵).

۳. نجاشی در ترجمه منذر بن محمد بن منذر (ص ۴۱۸) و سعید بن ابی جهم (ص ۱۷۹) می گوید: «آل ابی جهم بیت جلیل و بزرگی در کوفه است» (وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۵۹؛ اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵: ۱/۱۴۷؛ صدر، بی تا: ۴۲۶؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۲/۲۸۵).

۴. نجاشی در ترجمه بکر بن محمد ازدی (ص ۱۰۸) می گوید: «وجه فی هذه الطائفة، من بیت جلیل بالكوفة من آل نعیم» (وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۵۹؛ اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵: ۱/۱۴۸؛ صدر، بی تا: ۴۲۷؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۲/۲۸۶).

۵. نجاشی در ترجمه محمد بن حسن بن ابی ساره می گوید: «إن بیت الرواسی کلّهم ثقات» (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۲۴، ش ۸۸۳).

۶. صاحب *جوهر الکلام* در رفع اشکال سندی حدیثی از حمزه بن حرمان می نویسد: «لا قدح فی سند، إذ حمزة مع كونه من آل أعین المعلوم جلالتهم وعظم منزلتهم فی الشیعة سدید الحدیث کثیر الروایة، ←

۱۸. بودن راوی از مشایخ اجازه (وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۵۳؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۷۵/۲؛ میرداماد، ۱۳۸۰: ۱۰۴؛ بحرانی، بی‌تا: ۲۲۱/۱۳).^۱

۱۹. بودن راوی از مشایخ و شاگردان جعفر بن بشیر.^۲

۲۰. بودن راوی از مشایخ و شاگردان محمد بن اسماعیل بن میمون.^۳

۲۱. بودن راوی از مشایخ علی بن حسن طاطری.^۴

۲۲. بودن راوی از مشایخ کشی.^۵

۲۳. بودن راوی از مشایخ نجاشی.^۶

۲۴. عدم تضعیف و سکوت نجاشی.^۷

۲۵. بودن راوی از مشیخه صدوق (طریق داشتن صدوق به راوی در مشیخه) (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۶: ۲۵۰/۱۴؛ خویی، ۱۴۰۳: ۸۰/۱؛ شوشتری، ۱۴۱۰: ۷۳/۱).

→ قد روی عنه الأجلاء کعبد الله بن مسکان، وابن بکیر، وابن اَبی عمیر والحسن بن محبوب، بل فی بعض طرق کتابه صفوان بن یحیی وهم من أصحاب الإجماع. وما عن ظاهر النجاشی ورسالة اَبی غالب الزراری من أنه من أصحاب الصادق علیه السلام خاصة» (ر.ک: نجفی، ۱۳۹۴: ۲۶-۲۵/۲۶؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۳۶/۶؛ نوری، ۱۴۰۸: ۲۹۴/۱۷).

۱. برخی این مورد را مفید توثیق نمی‌دانند (عاملی، ۱۴۰۱: ۱۸۹).

۲. به استناد سخن نجاشی که در ترجمه جعفر بن بشیر می‌گوید: «روی عن الثقات ورووا عنه» (ر.ک: ۱۴۰۷: ۱۱۹، ش ۳۰۴). برخی این مورد را از امارات مدح راوی می‌دانند (وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۴۸؛ نوری، ۱۴۱۶: ۱۳۵/۴؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۶۵/۲). برخی آن را دال بر وثاقت ندانسته‌اند؛ زیرا این جمله، حصر را نمی‌رساند (خویی، ۱۴۰۳: ۶۸/۱؛ سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۹).

۳. به استناد سخن نجاشی که در ترجمه محمد بن اسماعیل بن میمون می‌گوید: «روی عن الثقات ورووا عنه» (ر.ک: ۱۴۰۷: ۳۴۵، ش ۹۳۳). برخی این مورد را از امارات مدح راوی می‌دانند (وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۴۸؛ نوری، ۱۴۱۶: ۱۳۵/۴؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۶۵/۲). برخی آن را دلیل وثاقت ندانسته‌اند (خویی، ۱۴۰۳: ۶۸/۱).

۴. شیخ طوسی در الفهرست مشایخ علی بن حسن طاطری را در کتب فقهی اش ثقة می‌داند و در ضمن شرح حال وی می‌نویسد: «علی بن حسن طاطری کتبی در فقه دارد که آنها را از رجال موثق نقل کرده است» (إن من روی عنه علی بن الحسن الطاطری فی کتبه یوثق به ویروایته) (الفهرست، ۱۴۱۷: ۱۵۶، ش ۳۹۰؛ خویی، ۱۴۰۳: ۶۹/۱).

۵. محقق بحرانی و علامه مامقانی بر این عقیده‌اند (ر.ک: مامقانی، ۱۳۵۲: ۳۹/۱).

۶. میرزا حسین نوری بر این باور است و خود نام ۳۲ نفر از مشایخ نجاشی را در المستدرک استخراج نموده است (۱۴۰۸: ۵۰۲/۳). علامه بحر العلوم در الفوائد الرجالیة و آية الله خویی نیز بر این عقیده‌اند (ر.ک: بحر العلوم، ۱۳۶۳: ۹۸/۲ و ۱۴۵/۴؛ خویی، ۱۴۰۳: ۱۵۶/۲).

۷. از نظر میرداماد نجاشی ملترم است اگر برای راوی طعنی وجود دارد، آن را ذکر نماید، بر اساس این، عدم تضعیف و سکوت وی، نشانه وثاقت و مدح راوی است (میرداماد، ۱۳۸۰: ۶۸-۶۷؛ ستایش، ۱۳۸۵: ۱۴۴).

۲۶. نقل اصحاب اجماع از راوی.^۱

۱. به استناد سخن کشی که درباره اصحاب اجماع گفته است:

- «اجتمعت العصابة علی تصدیق هؤلاء الأولین من أصحاب اَبی جعفر عليه السلام و اَبی عبد الله عليه السلام وانقادوا لهم بالفقه فقالوا أفتقه الأولین سته: زرارة ومعرف بن خربوذ وبرید وأبو بصیر الأسدی والفضیل بن یسار ومحمد بن مسلم الطائفی قالوا وأفتقه السته زرارة وقال بعضهم مکان اَبی بصیر الأسدی أبو بصیر المرادی وهو لیث بن البختری» (طوسی، ۱۴۰۴: ۵۰۷/۲).

- «أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح من هؤلاء وتصدیقهم لما یقولون وأقرؤا لهم بالفقه من دون أولئك السته اللذین عددناهم وسمیناهم سته نفر: جمیل بن دراج وعبد الله بن مسکان وعبد الله بن بکیر وحماد بن عیسی وحماد بن عثمان وأبان بن عثمان قالوا وزعم أبو إسحاق الفقیه یعنی ثعلبة بن میمون: أن أفتقه هؤلاء جمیل بن دراج وهم أحداث أصحاب اَبی عبد الله عليه السلام» (کشی، رجال الکشی: ۳۷۵/۱؛ طوسی، ۱۴۰۴: ۶۷۳/۲، ش ۷۰۵).

- أجمع أصحابنا علی تصحیح ما یصح عن هؤلاء وتصدیقهم وأقرؤا لهم بالفقه والعلم: وهم سته نفر آخر دون السته نفر اللذین ذکرناهم فی أصحاب اَبی عبد الله عليه السلام منهم یونس بن عبد الرحمن وصفوان بن یحیی بیاع السابری ومحمد بن اَبی عمیر وعبد الله بن المغیره والحسن بن محبوب وأحمد ابن محمد بن اَبی نصر وقال بعضهم: مکان الحسن بن محبوب: الحسن بن علی بن فضال وفضالة بن آیوب وقال بعضهم: مکان ابن فضال: عثمان بن عیسی وأفتقه هؤلاء یونس بن عبد الرحمن وصفوان بن یحیی» (کشی، رجال الکشی: ۵۵۶/۱؛ طوسی، ۱۴۰۴: ۸۳۰/۲).

خلاصه اقوال در مفاد قاعده اصحاب اجماع چنین است:

الف) تصدیق مرویات آنها (دیدگاه وحید بهبهانی) (ر.ک: وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۲۹؛ اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵: ۱۹۹/۱؛ میرداماد، ۱۳۸۰: ۴۷؛ کنی، ۱۴۲۱: ۱۹۳؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۱۹۵/۲).

ب) توثیق خود آنها (دیدگاه آية الله خویی). بر این مطلب ادعای اجماع شده است (ر.ک: غروی اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۰۳؛ استرآبادی، ۱۳۷۸: ۴۷۱؛ وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۲۹).

ج) توثیق مشایخ آنها (دیدگاه حاجی نوری) (ر.ک: نوری، ۱۴۰۸: ۷۶۲/۳؛ وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۳۰؛ سبحانی، ۱۳۶۶: ۱۹۱).

مرحوم مجلسی اول درباره صحّت روایات اصحاب اجماع و اصول می‌گوید: روایات آنها مطلقاً صحیح است؛ یعنی هرگاه در سند حدیث، نام یکی از اصحاب اجماع یا اصول واقع شود، به ماقبل و مابعد وی، توجهی نمی‌شود و روایات آنان صحیح است ولو آنکه برخی از روایان ماقبل یا مابعد، افرادی ضعیف باشد، به ویژه در مورد اصحاب اجماع که قدما درباره صحّت روایات آنان و عدم توجه به روایان مابعد آنها، اتفاق نظر داشته‌اند. ایشان دلیل عدم لزوم توجه به روایان ماقبل اصحاب اجماع و اصول را مشهور و متداول بودن کتابهای اصحاب اجماع و اصول اربعمائه در عصر قدما دانسته است؛ چنان که کتب اربعه نزد متأخران مشهور است و کسی برای نقل حدیث از آنها سند را ذکر نمی‌کند. کتابهای مزبور نیز از همین شهرت و بلکه بیشتر از آن برخوردار بوده‌اند؛ زیرا نقل حدیث، رایج‌تر و روایان آن بیشتر از این زمان بوده است. به علاوه، وی دلیل عدم لزوم توجه به روایان مابعد اصحاب اجماع را نیز اجماعی دانسته است که مرحوم کشی نقل کرده است. او اتفاق اصحاب بر

۲۷. نقل مشایخ ثقات (الذین لایروون إلا عن ثقة)^۱ از راوی (مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۶۵/۲: نوری، ۱۴۱۶: ۷۱/۱).^۲
۲۸. نقل قمیین از راوی (حائری، ۱۴۱۶: ۹۱/۱).
۲۹. شیخ و فقیه قمیین بودن.^۳
۳۰. عمل اصحاب به روایت راوی.^۴
۳۱. تصحیح سند (بودن راوی در سلسله سندی که فقیهان و عالمان آن را صحیح دانسته‌اند).^۵

→ تصحیح روایاتی را که سند آنها تا یکی از اصحاب اجماع باشد، صحیح دانسته است؛ زیرا آنان آگاهی و اطمینان داشتند که اصحاب اجماع تنها به نقل احادیثی پرداخته‌اند که صدور آنها از امام معصوم علیه السلام قطعی است. ایشان این احتمال را که مراد مرحوم کشی از نقل اتفاق اصحاب بر تصحیح روایات اصحاب اجماع، صحت حکایت و روایت بی‌واسطه اصحاب اجماع از مشایخشان باشد، مردود دانسته و گفته است که لازمه این قول تنها وثاقت خود اصحاب اجماع است و فایده دیگری در بر ندارد. در این صورت، چه معنا داشته که مرحوم کشی تنها به نقل اتفاق اصحاب بر وثاقت هیجده نفر اصحاب اجماع بسنده کند (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۳/۱۴ و ۱۹؛ نیز ر.ک: جدیدی‌نژاد، ۱۳۸۲: ۱۲۶).

۱. مانند: محمد بن ابی عمیر، احمد بن ابی نصر بزنی و صفوان بن یحیی.
۲. از دیدگاه آیه‌الله خامنه‌ای نقل مشایخ ثقات موجب توثیق راوی است، لکن نقل اصحاب اجماع موجب تصحیح حدیث می‌شود.
۳. مفید توثیق است (اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵: ۱۲۰/۱). از اعلی مراتب مدح است (صدر، بی‌تا: ۳۹۸).
۴. مرحوم وحید و مامقانی عمل همه عالمان را به خبری، از امارات مدح روات آن می‌دانند (وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۵۹؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۸۸/۲).
۵. تصحیح سند یک حدیث توسط همه عالمان، از امارات وثاقت راوی آن است (وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۵۰؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۷۳/۲؛ اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵: ۱۳۵/۱). وحید بهبهانی، ابوعلی کربلایی حائری و مامقانی تصحیح سند توسط علامه را از امارات مدح دانسته‌اند (وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۵۶؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۸۱/۲). مرحوم مجلسی اول در مواردی، از وقوع راوی مجهول در سندی که علامه به صحت آن حکم کرده، وثاقت آن راوی مجهول را استفاده کرده است. وی در شرح حال حسین ابن حسن بن ابان گفته است: رجالیان وی را جرح و تعدیل نکرده‌اند، لکن علامه و برخی دیگر، خبری را که نام او در سندش واقع شده، صحیح دانسته‌اند و این صحیح دانستن، چنان که جماعتی از اصحاب گفته‌اند، با توثیق راوی ملازم است (مجلسی، ۱۴۰۶: ۳۹/۱۴-۴۰). نیز ایشان فرموده‌اند که در کتاب *خلاصة الاقوال* (ص ۴۴۳)، طریق صدوق به سوی ثور بن ابی‌فاخته صحیح دانسته شده، در حالی که در این طریق، هشام بن ابی‌مسروق واقع شده است و در این نام، کسی با وی مشترک نیست تا کسی تصور کند که علامه بر اساس اجتهادش به صحت طریق مزبور حکم کرده است؛ بنابراین، ظاهراً حکم مزبور به منزله توثیق هشام بن ابی‌مسروق نیز هست (مجلسی، ۱۴۰۶: ۷۹/۱۴ و ۲۰۹).

۳۲. تضعیف سند از ناحیه غیر این راوی (بودن راوی در سلسله سندی که عالمان آن را به سبب راوی دیگری ضعیف شمرده‌اند).^۱
۳۳. وکیل امام بودن راوی.^۲
۳۴. متولی امری شدن راوی از سوی امام (مامقانی، ۱۳۵۲: ۲۱۰/۱).^۳
۳۵. صاحب سرّ معصوم بودن.^۴
۳۶. ترخم (رحمه الله گفتن) و ترصی (رضی الله عنه گفتن) اعلام برای راوی (نمازی، ۱۴۱۲: ۵۹/۱؛ وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۵۳؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۷۵/۲؛ اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵: ۱۳۴/۱-۱۳۵؛ مامقانی، ۱۳۵۲: ۲۱۰/۱؛ همو، ۱۴۱۱: ۱۳۰/۲).^۵
۳۷. کثرت نقل بزرگان از راوی (وحید بهبهانی، ۱۴۰۳: ۵۰؛ اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵: ۱۳۴/۱).^۶
۳۸. کثرت روایت راوی از معصوم علیه السلام.^۷
۳۹. صاحب اصل^۸ و کتاب و مصنف بودن راوی (خوبی، ۱۴۰۳: ۷۸/۱).

۱. برخی این علامت را علامت وثاقت (مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۷۴/۲) و برخی نشان مدح راوی دانسته‌اند (اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵: ۱۴۷/۱؛ صدر، بی‌تا: ۴۲۶) و برخی نیز در آن تأمل نموده‌اند (وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۵۰).
۲. وکیل امام از نشانه‌های وثاقت، بلکه عدالت است (مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۵۸/۲؛ اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵: ۱۳۴/۱؛ مامقانی، ۱۳۵۲: ۲۱۰/۱) و به نظر برخی از نشانه‌های مدح است (وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۴۵؛ کاظمی، بی‌تا: ۵۱/۱). به نظر برخی دیگر نیز به نوع و کالت راوی بستگی دارد (صدر، بی‌تا: ۴۱۷؛ طریحی، بی‌تا: ۲۷).
۳. مرحوم شوشتری این را نپذیرفته است (شوشتری، ۱۴۱۰: ۷۰/۱).
۴. به نظر برخی این مورد، بالاتر از وثاقت است (کاظمی، بی‌تا: ۵۲/۱-۵۳؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۱۷/۲).
۵. برخی این مورد را تنها مفید مدح دانسته‌اند (صدر، بی‌تا: ۴۲۲؛ خوبی، ۱۴۱۱: ۷۸/۱).
۶. محقق بروجردی نیز بر این باور است که کثرت نقل افرادی چون شیخ طوسی، شیخ مفید، شیخ صدوق یا دیگر بزرگان از یک راوی، بر وثاقت او دلالت دارد (طباطبایی بروجردی، *نهایة التقریر*: ۲۳۱/۳). برخی نیز این مورد را نپذیرفته‌اند (صدر، بی‌تا: ۴۱۶؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۷۴/۲).
۷. به دلیل این سخن امام صادق علیه السلام که فرموده‌اند: «اعرفوا منازل الرجال منّا علی قدر روایاتهم عنّا» و نیز به استناد این سخن که فرموده‌اند: «اعرفوا منازل شیعتنا بقدر ما یحسنون من روایاتهم عنّا...» (نمازی، ۱۴۱۲: ۵۹/۱؛ وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۴۶؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۶۰/۲-۲۶۱؛ صدر، بی‌تا: ۴۲۳؛ اعرجی کاظمی، ۱۴۱۵: ۱۴۴/۱؛ خاقانی، ۱۴۰۴: ۳۴۵؛ خوبی، ۱۴۰۳: ۷۸/۱).
۸. علامه مجلسی درباره معاویه بن میسره می‌گوید: «به نظر من کسی که دارای اصل یا کتاب باشد، دلیل وثاقت و حداقل حسن اوست» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۵۴/۱). مجلسی اول نیز بر این باور است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۴۰/۱۴؛ نمازی، ۱۴۱۲: ۵۹/۱؛ کاظمی، بی‌تا: ۴۲/۱؛ کنی، ۱۴۲۱: ۲۳۷).

۴۰. أصالة العدالة: یعنی هر مسلمانی تا فسق او ثابت نشده، عادل است، پس در هنگام شك در عدالت راوی، اصل اولی عدالت اوست.^۱

۴۱. مقبول بودن حدیث نزد علما و نیز موافق بودن با کتاب، سنت، اجماع، حکم عقل یا تجربه.^۲

۴۲. اطلاق «أسند عنه» بر راوی.^۳

نمونه کاربرد توثیقات عمومی

در حدیث اربعمائه حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام مذکور در خصال شیخ صدوق (صدوق، ۱۴۰۳: ۱۵۶/۲) و دیگر کتب، قاسم بن یحیی واقع شده است که توثیق نشده است و حتی علامه او را جرح نموده است،^۴ لکن از آن جهت که تضعیف علامه به سبب جرح ابن غضائری است (۱۴۲۲: ۸۶) و تضعیفات ابن غضائری مورد تأمل است (تهرانی، ۱۴۰۳: ۲۹۰/۴ و ۲۸۸/۱۰؛ نیز ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۶: ۱۴۰۶/۱-۹۵-۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۱/۱؛ خویی، ۱۴۰۳: ۱۰۲/۱)، این جرح علامه نیز خدشه‌ای به راوی نمی‌زند. از طرفی دیگر، برخی خواسته‌اند قاسم بن یحیی را از دو جهت معتبر بدانند: نخست اینکه قاسم بن یحیی جزو راویان مذکور در کتاب *کامل الزیارات* ابن قولویه است (۱۴۱۷: ۳۹) و مؤلف این کتاب، همه راویان کتابش را توثیق نموده است و دوم اینکه شیخ صدوق علیه السلام در جایی می‌گوید: «این زیارت، اصح زیارات سیدالشهداء علیهم السلام است»^۵ و در ضمن سند

حالی که به نظر محققان مفید مدح نیست (مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۰/۳ و ۳۸؛ وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۳۵).

۱. «بمعنی أن الأصل فی المسلم أن یکون عادلاً إلا من ثبت فسقه، فلو شککنا فی مسلم هل هو عادل، أو لا؟ فالأصل کونه عادلاً» (انصاری، ۱۴۲۰: ۴۸۶/۳؛ فانی، ۱۴۱۴: ۴۳؛ نیز ر.ک: انصاری، ۱۴۱۹: ۳۴۵/۳).

۲. این مورد از امارات مدح است (وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۶۰؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۸۸/۲).

۳. این عبارت وصف ۳۴۹ نفر است که نام آنها در رجال شیخ آمده و در نحوه قرائت آن اختلاف شده است. محمدتقی مجلسی علیه السلام آن را مجهول خوانده و می‌گوید: «المراد أنه روی عن صاحب الترجمة الشیوخ، واعتمدوا علیه، وهو کالتوثیق»، ولی دیگران آن را نپذیرفته‌اند (وحید بهبهانی، ۱۴۰۴: ۳۱؛ خاقانی، ۱۴۰۴: ۳۱۸؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۶۳/۲؛ خویی، ۱۴۰۳: ۱۰۸/۱).

۴. «القاسم بن یحیی بن الحسن بن راشد، مولی المنصور، روی عن جدّه، ضعیف» (حلی، ۱۴۱۷: ۳۸۹).

۵. «أصحّ الزیارات عندی من طریق الروایة» (صدوق، ۱۴۱۰: ۵۹۸/۲؛ ح ۱۶۱۴ و ۱۶۱۵).

این زیارت، قاسم بن یحیی نیز واقع شده است. بنابراین، قاسم بن یحیی به دلالت تضمینی توثیق شده است؛ چه اینکه مشمول دو مورد از توثیقات عامه (مشایخ کامل الزیارات و تصحیح سند شیخ صدوق) است؛ یعنی دو نفر از اعلام (ابن قولویه و شیخ صدوق) او را توثیق کرده‌اند؛ در نتیجه، حدیث اربعمائه مشکل سندی ندارد. البته بنا بر مبنای منکران این دو توثیق عمومی می‌توان گفت: به جهت موارد نقض زیادی که در *کامل الزیارات* وجود دارد، مقصود از توثیق ابن قولویه، تنها توثیق آخرین فردی است که روایت را برای او نقل کرده است، نه همه راویان. نیز ممکن است مراد شیخ صدوق علیه السلام از اصح زیارات، مضمون آن باشد؛ بنابراین، سند حدیث ضعیف است.^۱

نتایج

۱. شیوه‌های توثیق راوی به دو دسته اصلی توثیق خصوصی و عمومی تقسیم می‌شود.
۲. توثیقات خاص که به بررسی وثاقت تک‌تک راویان با نام خاص هر کدام می‌پردازد؛ عبارتند از: علم وجدانی، تصریح معصوم علیه السلام، تصریح یکی از رجالیان متقدم و متأخر، ادعای اجماع از سوی رجالیان، شهرت و معروفیت به وثاقت، جمع‌آوری قراین، مقایسه میدانی احادیث راوی با راویان موثق.
۳. اثبات وثاقت راوی به دلالت تضمینی را توثیق عمومی گویند. در توثیقات عام به صورت یک قاعده کلی و فراگیر نسبت به گروهی توثیقی می‌رسد که راوی مورد نظر در ضمن آنان قرار می‌گیرد. در این مقاله به بیش از چهل قاعده اشاره شده است.

۱. درس خارج اصول آیه‌الله میرزا علی فلسفی علیه السلام، مورخ ۱۳۸۲/۱۲/۱۹. ش.

کتاب شناسی

۱. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب علیه السلام، ۴ جلد، قم، علامه، ۱۳۷۹ ق.
۲. ابن طاووس، علی بن موسی، فلاح السائلین، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
۳. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، تحقیق سیدمحمدرضا حسینی جلالی، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۲ ق.
۴. ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، تحقیق جواد قیومی، مؤسسه نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ ق.
۵. ابن منظور افریقی، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ چهارم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۶. استرآبادی، محمدجعفر، لب اللباب فی علم الرجال، میراث حدیث شیعیه، به کوشش مهدی مهریزی و همکاران، قم، دار الحدیث، ۱۳۷۸ ش.
۷. اعرجی کاظمی، محسن، عمدة الرجال، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۸. افتخار زمان، «روشی نو در شناخت روایان حدیث»، مجله علوم حدیث، ش ۱۹ و ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۸۰ ش.
۹. امین، محسن، اعیان الشیعیه، تحقیق حسن الامین، بیروت، دار التعارف، ۱۴۰۳ ق.
۱۰. انصاری، محمدعلی، الموسوعة الفقهية المیسره، قم، مجمع الفکر الاسلامی، چاپخانه شریعت، ۱۴۲۰ ق.
۱۱. انصاری، مرتضی، الصلاة، تحقیق لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، قم، المؤتمر العالمی للشیخ الانصاری، چاپخانه باقری، ۱۴۱۵ ق.
۱۲. همو، فرائد الاصول، تحقیق لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۱۳. بحر العلوم، مهدی، الفوائد الرجالیه، تحقیق محمدصادق و حسین بحر العلوم، تهران، مکتبه الصادق، ۱۳۶۳ ش.
۱۴. بحرانی، یوسف، الحدائق الناضره، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
۱۵. تهرانی (آقابزرگ)، محمدمحسن، الذریعة الی تصانیف الشیعیه، چاپ سوم، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۳ ق.
۱۶. جدیدی نژاد، محمدرضا، «نگاهی به مبانی مجلسی اول در حدیث و رجال»، علوم حدیث، ش ۲۸، تابستان ۱۳۸۲ ش.
۱۷. حائری، ابوعلی محمد بن اسماعیل، منتهی المقال فی احوال الرجال، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۶ ق.
۱۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن، اهل الأمل، تحقیق سیداحمد حسینی، بغداد، مکتبه الاندلس، نجف اشرف، مطبعة الآداب، بی تا.
۱۹. همو، وسائل الشیعیه، تحقیق عبدالرحیم ربّانی، چاپ پنجم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۳م؛ و چاپ سوم، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۶ ق.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف، خلاصة الاقوال، تحقیق جواد قیومی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، مؤسسه نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ ق.
۲۱. خاقانی، علی، رجال الخاقانی، تحقیق سیدمحمدصادق بحر العلوم، چاپ دوم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲۲. خویی، ابوالقاسم، التنقیح، الطهارة و الصلاة، چاپ سوم، قم، دار الهدای، ۱۴۱۰ ق.
۲۳. همو، معجم رجال الحدیث، چاپ سوم، بیروت، دار الزهراء، ۱۴۰۳ ق.
۲۴. همو، مصباح الفقاهه، تحقیق جواد قیومی، قم، مکتبه الداوری، بی تا.
۲۵. داوری، مسلم، اصول علم الرجال، تقریر محمدعلی صالح المعلم، چاپ دوم، مؤسسه المحبین، ۱۴۲۶ ق.
۲۶. ربّانی، محمدحسن، دانش درایة الحدیث، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۰ ش.
۲۷. روحانی، سیدمحمدصادق، فقه الصادق علیه السلام، چاپ سوم، قم، مؤسسه دار الکتاب، ۱۴۱۳ ق.
۲۸. الزرّاری، ابوغالب، تاریخ آل زراره، تحقیق سیدمحمدعلی موحد ابطحی، مطبعة ربّانی، ۱۳۹۹ ق.
۲۹. سبحانی، جعفر سبحانی، کلیات فی علم الرجال، چاپ دوم، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۶۶ ش.
۳۰. ستایش، محمد کاظم رحمان، آشنایی با کتب رجال شیعیه، تهران، سمت، ۱۳۸۵ ش.
۳۱. سیستانی، سیدعلی، قاعدة لاضرر و لا ضرر، قم، مکتب آية الله العظمی السيد السیستانی، ۱۴۱۴ ق.
۳۲. سیوطی، جلال الدین، تدریب الراوی، تحقیق عبدالوهاب عبداللطیف، قاهره، دار الکتب، بی تا.
۳۳. شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۳۴. شهرزوری، عثمان بن عبدالرحمن، مقدمة ابن الصلاح، تحقیق ابو عبدالرحمن صلاح بن محمد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.
۳۵. شهید ثانی، زین الدین، الرعايه، تحقیق حسین بقّال، چاپ دوم، قم، مکتبه المرعشی النجفی، ۱۴۱۳ ق.
۳۶. صدر، سیدحسن، نهاية الدرايه، تحقیق ماجد الغرابوی، قم، المشعر، بی تا.
۳۷. صدوق، محمد بن علی، الخصال، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ ق.
۳۸. همو، المتقّع، قم، مؤسسه الإمام الهادی علیه السلام، ۱۴۱۵ ق.
۳۹. همو، من لا يحضره الفقيه، چاپ پنجم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۰ ق.
۴۰. طباطبایی بروجردی، حسین، نهاية التقرير، به قلم محمد موحدی فاضل، بی تا، ۱۳۹۸ ق.
۴۱. طبرسی، فضل بن حسن، اعلام الوری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، بی تا.
۴۲. طبری، محمد بن علی، بشارة المصطفی، تحقیق جواد قیومی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۴۳. طریحی، فخرالدین، جامع المقال، تهران، کتابفروشی جعفری تبریزی، بی تا.
۴۴. همو، مجمع البحرین، چاپ دوم، مکتبه النشر الثقافة الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
۴۵. طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، تحقیق جواد قیومی، قم، نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ ق.
۴۶. همو، رجال الطوسی، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ ق.
۴۷. همو، اختیار معرفة الرجال، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۴ ق.
۴۸. همو، عمدة فی اصول الفقه، محمدرضا انصاری، قم، بعثت، ۱۴۱۷ ق.
۴۹. عاملی، حسین بن عبدالصمد، وصول الاخبار الی اصول الاخبار، عبداللطیف کوهکمره ای، قم، مجمع ذخائر الاسلامیه، ۱۴۰۱ ق.
۵۰. غروی اصفهانی، محمدحسین، الفصول الغرویه، قم، مطبعة نمونه، ۱۴۰۴ ق.
۵۱. غزالی، المستصفی، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۵۲. فانی، سیدعلی، بحوث فی فقه الرجال، تقریر سیدعلی مکی، چاپ دوم، مؤسسه العروة الوثقی، ۱۴۱۴ ق.

جهل به حکم

ورافعت آن نسبت به مسئولیت کیفری

در فقه امامیه*

□ سیداحمد سجادی نژاد^۱

□ دانشجوی دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی

چکیده

در این مقاله پس از اشاره‌ای به منشأ و تحولات قاعده «جهل به حکم رافع مسئولیت کیفری نیست» در حقوق کیفری، جهل به حکم در فقه، در گستره تمام فقه و در خصوص آنچه که موجب حد، تعزیر و کفاره است بررسی و غیر قابل مجازات بودن جاهل اعم از مقصر و قاصر نسبت به حکم مجهول از نگاه فقهی به اثبات رسیده هر چند نسبت به ترک علم آموزی قابل مجازات است. واژگان کلیدی: جهل، حکم، قاصر، مقصر، ملتفت، رفع، مسئولیت، مجازات، حد، تعزیر.

مقدمه

«جهل» در ادیان و مذاهب مختلف است مذموم است؛ در اسلام از آن به عنوان بدترین فقر نام برده شده (ر.ک: حرّ عاملی، بی تا: ۱۶۲/۱) و در کتاب مقدس و

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۶/۱۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۲/۲.

متون مسیحی آمده است: شما مردم به خاطر جهل نابود شدید، جهل نتیجهٔ غرور، منشأ گناه و ریشهٔ هر شری است که زندگی فرد و ملت را مسموم می‌کند (See: *holy Bible*: Leviticus 4:24, 13, 22, 27 & Leviticus 5:18, 24, 25, 26 & 27). اما اینکه حکم جاهل چیست؟ و آیا عالم فرض شده و در صورت ارتکاب جرم طبق حکم مجهول مؤاخذه و مجازات می‌شود؟ و تفاوتی بین جاهل قاصر و مقصر و ملتفت و غیر ملتفت هست یا خیر؟ سؤالهایی است که نیاز به پاسخ دارد.

در این مقاله، پس از اشاره به قاعدهٔ موجود در حقوق کیفری تحت عنوان «جهل به حکم رافع مسئولیت کیفری نیست» جهل به حکم در فقه را بررسی و سعی خواهیم کرد به سؤالهای فوق به صورت مستدل پاسخ دهیم.

قاعدهٔ «جهل به حکم رافع مسئولیت کیفری نیست»

در گذشته حقوقدانان بر این اعتقاد بودند که علم به غیر قانونی بودن فعل برای تحقق قصد جنایی لازم است. پس از آن قاعدهٔ «جهل به حکم رافع مسئولیت کیفری نیست» و یا فرض علم برای جاهل مشهور شد (ر.ک: عوض محمد، ۱۹۹۸: ۲۲۷). قوانین معاصر نیز نسبت به قاعدهٔ فوق دیدگاههای مختلفی دارند بعضی ساکتند و بعضی هم مثل قانون جزای لبنان در مادهٔ ۲۲۳ بر عدم پذیرش جهل به قانون تصریح دارند (همان: ۴۵۳: فؤاد رزق، ۱۹۹۸). این قاعده در ایران مستند قانونی ندارد و مادهٔ ۳ قانون مجازات عمومی که بعضی در این جهت از آن بهره گرفته‌اند (ر.ک: محسنی، ۱۳۷۵: ۲/۲۳) صراحت ندارد.

یکی از نویسندگان غربی ضمن رد قاعده، که اخیراً در آمریکا به طور گسترده تحت آزمون و موشکافی قرار گرفته در یک بررسی تاریخی نشان می‌دهد که این قاعده از همان ابتدا بر پایهٔ نادرستی استوار شده و رویهٔ قضایی نیز از آن استقبال نکرده است. وی در مقالهٔ مفصلی ریشهٔ عدم پذیرش جهل را تفسیرهای ویلیام بلکستون^۱

۱. ویلیام بلکستون (۱۴ فوریهٔ ۱۷۸۰ م. / ۱۰ جولای ۱۸۲۳ م.) بازماندهٔ پارچه‌فروشی در شهر لندن است که در آکسفورد درس خوانده و در سال ۱۷۴۳ دستیار آموزشی و در سال ۱۷۴۶ به عنوان وکیل به عضویت کانون وکلا در آمد و بعد از سالها کار اجرایی و وکالت در سال ۱۷۵۸، هنگامی که حقوقدان دیگری به نام چارلز ونیز کرسی داوطلبانهٔ سخنرانی در موضوع حقوق را در دانشگاه به راه ←

دانسته که گفته: «همه نسبت به قانون، در امور کیفری عالم فرض شده و جهل به آن عذر محسوب نمی‌شود و در حقوق رم نیز این چنین است».

نویسندهٔ مقاله می‌گوید: ادعای بلکستون لااقل دارای دو اشکال است: یکی اینکه ایشان در نسبت این قاعده به حقوق رم اشتباه کرده است؛ دوم اینکه از نظر بلکستون قاعدهٔ «جهل عذر نیست» مستقل نمی‌باشد، بلکه مبتنی بر پیش فرض عالم بودن مردم است که در زمان ایشان احتمالاً چنین بوده اما در حال حاضر، که شاهد انبوهی از قوانین کیفری هستیم، این فرض به دور از واقعیت است و آنچه هم که مبتنی بر این فرض است (جهل عذر نیست) حقیقت نخواهد داشت. وی اضافه می‌کند که نویسندگان حقوق رم هم این قاعده را تنها در حقوق خصوصی جاری می‌دانند و

→ انداخته بود به آکسفورد بازگشت. سخنرانیهای بلکستون به عنوان تفسیر حقوق انگلستان در آنجا ایراد شده و آن کرسی همچنان باقی است. رسالهٔ ماندگار ویلیام بلکستون در حقوق عرفی (تفسیر حقوق انگلستان) که اولین چاپ آن در سالهای ۱۸۶۵-۱۸۶۹ در چهار جلد: ۱. حقوق مردم ۲. حقوق اشیا ۳. جرایم خصوصی ۴. جرایم عمومی تنظیم و منتشر شده، اثر ممتاز دو قرن گذشته و بهترین کتاب در موضوع خود به حساب می‌آید. روش ماهرانهٔ وی در استفاده از منابع قدیم و جدید و مقایسهٔ سیستمهای حقوقی، به منظور ایجاد تحول حقوقی در روزگار خود تأثیر گسترده‌ای بر حقوق انگلستان و آمریکا داشته است. تا قبل از تفسیرهای وی حقوق برای شهروندان انگلیسی غیر قابل فهم و ناآشنا بود و کار بزرگ ایشان بود که آن را همگانی نمود. اگر قانون اساسی انگلستان توانست از زیر بار مشکلات عدیده جان سالم به در برد از آن رو بود که پس از تفسیرهای بلکستون قانون احترام عمومی پیدا نمود. گستردگی و سادگی استدلالهای وی نه تنها نقش خود در قابل درک شدن حقوق انگلستان را به خوبی ایفا نمود بلکه به حقوق آمریکا نیز کمک فراوان نمود و نظریهٔ حقوق طبیعی وی پایه و اساس استقلال و قانون اساسی آمریکا قرار گرفت. دادگاههای آمریکا غالباً تفسیرهای بلکستون را به عنوان یک منبع قطعی و دقیق در حقوق عرفی قبل از انقلاب نقل می‌کنند و این جملهٔ وی را به شدت تأیید کرده‌اند که گفته است: فرار ده مجرم از مجازات بهتر از این است که یک بی‌گناه مجازات شود.

(See:

1. Buddenbrooks, Inc; The Commentaries on the Laws of England – PMM;
2. Blackstone's Commentaries on the Laws of England by Jack W. Brown, Ph.D;
3. Blackstone, William. Commentaries on the Laws of England: A Facsimile of the First Edition of 1765-1769. Chicago: University of Chicago Press, 1979;
4. Blackstone's View of Natural Law and Its Influence on the Formation of American Declaration of Independence and the Constitution By Kent Schmidt; http://www.vialibri.net/552display/year_1765_1.html;

<http://www.yale.edu/lawweb/avalon/blackstone/blacksto.htm#book3>).

پرونده‌ای که آقای ویلیام بلکستون به آن استشهاد کرده مربوط به حقوق خصوصی است و کمکی به نظریه وی، مبنی بر فرض علم و عدم پذیرش جهل در حقوق کیفری نمی‌کند. همچنین می‌نویسد: تئوریهای عدم پذیرش جهل، به عنوان قربانی کردن منافع فرد در مقابل منافع جمع بی‌اساس است و استدلالهای طرفداران قاعده همه به این برمی‌گردد که عمل بر طبق قانون به نحو یکسان به نفع جامعه است در حالی که ضررهای نادیده گرفتن جهل برای جامعه بیشتر است و به قول قاضی آمریکایی: هرگاه در جامعه‌ای متمدن کسی برای عملی که از نظر وجدان عمومی و اخلاق جرم نیست مجازات شود احترام به قانون ضعیف خواهد شد. وی از دادگاهها که در اصلاح تفسیرهای غلط زحمات فراوانی را متحمل می‌شوند می‌خواهد تا این تفسیر غلط آقای بلکستون را نیز اصلاح نمایند و در پایان دلایل طرفداران قاعده را ذکر و رد می‌کند.^۱

نویسنده دیگری رایج بودن قاعده عدم پذیرش جهل در قدیم را (بر فرض صحت) چنین توجیه می‌کند که در آن زمان حس عمومی مردم با قانون همراه بوده به این معنا که هرگاه مردم با مسئله‌ای مواجه می‌شدند می‌توانستند از دیگران سؤال کنند و آنها نیز قادر به پاسخ بودند اما اکنون مردم به ندرت با قانون آشنا هستند حتی حقوقدانان بخش اندکی از قوانین و تفسیرهای مربوط به آن را که قفسه‌های متعددی از کتابخانه‌ها را به خود اختصاص داده است می‌دانند پس در زمان ما که این حس وجود ندارد جهل به قانون باید پذیرفته شود؛ زیرا در این شرایط مسئول دانستن جاهل خلاف عدالت است.^۲

1. "Through a historical analysis I propose to show that this maxim has no proper foundation in that it was incorrectly imported into the common law from its apparent origin in Roman law. It will also be shown that the maxim is not well supported by case law" (See: refutation about "Ignorance of the law"; <http://law.anu.edu.au/criminet/kumar.html>).
2. "However, the law in the USA has swelled to a size that is unknowable even by experts. In Oct 1998, the annotated edition of the U.S. Code (i.e., federal statutes) occupied 990 cm of library shelf space. Who can know all that is within these pages? A criminal law class in law school contains only about 40 hours of lectures, mostly about homicides, with a little about larceny and rape" (See: Ronald B. Standle, *Differences between Civil and Criminal Law in the USA*, p. 1 of 1; <http://www.rbs2.com/cc.htm>).

عدم پذیرش جهل در دین یهود که مردم در هر هفته موظف به شرکت در کلاس آموزش قانون بودند^۱ صحیح و منطقی بوده اما در حال حاضر که آموزش قانون وجود ندارد و کثرت قوانین این امکان را حتی به دانشجویان این رشته نمی‌دهد ناعادلانه و غیر منطقی است. حتی نویسندگانی که همچنان نسبت به قاعده «جهل به قانون عذر نیست» پای می‌فشارند به غیر منطقی بودن آن اعتراف داشته و تلاش نموده‌اند تا با در نظر گرفتن شرایطی از جمله در دسترس بودن قانون برای عموم، عطف بما سبق نشدن، مجمل نبودن، باثبات بودن و فراگیری، تا حدی آن را به عدالت نزدیک کنند.^۲

نویسنده‌ای به عنوان طرفدار قاعده، در مقاله‌ای تحت عنوان «اراده و خواستن (عنصر معنوی) شکل دهنده نظریه جهل به حکم عذر است»^۳ نسبت به انقراض قاعده «جهل به قانون عذر نیست» اعلان خطر کرده و نسبت به تحلیل رفتن آن در قرون گذشته، مخصوصاً در سالهای اخیر اعتراف نموده و می‌نویسد: علی‌رغم شهرت قاعده «جهل به قانون عذر نیست» و گسترده بودن آن، «علم به قانون» در حجم وسیعی از قوانین و مقررات... به عنوان عنصر معنوی جرم شناخته شده و ۱۶۰ قانون فدرالی دیگر نیز در خطر چنین تفسیری است. و در پایان با دفاع از قاعده «جهل به حکم عذر نیست» و نیز بیان شرایطی با هدف منطقی کردن آن، خواستار بازگشت به

1. "For ignorance [Moses] left no pretext. He appointed the Law to be the most excellent and necessary form of instruction, ordaining, not that it should be heard once for all or twice or on several occasions, but that every week men should desert their other occupations and assemble to listen to the Law and to obtain a thorough and accurate knowledge of it, a practice which all other legislators seem to have neglected" (Josephus, A., p. 2.175; <http://www.pohick.org/sts/scripture.html>; See: Geoffrey W. Bromiley, *International Standard Bible Encyclopedia*, p. 677).
2. For it to be reasonable to impose the No-Excuse Requirement, the law must be: 1. promulgated; 2. there can be no ex post facto laws; 3. the law must be unambiguous; 4. in general, stable; 5. if stability is important in the system of law, there is an indirect argument for generality in the law. see: Rationale for a No-Excuse Requirement; by Robert Bass (<http://www.geocities.com/athens/olympus/2178/law.html>).
3. *The Jurisprudence of Willfulness: An Evolving Theory of Excusable Ignorance*.

قاعده عدم پذیرش جهل شده است.^۱

طرفداران ابقای قاعده «جهل به حکم عذر نیست» در مدعا هماهنگند اما هر یک دلیلی را ذکر می‌کنند که مهمترین آنها به شرح زیر است:

۱. هجوم ادعاهای جهل به قانون و صعوبت اثبات صحت و سقم آنها روند رسیدگی را کند بلکه متوقف خواهد کرد.
۲. پذیرش ادعای جهل مردم را به جاهل ماندن تشویق می‌کند.
۳. اصل قانونی بودن اقتضا دارد که در اجرای قانون خللی ایجاد نشده و در همه شرایط به آن عمل شود.

پاسخی که از دلیل اول داده شده است این است که صعوبت اثبات صحت و سقم ادعاهای جهل به قانون مشکل اجرایی است و نمی‌تواند حق و عدالت را توجیه کند. پاسخ دلیل دوم نیز این است که حقوق کیفری و مجازات تنها روش آموزش مردم تلقی نمی‌شود و حتی بنام که سخت طرفدار سودمندی مجازات است، مجازات را تنها روش آموزش مردم ندانسته و می‌گوید: حقوق کیفری برای مجازات مردم فاسد است نه افراد جاهل و نادان^۲ و از دلیل سوم نیز این گونه می‌توان پاسخ داد که پذیرش جهل نه تنها خلاف اصل قانونی بودن نیست بلکه عدم پذیرش آن با فلسفه اصل قانونی بودن که اتمام حجت بر مجرم است و نیز با هدف

1. Despite its familiarity and wide usage, the ignorantia legis principle has been seriously eroded over the last century, and in recent years (See: Sharon L. Davies, *The Jurisprudence of Willfulness: An Evolving Theory of Excusable Ignorance*, Ohio State University College of Law Duke Law Journal, 1998, vol. 48, p. 341).
2. "1. In short, Austin's justification for the maxim stems from practical concerns, not justice or rule of law.
2. The purpose of the penal law is not merely to educate. Even Jeremy Bentham, a strong advocate of utilitarianism could not accept that punishment was a method of making the law known. the criminal law is to punish the wicked not the stupid.
3. Respect for law is weakened, if men are punished for acts which according to the general consensus of opinion they were justified in believing to be morally right and in accordance with law" (See: refutation about "Ignorance of the law"; <http://law.anu.edu.au/criminet/kumar.html>).

مجازاتها که تأدیب و تربیت است سازگاری ندارد؛ زیرا مجازات فرد پاک‌طینتی که هرگز قصد قانون‌شکنی نداشته لغو و ظالمانه است و اصل قانونی بودن آن را محکوم می‌کند، دیگر اینکه اصل اختیار و در نتیجه عنصر معنوی زیر پا گذاشته شده است.

از خلال مطالب فوق این نکته مهم نمایان می‌شود که طرفداران مکتب ابقای قاعده عدم پذیرش جهل از جمله حقوق‌دانان ایران که چندان به تحلیل این موضوع نپرداخته‌اند (ر.ک: اردبیلی، ۱۳۷۸: ۹۹/۱؛ افراسیابی، ۱۳۷۷: ۱۴۹/۲؛ شامبیاتی، ۱۳۷۲: ۹۷/۲؛ ولیدی، ۱۳۷۵: ۲۲۳/۳؛ باهری، ۱۳۸۰: ۲۲۳؛ شجاعی: ۳) نیز به عدم امکان آشنایی نسبت به انبوه قوانین موجود، غیر واقعی بودن فرض علم برای مردم و غیر منطقی و ناعادلانه بودن عدم پذیرش جهل و روی به اضمحلال رفتن قاعده اقرار دارند و تنها چیزی که آنها را واداشته تا علی‌رغم همه اینها به طرفداری از این قاعده پای بفشارند مشکل اجرایی است. پس از بیان تاریخچه، منشأ و وضعیت فعلی جهل به حکم در حقوق کیفری باید دید حکم جاهل در فقه چیست؟

بررسی فقهی «جهل به حکم»

«جهل» نقیض علم است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۲۹/۱۱؛ ابن عبدالقادر، ۱۴۱۵: ۶۸)، و «حکم» (مصدر حکم یحکم) به معنای قضا (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۴۱/۱۱؛ ابن عبدالقادر، ۱۴۱۵: ۸۵؛ فیروزآبادی، بی‌تا: ۹/۴) و فرمان، اعم از تکوینی و تشریحی است و تشریحی شامل تکلیفی و وضعی است و از نگاهی دیگر احکام تشریحی به دو بخش احکام اصلی و ضمانت اجراها (مؤیدات) تقسیم می‌شوند، احکام اصلی آنهایی است که به صورت امر و یا نهی وارد شده و مبتنی بر احکام دیگری نیست مثل وجوب نماز، روزه و حرمت خمر، قمار و امثال آنها و ضمانت اجراها عبارت است از احکامی که به دنبال احکام اصلی و در پی تخلف از آنها صادر شده است مثل حدود، تعزیرات، جبران خسارات و کفارات. ضمانت اجراها مدنی یا کیفری است و «ممکن است ضمانت اجرای تخلف از احکام صرفاً آخرتی باشد» (زحیلی، *النظریات الفقهیه*: ۱۵).

جهل به حکم در هر دو قسم احکام اصلی (مثل جهل به حرمت خمر) و ضمانت اجراها (مثل حد داشتن آن)، قابل تصور است و می‌تواند جای گفتگو و بحث باشد

اما در این مقاله تنها جهل به حکم اصلی بررسی خواهد شد؛ زیرا فقها جهل به ضمانت اجرا و مجازات را در صورت علم به حکم اصلی معذر ندانسته‌اند دلیل آن شاید این باشد که علم به حکم اصلی، هر چند بالاجمال علم به ضمانت اجرا و مجازات نیز هست و این دو لازم و ملزوم یکدیگرند؛ زیرا «قانونگذاری و تشریح بدون ضمانت اجرا لغو است» (همان).

بر اساس شریعت اسلام جاهل بر ترک تکلیف مجازات نمی‌شود هر چند بر ترک علم آموزی، هر گاه آگاهانه باشد قابل مجازات است و دلایل نقلی آن را در دو گروه عام یعنی جهل به حکم در گستره فقه و خاص یعنی جهل به حکم در حدود و تعزیرات و کفارات بررسی می‌کنیم.

جهل به حکم در گستره فقه

روایات عام که از آنها معذور بودن جاهل نسبت به تکلیف، به عنوان یک قاعده فقهی در گستره تمام فقه قابل استفاده است چند دسته است:

۱- حدیث رفع

احادیث رفع زیاد و گوناگون است لذا تعبیر به احادیث رفع مناسب‌تر است و به جای «رفع» (صدوق، بی‌تا: ۴۱۷؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۵۳؛ حرانی، ۱۴۰۴: ۵۰؛ تمیمی مغربی، ۱۳۸۳: ۹۵/۲) از «وُضِع» (کلینی، ۱۳۸۸: ۴۶۳/۲؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۵۹/۱) و «عُفِيَ» (قمی اشعری، ۱۴۰۸: ۷۴؛ مجلسی، بی‌تا: ۴۲/۶۶) نیز استفاده شده است.

همچنین احکامی که به وسیله احادیث «رفع»، «وضع» و «عفو» از امت برداشته شده منحصر به حکم مجهول نیست، بلکه بر اساس احادیث شیعه و اهل سنت خطا، نسیان، عمل اکراه شده، آنچه که طاقت انجامش را ندارد، آنچه را که مضطر است، طیره و فال زدن، وسوسه‌ای ذهنی در خلق خدا، حسد هر گاه به عمل در نیاید و بر زبان جاری نشود، آنچه را که قدرت انجامش را ندارد، سهو و جهل در تلبیه، هروله، دخول کعبه و استلام حجر از زنان، نماز کامل و روزه از مسافر و زن حامله و شیرده، آنچه را که در جاهلیت انجام داده، آنچه را که در نفس آید هر گاه بر زبان جاری

نشود و به عمل در نیاید نیز برداشته شده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸: ۴۶۲/۲؛ قمی اشعری، ۱۴۰۸: ۷۴؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۳۲۶/۲؛ حرّ عاملی، بی‌تا: ۵۱/۹ و ۳۷۸؛ احسائی، ۱۴۰۳: ۲۲۶/۲؛ ابن حنبل، بی‌تا: ۲۹/۵؛ دارمی، ۱۳۴۹: ۴/۱؛ ابن ماجه، بی‌تا: ۵۳۳/۱؛ ترمذی، ۱۴۱۵: ۱۰۹/۲).

حدیث «رفع» مورد بحث ما عبارت است از حدیث نوادر احمد بن عیسی (قمی اشعری، ۱۴۰۸: ۷۴)، کافی (کلینی، ۱۳۸۸: ۴۶۳/۲)، فقیه (صدوق، ۱۴۰۴: ۵۹/۱)، خصال (همو، ۱۳۸۷: ۴۱۷)، توحید (همو، بی‌تا: ۳۵۳) و تحف العقول (حرّانی، ۱۴۰۴: ۵۰) که جمله «رفع ما لا یعلمون» در آن وجود دارد.

مهمترین بحث مطرح و مرتبط با موضوع مقاله این است که مرفوع در جمله «رفع ما لا یعلمون» چیست؟ و بین احادیث رفع با ادله واجبات و محرمات چه نسبتی است؟ واضح است که ذات خطا و فعل مکلف که از امور واقعی هستند با حدیث رفع که امری اعتباری است برداشته نمی‌شود؛ زیرا در غیر این صورت کذب لازم می‌آید بنابراین حدیث نیاز به تقدیر دارد و دلالت آن بر معنا از باب دلالت اقتضاست اما اینکه در باب اقتضا مقدر یک چیز است یا تمام احتمالات در بین فقهای امامیه چهار قول است:

۱. اکثر فقهای متقدم و متأخر امامیه قائل به عمومیت در مقتضی (تقدیر) شده و معتقدند: آنچه که با حدیث رفع و جمله «ما لا یعلمون» برداشته شده کلیه احکام اعم از تکلیفی و وضعی و آثار آنهاست (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۱۵: ۲۴۸ و ۳۰۴؛ ۱۴۱۷: ۲۳۵؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۴۰۴/۱ و ۴۷۹/۴ و ۱۱۴/۶؛ ۱۳۷۶: ۴۴۶/۲؛ حلبی، ۱۴۱۷: ۱۱۳، ۱۶۵ و ۳۶۴؛ حلبی، ۱۴۱۰: ۲۷۱/۱ و ۷۲۱/۲ و ۵۰/۳؛ محقق حلبی، ۱۳۶۴: ۱۶۷/۲؛ علامه حلبی، ۱۴۱۲: ۳۶۸/۲ و ۳۶۷/۳؛ ابن فهد حلبی، ۱۴۰۷: ۱۵۷/۲؛ محقق کرکی، ۱۴۰۸: ۳۴۲/۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۲۰/۲ و ۱۵۳/۱۰؛ نراقی، ۱۴۱۸: ۱۲۴؛ خوانساری، ۱۴۵۵: ۱۶/۲؛ روحانی، ۱۴۱۴: ۱۴۷ و ۱۷۶؛ سیوری حلبی، بی‌تا: ۲۴۰؛ مؤمن قمی، ۱۴۱۹: ۱۲۸/۲ و ۵۳۵؛ مشکینی، ۱۴۱۳: ۴۸).

۲. اندکی هم معتقدند عقاب و مؤاخذه برداشته شده است (بحرانی، بی‌تا: ۲۱/۱۳؛ طباطبایی، ۱۴۰۴: ۵۰۳/۳).

۳. قول سوم این است که حکم و گناه برداشته شده و فرقی بین آن دو نیست (ر.ک: حلبی، ۱۴۱۰: ۲۷۱/۱؛ حلبی، ۱۴۱۷: ۳۶۴؛ سرخسی، ۱۴۰۶: ۱۷۶/۶؛ حصفکی، ۱۴۱۵: ۶۶۲/۱).

۴. نظریه چهارم این است که حکم و مؤاخذه برداشته شده و بین آنها تنافی وجود ندارد (سیوری حلی، بی‌تا: ۲۴۰).

و آخرین نظریه این است که در خصوص «ما لا یعلمون» نیازی به تقدیر نیست و مراد از «ما»ی موصول همان حکم مجهول است که برداشته شده است (آخوند خراسانی، بی‌تا: ۳۳۹؛ مؤمن قمی، ۱۴۱۹: ۵۳۵/۲). بر اساس نظریه اخیر، برداشته شدن گناه، مجازات و سایر ضمانت اجراها (مؤیدات) مثل کفارات احرام، شکستن قسم، عهد، نذر (ر.ک: ابن سعید حلی، ۱۴۰۵: ۱۸۷؛ همو، ۱۴۸۶: ۵۹؛ حلی، ۱۴۱۰: ۵۰/۳؛ نراقی، ۱۴۱۵: ۲۷۳/۱۳) و قضای واجبات و غیره و یا به عبارت دیگر برداشته شدن جمیع احکام و آثاری که مترتب بر حکم اصلی است (به جز خسارت وارده بر مردم و مجنی علیه که دیه نیز از آن جمله است) (ر.ک: بهسودی، ۱۴۱۰: ۵۱۴/۲)، به تبع رفع حکم اصلی برداشته می‌شود.

برجستگی نظریه اخیر در این است که نیاز به تقدیر نیست در عین حال تمام آثار را نیز پوشش می‌دهد.

به عکس فقهای امامیه در بین مذاهب اهل سنت اقلیت از جمله شافعی قائل به عمومیت در مقتضی (تقدیر) شده و اکثریت از جمله حنفیه عموم مقتضی را نپذیرفته‌اند. شافعی دو دلیل بر عمومیت مقتضی ارائه کرده است یکی این است که تقدیر از سه حال خارج نیست: ۱. تقدیر بعض ۲. تقدیر کل ۳. عدم تقدیر. قول به عدم تقدیر خلاف اجماع است (زیرا کذب لازم خواهد آمد) و اولویت و ترجیحی برای تقدیر بعض نیست پس تقدیر کل و عموم مقتضی صحیح است. دوم اینکه در مثل «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي» رفع ذات فعل و خطا و امثال آن متعذر است (زیرا این امور واقعی هستند و با اعتبار برداشته نمی‌شوند) پس اقرب به ذات (اقرب المجازات به حقیقت) باید در تقدیر باشد که عبارت است از جمیع احکام. دلیل نظریه حنفیه این است که تقدیر به خاطر ضرورت است و «الضرورات تقدر بقدرها» (ر.ک: الخن، ۲۰۰۰: ۱۵۴).

اختلاف موجود دارای آثار مهمی است؛ بر اساس نظر کسانی که می‌گویند فقط مؤاخذه برداشته می‌شود قضا و تدارک اعمال فوت شده برداشته نمی‌شود، اما بر اساس نظر آنها که می‌گویند جمیع احکام برداشته می‌شود قضا و تدارک اعمال فوت شده نیز برداشته می‌شود مگر که دلیل خاص دیگری بر وجوب قضا و تدارک

وجود داشته باشد (ر.ک: حلی، ۱۴۱۰: ۵۰/۳؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۷: ۲۳۵؛ حلی، ۱۴۱۷: ۱۱۳). قدر مشترک همه اقوال، اعم از اهل سنت و امامیه و به عبارت دیگر اتفاق مسلمین، عدم مؤاخذه و کیفر جاهل است.

احکام وضعی نیز با احادیث رفع برداشته می‌شود (ر.ک: خویی، ۱۳۷۱: ۲۹۲/۳). نمونه آن برداشته شدن شرایط ذبح شرعی از جاهل است (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳۲۱/۳؛ یزدی طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۵/۲؛ حکیم، ۱۴۰۴: ۲۳۷/۵؛ روحانی، ۱۴۱۸: ۳۷۰/۲).

احادیث «رفع» حاکم بر ادله واجبات و محرمات است (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۲: ۴۰؛ گلپایگانی، بی‌تا: ۱۳۴) و اگر گفته شود ادله معذور بودن جاهل به واسطه دو قاعده وجوب تعلم احکام شرعی و اشتراک حکم بین جاهل و عالم تقیید و تخصیص خورده قابل قبول نیست؛ زیرا قاعده اشتراک به این معناست که صدور حکم واقعی مقید و مشروط به علم مکلف نیست؛ چرا که محال عقلی (دور) پیش می‌آید که عبارت است از توقف صدور حکم بر علم مکلف و علم مکلف بر صدور حکم. بنابراین، قاعده اشتراک مربوط به مرحله ثبوت و صدور حکم است و حدیث رفع و معذور بودن جاهل مربوط به مرحله تنجز و فعلیت است. وجوب تعلم احکام نیز ربطی به این مسئله ندارد؛ زیرا علم آموزی خود تکلیف دیگری است که ترک آن آثار مربوط به خودش را دارد که از آن جمله مجازات بر ترک تعلم است هرگاه وجوب آن را بداند علاوه بر اینها هرگاه دو قاعده یادشده مقدم باشد موردی برای حدیث رفع باقی نمانده و لغو خواهد بود.

۲- کل شیء حلال

دسته دوم روایات «کل شیء حلال حتی تعلم...» است (ر.ک: حرّ عاملی، بی‌تا: ۵۹/۱۲-۶۰ و ۹۰/۱۷-۹۲). استدلال به این روایات بر معذور بودن جاهل این گونه است که لزوم اجتناب از حرام واقعی مبتنی بر علم و آگاهی تفصیلی نسبت به آن است و جاهل علم تفصیلی به حرام واقعی ندارد و احتیاط هم واجب نیست. فاضل تونی در *وافیه* و *نراقی در مناهج* به تبع شهید در ذکر استدلال به این روایات را این گونه تقریب کرده‌اند که: هر فعلی از افعال که قابلیت اتصاف به حلیت و حرمت را داشته باشد و

نیز هر عینی که فعل مکلف به آن تعلق می‌گیرد و متصف به حلیت و حرمت می‌شود اگر مردد باشد بین حلیت و حرمت حلال خواهد بود. بنابراین افعالی که دو وصف حلیت و حرمت در آنها متصور نیست مثل فعل اضطراری و اعیانی که فعل مکلف به آنها تعلق نمی‌گیرد و آنچه که حلال است و حرمت ندارد یا حرام است و حلیت ندارد مشمول بحث نیست. به عبارت دیگر هر چیزی را که می‌توان تقسیم به این دو کرد اما نمی‌دانیم کدام است حلال خواهد بود بنابراین روایات صادق است بر مثل گوشتی که از بازار خریده شده اما معلوم نیست میته است یا مذکی (ر.ک: فاضل تونی، ۱۴۱۲: ۱۸۱).

اشکال بر این استدلال این است که ظاهر جمله «فیه حلال و حرام» این است که شیء بالفعل منقسم می‌شود نه اینکه مردد بین این و آن باشد؛ زیرا در صورت تردید تقسیم غلط خواهد بود بنابراین معنای روایت این است که بگوییم هرگاه چیزی که در آن یک قسم حلال است و یک قسم حرام مثل مطلق گوسفند که مشترک بین میته و مذکی است حلال خواهد بود اگر معنای روایات این باشد مربوط به شبهات موضوعیه و احکام جزئی است یعنی جایی که مکلف حکم شارع را می‌داند اما نسبت به موضوع خارجی، که آیا مصداق حکم شارع است یا خیر جاهل است پس این دسته از روایات ارتباطی به جهل نسبت به حکم کلی که مورد بحث ماست ندارد.

۳- الناس فی سعة ما لا يعلمون

دسته سوم، روایات «الناس فی سعة ما لا يعلمون» است بر اساس این روایات به مردم، نسبت به استفاده از اشیا و همچنین اعمال، مادامی که جاهلند آزادی و وسعت داده شده است.

امام صادق علیه السلام از پدران خود آورده است: شخصی از علی علیه السلام از سفره‌ای که در راه رها شده و در آن گوشت، نان، پنیر و تخم مرغ زیادی است و چاقویی نیز در آن قرار دارد می‌پرسد حضرت می‌فرماید: خوردن آنها حلال است زیرا فاسدشدنی است و اگر کسی به دنبال آنها آمد پولش گرامت داده می‌شود. آن شخص دوباره

پرسید: نمی‌دانیم از آن مسلمان است یا مجوسی؟ حضرت پاسخ داد: «الناس فی سعة ما لا يعلمون» (ر.ک: برقی، ۱۳۷۰: ۴۵۲/۲؛ کلینی، ۱۳۸۸: ۲۹۷/۶؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۱۰۰/۹؛ راوندی، بی‌تا: ۲۱۹؛ تمیمی مغربی، ۱۳۸۳: ۴۹۷/۲).

بر این روایات اشکال شده است که به قرینه صدر، که مربوط به سفره رهاشده در بیابان است این روایات نیز اختصاص به احکام جزئی در شبهات موضوعیه دارد و نمی‌تواند دلیل بر براءت در احکام کلی باشد.

۴- احادیث حجب

دسته چهارم روایات «ما حجب الله...» است (کلینی، ۱۳۸۸: ۱۶۴/۱؛ صدوق، ۱۳۸۷: ۴۱۳) که بر اساس آنها تمام معارف، احکام و... که نیاز به آگاهی دارد از جاهل برداشته شده است (ر.ک: مازندرانی، ۱۴۲۱: ۶۱/۵). در این میان روایت *تحف العقول، الفصول المهمة و بحار* (ر.ک: حرانی، ۱۴۰۴: ۳۶۵؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۸: ۶۷۷/۱؛ مجلسی، بی‌تا: ۲۸۰/۲ و ۱۹۶/۵) صراحت بر مطلب دارد. قریب به همین مضمون در روایت دیگری آمده است: «من عمل بما علم کفی ما لم یعلم» (صدوق، ۱۳۸۷: ۴۱۶).

روایات «حجب» در کتب فقه و اصول جدای از احادیث «رفع» و متفاوت با آنها به حساب آمده که به نظر می‌رسد باید آنها را از جمله احادیث رفع به حساب آورد و نسبت حجب در این روایات به خداوند نمی‌تواند دلیل تفاوت این روایات با روایات رفع باشد؛ زیرا «عدم العلم» در حدیث رفع نیز، از باب مسبب الاسباب بودن خداوند منسوب به خداست و از این حیث تفاوتی بین جمله «ما حجب الله علمه عن العباد» با جمله «ما لا يعلمون» نیست و می‌تواند دلیل براءت در شبهات حکمی باشد.

۵- احادیث مطلق

دسته پنجم احادیث «کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی» است (ر.ک: صدوق، ۱۴۰۴: ۳۱۷/۱؛ احسائی، ۱۴۰۳: ۱۴۰/۲ و ۴۴/۳، ۱۴۶/۳ و ۱۶۶ و ۴۶۲؛ حرّ عاملی، بی‌تا: ۹۱۷/۴). استدلال به این احادیث در صورتی صحیح است که مراد از «یرد» ورود واصل باشد در غیر این صورت ارتباطی به جهل به حکم نخواهد داشت هرچند اشکال احادیث قبل (که در شبهات موضوعیه و احکام جزئی بود) بر این روایات وارد نیست؛ زیرا این دسته از

روایات شامل احکام کلی هم می‌شود لذا عده‌ای از جمله صاحب وسائل الشیعه که قائل به احتیاط در شبهات حکمی بدویه هستند سعی کرده‌اند این دسته از روایات را با حمل بر تقیه، اطلاق اصطلاحی در مقابل تفقید، موضوعات خارجی، ارتباط آنها به قبل از شریعت، کسی که اخبار احتیاط به او نرسیده، شبهات غیر تحریمیه و... آنها را توجیه کنند (ر.ک: حرّ عاملی، بی‌تا: ۹۱۷/۴) که البته این توجیهاات مورد قبول فقها، که برائتی هستند نیست و این توجیهاات را خلاف ظاهر و بلکه نص روایات می‌دانند. از این رو این دسته از روایات نیز می‌تواند دلیل بر برائت در شبهات حکمی باشد.

جهل به حکم در حدود و تعزیرات

آنچه تا به اینجا مورد بحث واقع شد جهل به حکم در گستره تمام احکام اعم از عبادی و غیره بود که بر اساس آن شارع مقدس جاهل را معذور دانسته است. در این بخش از بحث جهل به حکم در خصوص حدود و تعزیرات را که در واقع مصداقی از بخش اول است بررسی می‌کنیم و سپس اشاره‌ای به کفارات خواهیم نمود.

در فقه اسلامی مجازاتها را به دو بخش کلی می‌توان تقسیم کرد: بخش اول مجازاتهای تصریح شده و بخش دوم مجازاتهای تصریح نشده است. مجازاتهای تصریح شده نیز دو قسم است: یک قسم حدود است که نوع و میزان آنها نیز در آیات یا روایات مشخص شده است و دوم مجازاتهایی است که به اصل مجازات تصریح شده اما نوع و یا میزان آنها مشخص نشده است.

مجازات مرتکبان فعل حرام و یا کسانی که واجبی را ترک می‌کنند، از باب امر به معروف و نهی از منکر، داخل در تعزیرات غیر مصرح است. این قسم از مجازاتها و نیز مواردی که به تعزیر تصریح شده اما نوع و میزان آن مشخص نشده بر عهده قاضی گذاشته شده است.

مجازاتهای تصریح شده اعم از حدود و تعزیرات به شرح زیر است: ۱. زنا و آنچه که مرتبط با آن است از قبیل عقد بر محارم و وطی آنها، وطی جاریه پدر، وطی امه‌ای که مهر همسر است، وطی در حال عده، وطی مکاتبی که بین دو نفر است، خریدن مادر و خواهر رضاعی و وطی آنها، تزویج با امه بدون اذن مالک، وطی

جاریه غنیمت قبل از قسمت، همخوابی با اجنبیه و تقبیل او، ۲. جماع با همسر در روز ماه رمضان و یا در حال حیض، ۳. عقد محرم، ۴. لواط و اعمال مرتبط با آن، ۵. استمناء، ۶. شرب خمر، ۷. قذف، ۸. ارتداد، ۹. و آنچه که موجب قصاص است.

عدم مؤاخذه و مجازات جاهل، در اکثر موارد فوق در روایات تصریح شده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸: ۲۴۸/۷-۲۴۹؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۵۵/۴؛ حرّ عاملی، بی‌تا: ۳۲۳/۱۸، ۳۲۴ و ۴۷۵). فقها نیز، بی‌هیچ اختلافی فتوا داده‌اند که هرگاه کسی یکی از آنها را از روی جهل انجام دهد حد و یا تعزیر بر او جاری نخواهد شد.^۱ حتی مشرکین که ورودشان به حجاز و مسجد الحرام ممنوع است و موجب تعزیر هرگاه از روی جهل وارد شوند تعزیر نمی‌شوند (ر.ک: علامه حلی، بی‌تا: ۲۱۳/۲).

آوردن بعضی از مثالهای فوق مثل امه، که در حال حاضر مصداق خارجی ندارد از این روست که استدلال به کار رفته در روایات مربوط به آنها و یا کلام فقها (یعنی جاهل بودن مرتکب) عام و قابل بهره‌برداری است.

نکته مهمی که به روشنی از روایات استفاده می‌شود و در مقابل نظر حقوقدانان است این است که حاکم باید ادعای جهل را بپذیرد یا کذب آن را ثابت کند لذا در روایاتی که وارد شده است امام عَلَيْهِ السَّلَامُ بر نزول قرآن استدلال نمی‌کند که مثلاً آیه حرمت نازل شده و اعلام هم شده پس حد و یا تعزیر باید جاری شود، بلکه بر وصول حکم تأکید دارد و می‌فرماید: هرگاه شاهدی اقامه شود که مرتکب، حرمت را می‌دانسته و یا آیه حرمت بر شخص او قرائت شده (یعنی واصل شده) حد جاری می‌شود والا خیر بلکه او را آگاه می‌کنم و چنانچه دوباره مرتکب شد بر او حد می‌زنم (کلینی، ۱۳۸۸: ۲۴۸/۷-۲۴۹). نکته دیگری که از روایات (اعم از روایات عام در بخش اول و روایات خاص در این بخش) استفاده می‌شود اطلاق روایات و عدم تفصیل بین مرتکب قاصر و مقصر است.

۱. چند نمونه ذکر می‌شود: ۱. زنا (ر.ک: علامه حلی، بی‌تا: ۲۱۹/۲)؛ ۲. عقد بر محارم و وطی آنها (ر.ک: محقق حلی، بی‌تا: ۹۳۲/۴)؛ ۳. قذف (ر.ک: علامه حلی، بی‌تا: ۶۸/۲)؛ ۴. استمناء (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۷: ۲۳۸/۸)؛ ۵. وطی همسر در روز ماه رمضان (ر.ک: حلی، ۱۴۱۰: ۳۸۶/۱)؛ ۶. وطی همسر در حال حیض (ر.ک: حلی، ۱۴۱۰: ۲۶۶/۱)؛ ۷. شرب خمر (ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۲۰۳/۹)؛ ۸. قصاص (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۲: ۳۱۷/۹).

جهل به حکم در کفارات

در این قسمت از بحث، به کفارات که با معیارهای مجازات و کیفر نزدیکتر است اشاره می‌کنیم که آیا از جاهل برداشته شده است یا خیر؟ و در مقابل از دیات که ویژگیهای مجازات از جمله عمد، علم، شخصی بودن و غیره در آنها نیست و از این رو شباهتی به مجازات ندارد صرف نظر می‌کنیم.

«کفاره از این جهت که وجوبش ابتدایی نیست (بلکه منوط به ترک تکلیف است) با مجازات شباهت زیادی دارد مخصوصاً در روایات از آنها به عنوان عقوبت و پوشاننده گناه نام برده شده است و هرگاه کسی نتواند کفاره بدهد باید استغفار کند (ر.ک: حرّ عاملی، بی تا: ۵۱۳/۱۵، ۵۱۴ و ۵۵۴). حنفیه نیز آن را مجازات می‌دانند لذا تکلیف را شرط وجوب کفاره دانسته است، در مقابل شافعی کفاره را ضمان (از احکام وضعی) دانسته است لذا تکلیف را شرط انجام آن نمی‌داند» (توفیق رضا، ۲۰۰۰: ۱۴ و ۱۵).

موارد وجوب کفاره در فقه زیاد است که وطی همسر در حال حیض، افطار روزه‌های واجب، شکستن قسم، نذر، عهد وظهار، قتل مملوک و سقط جنین از آن جمله است و مهمتر و گسترده‌تر از همه، کفارات احرام است که بر اساس روایات (حرّ عاملی، بی تا: ۲۲۶/۹-۲۲۷) هرگاه مرتکب جاهل باشد، جز در «صید» (که فرقی بین عالم و جاهل نیست) کفاره ندارد. بنابراین تنها موردی که جاهل، با اینکه مرتکب فعل حرام نشده، باید کفاره بدهد صید محرم است (همان) که در همین مورد نیز ابن ابی‌عقیل اشاره به قولی مبنی بر عدم کفاره دارد و دلیل آن را همچون سایر موارد حدیث رفع دانسته است که علامه آن را رد می‌کند (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۲: ۱۷۶/۴-۱۷۷).

فقها نیز، با استناد به روایات فتوا به نبود کفاره در غیر از صید داده و نوعاً از همان تعبیری که در روایات آمده است (فلا شیء علیه) استفاده کرده‌اند (ر.ک: ابن سعید حلی، ۱۳۸۶: ۱۸۷، ۱۴۰۵: ۵۹؛ نراقی، ۱۴۱۵: ۱۳/۲۷۳). بنابراین عدم کفاره بر جاهل در غیر از صید و وجوب آن در صید مورد اجماع فقهاست جز اینکه در صید قول نادری مبنی بر عدم کفاره بر جاهل نیز هست.

جاهل مقصر و قاصر

بر اساس آنچه که گفتیم و بر خلاف نظر اکثر حقوقدانان کیفری، که جهل به حکم را نپذیرفته‌اند، پذیرش اجمالی آن در فقه از مسلمات است جز اینکه بعضی جهل به حکم را به طور مطلق عذر دانسته و دلیل آن را اطلاق احادیث سعه (ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۶۳۴/۱) و رفع می‌دانند و عده‌ای دیگر به استناد احادیث وجوب تعلم (ر.ک: حرّ عاملی، بی تا: ۱۳/۱۸، ۱۴، ۱۶ و ۱۷) بین جاهل قاصر و مقصر (ر.ک: خامنه‌ای، ۱۴۱۵: ۱۹/۱؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۸: ۱۵۵/۳؛ نجفی، ۱۳۴۷: ۲۵۴/۱۶) تفصیل داده و مقصر را مشمول احادیث رفع ندانسته‌اند.

معذور نبودن جاهل مقصر، ملتفت باشد یا نباشد، قابل قبول و معقول است چرا که در غیر این صورت فرقی بین قاصر و مقصر نخواهد بود اما این به معنای این نیست که مقصر حکم عالم را دارد که مرحوم اردبیلی و عده‌ای بر این عقیده بوده و حتی ادعای شهرت و اجماع بر آن نموده‌اند (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۳/۳؛ نراقی، ۱۴۱۵: ۱۵۰/۱۲؛ همدانی، بی تا: ۲۲۸/۱؛ روحانی، ۱۴۱۲: ۱۸۵/۱۲؛ انصاری، ۱۳۸۱: ۳۲۲/۲) بلکه مجازات بر ترک علم است آن هم زمانی که بر وجوب علم آموزشی آگاهی داشته باشد و اجماع ادعاشده خالی از اشکال نیست و نحوه علمی که متأخران لازم می‌دانند از کتاب و سنت استفاده نمی‌شود (عاملی، ۱۴۱۰: ۶۱/۴). بنابراین، روایات مورد اشاره، فرضاً سندشان را پذیرا باشیم، دلالت ندارند که جاهل مقصر بر ترک واجب و یا فعل حرام واقعی مجازات خواهد شد بلکه نظر صائب آن است که مرحوم خوبی دارد مبنی بر اینکه نسبت به حکم واقعی فرقی بین مقصر و قاصر نیست (ر.ک: خوبی، کتاب الطهاره: ۴۶۶/۶).

مرحوم سید مرتضی که بر همین اعتقاد است، در مقام رفع سوء برداشتی که از کلام ایشان شده، آورده است: بعضی تصور کرده‌اند ما گفته‌ایم جهل به حکم و وجوب علم را نیز برمی‌دارد که چنین نیست (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۳۷۱/۲).

چنان که اشاره کردیم، قاعده «جهل به حکم عذر است و کیفر ندارد» شامل علم آموزی نیز می‌شود پس این قاعده تخصیص‌ناپذیر است.

امام شافعی علم را به دو قسم خاص و عام تقسیم کرده و در قسم اول، همچون

احکام ضروری مثل نمازهای پنج‌گانه تحصیل علم را لازم و جاهل را معذور ندانسته است در مقابل نسبت به احکامی که اختلافی است و نص خاصی نسبت به آنها وجود ندارد جاهل را عذر می‌داند (شافعی، بی‌تا: ۳۵۷).

ظاهر عبارت ابوزهره (بی‌تا: ۵۰۵) که عبارت امام شافعی را نقل می‌کند، این است که جاهل، در مواردی که معذور نیست بر اساس حکم مجهول مجازات می‌شود که چنین چیزی از کلام امام شافعی قابل استفاده نیست بلکه عبارت شافعی تنها گویای این مطلب است که جاهل معذور نیست اما اینکه بر ترک علم‌آموزی مجازات می‌شود و یا ترک تکلیف واقعی معلوم نیست.

نتایج به دست آمده از مطالب این مبحث به شرح زیر خلاصه می‌شود:

۱. «حد»، «تعزیر» و «کفاره» (جز در صید) از جاهل به حکم ساقط است. حتی مشرکین که ورودشان به حجاز و مسجد الحرام ممنوع است و موجب تعزیر، اگر از روی جاهل وارد شوند تعزیر نخواهند شد.
۲. در بین فقها کسی را نیافتیم که شرب خمر از روی جاهل و امثال آن را، ولو در جاهل قصوری، موجب حد بداند.
۳. احکام وضعی نیز از جاهل برداشته شده.
۴. در اینکه جاهل نسبت به حکم مجهول مسئولیت ندارد فرقی بین جاهل مقصر و قاصر نیست.
۵. احادیث رفع و امثال آن حاکم بر ادله واجبات و محرمات است.
۶. جاهل مقصر، که ملتفت مصداقی از آن است، قابل مؤاخذة و کیفر بر ترک علم‌آموزی است نه بر حکم مجهول.

نتیجه‌گیری

قاعده «جاهل به حکم رافع مسئولیت کیفری نیست» و یا فرض علم برای جاهل مشهور است و قوانین معاصر نسبت به آن دیدگاه‌های مختلفی دارند؛ بعضی از جمله قوانین ایران ساکت و بعضی هم آن را با صراحت پذیرفته‌اند. اساس عدم پذیرش جاهل تفسیرهای ویلیام بلکستون است که گفته: «همه نسبت

به قانون، در امور کیفری عالم فرض شده و جاهل به آن عذر محسوب نمی‌شود و در حقوق رم نیز این چنین است».

دو اشکال بر نظریه ویلیام بلکستون وارد شده است: یکی اینکه ایشان در نسبت این قاعده به حقوق رم اشتباه کرده است دوم اینکه از نظر بلکستون قاعده «جاهل عذر نیست» مستقل نمی‌باشد بلکه مبتنی بر پیش فرض عالم بودن مردم است که در زمان ایشان احتمالاً چنین بوده اما در حال حاضر، که شاهد انبوهی از قوانین کیفری هستیم، این فرض به دور از واقعیت است و آنچه هم که مبتنی بر این فرض است (جاهل عذر نیست) حقیقت نخواهد داشت.

هرچند عده زیادی همچنان نسبت به قاعده «جاهل به قانون عذر نیست» پای می‌فشارند اما در عین حال بر غیر منطقی بودن آن اعتراف داشته و تلاش نموده‌اند تا با در نظر گرفتن شرایطی از جمله در دسترس بودن قانون برای عموم، عطف بما سبق نشدن، مجمل نبودن، باثبات بودن و فراگیری، تا حد امکان آن را به عدالت نزدیک کنند.

بر اساس شریعت اسلام جاهل، بر ترک تکلیف مجازات نمی‌شود اگرچه بر ترک علم‌آموزی، هرگاه آگاهانه باشد قابل مجازات است و دلایل نقلی آن در گستره تمام فقه، در مرحله اول حدیث رفع و سپس احادیث «کل شیء حلال»، «الناس فی سعة ما لا یعلمون» و احادیث حجب است. برداشت مشترک تمام فقها، اعم از اهل سنت و امامیه و به عبارت دیگر اتفاق مسلمین از حدیث رفع این است که جاهل لااقل مؤاخذة و کیفر دنیایی ندارد و حتی احکام وضعی نیز با احادیث رفع برداشته می‌شود. و در خصوص اعمال موجب حد و تعزیر نیز عدم مجازات جاهل در اکثر موارد تصریح شده و فقها، بی‌هیچ اختلافی فتوا داده‌اند که هرگاه کسی یکی از آنها را از روی جاهل انجام دهد حد و یا تعزیر بر او جاری نخواهد شد و در اعمال موجب کفاره، غیر از صید تعبیر روایات و فقها این است که «فلا شیء علیه».

کتاب شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم، *کفایة الاصول*، قم، آل البيت، بی تا.
۲. ابن حنبل، احمد، *المسند*، بیروت، صادر، بی تا.
۳. ابن سعید حلّی، یحیی، *الجامع للشرائع*، قم، سیدالشهداء (ع)، ۱۴۰۵ ق.
۴. همو، *نزہة الناظر فی الجمع بین الاشباه والنظائر*، نجف، الآداب، ۱۳۸۶ ق.
۵. ابن عبدالقادر، محمد، *مختار الصحاح*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۶. ابن فهد حلّی، *المهذب البارع*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ق.
۷. ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی، *سنن ابن ماجه*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۸. ابن منظور، *لسان العرب*، ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۹. ابو زهره، محمد، *الحجریة والعقوبة فی الفقه الاسلامی*، دار الفکر العربی.
۱۰. احسائی، ابن ابی جمهور، *عوالی اللئالی*، ۱۴۰۳ ق.
۱۱. اردبیلی، محمد علی، *حقوق جزای عمومی*، چاپ دوم، میزان، ۱۳۷۸ ش.
۱۲. افراسیابی، اسماعیل، *حقوق جزای عمومی*، فردوسی، ۱۳۷۷ ش.
۱۳. انصاری، شیخ مرتضی، *التقیه*، قم، مهر، ۱۴۱۲ ق.
۱۴. همو، *فرائد الاصول*، قم، مؤسسه مطبوعاتی دینی، ۱۳۸۱ ش.
۱۵. باهری، محمد و میرزا علی اکبر خان داور، *نگرشی بر حقوق جزای عمومی*، تهران، مجمع علمی و فرهنگی مجد، ۱۳۸۰ ش.
۱۶. بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة*، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
۱۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ ق.
۱۸. بهسودی، محمدرسور، *مصباح الاصول* (تقریرات درس اصول آیه الله خویی)، چاپ پنجم، قم، داور، ۱۴۱۷ ق.
۱۹. ترمذی، محمد بن عیسی، *سنن الترمذی*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۲۰. تیمیمی مغربی، نعمان بن محمد، *دعائم الاسلام*، دار المعارف، ۱۳۸۳ ق.
۲۱. توفیق رضا، حسین، *اهلیة العقوبه*، چاپ دوم، ۲۰۰۰ م.
۲۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *الفصول المهمّة فی اصول الائمه*، مؤسسه معرفت اسلامی امام رضا (ع)، ۱۴۱۸ ق.
۲۳. همو، *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۴. حرّانی، ابن شعبه، *تحف العقول*، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۲۵. حصفکی، علاءالدین، *الدرّ المختار*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۲۶. حکیم، سید محسن، *مستمسک العروة الوثقی*، کتابخانه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۲۷. حلّی، ابن زهره، *غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع*، امام صادق (ع)، ۱۴۱۷ ق.
۲۸. حلّی، ابن ادریس، *السرائر*، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۰ ق.
۲۹. خامنه ای، سید علی، *اجوبه الاستفتائات*، دار النبا للنشر و التوزیع، ۱۴۱۵ ق.
۳۰. الخن، مصطفی، *اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیة فی اختلاف الفقهاء*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الرسول، ۲۰۰۰ م.
۳۱. خوانساری، سید احمد، *جامع المدارک*، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۴۵۵ ق.
۳۲. خویی، سید ابوالقاسم، *مصباح الفقاهه*، چاپ سوم، وجدانی، ۱۳۷۱ ش.
۳۳. دارمی، عبدالله بن بهرام، *سنن الدارمی*، دمشق، الاعتدال، ۱۳۴۹ ق.
۳۴. راوندی، فضل الله، *النوادر*، قم، دار الحدیث، بی تا.
۳۵. روحانی، سید محمد صادق، *المسائل المستحدثة*، چاپ چهارم، قم، دار الکتب، ۱۴۱۴ ق.
۳۶. همو، *فقه الصادق (ع)*، چاپ سوم، قم، دار الکتب، ۱۴۱۲ ق.
۳۷. همو، *منهاج الصالحین*، چاپ چهارم، کتابخانه علمیه، ۱۴۱۸ ق.
۳۸. زحیلی، محمد، *النظریات الفقہیة*.
۳۹. سرخسی، شمس الدین، *المبسوط*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۶ ق.
۴۰. سیوری حلّی، مقداد، *نضد القواعد الفقہیة*، کتابخانه آیه الله مرعشی، بی تا.
۴۱. شافعی، محمد بن ادریس، *الرساله*، تحقیق و شرح احمد محمد شاکر، بیروت، مکتبه العلمیه، بی تا.
۴۲. شامبیاتی، هوشنگ، *حقوق جزای عمومی*، چاپ دوم، پازنگ، ۱۳۷۲ ش.
۴۳. شجاعی، علی، *جزوه جزای عمومی* (تقریرات درس دکتر علی آزمایش).
۴۴. شریف مرتضی، *الانتصار*، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۴۵. همو، *النصاریات*، رابطه الثقافات و العلاقات الاسلامیه، ۱۴۱۷ ق.
۴۶. همو، *رسائل المرتضی*، دار القرآن، ۱۴۰۵ ق.
۴۷. شهید ثانی، *الروضه البهیة (شرح لمعه)*، قم، داوری، ۱۴۱۰ ق.
۴۸. همو، *مسالك الافهام*، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۴۹. صدوق، محمد بن علی، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۸۷ ق.
۵۰. همو، *الخصال*، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
۵۱. همو، *من لایحضره الفقیه*، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۵۲. طباطبایی، سید علی، *ریاض المسائل*، چاپ سنگی، قم، آل البيت، ۱۴۰۴ ق.
۵۳. طوسی، محمد بن حسن، *الخلاف*، قم، اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۵۴. همو، *العدة فی اصول الفقه*، قم، ۱۳۷۶ ش.
۵۵. همو، *المبسوط فی فقه الامامیه*، تهران، المکتبه الرضویه، ۱۳۸۷ ق.
۵۶. همو، *تهذیب الاحکام*، چاپ چهارم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ق.
۵۷. عاملی، سید محمد، *مدارک الاحکام*، قم، آل البيت، ۱۴۱۰ ق.
۵۸. علامه حلّی، *تحریر الاحکام*، چاپ سنگی، قم، آل البيت، بی تا.
۵۹. همو، *قواعد الاحکام*، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۶۰. همو، *مختلف الشیعه*، قم، اسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۶۱. عوض محمد، *قانون العقوبات المصری القسم العام*، دار المطبوعات الجامعیة الاسکندریه، ۱۹۹۸ م.
۶۲. فؤاد رزق، *الاحکام الجزائیة العامه*، چاپ جدید، بیروت، حلّی، ۱۹۹۸ م.
۶۳. فاضل تونی، عبدالله بن محمد بشروی خراسانی، *الوافیه*، اسماعیلیان، ۱۴۱۲ ق.
۶۴. فیروز آبادی هورینی، شیخ نصر، *القاموس المحیط*، بی تا، بی تا.
۶۵. قمی اشعری، احمد بن محمد بن عیسی، *النوادر*، قم، امام هادی (ع)، ۱۴۰۸ ق.
۶۶. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، چاپ سوم، آخوندی، ۱۳۸۸ ق.
۶۷. گلپایگانی، سید محمد رضا، *کتاب الشهادات*، دار القرآن الکریم.

۶۸. مؤمن قمی، محمد، *تسدید الاصول*، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۶۹. مازندرانی، محمد صالح، *شرح اصول الکافی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
۷۰. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، بی تا.
۷۱. محقق حلی، *المعتبر فی شرح المختصر*، قم، سیدالشهداء علیه السلام، ۱۳۶۴ ش.
۷۲. همو، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، چاپ دوم، تهران، استقلال، بی تا.
۷۳. محقق کرکی، *جامع المقاصد*، قم، آل البیت، ۱۴۰۸ ق.
۷۴. مشکینی، علی، *اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها*، چاپ پنجم، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۷۵. موسوی خمینی، سیدمصطفی، *تحریرات فی الاصول*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ ق.
۷۶. نراقی، ملا احمد، *عوائد الایام*، چاپ سنگی، قم، مکتبه بصیرتی، ۱۴۱۸ ق.
۷۷. همو، *مستند الشیعه*، مشهد، آل البیت، ۱۴۱۵ ق.
۷۸. ولیدی، محمد صالح، *حقوق جزای عمومی*، چاپ دوم، اورامان، ۱۳۷۵ ش.
۷۹. همدانی، آقارضا، *مصباح الفقیه*، چاپ سنگی، صدر، بی تا.
۸۰. یزدی طباطبایی، سیدمحمد کاظم، *العروة الوثقی*، قم، جامعه مدرسن، ۱۴۱۷ ق.

گزاره کلامی تأثیر گذار در اجتهاد

(جامعیت شریعت)*

- دکتر علیرضا صابریان^۱
- استادیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی

چکیده

بعضی از گزاره‌های کلامی به صورت مستقیم در استنباط فقهی تأثیر گذار است. جامعیت و کمال شریعت یکی از گزاره‌های کلامی است که در تفسیر متون دینی تأثیر بسزایی دارد. طبق قول مختار، دین برای سعادت دنیا و آخرت است. بر اساس جامعیت دین و بر اساس این بینش، متون دینی قابل تفسیر، در همین راستا تفسیر می گردند. دین اسلام به تشریح احکام کلی و جزئی پرداخته، اما این گونه وضع قوانین به معنای کافی بودن قوانین در همه ابعاد زندگی انسانها نیست و لازم است در چارچوب قوانین شرع اقدام به وضع قوانین مورد نیاز نمود. یکی از نتایج مهمی که بر بحث جامعیت و کمال شریعت بار می شود، اشتغال دین بر دولت و نهاد اجرایی است. پذیرش این قول به معنای تأسیس همه قواعد و اصول حکومت داری نیست، بلکه شریعت

81. *holy Bible*.
82. Blackstone, William, *Commentaries on the Laws of England*, University of Chicago Press, 1979.
83. Bromiley, Geoffrey W., *The International Standard Bible Encyclopedia*, 1988.
84. Brown, Jack W., *Blackstone's Commentaries on the Laws of England*, July, 2003.
85. Davies, Sharon L., *The Jurisprudence of Willfulness: An Evolving Theory of Excusable Ignorance*, Duke Law journal. 1998.
86. Hall, J, *Ignorance and Mistake in Criminal Law*, (1957) 33 Ind LJ 1.
87. <http://law.anu.edu.au/criminet/kumar.html>
88. <http://law.anu.edu.au/criminet/kumar.html>
89. <http://www.geocities.com/athens/olympus/2178/law.html>
90. <http://www.rbs2.com/cc.htm>
91. <http://www.uark.edu/depts/comminfo/cambridge/blackstone.html>
92. <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/blackstone/blacksto.htm#book3>
93. Keedy, E., *Ignorance and Mistake in the Criminal Law*, (1908) 22 Harv LR 75.
94. Keedy, *Ignorance and Mistake in the Criminal Law*, 22 Harv. L. Rev. (1908) 77.
95. O'Connor, D., *Mistake and Ignorance in Criminal Cases*, (1976) Modern Law Review.

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۹/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۲/۲.

می‌تواند بعضی از قواعد و اصول عقلایی را تأیید، برخی را تخطئه و به اظهار دیدگاه خود اقدام نماید.
واژگان کلیدی: جامعیت، شریعت، اجتهاد، نهاد اجرایی، گزاره کلامی.

مقدمه

تعداد زیادی از مباحث علم کلام ریشه در قرآن و سنت دارد و طرح آن به عنوان مبنای اجتهاد و فقه است. بعضی از فقهای امامیه گزاره‌های کلامی مؤثر در استنباط فقهی را این گونه ذکر می‌کنند: «قاعده لطف، قاعده عدم تکلیف به ما لایطاق، قاعده عدم صدور قبیح از حکیم و قاعده عصمت».

شیخ طوسی شناخت صفات خداوند و پیامبران و امامان (علیهم‌السلام) را پیش شرط اجتهاد ذکر کرده است (طوسی، ۱۴۱۷: ۴۲/۱). خواجه نصیرالدین طوسی قائل است که پرداختن به مسائل کلامی مقدم است بر مسائل فقه و اصول (طوسی، ۱۴۰۵: ۱).

علامه حلی نیز معتقد است که علم کلام از علومی است که برای اجتهاد لازم است (حلی، ۱۴۲۱: ۲۴۱). شیخ بهایی در جامع عباسی (بی تا: ۳۵) و محقق کرکی در رسائل (۱۴۱۱: ۱۴۲/۲) حسن عاملی در معالم الدین (۱۳۶۵: ۲۸)، وحید بهبهانی در الفوائد الحائریه (۱۴۱۵: ۳۳۶) و جمعی از فقها و اصولیون قائلند که علم کلام از زمره علوم است که برای فقه لازم است.

یکی از پرسشهای فلسفه فقه این است که این علم بر چه مبانی و پیش فرضهایی استوار است؟ یکی از این پیش فرضها، مبانی کلامی است. این مقاله در صدد استکشاف این مطلب است که در علم فقه چه گزاره‌هایی از کلام مورد استناد مجتهد قرار می‌گیرد.

هدف اصلی در این نگارش، کشف مبانی کلامی است که مورد قبول فقهای امامیه است. از جمله گزاره‌های کلامی که گفته شده است بر استنباط فقهی تأثیرگذار است، جامعیت و کمال شریعت است. در این تحقیق نحوه تأثیر جامعیت و کمال شریعت در استنباطهای فقهی در دو عرصه جامعیت دین و اجتهاد و اشتغال دین بر نهاد اجرایی مورد بررسی و نقد واقع شده است.

تعریف واژه‌ها

جامعیت

کلمه جامعیت از ریشه «جمع» مصدر جعلی است. جمع در لغت به معنای گردآوری امور جدا بر محور امری مشترک است (ابن فارس، بی تا: ۴۷۹/۱). کمال از ریشه «کمل» در مقابل نقص استعمال می‌شود. هنگامی امری به کمال متصف می‌شود که هدف مورد نظر برآورده نشده باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۴۴۱).

در نسبت بین کامل و جامع می‌توان گفت، جامعیت یکی از ویژگیهای کامل بودن است. وصف کمال برای دین اسلام در قرآن آمده است: «اليوم أكملت لكم دينكم» (مائده/۳).

امام رضا (علیه‌السلام) درباره کمال دین می‌فرماید:

«إن الله عز وجل لم يقبض نبيه ﷺ حتى أكمل لهم الدين وأنزل عليهم القرآن فيه تفصيل كل شيء وبين فيه الحلال والحرام والأحكام وجميع ما يحتاج إليه الناس كمالاً فقال: «ما قرطنافي الكتاب من شيء...» فمن زعم أن الله عز وجل لم يكمل دينه فقد ردّ كتاب الله ومن ردّ كتاب الله فهو كافر» (حرّ عاملی، بی تا: ۱۹۰)؛

«خداوند ﷺ پیامبر ﷺ را قبض روح نکرد مگر اینکه دین را برای آنها کامل کرد و قرآن را بر آنها نازل کرد که در آن تفصیل هر چیزی است و در آن حلال و حرام و احکام و همه آنچه را که مردم به آن محتاجند بیان کرد و فرمود ما در قرآن از بیان هیچ چیزی کوتاهی نکردیم... و کسی که گمان کند خداوند ﷺ دینش را کامل نکرده است کتاب خدا را رد کرده است و کسی که کتاب خدا را رد کند او کافر است.

وصف جامعیت برای متون دین استعمال شده است. در حدیثی از پیامبر ﷺ نقل

شده است که حضرت فرمود:

«أعطيت جوامع الكلم» (مجلسی، ۱۳۶۳: ۳۸/۲۸، ح ۱۷)؛

به من کلمات جامع اعطا شده است.

جامعیت دین

یکی از سؤالات اساسی در خصوص اهداف بعثت انبیا این است که آیا آنان هدف

اخروی داشته‌اند و یا علاوه بر آن به اهداف دنیوی نیز نظر داشته‌اند. دو دیدگاه در این باره مطرح است:

دیدگاه اول: طرفداران این دیدگاه بر این باورند که هدف بعثت انبیا دعوت مردم به توحید و معاد است و امور دنیوی به عقل بشری واگذار شده است. از ظاهر کلام فخر رازی چنین برداشت می‌شود که هدف از بعثت انبیا انصراف مردم از امور دنیوی به امور اخروی است، آنجا که می‌گوید:

«إِنَّ حُرْفَةَ النَّبِيِّ وَالرَّسَالَةَ عِبَارَةٌ عَنْ دَعْوَةِ الْخَلْقِ مِنَ الْأَشْتغالِ بِالْخَلْقِ إِلَى خِدْمَةِ الْحَقِّ وَمِنَ الْإِقْبَالِ عَلَى الدُّنْيَا إِلَى الْإِقْبَالِ عَلَى الْآخِرَةِ فَهَذَا هُوَ الْمَقْصُودُ الْأَصْلِيُّ» (فخر رازی، ۱۴۰۸: ۱۱۶/۸)

همانا حرفه نبوت و رسالت عبارت است از دعوت مردم به جای مشغول شدن به کار مردم، به مشغول شدن به خدمت خالق، به جای روی آوردن به دنیا، روی آوردن به آخرت و این مقصود اصلی (کار اصلی انبیا) است.

با همین رویکرد بعضی از نویسندگان معاصر نوشته‌اند:

خداوند اولاً و بالذات دین را برای کارهای این جهان و سامان دادن به معیشت درمانده ما در این جهان فرو نفرستاده، تعلیمات دینی علی‌الاصول برای حیات اخروی جهت‌گیری شده‌اند یعنی برای تنظیم معیشت و سعادت اخروی هستند (سروش، ۱۳۷۶: ۱۳۷).

با مراجعه به متون دینی، آیات و روایات فراوانی درباره ساماندهی و تنظیم روابط مردم آمده است که فقها آن را در کتابهای فقه در مباحث تجارت، مزارعه، مساقات، ودیعه، عاریه، رهن، اجاره، نکاح، طلاق و حدود، قصاص، دیات، تعزیرات و دهها کتاب فقهی دیگر آورده‌اند که همه آنها درباره تنظیم روابط مسلمانها و مسلمان و غیر مسلمان آمده است. از همین روی بعضی از طرفداران این نظریه نوشته‌اند:

در آیات فراوانی و بیش از آن در احادیث و کلمات پیامبر تأکید و توصیه‌های خاصی در این زمینه‌ها (امور دنیوی) دیده می‌شود... و *نهج البلاغه* حضرت امیر، *نهج الناصحه* و حکمتها و روایات رسیده از پیامبر گرامی و امامان تقریباً در کلیه روابط و آداب زندگی، خطبه‌های *نهج البلاغه* و نامه‌های حضرت امیر ضمن آنکه

شامل خداشناسی و دین‌شناسی و تعلیم و تربیت است، نسبت به اخلاق و روابط اجتماعی و مسائل حکومتی و اداره حکومت عنایت وافر دارد.

بنابراین در کنار وظایف نبوت و سوق دادن به خدا و آخرت هر جا که عهده‌دار کاری برای زندگی شخصی یا عمومی شده‌اند به اصلاح و آموزش مردم و دعوت به خیر یا امر به معروف و نهی از منکر پرداخته‌اند، به عنوان انسان مسلمان و خداپرست با ایمان به خدمت و تربیت هم‌نوعان مبادرت می‌کرده‌اند و تعلیماتی که از این نظرها داده‌اند در عین ارزنده و ممتاز بودن جزء دین و شریعت حساب نمی‌شود و مشمول «*إن هو إلا وحي یوحی*» نمی‌گردد (بازرگان، ۱۳۷۷: ش ۲۸، ص ۵۵).

نتیجه این تفکر این است که اموری مانند اقتصاد، سیاست، هنر، فرهنگ، امور اجتماعی که علم و عقل بشر بدانها راهی دارد از قلمرو دین خارج و جزء عرضیات دین شمرده می‌شوند و دین بناچار درباره آنها اظهار نظر کرده اما از ذاتیات دین به حساب نمی‌آیند. یکی از طرفداران این نظریه می‌نویسد:

دین اسلام بر دو نوع است، دین حقیقی و دین تاریخی. دین تاریخی محفوف و محدود به شرایط فرهنگی، تاریخی و جغرافیایی است. پیام تاریخی پیامبر ﷺ به دلیل قرار نگرفتن در زمان، مکان، محیط جغرافیایی و روبه‌رو بودن با مخاطبان خاصی که در شرایط زمانی و مکانی خاص با محیط و فرهنگ و آداب و رسوم و طاقت بدنی خاص زندگی می‌کرده‌اند، محفوف و مخلوط با این محدودیت و تنگناهاست. لذا برای شناخت روح و هدف پیام وی باید میان ذاتیات و عرضیات دین تفکیک کرد. روح و مقصد اصلی و بالذات شارع تأمین سعادت اخروی است و آنچه شارع در زمینه ساماندهی زندگی دنیوی گفته جزء عرضیات دین است و طبعاً با تغییر شرایط زمانی و مکانی کنار گذاشته می‌شود (سروش، ۱۳۷۸: ۸۰-۷۱)

دیدگاه دوم: طرفداران این دیدگاه بر این باورند که هدف بعثت انبیا افزون بر توحید و معاد، سامان دادن به زندگی دنیوی است. بر اساس این دیدگاه جامعیت میان دنیا و آخرت وجود دارد. بسیاری از دانشوران فقه امامیه قائلند که دین اسلام برای سعادت هر دو جهان است (شهید اول، *قواعد و فوائده*، بی‌تا: ۱/۳۵-۳۴؛ کاشف الغطاء، بی‌تا: ۲۰؛ مظفر، ۱۴۰۸: ۷۳).

دلیل طرفداران این دیدگاه این است که با مراجعه به متون دینی، اهدافی را که دین به دنبال آن است، خود بیان کرده است. یکی از این اهداف تنظیم روابط و مناسبات اجتماعی انسان بر محور صحیح و عادلانه و مبارزه با روابط ظالمانه است که به صورت گذرا به چند مورد اشاره می‌گردد.

۱- در زمان حضرت لوط عَلَيْهِ السَّلَام هم جنس‌بازی رواج داشت که حضرت به مبارزه با آن برخاست.

﴿وَلَوْ لَأَذَقْنَا لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ إِنَّكُمْ لَأَتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ﴾ (اعراف / ۸۱-۸۰).

۲- در زمان حضرت شعیب عَلَيْهِ السَّلَام کم‌فروشی و تقلب یکی از مفسد رایج بود که این پیامبر الهی به مبارزه با آن برخاست.

﴿وَالِي مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِهِ قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَقْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بِعَدْلِهَا﴾ (اعراف / ۸۵).

۳- در زمان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام فرعون قوم بنی اسرائیل را به بردگی کشیده بود که حضرت به مبارزه با آن پرداخت و قوم بنی اسرائیل را از چنگال فرعون رهانید.

﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمُ مُوسَىٰ بَايَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (اعراف / ۱۰۳).

۴- خداوند پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را تشویق به کارهای نیک، ترویج سنتهای پاک و دوری جستن از کارهای ناشایست و دور انداختن آداب و رسوم غلط می‌نماید.

﴿يَا مَعْشَرَ الْمَرْغُوبِ الْيَوْمَ نَبِّئُكُمْ بِالْمَعْرِفِ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا يَنِفِكُونَ لَهُمْ الْغَايِبُ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْهِ الْوَحْيَ وَالْغُلَامَ الَّذِي بَعَثْنَا فِي الْقَوْمِ الْعَادِلِينَ ذِكْرًا وَأَنْزَلْنَا إِلَيْهِ الْقُرْآنَ الْعَرَبِيَّ مُبِينًا وَبَدَّلْنَا الْقُرْآنَ الْعَرَبِيَّ بِالْقُرْآنِ الْغُرَبِيِّ لَعَلَّ كُنْتُمْ تُعْقِلُونَ﴾ (اعراف / ۱۵۷).

همچنین پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مأمور بود تا با سنتهای زشت جاهلی از جمله رباخواری، قماربازی، میگساری، فرزندکشی، زنده به گور کردن دختران، بت‌پرستی، قتل و... مقابله کند و همه این تلاشها در راه اصلاح وضعیت و امور نابسامان دنیوی است که جامعه جزیره العرب در آن موقع گرفتار آن بود. بنابراین تقریر، جامعیت دین و شریعت به معنای دخالت دین هم در امور دنیوی و هم در امور اخروی امری واضح

و آشکار است.

تفسیر متون دینی

یکی از ثمرات بحث جامعیت در استنباط احکام فقهی، نوع تفسیری است که از مفاهیم دینی ارائه می‌گردد. مفاهیم دینی دو گونه‌اند: ۱- مفاهیم صریح (نص) که از نصوص قطعی دینی استخراج می‌گردند. ۲- مفاهیم غیر صریح (ظاهر) که از ظاهر متون دینی برداشت می‌شوند و قابلیت تفسیرهای گوناگون را دارند. نگاه کلامی مجتهد و تفسیری که او از جامعیت دین دارد، در برداشت وی از متون دینی (مفاهیم غیر صریح) اثر دارد.

یکی از نویسندگان در این خصوص که آیا نوع پاسخ به انتظار از دین از جمله انتظار جامع از دین در فهم متون دینی اثر دارد، پاسخ می‌دهد:

در فهم متون تأثیر دارد، زیرا کسی که متوجه است دین برای سعادت دنیا و آخرت است در نظر او ظهور نصوص تا حد معقولی به طرف ارتکازات عقلایی منعطف می‌شود. البته نه تا حدی که نصوص تحمل آن معنا را ندارد (حائری، ۱۳۷۵: ش ۶، ص ۲۷).

دیگری در همین خصوص می‌نویسد:

در فهم متون دین هم مؤثر است اگر فهم احکام و تعالیم مندرج در متون مقدس را به معنای عام بگیریم که شامل علم به معنای احکام و تعالیم، علم به اهمیت نسبی هر یک از احکام و تعالیم در قیاس با سایر احکام و تعالیم علم به علت و جهت (یا فلسفه وجودی) آنها تفسیر بشود. با اندک تأملی می‌توان دریافت که انتظار هر فرد از دین در فهمی که وی از متون مقدس می‌توان داشت. تأثیر تام و قاطع دارد البته نه به این معنا که هیچ گزاره دینی و مذهبی‌ای نیست الا اینکه انتظار از دین در فهم آن اثر دارد اما به صورت موجبه جزئی می‌توان گفت که فهم بسیاری از گزاره‌های دینی و مذهبی بر تعیین انتظار از دین توقف دارد (ملکیان، ۱۳۷۵: ش ۶، ص ۲۸).

با این نگرش می‌توان به شاهد زیر نگرست:

با توجه به اختلاف برداشت از متون دینی، فقهای امامیه درباره دیدگاه اسلام در

خصوص حکومت در عصر غیبت امام زمان علیه السلام دو دیدگاه متفاوت ارائه داده‌اند. دسته‌ای از نظر مبانی کلامی، وجود حکومت را در عصر غیبت ضروری دانسته و از واژه حاکم که در روایات آمده به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که فقیه را هم شامل می‌شود. امام خمینی رحمته الله علیه با استناد دلیل متکلمان شیعه مبنی بر ضرورت حکومت درباره مفاد روایت مقبولة عمر بن حنظله می‌گوید:

از کلام امام علیه السلام «فإني قد جعلته حاکماً» برداشت می‌شود که امام علیه السلام فقیه را هم در کارهای قضایی و هم در کارهای حکومت، حاکم قرار داده است. پس فقیه در هر دو حوزه ولی‌ الامر و حاکم است (موسوی خمینی، ۱۳۹۴: ۴۷۹/۲).

در مقابل این نظریه، کسانی که مبانی کلامی وجود حکومت در عصر غیبت را ضروری ندانسته‌اند واژه حاکم را در این روایت، قاضی دانسته‌اند. این دسته قائلند: روشن است که سلطان غیر از قاضی و حاکم است و شکایات گاهی به قاضی ارجاع داده می‌شد و گاهی به سلطان (توحیدی، ۱۴۱۷: ۴۶/۵).

منطقة الفراغ (میدانهای آزاد حقوقی)

عده‌ای جامعیت دین را در چارچوب رابطه انسان و پروردگارش ترسیم نموده و این گونه تفسیر نموده‌اند که دین تمامی وظیفه انسان در برابر خالقش را بیان کرده است و بر انسان لازم است حق الهی را در ارتباط انسان با خالق ادا کند و از آنجا که رسالت دین، تنظیم روابط انسان و خداوند است و دین کاری به تنظیم روابط و مناسبات اجتماعی ندارد فراغ قانونی در این رابطه بی‌معناست زیرا دین به تنظیم روابط و مناسبات دنیوی نمی‌پردازد. ولی در مقابل گروهی رسالت دین را هم شامل ارتباط انسان با خدا و هم شامل ارتباط انسانها با یکدیگر می‌دانند (موسوی خمینی، کشف الاسرار، بی‌تا: ۳۱۲).

کسانی که قائلند رسالت دین افزون بر بیان ارتباط میان انسان و خالق، تبیین روابط و مناسبات اجتماعی در این دنیا را به عهده دارد، دو گرایش مستقل دارند. گرایش اول: طرفداران این گرایش بر این باورند که شریعت اسلام در همه زمینه‌ها و عرصه‌های مختلف مناسبات اجتماعی احکام و قوانین وضع کرده و همین

قوانین برای اداره امور جامعه کافی است.

شیخ فضل‌الله نوری معتقد است که آنچه در متون دینی ذکر شده برای اداره امور جامعه کافی است و افزون بر آن نیاز به وضع قوانین نیست. او می‌نویسد: ما طایفة امامیه بهترین و کامل‌ترین قوانین الهیه را در دست داریم این قانون الهی مخصوص به عبادت نیست بلکه حاکم، جمیع موارد سیاسیه را بر وجه اکمل و اوفی داراست حتی ارش الخدش لذا ما ابدأ محتاج به قانون نخواهیم بود (رسالة حرمت مشروطیت: ۵۶/۱).

پیروان این دیدگاه معتقدند اسلام دارای چنان نظام حکومتی است که همه احکام اجتماعی را وضع کرده و حاکم اسلام فقط مجری آن است و حق قانونگذاری ندارد. شیخ فضل‌الله نوری در این خصوص قائل است: صدقات و خراج شرعی برای اداره جامعه کافی است و گرفتن مالیات به شیوه حکومت‌های مرسوم جهان، موجب انحطاط و اضمحلال دین است و باید از آن دوری نمود (همان: ۱۳۱/۲).

دیگری با صراحت بیشتری می‌نویسد:

آیا سیستم حکومتی اسلام، مسئولیتها و وظایف آن این چنین نامشخص و سنسجیده است که توسعه و تضییق آنها به مصلحت‌اندیشی حاکم اسلامی واگذار گردیده که اگر حاکم اسلامی مصلحت دید که مسئولیتی بر مسئولیت دولت اسلامی بیفزاید و هزینه‌اش را از راه اخذ مالیات ولو سنگین و از غیر درآمد و علی‌رغم رضایت مالیات‌دهندگان تأمین نماید و بر خلاف قول و تعهدی باشد که رسول‌الله صلی الله علیه و آله به مردم جهان داده است که اسلام بیاورند و نماز بخوانند و او هم غیر از زکات و خمس از اموال آنها چیزی نگیرد.... اسلام حکومت دارد و حکومت وظایف و مسئولیتهایی دارد و برای انجام آنها وجوه و مالیات‌هایی وضع کرده است و حاکم را فقط مجری برنامه‌های اسلام قرار داده که تخطی از آنها جایز نیست مگر آن که مشکلات و ضرورت‌هایی در رابطه با اجرای احکام اسلام - که عقل قطعی و نقلها آنها را پذیرفته باشد- پیش آید که حاکم اسلام به عنوان ضرورت و حکم ثانوی هم مسئولیت را بپذیرد و هم در صورت کمبود مالیات‌های اولی اسلامی، هزینه آن را به عنوان ثانوی از مردم بگیرد (آذری قمی، ۱۳۶۴: ۵۲-۵۴/۱).

طبق این دیدگاه حاکم فقط مجری برنامه‌های اسلام است و حق قانونگذاری ندارد و نمی‌تواند غیر از خمس و زکات مالیات دیگری را بر مردم وضع نماید مگر اینکه به حد اضطرار برسد و نوبت به اجرای حکم ثانوی برسد.

یکی از علمای عصر مشروطیت می‌نویسد:

در دول مشروطه روی زمین چون احکام الهیه وافیه و کافی به وقایع جزئی و سیاست مدنی در میان خود ندارند لابدند از مجلس پارلمنت. اما ما اهل اسلام و ایمان چون احکام شرعی وافیه و کافی داریم لهذا احتیاج به قوه مقننه نداریم زیرا شاه و رعیت همه خود را تابع شرع می‌دانیم و مخالفت او را تجویز نمی‌کنیم (رسائل مشروطیت، ۱۳۷۴: ۳۹).

نفی نهاد قانونگذاری بر اساس این نظریه است که کتاب و سنت مشتمل بر همه قوانین مورد نیاز جامعه است و منظور از جامعیت دین این است که قانون شریعت همه ابعاد زندگی بشر را پوشش داده و جایی برای قانونگذاری باقی نمی‌ماند.

برخی جامعیت شریعت را بدین گونه تفسیر کرده‌اند که شارع هر آنچه که بشر به آن نیاز داشته، تشریح کرده است و در موارد جدیدی که نیاز به جعل قانون پیدا می‌شده قواعد و ضوابط کلی را وضع کرده و وضع قوانین در چارچوب این قواعد و ضوابط را به انسان واگذار کرده است (عمید زنجانی، ۱۳۶۸: ۱۲۱/۲).

گرایش دوم: طرفداران این گرایش بر این باورند که اسلام احکام کلی و جزئی را وضع کرده است اما این گونه وضع قوانین به معنای کافی بودن قوانین در همه ابعاد زندگی انسانها نیست و لازم است در چارچوب قوانین شرع، اقدام به وضع قوانین نمود. شهید صدر این منطقه را که می‌توان در محدوده آن اقدام به قانونگذاری نمود، منطقه الفراغ نامیده است.

او عدم منافات منطقه الفراغ را با جامعیت دین اسلام، این گونه تبیین می‌نماید: منطقه الفراغ نه دلیلی است بر نقص و کمبود در حوزه تشریح اسلام و نه دلیلی است بر عدم موضع‌گیری دین نسبت به بعضی از وقایعی که اتفاق می‌افتند. بلکه منطقه الفراغ نشان‌دهنده جامعیت تشریح دین و توانایی آن بر تسلط بر زمانهای مختلف است. زیرا وجود منطقه الفراغ در دین به معنای کمبود یا عدم موضع‌گیری نیست زیرا دین برای منطقه الفراغ شرایطی تعیین کرده و به حاکم

قدرت تصمیم‌گیری تحت عنوان حکم ثانوی بخشیده است (صدر، ۱۳۹۹: ۴۰).

در این دیدگاه حاکم اسلامی وقت، نه تنها مجاز به قانونگذاری در حیطه فراغ است بلکه لازم است برای اینکه اختلال در نظام اتفاق نیفتد به جعل قوانین بپردازد و در این صورت لازم نیست همه قوانین عیناً مطابق یا متخذ از کتاب یا سنت باشد، بلکه عدم مخالفت قوانین موضوعه با شرع کافی به نظر می‌رسد.

محقق نائینی در این خصوص می‌نویسد:

بدان که مجموعه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت خارج از دو قسم نخواهد بود چه بالضرورة یا منصوصاتی است که وظیفه عملیه آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است و یا غیر منصوص است که وظیفه عملیه آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص غیر معین و به نظر و ترجیح ولی نوعی موکول است... اطاعت ولی (ع) را در آیه مبارکه «أطیعوا الله وأطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم» در عرض اطاعت خدا و رسول (ص) بلکه اطاعت مقام رسالت و ولایت صلوات الله علیه را هم در عرض اطاعت خالق عزّ اسمه تعداد فرموده‌اند بلکه از وجوه و معانی اکمال دین و به نصب ولایت یوم الغدیر هم همین است. همین طور در عصر غیبت هم ترجیحات نواب عام و یا مأذونین از جانب ایشان لامحاله به مقتضیات نیابت ثابته قطعیه علی کل تقدیر ملزم این قسم است (نائینی، بی‌تا: ۱۳۰-۱۳۳).

جامعیت دین و اجتهاد

با توجه به تفسیرهای متفاوتی که از جامعیت دین می‌شود، قلمرو اجتهاد نیز متفاوت خواهد بود. اخباریون تلقی‌ای که از اجتهاد دارند در این حد است که در فهم مفاد روایات از حد ترجمه فراتر نرفته و هرگونه اجتهاد را به همراه تحلیل و استدلال عقلی و عقلایی مذموم می‌دانند (فیض کاشانی، بی‌تا: ۳۶). از دیدگاه اینان قلمرو اجتهاد در محدوده سخنان معصوم (ع) است.

شیخ حر عاملی قائل است:

روایات همه وقایع را در بر می‌گیرد. در نتیجه یا ما می‌توانیم حکم مسئله را از روایات استخراج کنیم یا نمی‌توانیم. در صورت دوم طبق دستور ائمه (ع) احتیاط می‌کنیم (بی‌تا: ۱۹۱).

در مقابل این دیدگاه اخباری، دیدگاه اصولی به صورت کامل متفاوت است. این گروه در فهم نصوص دینی استدلالها و تحلیلهای عقلایی را به کار می‌گیرند و معتقدند در تشریح اسلامی، برای همه امور مورد نیاز انسان در تمام شئون زندگی، حکم الهی تشریح شده و نص بر آن نیز صادر شده است (خواه به صورت کلی یا به صورت جزئی) و این نص نزد پیامبر صلی الله علیه و آله و بعد از او پیش امامان معصوم علیهم السلام وجود دارد. بنابراین تمام تلاش و کوشش مجتهد در این است که آن نص شرعی را پیدا کند (خواه به صورت یک حکم خاص باشد یا در ضمن عموم) و هرگاه نتواند به آن نص دسترسی پیدا کند برای انجام وظیفه ظاهری خود حجت یا حکم ظاهری را از اصولی که برای این گونه موارد مقرر شده است مشخص می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۶۴: ش ۱۰، ص ۵۷).

اما گروهی از اندیشمندان معتقدند که اجتهاد به معنای تلاش عقلانی است در آن قسمت از دین که نص شرعی وجود ندارد، مجتهد به استنباط حکم پرداخته اگرچه این برداشت او ظنی باشد. اساساً افرادی که جامعیت دین را به این گونه تفسیر نموده‌اند که دین مشتمل بر اصول و معیارهای کلی است، اجتهاد از نظر این گروه در حوزه موارد منصوص است و مراد از منصوص هم هدفها و معیارهای کلی دین است و نه خصوص احکام جزئی آن.

از دیدگاه این گروه جامعیت دین به معنای اشمال آن بر اصول و معیارهایی است که فقیه با مراجعه به آن می‌تواند تشخیص دهد که آیا آنچه در متون دینی آمده در عصر حاضر نیز می‌تواند تأمین‌کننده آن هدف باشد یا نه؟ از منظر این دسته اجتهاد همواره بر نصوص استوار است و با تفسیری که از نص دارند، دایره گسترده‌تری را شامل می‌شود که عبارت است از علم به احکام جزئی و علم به اهداف و معیارهای کلی شریعت. از همین روی گفته شده است:

کتاب و سنت منبع اصلی شریعتند نه غیر این دو و کتاب و سنت ما را از هر منبع دیگری بی‌نیاز می‌کند. منظور از وجود نص در هر مسئله اگر منظور این است که در هر امری نصی وارد شده، قطعاً نصهای موجود جوابگوی همه حوادث نیست.

ولی اگر بخواهیم حوادث به وجود آمده را به اصول و ضوابط کلی بازگشت دهیم، نصوص شرعی کافی خواهند بود (شمس‌الدین، ۱۴۱۹: ۱۳).

با همین رویکرد غزالی پس از آنکه احکام نظری اسلام را به امور قطعی و ظنی تقسیم می‌کند، قائل است که مسائل مربوط به فقه بر سه قسم است. مسائل فقهی که قطعی است، مسائل فقهی که مورد اجماع فقهاست و مسائل فقهی ظنی. او قسم اخیر را محل اجتهاد دانسته و می‌گوید به نظر ما شارع حکم معینی در این دسته از مسائل ندارد. بر اساس همین رأی، او می‌نویسد:

نظریه مختار در نزد ما این است که مجتهد در حیطه مسائل ظنی مصیب بوده و در این حیطه خداوند حکم معینی را تشریح نکرده است (غزالی، ۱۴۱۷: ۳۴۵).

از اینجاست که یکی از نتایج دیگری که بر بحث جامعیت و کمال شریعت بار می‌شود، بحث تخطئه در اجتهاد است که مورد اتفاق نظر فقهای شیعه است (منتظری، ۱۴۰۸: ۷۳/۲) تخطئه در مقابل تصویب است. بر اساس مذهب تخطئه اگر فقهای اسلام نظرات مختلفی را درباره یک موضوع ارائه دهند چه بسا همه آنها ناصواب و یا بیش از یکی از آنها، برداشت صحیح نخواهد بود و به عبارت دیگر از میان اجتهادهای مختلف، فقط یک اجتهاد امکان صحیح بودن را دارد و بقیه خلاف واقع است، در مقابل این نظریه قائلین به تصویب معتقدند که وقایع غیر منصوص، حکمی ندارد و شریعت در این گونه موارد حکمی صادر نکرده است و مجتهد رأساً به اجتهاد پرداخته و بعد از صدور حکم، مصیب است (حکیم، ۱۴۰۱: ۵۹۵). معتزله و بسیاری دیگر از پیشوایان اهل سنت مانند ابویوسف، محمد بن حسن شیبانی، ابوالحسن اشعری، باقلانی، مزنی، غزالی و گروه دیگر معتقدند که در موارد غیر منصوص، حکم خداوند تابع آرای مجتهدین است و یا اگر در واقع هم حکم دیگری انشا شده باشد، در صورتی که اجتهاد مجتهد بر خلاف آن باشد، حکم واقعی تغییر می‌کند (غزالی، ۱۴۱۷: ۱۰۹/۲). چنانچه فرض را بر این بگذاریم که در موارد غیر منصوص، در واقع حکمی وجود ندارد و حکم تابع آرای مجتهدان است، این تصویب اشعری است و در فرضی که در واقع، حکم وجود دارد ولی اجتهاد بر خلاف آن واقع شده

است، این امر موجب می‌شود که حکم واقعی طبق نظر مجتهد تغییر کند و این تصویب معتزلی است (همان: ۱۱۶).

مبانی کلامی شیعی بر این امر استوار است که شریعت دارای وصف جامعیت و کمال است و در این گونه موارد غیر منصوص، در واقع حکمی ثابت و لایتغیر وجود دارد که امکان دارد مجتهد همان حکم واقعی را استنباط کند و ممکن است به خطا برود و اگر در این راه نهایت سعی و تلاش خود را نموده باشد، مأجور می‌باشد و از این جهت نقصانی در تشریح وجود ندارد (قمی، ۱۳۷۸: ۲/۲۱۵).

اشتمال دین بر نهاد اجرایی

یکی از نتایج مهمی که بر بحث جامعیت و کمال و شریعت بار می‌شود اشتمال دین بر دولت و نهاد اجرایی است. برخی وجود نهاد اجرایی در دین را منتفی دانسته‌اند (حاتری یزدی: ۱۶۲) در مقابل گروه کثیری از فقها و متکلمان امامیه نهاد اجرایی در دین را یک ضرورت دانسته و یکی از ادله‌ای که برای اثبات مدعای خود آورده‌اند، جامعیت دین است (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۰۸؛ حلی، بی‌تا: ۴۵۱/۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۴: ۲/۴۶۱).

البته اگر دخالت دین در حکومت را بپذیریم، این دخالت به معنای تأسیس قواعد و اصول جدید نیست، بلکه شارع می‌تواند بعضی از قواعد و اصول عقلایی را تأیید نموده و برخی را تخطئه و به اظهار دیدگاه خود اقدام نماید. اصل دخالت دین در حکومت امری مسلم است اما در میزان دخالت و چگونگی آن اختلاف نظر وجود دارد. با بررسی عمیق در متون دینی می‌توان اذعان نمود که فقه اسلامی بیانگر همه احکام مربوط به افعال مکلفین و جهت‌بخش به امور دنیوی و اخروی بشر است. همین فقه در عرصه سیاسی و اجتماعی، پاسخگوی مسائل حکومت است. بهترین دلیل بر این امر روایاتی است که به نقش اساسی و بنیادین حاکم اسلامی اشاره می‌کند.

در روایت صحیح‌های که کلینی از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند، این چنین آمده است: «بنی الإسلام علی خمسة أشياء: علی الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية. قال زرارة: فقلت: وأی شیء من ذلك أفضل؟ فقال: الولاية أفضل، فقال: لأنها مفتاحهن والوالی هو الدلیل علیهن... ثم قال: ذروة الأمر وسنامه ومفتاحه وباب الأشياء ورضا

الرحمن الطاعة للإمام بعد معرفته» (کلینی، ۱۳۸۸: کتاب الإیمان والکفر، باب دعائم الإسلام، ح ۵).

در این روایت به نقش امامت در صحنه زندگی اشاره ویژه‌ای شده است، این نقش امام است که به دیگر احکام و مقررات اسلام معنا می‌بخشد.

امام خمینی بر اساس جامعیت و کمال شریعت با توجه به این گونه روایات و با استدلال عقلانی، اشتمال دین بر نظام اجرایی و دولت را ضروری می‌داند. استدلال ایشان این است که یکی از نیازهای زندگی اجتماعی، نظام اجرایی و دولت است. از همین جهت دین باید دربردارنده نظام و نهاد اجرایی باشد (موسوی خمینی، ۱۳۹۴: ۲/۴۶۰).

متکلمان و فقها در منابع کلامی و فقهی شیعه امامت را «ریاست عامه و عالی بر امور دین و دنیا» تعریف کرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۵).

خواجه نصیرالدین طوسی با یک استدلال عقلی به نحو قیاس شکل اول منطقی به وجوب نصب امام استدلال می‌کند. او می‌گوید: «نصب امام لطف است، لطف بر خداوند واجب است، سپس نصب امام بر خداوند واجب است».

علامه حلی در تعریف لطف در شرح عبارت مذکور می‌گوید:

لطف امری است که مکلفین را به طاعت خداوند نزدیک می‌کند و از گناهان دور می‌سازد و در این قرب به طاعت و دوری از معصیت به هیچ وجه نه تمکین در کار است و نه اجبار و الزام (حلی، ۱۳۹۹: ۴۹۰).

خواجه طوسی در نتیجه قاعده لطف می‌گوید:

ثابت شد که مادام که تکلیف باقی است، نصب امام هم بر خداوند واجب است و آنچه در خصوص عدل الهی گفته شده که از مسلمات است، خداوند هرگز در انجام آنچه به عهده اوست، اخلال نمی‌کند، پس تا زمانی که تکلیف باقی است امام هم منصوب است و وجود دارد و این همان مطلوب ماست (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۷).

امامت در اندیشه امامیه، خلافت خداوند در زمین است. امام علیه السلام وظیفه جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله را در وظایف سه‌گانه یعنی تبلیغ دین و هدایت معنوی بشر، قضاوت بین مردم و اداره نظام سیاسی عهده‌دار است (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۱/۵۰۰).

امام خمینی شرایطی را که برای زمامدار عصر غیب ضروری می‌داند پس از

شرایط عامه مثل عقل و تدبیر به دو شرط اساسی اشاره می‌کند که عبارتند از ۱- علم به قانون ۲- عدالت.

ایشان می‌نویسد:

اکنون که در دوران غیبت امام علیه السلام پیش آمده و بناست احکام حکومتی اسلام باقی بماند و استمرار پیدا کند و هرج و مرج روا نیست، تشکیل حکومت لازم می‌آید. عقل هم به ما حکم می‌کند که تشکیلات لازم است تا اگر به ما هجوم آورند بتوانیم جلوگیری کنیم، اگر به نوامیس مسلمین تهاجم کردند، دفاع کنیم، شرع مقدس هم دستور داده که باید همیشه در برابر اشخاصی که می‌خواهند به شما تجاوز کنند برای دفاع آماده باشید، برای جلوگیری از تعدیات افراد نسبت به یکدیگر هم حکومت و دستگاه قضایی و اجرایی لازم است. چون این امر به خودی خود صورت نمی‌گیرد، باید حکومت تشکیل داد (موسوی خمینی، ولایت فقیه، بی تا: ۳۹).

ایشان در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام ولی فقیه را مجری احکام اسلامی و متکفل تشکیل حکومت می‌داند و همان اختیاراتی را برای ولی فقیه قائل است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام دارا بودند، آنجا که می‌نویسد:

اگر فرد لایقی که دارای این دو خصلت باشد (علم به قانون، عدالت) به پا خاست و تشکیل حکومت داد همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله در امر اداره جامعه داشت، دارا می‌باشد و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کند. این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم صلی الله علیه و آله بیشتر از حضرت امیر علیه السلام بود یا اختیارات حکومتی حضرت امیر علیه السلام بیش از فقیه است، باطل و غلط است. البته فضایل حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله بیش از همه عالم است و بعد از ایشان فضایل حضرت امیر علیه السلام از همه بیشتر است، لکن زیادی فضایل معنوی اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهد. همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه صلوات الله علیهم در تدارک بسیج سپاه، تعیین ولات و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را بر حکومت فعلی قرار داده است، منتها شخص معینی نیست، روی عنوان عالم عادل است (همان: ۴۰).

آیه الله جوادی آملی در ضرورت اشتغال دین بر دولت و نهاد اجرایی این گونه

استدلال می‌کند:

... اسلام یک تشکیلات همه‌جانبه و یک حکومت است و تنها به مسئله اخلاق و عرفان و وظیفه فرد نسبت به خالق خود یا نسبت به انسانهای دیگر نپرداخته است، اگر اسلام راه را به انسان نشان می‌دهد و در کنارش از او مسئولیت می‌طلبد، اگر اسلام آمده است تا جلوی همه مکتهای باطل را بگیرد و تجاوز و طغیان طواغیت را در هم کوبد، چنین انگیزه‌ای، بدون حکومت و چنین هدفی بدون سیاست هرگز ممکن نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۷۶).

همین استدلال را آیه الله مصباح یزدی ارائه می‌نماید آنجا که می‌گوید:

جای هیچ شک و شبهه‌ای نیست در اینکه اسلام وجود حکومت را برای امت اسلامی ضروری می‌داند. احتمال اینکه دین ضرورت وجود حکومت را نفی کند یا حتی درباره این مسئله ساکت باشد به کلی متنفی است، پس اصل این مسئله از قطعیات و یقینات دین مقدس اسلام است. اگر بحثی هست در خصوص کیفیت حکومت و چگونگی تعیین حاکم و حدود وظایف و اختیارات او و امثال این است که باید به کتاب و سنت قطعیه معلوم گردد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱۹۲).

با مراجعه به متون دینی می‌توان دریافت که اسلام در زمینه سیاست و حکومت اصول و ارزشهایی را مطرح کرده است که می‌توان به قواعد فقه سیاسی در عرصه سیاست به این قواعد استناد نمود. قاعده عدم ولایت بر غیر، مساوات، شورا، مصلحت، تقیه، نفی سیل، حرمت کمک به گناه و تجاوز و در عرصه اجتماعی به قواعد عدالت، حفظ نظام، وفای به عقود، نفی عسر و حرج، تعاون، دعوت، تولی و تبری نام برد. همچنین می‌توان قواعد فقه سیاسی در عرصه اقتصاد به قاعده سلطنت، احسان سوق المسلمین، و قواعد فقه سیاسی در عرصه امنیتی و نظامی به قاعده حرمت جان مسلمان، امان، مصونیت سفراء، صلح و مقابله به مثل استناد نمود (ر.ک: شریعتی، ۱۳۸۷: ۷۵-۴۰۲).

در مقابل این نظریه اکثری، گروهی هم بر این باورند که تدبیر دنیای مردم بر عهده عقل جمعی آنان است دین نه در جزئیات راهی را نشان داده و نه در برنامه‌ها، دین صرفاً ارائه کلیات کرده است، کلیات و مسائل اساسی (کدیور، ۱۳۷۷: ۲۰۹).

بدیهی است که این نظریه را نمی‌توان با تمامیت آن پذیرفت چرا که در تعالیم

دین اسلام افزون بر ارائه کلیات به تبیین نظام خاص و سیستم ثابت برای همه زمانها و مکانها پرداخته شده است و آن نظام امامت امامان معصوم علیهم‌السلام در دوران حضور و در زمان غیبت، حاکمیت ولی فقیه جامع شرایط است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۱۶).

نظام آرمانی امامیه، نظامی است که رهبری آن را امام معصوم به عهده دارد. زیرا امامت در اندیشه شیعی خلافت الهی در روی زمین است. مهمترین وظیفه امام، جانشینی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در وظایف سه‌گانه آن حضرت، یعنی تبلیغ دین و هدایت معنوی بشر، قضاوت و اداره نظام سیاسی است (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۵۰/۱-۵۱).

همچنین نظام سیاسی مطلوب شیعه در دوران غیبت آن است که فقیه به رغم آنکه پیامبر یا امام نیست اما وصی آنها در عصر غیبت و رهبر دینی، قاضی شرعی و پیشوای سیاسی شیعیان در غیبت امام معصوم است (موسوی خمینی، حکومت اسلامی، بی‌تا: ۷۶).

آیا می‌توان گفت در عصر غیبت، تمام وظایف و مناصب امام معصوم علیهم‌السلام متوقف شده و شیعیان هیچ وظیفه‌ای ندارند و باید تا ظهور امام همه چیز به تعویق افتد و یا به جهت اهمیت این وظایف باید عده‌ای از مؤمنان به این امر مهم اقدام نمایند.

از بررسی ادله و اقوال فقها این نتیجه حاصل می‌گردد که در عصر غیبت حق تصدی در امور حسیه، ضمانت اجرایی احکام انتظامی و آنچه در روابط با مصالح عامه است به فقیهان جامع شرایط واگذار شده است خواه به حکم وظیفه و تکلیف باشد یا منصب شرعی که به نام ولایت عامه یاد می‌شود.

فقیه معاصر آیه‌الله خویی رحمته‌الله‌علیه می‌نویسد:
اجرای حدود - که در برنامه انتظامی اسلام آمده- همانا در جهت مصلحت همگانی و سلامت جامعه تشریح گردیده است تا جلوی فساد گرفته شود و تبهکاری و سرکشی و تجاوز نابد و ریشه کن گردد و این مصلحت نمی‌تواند مخصوص به زمانی باشد که معصوم حضور دارد. زیرا وجود معصوم در لزوم رعایت چنین مصلحتی که منظور سلامت جامعه اسلامی است مدخلیتی ندارد و مقتضای حکمت الهی که مصلحت را مبنای شریعت و دستورات خود قرار داده آن است که این گونه تشریحات، همگانی و برای همیشه باشد (خویی، ۱۳۹۶: ۱/۲۲۴).

ایشان در بخش دوم استدلال با استناد به کتاب سنت می‌گوید:

ثانیاً ادله وارده در کتاب و سنت که ضرورت اجرای احکام انتظامی را ایجاب می‌کند اصطلاحاً اطلاق دارد و بر حسب حجیت ظواهر الفاظ، به زمانی خاصی اختصاص ندارد. لذا چه از جهت مصلحت و زیربنای احکام، مسئله را بررسی کنیم، یا از جهت اطلاق دلیل، هر دو جهت ناظر به تداوم احکام انتظامی اسلام است، و هرگز نمی‌تواند به دوران حضور اختصاص داشته باشد (همان).

ایشان در ادامه این گونه نتیجه‌گیری می‌کند:

در نتیجه این گونه احکام به قوت خود باقی است و اجرای آن در دوران غیبت نیز دستور شارع است.

ایشان در خصوص مجریان این احکام می‌گوید:

از دیدگاه عقل ضروری می‌نماید که مسئول اجرایی این گونه احکام، آحاد مردم نیستند، تا آنکه هر کس در هر مرتبه و مقام و هر سطحی از معلومات باشد بتواند متصدی اجرای حدود شرعی گردد؛ زیرا این خود اختلال در نظام است و مایه درهم‌ریختگی اوضاع و نابسامانی می‌گردد (همان).

علاوه آنکه در توفیق شریف آمده:

«فَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ أَحَادِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حَجَّتِي عَلَيْكُمْ وَإِنَّا حَجَّةُ اللَّهِ».

و در روایت حفص آمده:

سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام مِنْ يَقِيمُ الْحُدُودَ؟ السُّلْطَانُ أَوِ الْقَاضِي؟ فَقَالَ إِقَامَةُ الْحُدُودِ إِلَى مَنْ إِلَيْهِ الْحُكْمُ».

این گونه روایات به ضمیمه دلایلی که حق نظر دادن و حکم نمودن را در دوران غیبت از آن فقها می‌داند به خوبی روشن می‌سازد که اقامه حدود و اجرای احکام انتظامی در عصر غیبت، حق فقها و وظیفه آنان می‌باشد (همان: ۱/۲۲۴-۲۲۵).

قریب به همین استدلال را تعداد زیادی از فقهای قدیم، متأخرین و معاصرین نموده‌اند که می‌توان از جمله آنها به شیخ مفید در کتاب *المقنعه* (۱۴۰۶: ۸۱۰)، شیخ طوسی در کتاب *النهايه* (۱۳۸۰: ۳۰۱) سلار دیلمی در کتاب *المراسم العلویه* (۱۴۱۴: ۱۴۱۴):

۲۶۳-۲۶۴)، شهید اول در کتاب *الدروس الشرعية* (بی تا: ۱۶۵)، ابن فهد حلی در کتاب *المهذب البارع* (۳۲۸/۲)، محقق کرکی در *جامع المقاصد* (۱۴۰۸: ۴۸۸/۳) و محمدحسن نجفی در *جواهر الکلام* (۱۹۸۱: ۳۹۶/۱) و شیخ انصاری در کتاب *القضاء* (۱۴۱۵: ۴۹-۴۸) اشاره نمود.

بر اساس جامعیت شریعت، اشتغال دین بر دولت و نظام اجرایی امری ضروری است. تا جایی که می توان گفت که تشکیل حکومت تکلیفی است که مستقیماً از جانب شرع به عهده فقیه جامع شرایط نهاده شده و باید خود در انجام این تکلیف مباشرت نماید و یا با دستور و فرمان او انجام گیرد. چنانچه از کلام امیرالمومنین علی علیه السلام استفاده می گردد:

«... وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم» (نهج البلاغه: خطبه شششنبه).

و یا در جای دیگر می فرماید:

«إن أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه» (نهج البلاغه: خطبه ۱۷۳)

این حقی است که خداوند برای کسانی قرار داده که تواناترین شایستگان مقام زعامت باشند و داناترین افراد امت از دیدگاههای شرع در امر زعامت و سیاستمداری، پس این تکلیف خود فقیه است که با مباشرت و یا با تسبیب از عهده آن بیرون آید.

ممکن است کسی قائل باشد که فقها بهتر است به امر نظارت پردازند تا اینکه مستقیماً وارد تشکیل حکومت گردند، تاریخ نشان داده است که دولتمردان هر چند صالح باشد سیاستی را دنبال می کنند که درستی آن یا ضرورت آن را خود تشخیص داده اند که مصادیق گوناگونی در حکومت صفویه، قاجار و پهلوی می توان نام برد. جریان زیر گویای روشن این مدعاست.

ملک فیصل اول پادشاه عراق قبل از انتخاب شخصاً به نجف آمد و در مجمع علما حضور یافت و گفت:

«انتخبونی ملکاً علی العراق بسمة ائی خادم للعلماء و موضع أوامرهم»؛

مرا برای حکومت عراق برگزینید با سمت خادم العلماء و فرمانبردار دستورات آنان.

بعد از آنکه انتخاب شد و پایه های حکومتش مستحکم گردید نامه ای تند و خشونت آمیز به علمای نجف نوشت: «كفوا عن التدخل في أمر الحكومة وإلا فعلت بكم ما شئت»؛ دست از دخالت در شئون دولتی بازدارید و گرنه آنچه خواستم با شمار رفتار خواهم نمود (ر.ک: معرفت، ۱۳۷۷: ۶۵-۶۶).

از آنجایی که از دیدگاه اسلام حکومت و مدیریت جامعه اسلامی، ایمان و عهد الهی و نشئت گرفته از شأن ربوبی است، قانونگذاری و اجرای قانون در چارچوبی که خود شریعت تعیین نموده صورت می گیرد و مجری قانون الهی ولی خداست که مأذون از طرف خداوند است و در مقابل آن هر شخص غیر مأذون طاغوت خوانده می شود. از این روی لزوماً باید دین بر دولت و نهاد اجرایی استوار باشد چرا که حکومت کردن ملازمه دارد با تصرف در مال، جان، ناموس و محدودیت آزادی و اراده های فردی و اجتماعی، و این تصرف گسترده چنانچه از طرف شارع تأیید نگردد، تصرفی غاصبانه خواهد بود و از همین جاست که در حکومت دینی مشروعیت حاکمان از طرف دین و مقبولیت آنها از طرف مردم می باشد.

نتیجه گیری

تعدادی از گزاره های کلامی مؤثر در استنباط فقهی است و لازم است فقیه در این گونه موارد به عنوان پیش شرط اجتهاد، نخست به این گزاره ها توجه نماید و با مبنا قرار دادن آنها به استنباط احکام شرعیه پردازد. از جمله گزاره های کلامی مؤثر بر استنباط فقهی جامعیت و کمال شریعت است. دین نقش سامان دادن به حیات دنیوی و اخروی را به عهده دارد و در بعد نقش دنیوی دین، تنظیم روابط و مناسبات اجتماعی انسان بر محور صحیح و عادلانه و مبارزه با روابط ظالمانه است. جامعیت شریعت بدین معناست که شارع هر آنچه که بشر به آن نیاز داشته، تشریح نموده است و در موارد جدیدی که نیاز به جعل قانون پیدا می شد، قواعد و ضوابط کلی را وضع کرده و وضع قوانین را در چارچوب این قواعد و ضوابط به انسان واگذار کرده است.

اسلام علاوه بر طرح مبانی نظری، نسبت به شکل و ساختار حکومت و نظام

سیاسی نیز ارائه طریق نموده است. در تفکر شیعی نظام ولایی تنها نظامی است که مشروعیت داشته و این نظام سیاسی از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آغاز و در وهله نخست ائمه شیعه علیهم السلام عهده‌دار امر ولایت و امامت امت بوده‌اند و در عصر غیبت به عهده فقهای جامع شرایط نهاده شده است و این امر یک تکلیف الهی و وظیفه دینی است چرا که در فلسفه سیاسی اسلام، تنها حکومتی دینی است که هم در بعد قانونگذاری و هم در بعد اجرای قانون و هم در مرحله مجازات مجرمان به خداوند متعال منتهی می‌گردد و این نظام نسبت به اقتضائات زمان و مکان و شرایط جدید از انعطاف پذیری لازم و قابلیت انطباق برخوردار است. در نگاه فلسفه سیاسی اسلام، حکومت دینی به معنای حکومت متدینان به تنهایی نیست و از طرف دیگر مبنا و محور بودن قانون الهی بدون توجه به اینکه مجری این قوانین کیست، نمی‌تواند نظام را دینی نماید پس لازم است هم قانون الهی باشد و هم مجری آن از طرف شرع، مشروعیت داشته باشد و این همان نظام ولایی است که شریعت آن را مقرر کرده است و ولی حاکم با توجه به اقتضائات زمان و مکان در حدود اختیارات مشروع به تشکیل حکومت و اداره شئون آن خواهد پرداخت.

کتاب‌شناسی

۱. آذری قمی، احمد، «بحثی پیرامون مالیات»، *مجله نور علم*، ش ۱۱، ۱۳۶۴ ش.
۲. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، قم، دار الکتب العلمیه، بی‌تا.
۳. انصاری، شیخ مرتضی، *القضاء*، قم، لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، ۱۴۱۵ ق.
۴. بازرگان، مهدی، *آخرت، خدا، هدف بعثت انبیا*، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی ری، ۱۳۷۷ ش.
۵. بهایی، محمد (شیخ بهایی)، *جامع عباسی*، چاپ سنگی، هند، مطبع صفدری، بی‌تا.
۶. توحیدی، محمدعلی، *مصباح الفقاهه* (تقریرات درس آیه‌الله العظمی خوئی)، قم، انصاریان، ۱۴۱۷ ق.
۷. جوادی آملی، عبدالله، *شریعت در آئینه معرفت*، تهران، مرکز فرهنگی رجا، ۱۳۷۲ ش.
۸. همو، *ولایت فقیه ولایت فقاہت و عدالت*، قم، اسراء، بهار ۱۳۷۵ ش.
۹. حائری، سید کاظم، «انتظار بشر از دین»، *نقد و نظر*، ش ۶، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. حائری یزدی، مهدی، *کاوشهای عقل عملی*.
۱۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *الفصول المهمه*، قم، مکتبه بصیرتی، بی‌تا.
۱۲. حکیم، سیدمحمدتقی، *الاصول العامة فی الفقه المقارن*، قم، آل‌البتی، ۱۴۰۱ ق.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، *تذکره الفقهاء*، تهران، المکتبه المرتضویه، بی‌تا.
۱۴. همو، *تهذیب الوصول الی علم الاصول*، تحقیق سیدمحمدحسن رضوی، مؤسسه الامام علی علیه السلام، ۱۴۲۱ ق.
۱۵. همو، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۹ ق.
۱۶. خوبی، سیدابوالقاسم، *مبانی تکملة المنهاج*، قم، مطبعة العلمیه، ۱۳۹۶ ق.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
۱۸. *رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و مقاله درباره مشروطیت)*، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران، کویر، ۱۳۷۴ ق.
۱۹. سروش، عبدالکریم، *بسط تجربه نبوی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸ ش.
۲۰. همو، *مدارا و مدیریت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶ ش.
۲۱. سلار دیلمی، *المراسم العلویه*، قم، امیر، ۱۴۱۴ ق.
۲۲. شریعتی، روح‌الله، *قواعد فقه سیاسی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۲۳. شمس‌الدین، محمد مهدی، *الاجتهاد و التقليد*، بیروت، المؤسسة الدولیه، ۱۴۱۹ ق.
۲۴. شهید اول، ابو عبدالله محمد بن مکی عاملی، *الدروس الشرعیه*، قم، صادقی، بی‌تا.
۲۵. همو، *القواعد و الفوائد*، قم، مکتبه مفید، بی‌تا.
۲۶. صدر، سیدمحمدباقر، *اقتصادنا*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۳۹۹ ق.
۲۷. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد، *تلخیص المحصل (نقد المحصل)*، چاپ سوم، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۲۸. همو، *رساله فی قواعد العقائد*، بیروت، دار القریه، ۱۴۱۳ ق.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، *العدة فی الاصول*، قم، البعثه، ۱۴۱۷ ق.
۳۰. همو، *النهاية فی مجرد الفقه و الفتوی*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۳۹۰ ق.
۳۱. عاملی، حسن، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۳۲. عمید زنجانی، عباسعلی، *فقه سیاسی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸ ش.

۳۳. غزالی، محمد، *المستصفی من علم الاصول*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۳۴. فخر رازی، محمد بن عمر، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۸ ق.
۳۵. فیض کاشانی، محسن، *سفینة النجاة*، بی تا.
۳۶. قمی، ابوالقاسم، *قوانین الاصول*، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۷۸ ق.
۳۷. کاشف الغطاء، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، اصفهان، مهدوی، بی تا.
۳۸. کدیور، محسن، *حکومت ولایی*، تهران، نی، ۱۳۷۷ ش.
۳۹. کرکی، علی (محقق ثانی)، *جامع المقاصد*، قم، آل البيت، ۱۴۰۸ ق.
۴۰. همو، *رسائل المحقق الکرکی*، قم، آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۱ ق.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
۴۲. لاهیجی، عبدالرزاق، *سرماة ایمان*، الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
۴۳. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۴۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۷ ش.
۴۵. مظفر، محمدرضا، *عقائد الامامیه*، قم، مکتبه شکوری، ۱۴۰۸ ق.
۴۶. معرفت، محمدهادی، *ولایت فقیه*، قم، التمهید، ۱۳۷۷ ش.
۴۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *المقننه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر، «منابع اجتهاد در فقه شیعه و اهل سنت»، *مجله نور علم*، ش ۱۰، خرداد ۱۳۶۴ ش.
۴۹. ملکیان، مصطفی، «انتظار بشر از دین»، *نقد و نظر*، ش ۶، بهار ۱۳۷۵ ش.
۵۰. منتظری، حسینعلی، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه*، قم، مرکز العالی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
۵۱. موسوی خمینی، سیدروح الله، *الرسائل*، قم، اسماعلیان، ۱۳۸۵ ق.
۵۲. همو، *حکومت اسلامی*، قم، آزادی، بی تا.
۵۳. همو، *کتاب البیع*، نجف، مطبعة الآداب، ۱۳۹۴ ق.
۵۴. همو، *کشف الاسرار*، قم، آزادی، بی تا.
۵۵. همو، *ولایت فقیه*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، بی تا.
۵۶. نائینی، محمدحسین، *تنبیہ الامة و تنزیه المله*، تهران، چاپخانه فردوسی، بی تا.
۵۷. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۵۸. وحید بهبهانی، محمدباقر، *الفوائد الحائریه*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.

نقد و بررسی اجمالی دلایل تحریم شبیه‌سازی

از منظر عالمان اهل سنت*

- ثریا رستمی^۱
- عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور (واحد دانشفهان)

چکیده

انسان در عصر تکنولوژی و شکوفایی علم و صنعت زندگی می کند و توانایی بشر را در دخالت و تصرف در عالم، مشاهده می نماییم. امروزه شاهد گسترش دامنه این توانایی به عرصه دانش ژنتیک و زیست شناسی می باشیم که دانشمندان بسیاری را در نقاط مختلف جهان، در این زمینه به ابداع و نوآوری ترغیب نموده، یکی از این ابداعات خیره کننده، فرایند شبیه سازی است که موضوع این مقاله است. این مطلب به قدری اهمیت دارد که عصر حاضر را با عنوان عصر ژنتیک می شناسند.

اکثر اهل سنت در بیشتر آرایشان به دلایلی متمسک شده و به تحریم شبیه سازی انسان پرداخته اند. اهم این دلایل عبارتند از:

۱- از بین بردن نهاد ازدواج و نابودی خانواده؛

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۶/۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۲/۲.

۲- ابهام در روابط خویشاوندی؛

۳- از بین بردن مفهوم مادری و نبود پدر در موارد خاص؛

۴- ابهام در نفقه و ارث

....

این مقاله در صدد نقد و بررسی اجمالی دلایل حرمت شبیه‌سازی انسان از دیدگاه اهل سنت است.

واژگان کلیدی: شبیه‌سازی، ضرر، مصلحت، ژنتیک، حرمت، آرای اهل سنت.

مقدمه

پیشرفتهای به دست آمده در علوم جنین‌شناسی و ژنتیک و به طور خاص در باروری آزمایشگاهی (IVF) و غربالگری ژنتیکی، پایه روشهای جدید شبیه‌سازی جانوران گردید. شبیه‌سازی انسان نیز به موازات این پیشرفتها و تواناییها با سؤالات بسیاری روبه‌رو شده است.

قبل از آنکه این توانایی به تکامل خود برسد و استفاده از آن رایج گردد، باید به این پرسشها پاسخ داد. چرا که پیشرفتهای علمی از این دست، آثار اجتماعی گسترده و وسیعی را به دنبال خواهند داشت.

فناوریهای جدید در قرن بیست و یکم این امکان را به ما می‌دهد که دنیای طبیعی را در پایه‌ای‌ترین سطح خود، یعنی هسته و ژنها، دستکاری کنیم. این پیشرفتها به همان اندازه که امکانات زیادی به انسان داده و انسان را قدرتمند کرده، به همان اندازه نیز دلهره انسان را افزایش داده است؛ زیرا با داشتن تواناییهای زیاد، حتی خطاهای کوچک، خطرات بزرگی را به دنبال خواهد آورد. شبیه‌سازی از جانوران و امکان انجام آن در انسان، کشورهای بسیاری را وادار به تفکر درباره بایدها و نبایدهای آن کرده است (حسینی‌پژوه، ۱۳۸۴: ۲).

آثار زیستی مترتب بر شبیه‌سازی و دخالت در آفرینش انسان با کمک ابزار پزشکی و به طور غیر معمول ... ضرورت بررسی این پدیده نوین را از دیدگاه حوزه‌های گوناگون، به ویژه حوزه فقه اهل سنت دو چندان می‌کند.

لذا مقاله در دو گفتار بسیار کوتاه موضوع‌شناسی، حکم‌شناسی و دلایل و نقد حرمت آن تنظیم می‌گردد.

گفتار نخست: موضوع‌شناسی

الف) تعریف شبیه‌سازی

«کلون» واژه‌ای یونانی است که برای «جوانه» و «ترکه چوب» به کار رفته است. «کلونینگ» به تبع ریشه لغوی خود به معنای «جوانه زدن و تکثیر کردن» است. در علم زیست‌شناسی تولید مثل در طبیعت به دو شکل «جنسی» (sexual) و «غیر جنسی» (asexual) انجام می‌شود. در تولید مثل جنسی، اسپرم و تخمک به هم می‌پیوندند و زایگوت را تشکیل می‌دهند. در تولید مثل غیر جنسی «گامت» یعنی سلول جنسی دخالت ندارد، بلکه هر سلول غیر جنسی برای تشکیل سلولهای جدید، تقسیم می‌شود (صارمی، ۱۳۸۲: ۷۵). جوانه‌زنی در گیاهان، تشکیل دو یا چند قلوبی در رحم و شبیه‌سازی را می‌توان به عنوان مثالهایی از تولید مثل غیر جنسی نام برد (همان: ۷۸).

بدین صورت در شبیه‌سازی برای بارور کردن تخمک و تولید زایگوت، هسته تخمک را از آن خارج ساخته و به جای آن هسته یک سلول غیر جنسی که حاوی ۲۳ جفت کروموزوم می‌باشد، قرار می‌دهند. تولید زایگوت بدون استفاده از اسپرم، اولین مرحله شبیه‌سازی را تشکیل می‌دهد.

شبیه‌سازی فرایندی است غیر جنسی که طی آن هسته سلول غیر جنسی به طور مستقیم درون تخمک تزریق می‌شود و اسپرم در آن دخالت ندارد. زایگوت را درون رحم قرار می‌دهند تا به شکل یک موجود زنده به تکامل برسد. حال آنکه در تولید موجودات زنده بر خلاف روال معمول از ترکیب یک سلول نر و یک سلول ماده به وجود نیامده‌اند، اما از نظر ژنتیکی به طور کامل شبیه همان موجودی هستند که سلول یا سلولهای اولیه از آن جدا شده‌اند. هر یک از موجودات جدید را «کلون» می‌گویند که از نظر ژنتیکی شبیه هم هستند (Human cloning and human dignity: 42).

ب) اقسام شبیه‌سازی انسان

شبیه‌سازی انسان بر سه قسم است: شبیه‌سازی رویانی، درمانی و تولیدی.

۱- شبیه‌سازی رویانی

در این شبیه‌سازی، یک سلول را قبل از رسیدن به مرحله تقسیمات جنینی و با ایجاد تحریکات به دو سلول تقسیم می‌کنند که هر دو سلول از لحاظ نقشه (فرم) ژنتیکی کاملاً شبیه هم هستند. دوقلوهای همسان نتیجه چنین فرایندی هستند (صارمی، ۱۳۸۲: ۱۰). اگر چنین فرایندی در طبیعت صورت گیرد، طبیعی (عادی) است و در غیر این صورت مصنوعی خوانده می‌شود. سلولهای بنیادی رویانی در انسان می‌تواند به صورت هر یک از ۲۱۰ نوع سلولی که جسم یک انسان را تشکیل می‌دهد، رشد یابند (همان: ۱۵).

۲- شبیه‌سازی درمانی

شبیه‌سازی درمانی عمدتاً برای درمان امراض لاعلاج استفاده می‌شود. سلولهایی که اطلاعات تمامی بافتها و اعضا در آنها به صورت فعال وجود دارد و به مرحله تخصص نرسیده است، برای تولید بافت یا عضو کامل و جهت پیوند به همان فرد دهنده استفاده می‌شود (همان: ۲۵).

۳- شبیه‌سازی تولیدی

این نوع شبیه‌سازی برای تولید حیوان استفاده می‌شود. بدون تردید درباره انسان نیز چنین اتفاقی رخ می‌دهد. در تولید مثل غیر جنسی، موجود جدید همه ماده ژنتیک خود را تنها از (والد) می‌گیرد، و بنابراین کاملاً شبیه اوست (فاضلی: ش ۴۴، ص ۲۴۱). و همین نوع از شبیه‌سازی است که موضع نزاع می‌باشد.

(ب) تاریخچه شبیه‌سازی

تاریخچه شبیه‌سازی به سال ۱۹۰۱ باز می‌گردد. در این سال هانس اسپمن جنین‌شناس آلمانی و برنده جایزه نوبل ۱۹۳۵ در فیزیولوژی و دارو، یک جنین دوسلولی سوسمار را به دو بخش جداگانه تقسیم کرد و با موفقیت، دو لارو متمایز ایجاد کرد. در سال ۱۹۰۳ گیاه‌شناسی به نام هربرت وبر، شبیه‌ساخته کلون را برای توصیف مجموعه‌ای از جانداران به کار برد که از طریق تولید مثل غیر جنسی از

یک والد به وجود می‌آیند (تیموری، ۱۳۸۴: ۷۵).

سال ۱۹۴۴ اسوالد اوری^۱ کشف می‌نماید که اسیدهای نوکلئیک سلولها، حاوی اطلاعات ژنتیک هستند.

سال ۱۹۵۲ بریگز^۲ و کینگ^۳ تعدادی بچه وزغ را شبیه‌سازی می‌کنند و در فوریه سال ۱۹۹۷ ویلموت^۴ و همکارانش در مؤسسه رازولین^۵ در اسکاتلند گزارش می‌دهند که یک گوسفند بالغ ۶ ساله را با استفاده از سلولهای پستان شبیه‌سازی کرده‌اند.

در دسامبر ۲۰۰۲ اولین شبیه‌سازی انسان یعنی تولد نوزادی معروف به حوا^۶ توسط شرکت معروف کلونید^۷ گزارش می‌شود. ژانویه ۲۰۰۳ شرکت کلونید تولد دومین بچه شبیه‌سازی شده را اعلام می‌دارد، اما شواهدی برای اثبات ادعاهای خود ارائه نمی‌دهد (همان: ۷۶).

گفتار دوم: حکم و دلایل حرمت شبیه‌سازی از نظر اهل سنت

اکثر فقهای اهل سنت بر این باور بوده‌اند که شبیه‌سازی از نظر اعتقادی اشکالی ندارد اما اعمال آن از نظر فقهی مشکلاتی به بار می‌آورد که پذیرفتنی نیست. از این رو حکم به حرمت آن داده‌اند. هنگامی که توجه کنیم درمی‌یابیم شبیه‌سازی انسانی مسائلی مانند خلط نسب یا به هم خوردن نظام ارث و تعیین نسب مشخص شبیه‌سازی شده با شخص اصلی پیش می‌آورد، از این روست که فقها از این منظر دلایلی بر حرمت شبیه‌سازی انسانی اقامه کرده‌اند که از این پس در ذیل عنوان به ارائه آن دلایل و نقد آن می‌پردازیم:

1. Oswald Avery.
2. Briggz.
3. King.
4. Wilmut.
5. Roslin Institute.
6. Eve.
7. Clonaid.

۱- لزوم تولید مثل جنسی

طبیعی‌ترین راه تولید مثل انسانی، تماس جنسی است، شریعت اسلامی نیز از مسلمانان خواسته است تا تنها از این طریق به زاد و ولد پردازند. از این‌رو هرگونه تلاش در جهت تولید مثل که در آن این مکانیزم نباشد و یا حتی حذف شود از نظر اسلام ممنوع است.

کافی است نگاهی به آیات قرآنی در این باب داشته باشیم تا با سنت خدا در این مورد آشنا شویم. در سوره اعراف از شیوه معمولی تکثیر انسانی این‌گونه سخن رفته است؛ ﴿فَلَمَّا تَعَسَاهَا حَمَلًا خَفِيًّا أَمَرْتَهُ بِهَا﴾ (اعراف/ ۱۸۹) در آیات دیگری نیز همواره از این سنت سخن رفته است، در نتیجه می‌توان گفت که تنها روش مقبول اسلامی برای تولید مثل، تماس جنسی و آمیزشی است که طی آن گامتهای زن و مرد با یکدیگر متحد شده و زایگوت را تشکیل می‌دهند، اما چون در شبیه‌سازی انسانی، چنین چیزی وجود ندارد و بر این اساس اسپرم مرد در آن نقش ایفا نمی‌کند از نظر اسلام حرام است، محمد سید طنطاوی، رئیس الازهر بر اساس همین نگرش است که شبیه‌سازی انسانی را حرام دانسته و می‌گوید: «خروج الإنسان من غیر امتزاج ماء الرجل بماء الأنثی حرام» (مصباح، ۲۰۰۲: ۴۹). به تعبیر دیگر می‌توان استدلال نمود که تماس جنسی متعارف در ایجاد انسان موضوعیت دارد و نمی‌توان از هر طریق این موجود را ایجاد نمود.

در این جا به دو آیه استناد می‌شود که بر خلقت انسان از گامت مرد تکیه شده است. طبق استناد «رابطة العالم الاسلامی» شبیه‌سازی تغییر سنت خدا و آفرینش انسان است، در جایی که فرمود: ﴿يُخْرِجُ مِنَ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ (طارق/ ۷)؛ که از میان صلب پدر و سینه مادر بیرون آمده است. و تغییر شیوه مشروع ایجاد نسل است ﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءِ مَهِينٍ﴾ (سجده/ ۸)؛ آنگاه حقیقت نژاد بشر را از آب بی‌قدر مقرر گردانید. حال آنکه عملیات شبیه‌سازی مبتنی بر بازی با ژنهای انسان جهت رسیدن به نسخه‌ای مشابه است (ر.ک: slamonline.net).

نورالدین مختار الخادمی این‌گونه بر اهمیت آمیختن گامتهای نر و ماده تأکید می‌کند: به جز طریقه خلق آدم و عیسی راهی در اتحاد نطفه زوجین از طریق مشروع

وجود ندارد و درست نیست (الخادمی، ۱۴۲۵: ۲۰).

مجمع الفقه الاسلامی نیز در بیانیه نهایی خود بر مسئله التقای گامتهای مذکر و مؤنث به عنوان سنت خدا در خلق انسان گفته است: سنت خدا در خلق، آن است که مخلوق انسانی را از اجتماع دو نطفه که هر یک دارای مقداری از کروموزومهاست بیافریند (مجلة المجمع الفقه الاسلامی، ۱۴۱۸: ۶۰).

نقد و بررسی: طبق این دلیل برای تولید نسل باید به طور یقین آمیزش جنسی صورت گیرد و اگر از راهی جز تولید مثل باشد حرام خواهد بود.

نخست: این دلیل مستند به کدام نص است؟ در فقه، صدور حکم به وجوب یا حرمت نیازمند دلیل است. در کدام آیه یا حدیث نبوی آمده است که تولید مثل باید از مسیر آمیزش جنسی صورت گیرد؟ به نظر می‌رسد که نصی دال بر این مطلب وجود ندارد و مدعیان نیز نصی مؤید نظر خود ارائه نکرده‌اند.

دوم: آیاتی که مخالفان شبیه‌سازی انسانی به آنها استناد می‌کنند مانند: ﴿يُخْرِجُ مِنَ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ (طارق/ ۷) گویای وجوب این کار نیست؛ بلکه بیانگر یک رخداد یا سنت الهی در تولید مثل است. خداوند در این آیه و آیاتی از این دست گزارش می‌دهد که بشر از مواد برآمده از «صلب» و «ترائب» یا «ماء دافق» آفریده شده است، اما از بیان این واقعیت، نمی‌توان حکم وجوبی استخراج کرد.

به تعبیر دیگر از وجود یک سنت، وجوب فقهی آن به دست نمی‌آید، بلکه می‌توان آن را جایز شمرد، برای مثال از زمان حضرت رسول اکرم ﷺ تا صد سال قبل، غالب مسلمانان با شتر به حج می‌رفتند. در قرآن کریم نیز به این حقیقت اشاره شده است. خداوند متعال خطاب به حضرت ابراهیم می‌فرماید که مردم را به حج فراخوان؛ آنان نیز با پای پیاده یا بر شترانی لاغر از راههای دور خواهند آمد (حج/ ۲۷). در این آیه تنها به دو شکل رفتن به حج اشاره شده است پیاده و با شتر طبق استدلال فوق، از این آیه باید نتیجه گرفت رفتن به حج با ماشین یا هواپیما حرام است، ولی چنین نیست.

سوم: طبق استدلال فوق، با نحوه تولد حضرت عیسی مشکل خواهیم داشت؛ زیرا همانطور که مخالفان شبیه‌سازی انسانی نیز قبول دارند، در مورد ایشان

روش طبیعی وجود نداشت و گفتنی است که این مسئله در متون مربوطه گاه به عنوان مؤیدی بر قدمت شبیه‌سازی انسانی به شمار می‌رود. حتی کسانی مانند قرضاوی خواسته‌اند به کمک شبیه‌سازی انسانی نحوهٔ ولادت حضرت عیسی یا معاد را اثبات کنند. نورالدین الخادمی می‌کوشد که این مسئله را حل کند (الخادمی، ۱۴۲۵: ۲۱).

چهارم: این نحو استدلال، شبیه استدلالی است که بر ضد حضرت مریم عَلَيْهَا اقامه شده، هنگامی که وی نوزادش را با خود به میان مردمش آورد، آنان با دیدن عیسی گفتند: ای خواهر هارون نه پدرت مرد بدی بود و نه مادرت بدکاره (مریم/ ۲۷) فرض آنان این باور عمومی بود که تنها راه باروری و تولید مثل راه طبیعی است. اما چون مریم عَلَيْهَا شوهر نداشته است پس -نعوذ بالله- از راه نامشروع باردار شده است. مخالفان شبیه‌سازی انسانی در این مورد نیز به طور عملی همین فرض را دارند. حال آنکه در طبیعت می‌توان راههای دیگری برای باروری جست و همه نیز جزء سنت خدا به شمار خواهد رفت. بدین ترتیب، این دلیل نمی‌تواند ادعای مخالفان را ثابت کند.

۲- اختلاط انساب

یکی از مباحث اساسی اصول فقه اهل سنت بویژه مذهب مالکی طرح مسئله «مقاصد پنجگانه کلی شریعت» است. از این منظر، هدف هر شریعتی از جمله اسلام، حفظ پنج مقصد و هدف اساسی زندگی یعنی حفظ دین، عقل، نفس، مال و نسب است (ریسونی، ۱۳۷۶: ۲۸) تشریح احکام تکلیفی و وضعی نیز در مجموع جهت حفظ این اهداف صورت گرفته است، برای مثال حرمت خمر برای حفظ عقل، حرمت سرقت برای حفظ مال، حرمت قتل برای حفظ نفس و حرمت زنا برای حفظ نسب است. بنابراین اسلام برای حفظ نسب که یکی از ضروریات و مقاصد پنجگانه اصلی به شمار می‌رود، احکامی را وضع کرده است که همه آنها در جهت حفظ نسب و رابطهٔ خونی میان مسلمانان قرار دارد. تعیین نوع خاص از ازدواج، همراه با شرایطی معین در همین مسیر است. تحریم زنا و انواعی خاص از نکاح که در دورهٔ جاهلیت

مرسوم بود مانند استبضاع^۱ ناشی از اهمیت حفظ نسب در اسلام است. همچنین تعیین عده برای زنان مطلقه کوششی است برای پیشگیری از خلط نسب، اما شبیه‌سازی انسانی این هدف اساسی و ضروری زندگی را از میان می‌برد و موجب خلط نسب می‌شود.

طنطاوی حکم فوق را به همین علت معلل می‌کند و می‌گوید: «والعلّة فی التّحریم، اختلاط الأنساب» (ر.ک: ریاض، ۲۰۰۳: ۲۴۱). نصر فرید اصل در سمینارهای متعددی اعلام کرد که شبیه‌سازی به دلایلی از جمله آنکه موجب خلط نسب می‌شود از نظر اسلام ممنوع و حرام است (ریاض، ۲۰۰۳: ۴۹). رابطهٔ العالم الاسلامی یکی از دلایل حرمت شبیه‌سازی انسانی را آن می‌داند که در اینجا خلط نسب حاصل می‌شود (رسالة من رابطة العالم الاسلامی، ۲۰۰۳: ۱۲۰) حال آنکه عملیات شبیه‌سازی مبتنی بر بازی با ژنهای انسان جهت رسیدن به نسخه‌ای مشابه است. شیخ عبدالقدیم زلوم نیز با مجاز شمردن شبیه‌سازی گیاهی، حیوانی و شبیه‌سازی جنینی شبیه‌سازی جسدی را به دلایلی از جمله مسئله «ضیاع انساب» یا گم‌گشتگی نسب حرام می‌داند (ریاض، ۲۰۰۳).

الخادمی می‌کوشد تا از طریق قیاس و الحاق شبیه‌سازی به موارد مختلف قائل به حرمت شود و می‌گوید: این کار شبیه نکاح استبضاع، نکاح در دوران عده، نکاح متعه و نکاح محارم است که مایهٔ هتک اعراض و انساب و مخالف فطرت سلیم زوجیت و روابط خانوادگی است. همهٔ این نکاحهای فاسد و شیوه‌های عجیب در نسل، در شبیه‌سازی انسانی موجود است که جز به هتک این مقصد کلی عام بنا نشده و جز بر مختل ساختن و لرزاندن منظومهٔ اخلاق، عقاید، روابط خانوادگی و اجتماعی استوار نیست. نکاح استبضاع، با شبیه‌سازی چه تفاوتی دارد! هر دو در وارد ساختن فردی اجنبی در رابطهٔ زوجیت که منحصر به زوجین است مشترکند. هر دو

۱. نکاحی در جاهلیت است که طی آن زن شوهردار پس از پاک شدن از عادت ماهیانه به خواستهٔ شوهرش خود را در اختیار مرد قوی‌هیکل دلاورتری قرار می‌دهد تا از او باردار شود و به این ترتیب فرزند نجیب‌زاده‌ای بیاورد این فرزند بعدها ملحق به همین شوهر، نه پدر واقعی‌اش می‌شد، اسلام این نکاح را تحریم کرد.

به ناشناختگی نسب و بر رسوخ جاهلیت عظمی و گمراهی بزرگ دلالت دارند و در جوهر حقیقت این مسئله مشترکند و تنها در نام و شیوه فرق می‌کنند (ریاض، ۲۰۰۳: ۲۱۱).

نقد و بررسی: در شبیه‌سازی انسانی مسئله میاه منتفی است، پس نوبت به خلط آنها نمی‌رسد. خلط میاه و انساب هنگامی رخ می‌دهد که چندین مرد با یک زن رابطه همزمان داشته باشند. در این حال اگر آن زن باردار شود و فرزندی به دنیا آورد، نمی‌توان طبق ضوابط شناخته‌شده و مرسوم شرعی، نه بر اساس آزمایش DNA پدر او را شناخت، اما می‌توان ادعا کرد که در شبیه‌سازی انسانی اگر نگوییم در همه موارد، حداقل در عمده موارد چنین اتفاقی رخ نمی‌دهد، زیرا اگر دهنده هسته، پدر باشد، نسب نوزاد معین است و اگر هم خود مادر باشد باز نسب او معین است چنانچه دهنده هسته سلول فرد دیگری باشد، باز معلوم است که نوزاد ساختار ژنتیکی او را به ارث برده است، بنابراین به نظر نمی‌رسد که در هیچ موردی امکان خلط نسب وجود داشته باشد. تنها فرض محتمل آن است که بانک هسته و سلول تشکیل شود و ما بدون آنکه بدانیم این هسته از چه کسی است آن را جای هسته اصلی تخمک یک زن بگذاریم و به این ترتیب وی باردار شود، در این صورت خلط صورت گرفته است که فرض بعید است، زیرا فعلاً که چنین بانکی نیست؛ اگر هم شکل بگیرد به دلیل برخی مخاطرات و بیماریها که ممکن است از طریق هسته‌های ناشناخته منتقل شود، کسانی مانند گرگوری ای. پنس استفاده از آن را توصیه نمی‌کنند. به فرض هم که این کار انجام شود، باز دلیل فوق، اخص از مدعاست. از این رو اگر هم این دلیل را بپذیریم. باید گفت استفاده از هسته افراد ناشناس برای شبیه‌سازی انسانی به دلیل آنکه موجب خلط نسب می‌شود حرام است، اما این حرمت تنها یک جزء از شبیه‌سازی انسانی را در بر می‌گیرد و شامل شبیه‌سازی انسانی میان زوجین نمی‌شود. بنابراین در این جزء خلط نسب نیست، در نتیجه این دلیل در درجه اول ناپذیرفتنی است. اگر هم پذیرفتنی باشد تنها قادر به تحریم موارد خاص و اخص از مدعاست (اسلامی، مجله کاتولسی نو در فقه اسلامی: ش ۹۲/۴۵).

۳- ابهام در رابطه خویشاوندی

در تولید مثل جنسی و سنتی هیچ ابهامی درباره نسبت افراد با یکدیگر وجود ندارد. هنگامی که از طریق طبیعی (آمیزش جنسی) نطفه‌ای منعقد می‌شود و در رحم زن شروع به رشد می‌کند، رابطه او با پدر خانواده و زنی که او را در رحم خود پرورش می‌دهد، معین و معلوم است، یکی پدر اوست و دیگری مادر او، دیگر فرزندان خانواده برادران و خواهران او به شمار می‌روند، اما در شبیه‌سازی انسانی همه این روابط مبهم می‌شود و معلوم نیست که رابطه شبیه‌ساخته با زنی که او را در رحم پروراند است چیست؟ این مسئله اندکی با مسئله قبلی متفاوت است، در مسئله قبل فرض بر این بود که خلط نسب میان افراد حاصل شده و چه بسا فرزندان حرام‌زاده شکل بگیرند، اما در این بحث آن است که ما شاهد نوعی از روابط خواهیم بود که از نظر فقهی تعریف شده نیستند. فرض کنیم در خانواده‌ای دست به شبیه‌سازی انسانی بزنیم و فرزندی به وجود آید. این فرزند یا متعلق به پدر است یا مادر و نمی‌تواند همزمان به هر دوی آنان منتسب گردد، زیرا اگر هسته سلول از پدر و تخمک از آن زن باشد وی همه خزانه ژنتیکی پدر را به ارث برده و دیگر نسبت ژنتیکی با زنی که او را پرورده است ندارد اگر هم هسته سلول و تخمک هر دو از آن زن باشد فرزند تنها به زن تعلق دارد و دیگر نمی‌توان او را به آن مرد معلق ساخت. اینجاست که بر خلاف تولید مثل سنتی فرزند از نظر ژنتیکی تنها فرزند یک تن است (حتحوت، ۱۹۹۸: ۲۱-۲۳).

در اینجا مسئله خلط نسب رخ نداده است و مسئله این نیست که چه کسی پدر آن فرزند است، بلکه رابطه جدیدی شکل گرفته است که فقه برای آن حکمی ندارد، به این ترتیب در روابط خویشاوندی ابهامی حیرت‌انگیز رخ می‌دهد. دیگر آنکه فرض کنیم از هسته سلول جسمی مرد، زن او را باردار نمودیم و این کار در چارچوب زوجیت انجام شد، فرزندی که به دنیا خواهد آمد پسر است. در فرض اول گفته می‌شد که این فرزند تنها به پدر ملحق می‌شود، اما در اینجا حتی این مسئله محل تردید قرار می‌گیرد، چون جای این پرسش است که شخص شبیه‌سازی شده چه نسبتی با کسی دارد که هسته سلول از او گرفته شده است؟ آیا فرزند اوست یا

برادر او؟ و در مقابل می‌توان پرسید، پدر شخص شبیه‌سازی شده کیست؟ کسی که هسته از اوست یا پدر دهنده هسته و در نتیجه این دو برادر خواهند بود (الحاج اسمیر الرجیو، ۲۰۰۰: ۶۰).

دکتر توفیق علوان به این مسئله چنین پاسخ می‌دهد: فرزند به کسی تعلق دارد که هسته از او گرفته شده است، زیرا خزانه وراثتی والدین (صاحب هسته) را دارا می‌باشد، اما از نظر شرعی باید متخصصان امور دینی نظر دهند. همین سؤال درباره فرزند دختر صادق است؟ آیا دختری که به دنیا می‌آید، دختر زن دهنده تخمک است؟ یا دختر مادر آن زن و در نتیجه خواهر او؟ این پرسش درباره نسبت میان اشخاص شبیه‌سازی شده یک خانواده نیز پیش کشیده می‌آید. در حالت دیگری، اگر زنی نه ماه جنینی را که به هیچ وجه با او نسبت ندارد، بلکه از هسته سلول شوهر خویش است، در رحم خود پرورش دهد و بعدها بخواهد که خود جنینی از سلول خود داشته باشد، پس از مدتی مادر دارای دو فرزند دختر و پسر می‌شود که یکی نسخه شبیه‌سازی شده پدر است و دیگری به مادر تعلق دارد. در اینجا این دو با هم هیچ نسبتی ندارند و نمی‌توان آن دو را محرم یکدیگر نامید. حال آیا این دو می‌توانند با هم ازدواج کنند (القرضاوی، الاستنساخ بین العلم والدین: ۱۴۸، قابل دسترس در islamonline.net).

قضیه در جایی پیچیده‌تر می‌شود که پای زن دیگری به میان کشیده شود؛ یعنی یکی دهنده تخمک باشد و دیگری تخمک بارور شده را در رحم خود پرورش دهد، در این صورت مادر حقیقی کیست؟ و مادر توهمی کدام است؟ (الخادمی، ۱۴۲۵: ۷۲) در اینجا برخی دو گزینه را پیشنهاد می‌کنند و برخی از سه مادر احتمالی نام می‌برند، اما مادر کیست؟ سه احتمال دارد؟ مادر صاحب تخمک است، مادر صاحب رحم، مادر کسی است که هسته از اوست؟

برخی در این زمینه چنان تصور می‌کنند که در آن فضا سنگ روی سنگ بند نخواهد شد و معتقدند: کار به جایی می‌رسد که فرزند پدر خود را پرورش می‌دهد و دختر صورت استنساخ شده مادرش می‌باشد (ریاض، ۲۰۰۳: ۱۳۰) به همین دلیل شبیه‌سازی انسانی را عملی ویرانگر برای تمام نهادهای مدنی و اجتماعی و از بین

برنده مقاصد شریعت دانسته، این گونه بر ضد آن موضع می‌گیرند. شبیه‌سازی مقصد حفظ نسب و عرض را در آستانه نابودی قرار می‌دهد و به هرج و مرج خانوادگی و فAMILI و طوفان اجتماعی می‌انجامد. ارزش مادری و فرزندگی و همسری و دیگر درجات خویشاوندی خونی و رابطه دامادی را که نظام هستی و سنن زندگی بر وفق آن بنیاد شده است تباہ می‌سازد. در نظام شبیه‌سازی به شناخت رابطه بین شخص شبیه‌سازی شده با دیگری، نه به طور قطع می‌توان پی برد و نه به طور ضمنی (الخادمی، ۱۴۲۵: ۶۹) «الولد للفراش وللعاهر الحجر» آیا شامل شخص شبیه‌سازی خواهد شد؟ زیرا این مولود به طور یقین از منی مرد نیست. حال اگر از هسته سلول کسی، شخصی را شبیه‌سازی کردیم، چه نسبتی با شخص اصلی خواهد داشت؟ آیا برادر خواهند بود؟ اگر هسته سلول کسی در تخمک دخترش کاشته شود فرزند به دنیا آمده چه نسبتی با وی خواهد داشت؟ خودش است یا برادرش یا نوه‌اش؟ (ریاض، ۲۰۰۳: ۹۸-۹۹) قرضاوی نیز در باب رابطه میان شخص اصلی و کسی که از او شبیه‌سازی صورت گرفته است این پرسش حیرت‌آور را مطرح می‌کند که: «آیا همان شخص است؟ با این اعتبار که نسخه مشابه اوست یا پدر اوست؟ یا برادر دوقلوی او؟ (القرضاوی، الاستنساخ البشري و تداعياته: ۶۸، قابل دسترس در qaradawi.net).

الخادمی نیز این فرض یا پرسش را پیش می‌کشد که اگر کسی هسته سلول شوهر خود را در رحم خود پروراند و جنین مذکر باشد در این صورت برادر شوهرش خواهد بود؟ یا شوهرش خواهد بود؟ و یا نسخه بدل او و یا فرزندش خواهد بود؟ (الخادمی، ۱۴۲۵: ۷۷) باز می‌گوید که اگر دختری که شیفته پدرش است هسته سلول او را در رحم خود بکارد و طفل به دنیا آید، این طفل پدر او خواهد بود یا برادر پدرش؟ (همان: ۷۸) ریاض احمد با توجه به ابهامات فوق هرگونه شبیه‌سازی انسانی را حتی در دایره زوجیت، حرام دانسته است.

نقد و بررسی: مفاد این دلیل آن بود که چون نمی‌دانیم نسبت شخص شبیه‌سازی شده با دیگر افراد خانواده چیست، پس این کار حرام است در این باره چند نکته گفتنی است.

یک: مفهوم ابوت و بنوت و مانند آن از حقایق عرفیه است نه از حقایق شرعیه.

شارع در اینجا نیز نظر خاصی ندارد و همان نظر عرف را تأیید کرده است. طبق مبنای عرفی اگر فرزندی در کادر زوجیت و در میان خانواده‌ای زاده شد فرزند زوجین به شمار می‌رود و هیچ دلیل دیگری نیز نمی‌خواهد. اگر همه ادله فقهی و قضاوت‌های حضرت رسول صلی الله علیه و آله را بررسی کنیم می‌بینیم که معیار الحاق فرزند به والدین آن بوده است که نخست ازدواجی شرعی میان آن دو وجود داشته باشد و دیگر آنکه آنان فرزند را به خود ملحق ساخته باشند و او را از آن خود بدانند. افزون بر این دو شرط، شرط دیگری وجود ندارد نه مشابهت فرزند به والدین و نه چیز دیگر.

از این رو حتی هنگامی که کسی نزد پیامبر آمد و معترضانه گفت که رنگ نوزاد به من نرفته است پس فرزند من نیست، پیامبر صلی الله علیه و آله او را قانع ساخت که فرزند اوست. اهل سنت نیز این مطلب را فراوان در همین مباحث مطرح می‌کنند. بنابراین برای حفظ نسبت‌های خانوادگی از نظر شرعی روش طبیعی لازم است و نه تطابق ژنتیکی میان فرزند و والدین بلکه نسبت خانوادگی یک امر عرفی است و اسلام نیز این امر را امضا کرده است. در نتیجه طبق عرف هنگامی که زن و شوهری دارای فرزند می‌شوند والدین او خواهند بود.

از این رو اثبات ابوت نیاز به دلیل شرعی ندارد، کافی است که کسی فرزند را از آن خود بداند و دلیلی بر خلاف آن وجود نداشته باشد. اما درباره مادر مسئله اندکی فرق می‌کند و آن هم مسئله تولد است. از نظر شرعی کسی فرزند زنی به شمار می‌رود که از او متولد شده باشد. این نظر در حقیقت تابع فهم عرفی است.

از این رو در برابر این ابهام که گاه کسانی به دلیل پنداری غیر منطقی از همسر خود، زن را بر خویش حرام می‌پنداشتند، قرآن کریم فرمود: «إِنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ» (مجادله/ ۲)؛ بلکه مادر ایشان جز آنکه آنها را زاییده نیست. تأکید بر ولادت نیز به معنای آن نیست که ولادت به طور یقین شرط کافی و لازم مادری و فرزندی است. از این رو اگر فرض کنیم که به دلیلی ناچار شدیم جنین یک ماهه‌ای را از رحم زنی از راه جراحی سزارین خارج کنیم و موفق شدیم که او را زنده نگه داریم بی‌گمان آن زن مادر او به شمار خواهد رفت، اگرچه از نظر عرف از او متولد نشده باشد.

دوم: حال باید دید که در شبیه‌سازی انسانی چه ابهامی در روابط خانوادگی پیش می‌آید؟ فرض کنیم که زوجین ناباروری از طریق تخمک زن و هسته سلول شوهر شبیه‌سازی انسانی کردند. اهل سنت این کار را نیز حرام می‌دانند و در این مورد کسی مانند محمد سلیمان الاشری یکی از دلایل حرمت را به هم‌ریختگی اوضاع شرعی می‌داند (الاشری، ۱۹۹۸: ۳۴۵). طبق این استدلال نمی‌توان فرزند را به پدر نسبت داد، زیرا آن سلول با منی شوهر بارور نشده است. پس فرزند او به شمار نمی‌رود، نوزاد را به پدر شوهر نیز نمی‌توان نسبت داد زیرا «الولد للفراش» (همان: ۳۴۵).

حال می‌پرسیم چه دلیل شرعی وجود دارد که تخمک باید به طور یقین با گامت شوهر بارور شده باشد؟ در حالی که پدری به دلیل رنگ پوست و مانند آن در نسب فرزند خود تردید می‌کند ولی پیامبر او را از این تردید باز می‌دارد؟ ما چگونه می‌خواهیم بر ضرورت باروری تخمک با گامت پدر پافشاری کنیم؟ مفاد این سخن آن است که باروری با گامت پدر باید احراز شود و این کار در گذشته دشوار بوده است. آیا مفاد «الولد للفراش» یعنی آنکه زمانی می‌توانیم فرزندی را به پدرش نسبت دهیم که مطمئن باشیم اسپرم او در تولید آن فرزند نقش داشته است؟ یا آنکه وجود رابطه زوجیت و عدم دلیل بر خلاف در انتساب ولد به پدر کافی است؟ در اینجا نیز نباید از آن اصل کلی عدول کرد که احراز امتزاج برای الحاق ولد لازم نیست. بلکه احراز خلاف آن، شرط نفی ولد است. باروری از راه طبیعی در فقه اسلامی شرط نبوده است پس از این جهت الحاق به پدر اشکالی ندارد و فرزند به پدر ملحق می‌گردد. اما اینکه گفته می‌شود نوزاد را به پدر شوهر نمی‌توان نسبت داد چرا باید فرض کنیم که این نوزاد از پدر شوهر است؟ یکی از فرضهای عجیب آن است که اگر از طریق شبیه‌سازی انسانی فرزندی زاده شد این فرزند چون از هسته سلول مرد گرفته شده است و سلول نیز از ماء یا گامت پدر صاحب سلول پدید آمده است، پس این فرزند فرزند او به شمار می‌رود. در پاسخ این فرض می‌توان گفت که این شخص به دهنده هسته ملحق می‌شود و فرزند او به شمار می‌رود. نه به پدر او و در اینجا فهم عرفی کافی است. عرف نیز او را فرزند این فرد می‌شمارند نه پدر او. در این گونه امور کسی که اقدام به شبیه‌سازی انسانی می‌کند نوزاد احتمالی را فرزند

خود می‌داند نه فرزند پدر و در نتیجه برادر خود.

ریاض احمد عوده‌الله می‌گوید اگر هسته شوهر در تخمک همسرش گذاشته و در رحم او کاشته شود حرام است، زیرا طفلی که زاده می‌شود برادر شوهرش خواهد بود نه پسرش، پس همه صور شبیه‌سازی انسانی حرام است (ریاض، ۲۰۰۳: ۱۳۰) و به استناد حدیث حضرت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که فرمود: «الولد للفراش» نتیجه می‌گیرد که این فرزند به زوج یعنی پدر ملحق می‌شود و او پدر شرعی آن طفل به شمار می‌رود (همان: ۲۱۱).

حال جای این پرسش است که حضرت فرمود: «الولد للفراش» اما فرمود «الأخ للفراش» از این رو آیا طبق حدیث می‌توان برادر را پسر به شمار آورد؟

سوم: برخی در این مورد تا جایی پیش می‌روند که علاوه بر نفی پدر، می‌خواهند نشان دهند فرزندی که شبیه‌سازی شده است حتی مادر ندارد. طبق نظر دکتر حسن علی شاذلی از آنجا که تخمک از هسته تهی شده است و هسته مرد جای آن گذاشته شده است جنین صفات و خصوصیات ژنتیکی مادر را به ارث نمی‌برد پس وی مادر جنین نخواهد بود و نقش مادر نقش پروراننده است نه ایجادکننده و تنها ظرفی است برای نگهداری جنین (نادر، ۲۰۰۱: ۲۹۳-۲۹۴).

یعنی پدری و مادری زمانی است که هر یک نیمی از ساختار وراثتی خود را به فرزند انتقال دهند. از این منظر اگر تخمک زن از هسته خالی شود وی دیگر مادر فرزند نخواهد بود هر چند باز تا ۳٪ از ساختار فرزند را تأمین می‌کند که این مقدار نقش چندانی ندارد، بنابراین شبیه‌سازی شده که سابق پدر نداشت اینک بی‌مادر نیز شده است. نکته اینکه در جایی از فقه اسلامی در تعریف مادر نیامده است که مادر کسی است که نیمی از ساختار ژنتیکی فرزند خود را تأمین کند.

تا چندی پیش تصور حاکم آن بود که همه یا عمده صفات ارثی از پدر به فرزند به ارث می‌رسد و مادر ظرفی بیش نیست. در فرهنگ عربی این مسئله جدی‌تر بود تا جایی که می‌گفتند: بنونا، بنو أبناءنا و بناتنا بنوهن أبناء الرجال الأبعاد (پسران پسران ما پسران ما هستند و پسران دختران ما پسران مردان بیگانه هستند).

در چنین فضایی به طور معمول این بحث مطرح نبود که مادر چه نقش وراثتی

دارد و چقدر این نقش جدی است، از این رو فقه نیز تابع همین نگرش عمومی بوده است، لذا ولادت ملاک مادری بوده و هست چه از طریق تخمک کامل و با هسته باشد و چه تخمک بی‌هسته، شارع فراش را ملاک لحوق فرزند به پدر و ولادت را ملاک لحوق وی به مادر دانسته است.

چهارم: به فرض که در مواردی ممکن است در واقع ابهامات پیچیده‌ای در نسب حاصل شود، می‌توان آن موارد خاص را معین نمود و از نظر شرع حرام دانست یا طبق قانون ممنوع نمود. برای مثال جهت پیشگیری از زایش فرزندان بی‌پدر می‌توان گفت هسته سلول جسمی زن را جهت گذاشتن در تخمک خودش منع کرد یا تحریم نمود یا طی بخشنامه‌ای به مراکزی که در آینده به این کار اقدام خواهند کرد از آنان خواست که برای این کار، ضوابط خاصی را رعایت کنند. از این رو به دلیل ابهام در موارد خاص نمی‌توان حکم به حرمت همه موارد داد.

پنجم: برخی برای نشان دادن شأنیت شبیه‌سازی انسانی گاه پیچیدگی آن را مطرح و با نمایاندن زشتی آن اصل شبیه‌سازی انسانی را تخطئه می‌کنند. یکی از این جزئیات این است که اگر دختری که شیفته پدرش است هسته او در رحم خود بکارد و طفلی به دنیا آورد، این طفل پدر او خواهد بود یا برادرش یا فرزندش؟ غافل از آنکه این شکل متوجه شبیه‌سازی انسانی نیست و می‌توان عین همین شکل را به گونه دیگری نشان داد. در فرض فوق اگر بگوییم دختری شیفته پدرش است و از او فرزندی آورد چون این عمل موجب ابهام نسب می‌شود می‌توان آن را طبق قانون یا شرع منع کرد، نه اینکه به دلیل دشواری در یک گزینه کل پروژه را نفی کرد. سخن کوتاه اینکه از ابهام در روابط خانوادگی نمی‌توان حرمت شبیه‌سازی انسانی را نتیجه گرفت.

۴- نبود پدر در موارد خاص

در تولید مثل جنسی همواره دو نفر در ایجاد جنین نقش دارند، اما شبیه‌سازی انسانی به لحاظ نظری این امکان را فراهم می‌سازد که بتوان بدون وجود پدر، شخصی را شبیه‌سازی کرد. کافی است که ما یک تخمک و یک هسته سالم سلول در اختیار

داشته باشیم و این دو ممکن است از یک تن باشد یعنی می‌توان هسته سلول جسمی زنی را در تخمک بی‌هسته او وارد ساخت و آن را در رحم همان زن کاشت، اینجاست که ما از پدر بی‌نیاز می‌شویم و می‌توانیم اشخاصی بی‌پدر ایجاد کنیم. از سوی دیگر لازمه حمایت از نسب به عنوان یکی از مقاصد شریعت اسلامی داشتن پدر برای تمام اشخاص است به همین سبب شبیه‌سازی انسانی ناقض یکی از اهداف شارع است. از این رو باید شبیه‌سازی انسانی را از نظر فقهی حرام دانست شیخ عبدالقدیم زلوم یکی از دلایل مخالفت خود را با شبیه‌سازی انسانی همین مسئله می‌داند و آن را ناقض مقاصد شریعت می‌شمارد (ریاض، ۲۰۰۳: ۲۰۵).

نقد و بررسی: در پاسخ این استدلال می‌توان تنها به دو نکته اشاره کرد.

نخست: به فرض که چنین باشد. در کجای فقه آمده که تولید فرزند از راه غیر جنسی و بدون نیاز به پدر حرام است؟ در اینجا نیز زنایی در کار نیست. عمل خلاف شرعی نیز صورت نگرفته است، پس حرمت این کار خودش جای بحث دارد. مدعیان در اینجا هیچ دلیل فقهی دال بر حرمت بدون پدر بودن به دست نداده‌اند.

دوم: بر فرض اینکه از نظر شرعی درست باشد، اما باز این دلیل اخص از مدعاست در این صورت در جایی که زوجین و در کادر زوجیت فرزندی را شبیه‌سازی کنند این اشکال پیش نخواهد آمد و اگر این دلیل وارد باشد تنها موارد خاص از شبیه‌سازی را تحریم کرده است نه هر نوع شبیه‌سازی را.

نورالدین مختار الخادمی بر این باور است که با شبیه‌سازی انسانی به طور اساسی مفهوم پدری یکسره از میان می‌رود؛ زیرا وی فرض را بر این می‌گذارد که در شبیه‌سازی انسانی هیچ مردی نقش ندارد و در نتیجه هیچ اثری از پدر در وجود نوزاد شبیه‌سازی شده دیده نمی‌شود (الخادمی، ۱۴۲۵: ۷۲).

وی می‌گوید: مگر آنکه هسته از پدر گرفته و در تخمک مادر کاشته شود در این صورت است که پدر نیز در تحقق جنین نقش خواهد داشت وی آنگاه ادعا می‌کند که این تنها یک فرض است و هنوز محقق نشده است (همان: ۷۳). وی به این مورد که می‌رسد، یعنی جایی که مسئله ابوت حل می‌شود و دیگر از این جهت اشکالی متوجه شبیه‌سازی انسانی نخواهد بود، ادعا می‌کند که این تنها یک افتراض

نظری است لیکن مفاسد شبیه‌سازی انسانی را چنان با قطع و جدیت مطرح می‌سازد که گویی همه آنها را خود دیده و شاهد فراوان انسان شبیه‌سازی شده بوده است.

۵- ابهام در نفقه و ارث

از نظر برخی عالمان اهل سنت شبیه‌سازی انسانی موجب مخدوش شدن یکی از احکام فقه مانند نفقه و ارث می‌شود؛ زیرا پیامد منطقی ابهام در روابط خانوادگی آن است که فقیه نمی‌داند چه کسی از چه کسی ارث می‌برد و چه کسانی مشمول نفقه‌اند، برای مثال آیا دختری که از هسته سلول جسمی مادر خود شبیه‌سازی شده است، از شوهر آن زن ارث خواهد برد. هرچند به لحاظ ژنتیکی فرزند او به شمار نرود؟ و آیا این کار خلاف یکی از مقاصد پنجگانه شریعت یعنی حفظ مال نخواهد بود؟ سلیمان الاشر (۲۰۰۱: ۳۲)، عبدالقدیم زلوم (ikwaninfo.net) و عبدالهادی مصباح (۱۴۱۸: ش ۱۱۲/۱، قابل دسترس در mideastnnet.com) از این منظر به نقد شبیه‌سازی انسانی پرداخته و آن را حرام دانسته‌اند.

نقد و بررسی: در این مورد نیز دو نکته گفتنی است:

نخست: همان طور که گذشت در درجه اول چنین ابهامی پیش نمی‌آید و کافی است که طبق همان مخالفان به استناد قاعده «الولد للفراس» فرزندی را که در دایره زوجیت شبیه‌سازی شده است به والدین ملحق سازیم، در نتیجه دیگر مشکل ارث و نفقه نیز حل خواهد شد. اگر کسی را طبق قاعده فراس به والدین خود ملحق ساختیم، نسبت او با عمو و خاله و دیگر طبقات فامیلی نیز روشن می‌گردد. تعیین دیگر مراتب خویشاوندی نیز وظیفه فقهاست.

دوم: اگر هم این اشکال وارد باشد و بتوان آن را جدی شمرد، شبیه‌سازی انسانی تنها در موارد خاص که منجر به ابهام در روابط انسانی و در روابط خویشاوندی می‌شود، کار حرام است، اما در دایره زوجیت این کار مجاز خواهد بود. بنابراین این دلیل به فرض تمامیت، باز ناقص است.

۶- از بین رفتن نهاد ازدواج و نابودی خانواده

افزون بر مشکلات فوق شبیه‌سازی انسانی در درازمدت به نابودی نهاد خانواده و از

بین رفتن اصل ازدواج می‌انجامد. نهادی که همواره مورد تأکید شارع و اساسی‌ترین نهاد اجتماعی است، اگر هر کس بتواند به سادگی انسانی را شبیه‌سازی کند و برای این کار نیازی به ازدواج نداشته باشد، چه ضرورتی برای تن دادن به ازدواج و تحمل مشکلات آن وجود دارد؟ به همین دلیل قرضای شبیه‌سازی انسانی را مخالف سنت ازدواج می‌شمارد (القرضاوی، ۲۰۰۳: ۲۴۵، قابل دسترس در qaradawi.net). دبیر کل رابطه العالم الاسلامی آن را به دلیل آنکه مایه نابودی خانواده که اساس اجتماع است دانسته تحریم می‌کند (رسالة من رابطه العالم الاسلامی، ۲۰۰۳: ۹۶، قابل دسترس در islamonline.net).

نقد و بررسی: طبق این دلیل هنگامی که هر کس این امکان را یافت که به سادگی فرزند دلخواه خود را شبیه‌سازی کند نهاد ازدواج از بین خواهد رفت و این سنت دینی متروک خواهد ماند، اما این دلیل نیز از اثبات مدعا ناتوان است و میان مقدمات و نتیجه آن ارتباط منطقی برقرار نیست. در اینجا مفروض مدعیان آن است که انگیزه و هدف اصلی از ازدواج تولید مثل است. از این رو می‌گویند اگر تولید مثل بدون ازدواج ممکن گردد، این نهاد برچیده خواهد شد. پس تا زمانی که فرد می‌تواند خود را شبیه‌سازی کند ازدواجی در کار نخواهد بود (غنییم، ۱۹۹۸: ۱۴۰) در نقد این مسئله تنها به نکات زیر اشاره خواهد شد.

اول: این دلیل بر دو فرض اصلی استوار است. یکی آنکه هدف اصلی ازدواج تولید مثل است. دیگر آنکه شبیه‌سازی انسان را بی‌نیاز از ازدواج می‌نماید. اگر این دو فرض اثبات شوند این دلیل کارایی فراوانی خواهد داشت و می‌تواند به خوبی موضع مخالفان شبیه‌سازی انسانی را تقویت کند.

دوم: مقصود از اینکه هدف و انگیزه اولیه مردم از ازدواج تولید مثل است چیست؟ این ادعا را به دو صورت می‌توان تقریر کرد. یکی آنکه مردم آگاهانه و از سر قصد ازدواج می‌کنند تا تولید مثل کرده و فرزندی برایشان حاصل شود. دیگر آنکه آنان به هر دلیلی ازدواج کنند، نتیجه ازدواج به طور معمول به تولید مثل منجر می‌شود. در سورة قصص آمده است آل فرعون موسی را از آب برگرفتند تا برای آنان دشمن و مایه اندوه باشد. «فالتقطه آل فرعون لیکون لهم عدواً وحرزاً» (قصص/۸)؛ اهل

بیت فرعون موسی را از دریا گرفت تا در نتیجه دشمن و مایه اندوه فرعون شود. مفسران در اینجا درباره حرف لام گفته‌اند که این لام برای تعلیل نیست بلکه لام غایت است یعنی این کار فرعون به طور عملی به زیان او انجامید و او ناخواسته و نادانسته دشمن خویش را در دامان خود پرورش داد. در دلیل فوق نیز باید این مطلب روشن شود و به تعبیر فنی علت و انگیزه از غایت و نتیجه بازشناسی گردد، آیا هدف و انگیزه مردم از ازدواج، تولید مثل است یا غایت آن تولید مثل است. اگر مقصود مدعیان آن است که هدف و انگیزه و قصد آگاهانه مردم از ازدواج تولید مثل است. به این معنا که آنان برای آنکه فرزندی به دست آورند دست به این اقدام می‌زنند، کلیت این سخن ناپذیرفتنی است ممکن است افراد معینی با انگیزه‌های اقتصادی یا برای داشتن عصای پیری ازدواج کنند.

اما غالب ازدواجها با این انگیزه نبوده و نیست و واقعیات بیرونی و مشاهدات فراوان و دستاوردهای زیستی، نه تنها این ادعا را تأیید نمی‌کند، بلکه درست بر خلاف آن است که سالها قبل از آنکه مردی به فکر تولید مثل باشد ذهنش مشغول جنس مخالف شده و جذب او می‌گردد. این جذب اگر نیرومند شد به ازدواج می‌انجامد و مدتی بعد از ازدواج است که به فکر تولید مثل می‌افتد.

تنها در صورتی می‌توان شبیه‌سازی انسانی را مغایر نهاد ازدواج دانست که مدعی شویم، افراد چون می‌خواهند فرزندی داشته باشند به ازدواج تن می‌دهند و چون شبیه‌سازی انسانی این هدف را تأمین می‌کند به طور عملی بساط ازدواج برچیده خواهد شد که اثبات این ادعا نیز سخت و دشوار است.

البته در صورتی می‌توان با شبیه‌سازی انسانی مخالفت کرد و آن را حرام دانست که غریزه جنسی انسان را از بین ببرد و به طور اساسی افرادی فاقد هرگونه تمایل جنسی بیافرینند، طوری که دیگر به سوی ازدواج گام برنخواهد داشت و تصور آن را نیز نخواهند کرد و فریب طبیعت را نیز نخواهند خورد از قضا ذهن خلاق کسانی نیز این ایده را طرح کرده است.

محور عدنان سالم، مدیر کل دارالفکر، نایب رئیس اتحاد ناشران عرب و رئیس کمیسیون حمایت از حق حاکمیت معنوی بر این نظر است و این گونه استدلال

می‌کند. مفروض آن است که شخص استنساخ‌شده، زادهٔ تکثیر غیر جنسی است و چیزی از مسائل نمی‌داند، در نتیجه هیچ تمایل جنسی ندارد و چیزی از ازدواج و خانواده نمی‌داند (فضل‌الله، ۱۹۹۷: ۲۲۱) گویندهٔ فوق فرض کرده است که معنای تولید مثل غیر جنسی آن است که شخص شبیه‌سازی شده خودش خشتی است یا هیچ میل جنسی ندارد و یا نیازی به خانواده ندارد. اگر شبیه‌سازی انسانی چنین نتیجه‌ای را در برداشته باشد، می‌توان از آن حرمت شبیه‌سازی استنتاج کرد، اما واقع آن است که شبیه‌سازی این پیامد را ندارد.

سوم: مقصود از اینکه بگوئیم شبیه‌سازی بر بی‌نیازی از یکی از دو جنس و اکتفا به یک جنس استوار است دقیقاً چیست؟ آیا مقصود این است که در شبیه‌سازی انسانی علاوه بر ضرورت وجود هستهٔ سالم و تخمک و رحم، باید شرط دیگری نیز فراهم شود و آن اکتفا به تنها یک جنس است؟ اگر مقصود چنین است که این ادعا خطاست و کسی چنین ضرورت و یا شرطی را اعلام نکرده است و قرضای نیز برای اثبات نظر خود توضیح نمی‌دهد که کدام متخصصان گفته‌اند که شبیه‌سازی انسانی ازدواج را از میان خواهد برد و باید به طور منطقی نشان دهد که شبیه‌سازی انسانی مستلزم جنس واحد است این بستگی به انتخاب و قانونگذاری ما دارد که چه باید کرد بدین ترتیب ملازمه‌ای منطقی میان شبیه‌سازی انسانی و نابودی نهاد ازدواج وجود ندارد.

۷- از بین رفتن مفهوم مادری

بر اثر رواج شبیه‌سازی انسانی نه تنها ازدواج متلاشی خواهد شد، بلکه حتی مفهوم مادری همراه با معنای عاطفی آن از میان می‌رود و رابطهٔ فرزند و مادر رابطهٔ میان دو شیء خواهد شد، نه دو انسان. از نظر ریاض احمد، این کار به مسخ غریزهٔ مادری می‌انجامد، زیرا رحم را به تنها ابزاری برای حفظ جنین تبدیل می‌کند (ریاض، ۲۰۰۳: ۱۳۶). مادری که برای زایمان و پرورش جنین خود زحمت نکشد، حس مادری نخواهد داشت.

تأکید بر این جنبه هنگامی جدی‌تر می‌شود که مسئلهٔ شبیه‌سازی انسانی با مسئلهٔ

رحم اجاره‌ای یا مادر جایگزین پیوند بخورد. در مواردی مادر اصلی که دارندهٔ تخمک است به دلایلی نمی‌تواند تخمک بارور شده را در رحم خود پرورش دهد؛ از این رو آن را در رحم زن دیگری جای می‌دهند تا نقش مادر میانجی را بازی کند. این کار به مورد شبیه‌سازی انسانی اختصاص ندارد، بلکه در ناباروریهای معمولی نیز می‌توان از آن استفاده کرد، اما فراهم شدن این امکان، خود موجب شده است تا به شبیه‌سازی انسانی حملهٔ دیگری شود و این کار را مایهٔ از میان رفتن مفاهیم اساسی و سنتی مادری بدانند.

از نظر قرضای، این از بدعتهایی است که تمدن غرب معاصر، آن را ایجاد کرده است بدین ترتیب غربیان با معنای زیبا و شریف مادری بازی کرده و آن را فاسد ساخته‌اند (عارف، ۱۴۲۰: ۱۰۶). در چنین فضایی است که مادری به معنای قرآنی آن از میان خواهد رفت (الاستنساخ البشري قبله العصر: ۱۴۴).

نقد و بررسی: در نقد دلیل چند نکته گفتنی است:

یک: در این دیدگاه مادری یعنی درد کشیدن و رنج بردن و کسی که رنج نبرد مادر نیست. قرضای در نقد شبیه‌سازی انسانی ادعا می‌کند که این کار موجب می‌شود که زنان بازیگر و خواننده در پی رحم مصنوعی باشند و با این کار تناسب اندام خود را حفظ نمایند. این کار اشتباه است؛ زیرا مادری رنج و سختی است و تنها اعطای تخمک نیست. ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كَرْهًا وَوَضَعَتْهُ كَرْهًا﴾ (احقاف/ ۱۵)؛ و ما انسان را به احسان در حق پدر و مادر سفارش کردیم، مادر با رنج و زحمت بار حمل کشید و باز با درد و مشقت وضع حمل نمود. در این آیه آمده است که دوران باروری و زایمان برای مادر همراه با رنج و درد است.

بی‌شک مادری که زایمان طولانی و پردرد داشته است از احترام بیشتری ممکن است برخوردار باشد و فرزندان نسبت به او تکلیف اخلاقی سنگین‌تری دارند، اما این به معنای آن نیست که مفهوم مادری در جایی ناقص است و در جای دیگر کامل. آیهٔ فوق ناظر به معمول بارداریهاست نه اینکه لزوماً باید بارداری با درد باشد.

دو: فرض دیگر این است که در شبیه‌سازی انسانی، وظیفهٔ مادری میان دو تن و گاه بیشتر تقسیم می‌شود. یعنی تخمک از یکی است، بارداری از دیگری و گاه

هسته از زن سومی است (عوضی، ۱۹۹۹: ۴۴).

خلاصه این فرض آن است که در شبیه‌سازی انسانی به جای یک مادر دو مادر وجود دارد و این مسئله به تضعیف و از بین رفتن مفهوم مادری می‌انجامد، اما اگر فرض کنیم که در شبیه‌سازی انسانی همان زنی که دهنده تخمک است زیگوت را نیز در رحم خود می‌پروراند، بنیاد فرض فوق فرو می‌ریزد و اعتبار خود را از دست می‌دهد. هیچ دلیل منطقی میان شبیه‌سازی انسانی و تعدد و یا وحدت مادر وجود ندارد و نمی‌توان از این مسئله به سود یا زیان شبیه‌سازی انسان بهره گرفت، از این رو این فرض نیز ناپذیرفتنی است و دلیلی موجه که نشان دهد شبیه‌سازی انسانی مفهوم مادری را از میان خواهد بود وجود ندارد (الخدومی، ۱۴۲۵: ۱۸-۲).

۸- امکان شکل‌گیری روابط نامشروع

هنگامی که اساس خانواده متلاشی شد و هر کس توانست آن گونه که می‌خواهد شخص مورد نظر خود را شبیه‌سازی کند امکان رواج انواع روابط جنسی نامشروع حتی میان اعضای خانواده و محارم پیش خواهد آمد و انحرافات اخلاقی افزایش خواهد یافت و چه بسا شخص شبیه‌سازی شده به مادرش علاقه‌مند شود و بخواهد با او ازدواج کند (مصباح، ۱۴۱۸: ش ۱۰۶/۱، قابل دسترس در mideastnnt.com) بیانات در این عرصه چنان گسترده و گاه ناخوشایند است که از طرح آنها می‌گذریم.

نقد و بررسی: فرض فوق به گونه‌ای جدی‌تر و محتمل‌تر درباره مادر رضاعی ممکن است پیش آید و رابطه شیری میان آن دو مانع از تحقق این گونه احتمالات خواهد گشت. این فرضی است جدی و عقلایی حال چرا باید این تصور بیمارگونه را به ذهن راه دهیم که فردی در رحم زنی به مدت نه ماه زندگی کند و بخش عمده‌ای از وجودش را مدیون او باشد و به طور احتمال به وسیله همان زن بزرگ شود اما پس از بلوغ تمایل جنسی به آن زن پیدا کند؟ آیا پرورش درون رحم عمیق‌تر و استوارتر از شیردهی نیست.

در ضمن طبق فرضی که گذشت و به همان دلیل باید نهاد مادر رضاعی نیز برچیده شود، زیرا همان قوت و چه بسا با احتمالی قوی‌تر ممکن است زن بسیار

جوانی به نوزادی شیر دهد و آن نوزاد پس از بلوغ شیفته او شود و به این ترتیب تمایل نامشروعی به او پیدا کند. از این رو از باب سد ذرایع برای پیشگیری از این قبیل مسائل باید فتوا به حرمت رضاع داد.

۹- گسترش و ترویج همجنس‌گرایی

این مسئله به ویژه برای همجنس‌گرایان خیلی جدی است؛ چون از سویی خواستار فرزند هستند و از سوی دیگر نمی‌خواهند به ازدواج متعارف با ناهمجنس تن در دهند، اینجاست که یا باید دست از انحرافات جنسی خود بکشند و یا آنکه غریزه فرزندخواهی خود را سرکوب کنند، اما شبیه‌سازی انسانی این مشکل را برای آنان حل می‌کند. شبیه‌سازی بر اساس اکتفا به یک جنس و بی‌نیازی از جنسی دیگر استوار است تا آنجا که یکی از زنان گفت به زودی این سیاره تنها از آن زنان خواهد بود (القرضوی، ۲۰۰۳: ۲۱۵، قابل دسترس در qaradawi.net).

کارم سید غنیم نیز بر این مسئله تأکید می‌کند که این کار موجب می‌شود تا افراد همجنس به یکدیگر اکتفا کنند و از ناهمجنس بی‌نیاز شوند (اریک، ۱۹۵۸: ۱۵۶).

محمد رأفت عثمان عالم الازهر رئیس دانشگاه الازهر می‌گوید: در این صورت هسته سلول یک زن در تخمک زن دیگری ادغام می‌شود؛ زیرا طبق ادله اصولی و فقهی و نصوص موجود استمتاع دو همجنس از یکدیگر مساحقه یا لواط و حرام است. همچنین طبق قاعده سد ذرایع می‌توان به حرمت شبیه‌سازی انسانی میان دو زن حکم کرد، زیرا اگر این کار میان زنان رواج یابد رنج و زیانهای متعدد روحی و اجتماعی متوجه فرزند خواهد شد (رأفت عثمان، ۲۰۰۰: ۱۲۸، قابل دسترس در islamonline.net).

دبیر کل رابطه العالم الاسلامی بر این مسئله از جنبه قانونی و جرم‌شناسی آن انگشت گذاشته می‌گوید: «مشابهت جسمانی مانع از بازشناسی مجرم از شبیه وی می‌گردد» (الجدی، ۱۴۱۰: ۴۰۷).

نقد و بررسی: استفاده احتمالی و حتی قطعی گروهی منحرف از این تکنیک و حتی اعلام شبیه‌سازی انسانی برای زوج همجنس‌گرا، نباید دلیل استوار بر ضد

شبهه‌سازی انسانی به شمار آید و کاری که باید انجام شود نشان دادن نتایج مستقیم و منطقی این عمل است و این کاری است که در غالب متون از آن یاد شده است (الجنیدی، ۱۴۱۰: ۵۸).

۱۰- سوء استفاده مجرمان

طبق تصور غالب در میان مخالفان شبهه‌سازی انسانی این تکنولوژی می‌تواند دهها و صدها فرد همانند را بی‌هیچ امکان متفاوت و تمایزی پدید آورد. آنگاه دشواریهای فراوانی برای بازشناسی افراد از یکدیگر پدیدار می‌شود، هنگامی که پدری در تشخیص فرزندان دوقلوی خود دچار مشکل می‌شود، بازشناسی صدها نفر که در تمام ویژگیهایشان به طور کامل شبیه یکدیگر باشند، نه تنها دشوار است، چه بسا محال باشد. قرضای می‌گوید: شبهه‌سازی انسانی این امکان را برای ما فراهم می‌آورد تا از یک شخص، دهها یا صدها شخص را بدون نیاز به والدین، ازدواج و خانواده پدید آورد (مصباح، ۱۴۱۸: ش ۹۸/۱). عبدالوهاب خلیل که رئیس تحقیقات پلیس جنایی در مصر می‌باشد با اشاره به دشواری حاصل از تشابه کامل میان شبهه‌سازی شدگان و عدم امکان بازشناسی مجرم از غیر او و امکان افزایش جرایم، خواست که شبهه‌سازی تحریم شود. وی همچنین مدعی شد که انسان شبهه‌سازی شده، مجهول الهویه خواهد بود (نادر، ۲۰۰۱: ۱۰۳).

دبیر کل رابطة العالم الاسلامی می‌گوید: «مشابهت جسمانی، مانع از بازشناسی مجرم از شبیه وی می‌گردد» (الجنیدی، ۱۴۱۰: ۴۰۷).

به دلیل همین تصورات یکی از دلایل مخالف با شبهه‌سازی انسانی، امکان سوء استفاده مجرمان بوده است و از این امکان به حرمت شبهه‌سازی انسانی حکم کرده‌اند.

نقد و بررسی: این دلیل بر این پندار خطا استوار است که می‌توان به گونه‌ای مکانیکی، دهها و به گفته قرضای صدها تن را شبهه‌سازی کرد. حال آنکه این تصور نادرست است. این باور، از طریق گفته‌های علمی، تخیلی، تصویر نادرستی از واقع امر پدید آورده که موجب بدفهمی فراوان در این عصر شده است. ساختن صد انسان همانند، و به طور کامل مشابه، به فرض امکان بر خلاف تصور کسانی که می‌پندارند تنها

یک هسته لازم دارد و چند تخمک، علاوه بر امکانات دیگر، نیازمند وجود صد رحم به طور کامل یکسان است؛ زیرا خود مدعیان نیز می‌پذیرند که در اولین تکنولوژی نیز تا ۳٪ از عوامل ژنتیکی از سوی مادر و از طریق تخمک منتقل می‌شود، بدین ترتیب به یقین باید آن صد رحم و صد تخمک به طور کامل یکسان باشند.

افزون بر آن باید محیط رحمی نیز در دوران بارداری نه ماهه به طور کامل یکسان شود و صدها عامل دیگر، که در نهایت ایجاد یکصد شخص به طور کامل مشابه را محال یا در حد محال می‌سازد (الاشتر، ۲۰۰۰: ۳۴۲).

این معضل در سطح علمی درباره دوقلوهای یک تخمکی وجود دارد. اگر مشابهت فیزیکی در شبهه‌سازی انسانی تا نهایت ۹۰٪ باشد، در دوقلوهای یک تخمکی به ۹۹٪ می‌رسد و این نکته‌ای است مقبول همگان که درصد شباهت در مورد دوقلوه‌ها بیشتر است. در پاسخ عده‌ای می‌گویند: جایز است که کسی دو پدر و یا دو مادر داشته باشد مانند مادر واقعی و رضاعی. در شبهه‌سازی فرایندی رخ می‌دهد که باید مورد توجه قرار گیرد، مانند انتقال خون که مانند رضاع موجب محرمیت است. پس انسان دارای دو پدر و مادر خواهد بود: یکی حقیقی و دیگری خونی. در نتیجه حکم شبهه‌سازی جواز ابتدایی است. حتی اگر درباره انسان انجام شود؛ زیرا: ۱- حرمت، نیازمند دلیل است و قول به جواز موافق اصل ۲- استدلالات مخالفان بر نتایج مترتب بر این کار استوار است و این کار غیر منطقی است؛ زیرا نتایج جای علل را گرفته‌اند و این معکوس ساختن مسئله است (برزنجی، ۱۴۲۳: ۱۷۵) مجموعه دلایلی است که از نظر فقهی بر ضد شبهه‌سازی انسانی اقامه شده است اما با کمی دقت به نظر می‌رسد که هیچ یک استوار نمی‌باشند و یا کاستی دارند یا به فرض درستی نمی‌توانند همه موارد شبهه‌سازی انسانی را تحریم کنند و یا آنکه به طور معمول خارج از موضوع به شمار می‌روند. از میان این دلایل فراوان، حتی یک دلیل که بتواند با قدرت و از نظر فقهی و طبق مبانی و اصول فقهی مورد قبول خود اصل سنت باشد، دیده نمی‌شود. برخی از دلایل بر فرض قوت با مواضع دیگر اهل سنت در مورد مشابه ناسازگار است و آنان در موارد مشابه از حکم مشابه پیروی نکرده و احکام دوگانه‌ای صادر کردند.

نتیجه گیری

این مقاله با نقد و بررسی ادله فقهی اهل سنت نشان داد که تنها راه تولید مثل انسانی راه طبیعی آن نمی باشد، بلکه یکی از راهها شبیه سازی می باشد.

اهل سنت و برخی دیگر با ادله فقهی به تحریم مطلق و یا گونه ای از شبیه سازی پرداخته و نتوانسته اند این نوآوری علمی را بپذیرند. آنان شبیه سازی انسانی را حرام می دانند و بر ضد آن دلایل فراوانی اقامه می کنند. از نظر آنان شبیه سازی به دلایلی از جمله: از بین بردن نهاد ازدواج و نابودی خانواده، ابهام در روابط خویشاوندی، از بین بردن مفهوم مادری و نبود پدر و مادر در موارد خاص، ابهام در نفقه و ارث و... حرام است؛ زیرا باعث تضعیف باورهای دینی، تغییر خلق الله ﴿...فلیغیرن خلق الله...﴾ و نقض کرامت انسانی است. نوع تلقی آنان از آیات مربوط به تغییر خلقت، سبب شده است تا شبیه سازی تولیدی را نوعی دست بردن در خلقت پندارند و تنها برخی از علمای آنان (قرضاوی، وهبه الزحیلی و رأفت عثمان) شبیه سازی درمانی را جایز دانسته اند.

کتاب شناسی

۱. اریک، چارلی، *رمانهای تخیلی زندگی بدون مردان*، ۱۹۵۸ م.
۲. اسلامی، سیدحسن، *مجله کاوشی نو در فقه اسلامی*، ش ۴۵.
۳. الاشر، سلیمان محمد، *الاستنساخ فی میزان الشریعة الاسلامیه*، بیروت، المهدیه الاسلامیه، ۲۰۰۰ م.
۴. همو، *الحوادث الاجتماعیه فی الفقه*، بیروت، الرساله، ۲۰۰۱ م.
۵. برزنجی، منذر طیب و شاکر غنی العادلی، *عملیات اطفال الانابیب و الاستنساخ البشری فی منظور الشریعة الاسلامیه*، بیروت، الرساله، ۱۴۲۳ ق.
۶. تیموری، محمد، *شبیه سازی انسان و حقوق بشر معاصر*، پایان نامه کارشناسی ارشد حقوق دانشگاه شهید بهشتی تهران، ۱۳۸۴ ش.
۷. الجندی، احمد، *رؤیة اسلامیه لزراعة بعض الاعضاء البشریة: ثبت کامل لاعمال ندوة الرؤیة الاسلامیه لزراعة الاعضاء البشریة المنعقدة بتاريخ ۲۳ ربیع الاول ۱۴۱۰*، اشراف و تقدیم عبدالرحمن عبدالله العوضی، کویت، المنظمة الاسلامیه للعلوم الطبیة، ۱۹۹۴ م.
۸. الحاج اسمیر الرجیو، عبدالستار، *الهندسة الوارثیة و الاستنساخ البشری فی القرآن الکریم*، موصل، الانتصار، ۲۰۰۰ م.
۹. حتوت، خالد، *الاستنساخ و الارابیتون*، دار الفرقان، ش ۴۰، ۱۹۹۸ م.
۱۰. حسینی پژوه، خسرو، *شبیه سازی و فناوری سلولهای بنیادی*، انتشارات علمی و صنعتی ایران، ۱۳۸۴ ش.
۱۱. الخادمی، نورالدین مختار، *الاستنساخ البشری بدعة العصر: فی ضوء الاصول والقواعد والمقاصد الشرعیة (بحث محکم من قبل مرکز البحوث و الدراسات الاسلامیه)*، بیروت، دار وحی القلم، ۱۴۲۵ ق.
۱۲. رأفت عثمان، محمد، *فتاوی فقهیه حول المستجدات العلمیه*، قابل دسترس islamonline.net به تاریخ ۲۴/۷/۲۰۰۰.
۱۳. *رسالة من رابطة العالم الاسلامی فی مکتة المکرمة بشأن عملیات الاستنساخ البشری*، قابل دسترس در islamonline.net به تاریخ ۲۰۰۳/۲/۵.
۱۴. ریاض، احمد عوده الله، *الاستنساخ فی میزان الاسلام*، اردن، عمان، دار اسامه، ۲۰۰۳ م.
۱۵. ریسونی، احمد، *اهداف دین از دیدگاه شاطبی*، ترجمه سیدحسن اسلامی و سیدمحمدعلی ابهری، قم، مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۱۶. زلوم، عبدالقدیم، «الاستنساخ البشری و رأی القرضاوی فیه»، قابل دسترس در «مواقع الاخوان» به آدرس ikwaninfo.net.
۱۷. صارمی، ابوطالب، *شبیه سازی (کلونینگ)*، ویراست دوم، خلوص، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. عارف، علی عارف، «الأم البديلة (و الرحم المستأجر)»، *المعرفة الاسلامیه*، سال پنجم، ش ۱۹، ۱۴۲۰ ق.
۱۹. العوضی، رؤیة اسلامیه لبعض المشكلات الطبیة المعاصرة ثبت کامل لاعمال ندوة الرؤیة الاسلامیه لبعض المشكلات الطبیة المعاصرة المنعقدة فی الدار البیضاء بتاريخ ۱۱-۱ صفر ۱۴۱۸، الجزء الثاني (الاستنساخ)، اشراف و تقدیم دکتر عبدالرحمن عبدالله العوضی، کویت، المنظمة الاسلامیه للعلوم الطبیة، ۱۹۹۹ م.

۲۰. غنیم، کارم السید، الاستنساخ و الانجاب بین تخریب العلماء و تشریح السماء، قاهره، دار الفكر العربی، ۱۹۹۸ م.

۲۱. فاضلی (مصاحبه با رئیس سابق پژوهشکده رویان)، کاوشی در فقه اسلامی، ش ۴۴.

۲۲. فضل‌الله، حسین و دیگران، الاستنساخ: جدل العلم والدين و الاخلاق، اشراف هانی رزق اعداد و تحریر عبدالواحد علوانی، دمشق، دار الفكر، ۱۹۹۷ م.

۲۳. القرضاوی، یوسف عبدالله، الاستنساخ بین العلم و الدين، قابل دسترس در islamonline.net.

۲۴. مجلة المجمع الفقه الاسلامی، الدورة العاشرة، الدرود العاشر، الجزء الثالث، المملكة العربية السعودية، ۱۴۱۸ ق.

۲۵. مصباح، عبدالهادی، الاستنساخ بین العلم و الدين، قاهره، الدار المصرية اللبنانية، ۲۰۰۲ م.

۲۶. همو، «الاستنساخ البشری علی مائدة الحوار»، مجلة نور الاسلام، وابسته به الازهر، ش ۱، ۱۴۱۸، قابل دسترس در mideastnnet.com به تاریخ ۲۰۰۳/۹/۲۸.

۲۷. نادر، جمال، الاستنساخ حقائق علمية و فتاوی شرعية، عمان، دار الاسراء، ۲۰۰۱ م.

28. Human cloning and human dignity, Ect.

تحلیل فقهی گزاره حدیثی

«لیس فی المال حق سوی الزکاة»*

- دکتر جواد ابروانی^۱
- عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

چکیده

وجوب مواردی از پرداختهای مالی در اسلام، بین فقیهان محل بحث است و با وجود دلایلی قرآنی و روایی مبنی بر وجوب برخی از آنها همچون «حق معلوم»، عموم فقیهان، به عدم وجوب فتوا داده‌اند. بررسی مستندات آنان نشان می‌دهد مهمترین دلیل در توجیه آیات و روایات مربوطه و حکم به عدم وجوب، روایاتی است که مفاد آنها، انحصار واجبات مالی در زکات است: «لیس فی المال حق سوی الزکاة». چنان که به همین دلیل، در مشروعیت وضع مالیات نیز، تشکیک شده است. این تحقیق نشان می‌دهد روایات یادشده، از نظر سند و دلالت، دارای ضعف بوده و برای حکم یادشده قابل استناد نیستند. از این رو، روایات منقول از منابع شیعه و اهل سنت مورد ارزیابی سندی و محتوایی قرار گرفته است. واژگان کلیدی: زکات، حق معلوم، فقه، پرداختهای مالی، صدقه.

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۶/۱۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۲/۲.

طرح بحث

در بین فقیهان، شماری از واجبات مالی، مورد اتفاق است. بخشی از این موارد، به صورت ابتدایی و بالاصاله از سوی شارع واجب شده‌اند که عبارتند از: زکات (اعم از زکات مال (برای نمونه رک: حلی، ۱۳۶۴: ۴۸۵/۲؛ حلی، ۱۴۲۰: ۳۴۶/۱؛ اردبیلی، ۱۴۰۵: ۸/۴؛ بحرانی، بی تا: ۷/۱۲؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۱۳/۱۵؛ شربینی، ۱۳۷۷: ۳۶۸/۱؛ ابن قدامه، بی تا: ۴۳۵/۲) و زکات فطره (برای نمونه رک: طوسی، ۱۴۱۷: ۱۲۹/۲؛ بحرانی، بی تا: ۲۵۷/۱۲؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۴۸۳/۱۵؛ نووی، بی تا: ۱۰۳/۶؛ سرخسی، ۱۴۰۶: ۱۰/۳؛ ابن قدامه، بی تا: ۶۴۶/۲؛ ابن حزم، بی تا: ۱۱۸/۶)، خمس^۱ و جزیه (رک: شیخ مفید، ۱۴۱۰: ۲۶۹؛ طوسی، *النهایه*، بی تا: ۱۹۳؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۴۷۳؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۲۲۷/۲۱؛ شافعی، ۱۴۰۳: ۱۸۲/۴؛ نووی، *المجموع*، بی تا: ۳۹۱/۱۹؛ ابن قدامه، بی تا: ۳۸۷/۱۰) و بخشی دیگر، به سبب فعل مکلف و بالعرض، بدین معنا که سبب و جوب آنها، فعل مکلف می‌باشد، یا اینکه در ضمن واجبات دیگری تحقق پیدا می‌کنند که به گونه‌ای، فعل مکلف در اصل یا مقدمات آن، دخیل بوده است.

واجبات یادشده عبارتند از:

- قربانی در حج با انواع گونه‌گون آن (قربانی حج قران و تمتع، مصدود و محصور) (رک: بقره/۱۹۵؛ حج/۳۷؛ حرّ عاملی، بی تا: ۳۰۶/۹ و ۸۵/۱۰؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۵۶/۱۸ و ۱۴/۱۹ و ۱۱۶/۲۰).
- مال مجهول المالك در برخی موارد آن، که باید صدقه داده شود (مانند لقطه حرم پس از تعریف یک سال (رک: شیخ مفید، ۱۴۱۰: ۶۴۶؛ طوسی، *النهایه*، بی تا: ۳۲۰؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۲۹۰/۳۸؛ حرّ عاملی، بی تا: ۳۶۸/۱۷)،^۲ قیمت خاکه طلا و نقره در صورت مشخص نبودن مالک آن (رک: طوسی، ۱۴۱۷: ۱۱۹/۲؛ حلی، ۱۴۱۰: ۱۲۹)، و برخی موارد دیگر (رک: نجفی، ۱۳۶۵: ۷۱/۱۶).

۱. در اصل وجوب خمس، تردیدی وجود ندارد، لیک در اینکه خمس به چه چیزهایی تعلق می‌گیرد، بین فقیهان شیعه و سنی، اختلاف نظر وجود دارد. مشهور شیعه، خمس را به هفت چیز متعلق می‌دانند (برای نمونه رک: طوسی، ۱۳۸۷: ۲۳۷-۲۳۶/۱؛ طوسی، *النهایه*، بی تا: ۱۹۷؛ اردبیلی، ۱۴۰۵: ۲۹۲/۴؛ بحرانی، بی تا: ۳۲۰/۱۲؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۵/۱۶) و فقیهان اهل سنت به طور عموم، خمس را ویژه غنایم جنگی دانسته‌اند (برای نمونه رک: قرطبی، ۱۴۰۵: ۱/۸؛ شافعی، ۱۴۰۳: ۱۳۹/۴؛ ابن قدامه، بی تا: ۲۹۷/۷؛ ابن رشد، ۱۴۱۵: ۳۹۰/۱).

۲. یادکردنی است در این حکم، بین فقیهان اهل سنت، اختلاف نظر وجود دارد (رک: ابن قدامه، بی تا: ۳۳۲-۳۳۳؛ نووی، بی تا: ۴۷۶/۴).

- انواع دیه‌ها (دیه قتل یا قطع غیر عمدی اعضای بدن زنده یا مرده و یا مجروح کردن و صدمه زدن به فرد) (رک: حرّ عاملی، بی تا: ۱۴۱/۱۹-۲۹۹؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۴۰۴-۴۰۶/۴۳).
انواع کفاره‌ها: (کفاره صید (رک: مائده/۹۵؛ حرّ عاملی، بی تا: ۱۸۱/۹-۲۵۲؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۳۴۸-۱۶۵/۲۰) و سایر محرمات بر محرم (رک: حرّ عاملی، بی تا: ۳۰۲-۲۵۳/۹؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۳۴۸-۳۴۹/۲۰)، کفاره شکستن قسم (رک: مائده/۸۹؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۱۳۶/۶؛ کاشانی، ۱۴۰۹: ۹۵/۵؛ ابن قدامه، بی تا: ۲۵۰/۱۱)، نذر و عهد (رک: نجفی، ۱۳۶۵: ۱۳۶/۱۷؛ قتل (رک: نساء/۹۲؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۴۰۷/۴۳ و ۶۴-۶۳/۱۷)،ظهار (رک: مجادله/۳-۴؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۱۳۶/۳۳-۱۲۹/۳۳؛ نووی، *روضه الطالبین*، بی تا: ۳۴۵/۶)، کفاره افطار عمدی روزه واجب (رک: نجفی، ۱۳۶۵: ۲۶۴-۲۶۷/۱۶ و ۶۴/۱۷؛ نووی، *المجموع*، بی تا: ۳۳۰/۶؛ کاشانی، ۱۴۰۹: ۹۵/۵) و قضای رمضان ... (رک: مفید، ۱۴۱۰: ۵۷۵-۵۶۸؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۶۷/۱۷ و ۳۲۳/۳۳؛ نووی، *روضه الطالبین*، بی تا: ۲۵۶-۲۸۴).

- آنچه به سبب نذر و عهد و قسم بر فرد واجب می‌گردد (رک: دهر/۷؛ نحل/۹۱؛ احزاب/۱۵؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۱۹۱/۶-۲۰۱؛ ابن حزم، بی تا: ۷۶-۹/۸).

- تأمین هزینه‌های زندگی همسر، فرزندان، پدر و مادر (رک: بقره/۲۳۳؛ طلاق/۷ و ۸؛ حرّ عاملی، بی تا: ۲۳۶-۲۳۳/۱۵؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۳۰۱/۳۱-۳۳۵؛ نووی، *روضه الطالبین*، بی تا: ۴۴۹/۶-۵۰۰؛ ابوزهره، بی تا: ۳۰۴-۳۰۵) (و از جمله مهریه زن (رک: بقره/۲۳۶-۲۳۷؛ نساء/۴، ۲۰، ۳۴ و ۳۵؛ مائده/۵؛ احزاب/۵۰؛ ممتحنه/۱۰؛ حرّ عاملی، بی تا: ۷۹-۱/۱۵؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۱۴۳-۳/۳۱)).

حق مضطر: بدین معنا که هرگاه شخصی، نیاز شدیدی به آب و غذا و لباس و دیگر ضروریات زندگی پیدا کند و به حد اضطرار رسد، کمک مالی به او، بر هر توانمندی لازم است (رک: جصاص، ۱۴۱۵: ۱۳۱/۳؛ قرضاوی، ۱۴۲۲: ۹۸۵/۲؛ ابن حزم، بی تا: ۱۵۹/۶؛ رملی، ۱۴۰۴: ۱۹۴/۷؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ۲۲۳/۲).

کمک مالی برای حفظ کشور اسلامی از خطر دشمن و مقابله با آن و نیز دفاع از مال و جان و ناموس افراد (رک: حلی، ۱۴۰۳: ۱۷۵؛ قرضاوی، ۱۴۲۲: ۹۸۶/۲)، چنان که در آیات (رک: توبه/۴۱؛ حجرات/۱۵؛ صف/۱۱؛ بقره/۱۹۵) و روایاتی (رک: خوبی، ۱۴۱۲: ۳۱۸/۵؛ ابن حنبل، بی تا: ۱۲۴/۳؛ نسائی، ۱۳۴۸: ۷/۶) بدان تصریح شده است.

۱. وی این مسئله را بین مسلمانان، اجماعی می‌داند.

در مقابل، وجوب مواردی از پرداختهای مالی در اسلام، بین فقیهان محل بحث است. برخی بر وجوب آنها تأکید و استدلال کرده‌اند و عده‌ای بر نفی وجوب آنها. مهمترین موارد این بخش عبارتند از: حق الحصاد (حق دریافت مقداری از محصولات کشاورزی به هنگام برداشت محصول) (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۷: ۵/۲؛ صدوق، ۱۴۱۸: ۱۷۸؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۴۷-۴۶/۲؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۵: ۲۰۹؛ سبزواری، بی‌تا: ۴۲۰/۳؛ قمی، ۱۴۰۴: ۲۱۸/۱؛ شهید اول، ۱۴۱۲: ۲۲۹/۱؛ حلی، ۱۴۲۰: ۳۴۶/۱؛ شافعی، ۱۴۰۳: ۳۹/۲؛ مالک، ۱۴۰۶: ۲۷۳/۱؛ نووی، المجموع، بی‌تا: ۵۷۱/۵؛ شربینی، ۱۳۷۷: ۳۸۱/۱؛ آبی، بی‌تا: ۳۳۳؛ سرخسی، ۱۴۰۶: ۲/۳؛ کاشانی، ۱۴۰۹: ۵۳/۲؛ ابن قدامه، بی‌تا: ۵۴۸/۲)، حق الماعون (وسایل جزئی و اشیای کوچکی که به طور معمول، مردم از یکدیگر به عنوان عاریه یا تملک دریافت می‌کنند) (ر.ک: طوسی، التبیان، بی‌تا: ۴۱۶/۱۰؛ حلی، ۱۴۱۳: ۱۱؛ حلی، ۱۴۱۵: ۲۰۹/۲؛ ابن قدامه، بی‌تا: ۳۵۵/۵؛ ابن حزم، بی‌تا: ۱۶۸/۹؛ قرضای، ۱۴۲۲: ۱۴۲۲: ۹۷۸/۲، ۹۷۹، ۹۸۹)،^۱ حق میهمان (ر.ک: ابن سعید حلی، ۱۴۰۵: ۱۳۷؛ شوکانی، بی‌تا: ۱۶۲/۸-۱۶۳؛ ابن حزم، بی‌تا: ۱۷۴/۹؛ مبارکفوری، ۱۴۱۰: ۸۷/۶؛ قرضای، ۱۴۲۲: ۹۸۸/۲)، کمک مالی به خویشاوند نیازمند (ر.ک: شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۴۶-۴۵/۶؛ همدانی، بی‌تا: ۲/۳؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۱۸۹/۲۸-۱۹۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۳: ۲۸۲) و حق معلوم (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۸: ۱۷۹؛ سبزواری، بی‌تا: ۴۱۹/۳؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۱۲-۷/۱۵؛ جعفری، ۱۳۶۰: ۸۸؛ حکیمی، ۱۳۶۸: ۲۹۱/۶؛ ابن حزم، بی‌تا: ۱۵۶/۶-۱۵۹؛ قرضای، ۱۴۲۲: ۹۶۳/۲).

اکنون محل بحث این است که با وجود دلایل قرآنی و روایی مبنی بر وجوب برخی از موارد یادشده، به ویژه حق معلوم، عموم فقیهان، اعتقادی به وجوب آنها نداشته و به عدم وجوب فتوا داده‌اند. بررسی مستندات آنان در نفی وجوب این موارد، به روشنی نشان می‌دهد که مهمترین دلیل آنان در توجیه روایات و آیات مربوطه و در نتیجه حکم به عدم وجوب، روایاتی است که به ظاهر، در تعارض با مفاد آنها هستند. مفاد این روایات آن است که در اموال فرد، هیچ حق الزامی جز

۱. برخی از فقیهان، بحث ماعون را در کتاب العاریه مطرح کرده و آن را به معنای عاریه دانسته‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۷: ۴۹/۳؛ حلی، ۱۴۲۰: ۲۶۹/۱؛ ابن فهد حلی، ۱۴۰۷: ۱۰/۳؛ اردبیلی، بی‌تا: ۴۶۵؛ بحرانی، بی‌تا: ۴۷۶/۲۱؛ رافی، بی‌تا: ۲۰۹/۱۱)، برخی نیز با توجه به روایات- آن را از ادله وجوب زکات قرار داده‌اند (ر.ک: موسوی عاملی، ۱۴۱۰: ۷/۵).

زکات وجود ندارد: «لیس فی المال حقّ سوی الزکاة».

همچنین، بر اساس این گونه ادله، مشروعیت وضع مالیات از سوی حاکم اسلامی نیز، مورد تشکیک قرار می‌گیرد (ر.ک: «وجوه شرعی و مالیات»، مجله فقه، ش ۱۹۱/۳-۲۲۲). نیک روشن است که روایات یادشده، باید از استحکام و استواری فراوانی از نظر سند و متن برخوردار باشند تا بتوانند مستند قابل قبولی در توجیه انبوه آیات و روایات مقابل خود باشند، چرا که برای نمونه، در خصوص حق الحصاد، چند آیه (ر.ک: انعام/ ۱۴۱؛ قلم/ ۱۷-۳۳) و روایاتی بسیار (برای نمونه ر.ک: کلینی، ۱۳۶۷: ۵۶۵-۵۶۶/۳؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۴۸-۴۷/۲؛ حرّ عاملی، بی‌تا: ۱۳۸/۶؛ عیاشی، بی‌تا: ۳۷۹-۳۷۸/۱) در حد استفاضه یا تواتر (ر.ک: حسینی شیرازی، ۱۴۰۸: ۳۱/۲۹)، بر وجوب این حق دلالت دارند، همچنین، در مورد وجوب حق معلوم نیز، آیات (ر.ک: معارج/ ۲۴-۲۵؛ ذاریات/ ۱۹) و روایاتی بسیار (برای نمونه ر.ک: کلینی، ۴۹۸/۳-۴۹۹؛ حرّ عاملی، بی‌تا: ۲۷/۶-۲۸) وجود دارد. با این حال، مستند اصلی بسیاری از فقیهان در نفی وجوب این دو حق، روایات پیش گفته است. لیک آیا این روایات، از چنین استحکامی برخوردارند؟ در این نوشتار، سند و دلالت آنها بررسی می‌گردد.

متن روایات

روایاتی که در این باره در منابع حدیثی شیعه وجود دارد، چنان است که می‌آید:
 ۱- عن أبي جعفر عليه السلام: «لا يسأل الله عز وجلّ عبداً عن صلاة بعد الفريضة، ولا عن صدقة بعد الزكاة ولا عن صوم بعد شهر رمضان» (طوسی، ۱۳۶۵: ۱۵۳/۴).

۲- قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «شهر رمضان نسخ كل صوم، والنحر نسخ كل ذبيحة والزكاة نسخت كل صدقة وغسل الجنابة نسخ كل غسل» (همان).

بر اساس روایت نخست، خداوند آدمی را به سبب هیچ صدقه‌ای جز زکات، مؤاخذه نمی‌کند و این، به معنای نفی هر واجب مالی غیر از زکات است. روایت دوم نیز، زکات را ناسخ تمام صدقات دیگری می‌داند که طبعاً پیش از زکات وجود داشته‌اند. صاحب جواهر، برای نفی حقوق مالی جز زکات، به حدیث اول استناد کرده است (ر.ک: نجفی، ۱۳۶۵: ۱۰/۱۵). روایاتی نیز در این باره از طریق اهل سنت رسیده است:

۱- جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله من أهل نجد، نائم الرأس، نسمع دوى صوته ولا

نفعه ما يقول، حتى دنا من رسول الله ﷺ فإذا هو يسأل عن الإسلام. فقال رسول الله ﷺ: «خمس صلوات في اليوم والليلة»، فقال: هل عليّ غيرهنّ؟ قال: «لا، إلا أن تطوّع». قال رسول الله ﷺ: «وصيام رمضان»، قال هل عليّ غيره؟ قال: «لا إلا أن تطوّع». قال: وذكر له رسول الله ﷺ عليه وسلم الزكاة، قال: هل عليّ غيرها؟ قال: «لا إلا أن تطوّع». قال: فأدبر الرجل وهو يقول والله لا أزيد على هذا ولا أنقص. قال رسول الله ﷺ عليه وسلم: «أفلح إن صدق» (بخاری، ۱۴۰۳: ۱۷/۱؛ سجستانی، ۱۴۱۰: ۹۷/۱). نیک روشن است اگر غیر از زکات، حق واجب دیگری وجود داشت، هیچ گاه با صرف پرداخت زکات، رستگار نمی شد.

۲- النبي ﷺ: «إذا أدت زكاة مالك فقد أذهبت عنك شره» (ترمذی، ۱۴۰۳: ۶۴/۲)، شر مال، زمانی از بین می رود که تمام حقوقش را ادا کرده باشد.

۳- النبي ﷺ: «إذا أدت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك» (ابن ماجه، بی تا: ۵۷۰/۱).

۴- النبي ﷺ: «ليس في المال حق سوى الزكاة» (همان؛ سیوطی، ۱۴۰۱: ۴۶۰/۲).

نیز روایاتی که ذیل آیه کنز وارد شده مبنی بر اینکه آنچه زکاتش پرداخت شود، کنز نخواهد بود، از جمله:

۵- النبي ﷺ: «ما بلغ إن تؤدى زكاة فزكى فليس بكنز» (سجستانی، ۱۴۱۰: ۳۴۹/۱).

اکنون روایات یادشده را از نظر سند و محتوا، به بررسی می نهمیم.

بررسی روایات

الف) سند روایات

روایاتی که از طریق شیعه نقل شده، دو روایت نخست است که شیخ طوسی در تهذیب گزارش کرده است:

روایت اول، از نظر سندی ضعیف است، چه اینکه در سند آن «محمد بن خالد الاصم» وجود دارد که در کتب رجالی، نامی از وی به میان نیامده و توثیق نشده است.

روایت دوم نیز ضعف سندی دارد، چرا که «حسین بن علوان کلبی» عامی است و وثاقت وی اثبات نشده است (ر.ک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۵۲). بنابراین، این دو روایت که

فقط شیخ آنها را نقل کرده، از نظر سندی، فاقد اعتبارند.

و اما روایاتی که از طریق اهل سنت نقل شده، از آنجا که از طرق معتبر نزد شیعه گزارش نشده نمی تواند مستند فقهی قرار گیرد. ضمن اینکه این روایات، از سوی برخی از فقیهان و محققان اهل سنت نیز، مورد نقد سندی و محتوایی قرار گرفته است. فقیه برجسته و متأخر اهل سنت، یوسف قرضاوی، در ارزیابی این احادیث، بیشتر آنها را از نظر سندی ضعیف و در تعارض با سایر روایات و مضطرب المتن و غیر معتبر می شمرد. وی به ویژه درباره حدیث ۴ یعنی «ليس في المال حق سوى الزكاة» که مهمترین حدیث از نظر دلالت است، آن را سخت ضعیف و بلکه تحریف شده می داند و می گوید:

أما الحديث القائل «ليس في المال حق سوى الزكاة» فإنه حديث ضعيف جداً ومردود بلا شك بل خطأ وتحريف (ر.ک: قرضاوی، ۱۴۲۲: ۹۶۶/۲).

وی آنگاه در تحقیقی پیرامون آن می نویسد:

«يعزى هذا الحديث إلى رواية ابن ماجه، ولكن قال النووي في المجموع عنه: إنه حديث ضعيف جداً لا يعرف (ر.ک: نووی، المجموع: ۳۳۲/۵)، و قبله قال البيهقي في هذا الحديث: يرويه أصحابنا في التعاليق، ولست أحفظ فيه إسناداً (ر.ک: بیهقی، بی تا: ۸۴/۴)، واعترض الحافظ العراقي عليه برواية ابن ماجه له في سننه بهذا اللفظ، وذكر ابنه الحافظ أبو زرعة: إنه عند ابن ماجه بلفظ «في المال حق سوى الزكاة» ومعنى هذا: إن «ليس» زيدت في الحديث عن طريق النسخ، وشاع الخطأ بعد، كما بين ذلك أيضاً العلامة الشيخ أحمد شاکر رحمه الله (همان).

او سپس شواهدی را یاد می کند که نشان می دهد در این نقل، خطا و تحریف صورت گرفته است، بنگرید:

۱. روایت طبری از همان طریق یحیی بن آدم که ابن ماجه از آن نقل کرده، و نص آن چنین است: «إن في المال لحقاً سوى الزكاة».

۲. ابن کثیر در تفسیرش حدیث را به ترمذی و ابن ماجه هر دو نسبت داده و فرقی بین آن دو نگذاشته، چنان که نابلسی نیز همین گونه نقل کرده [در حالی که در سنن ترمذی عبارت «ليس...» را ندارد].

۳. سخن پیش گفته بیهقی که: «لست أحفظ فيه إسناداً» (همان: ۹۶۷).

ب) محتوای روایات

بدین سان و براساس تحقیق یوسف قرضاوی، بدین روایت نتوان استناد کرد.

درباره دلالت و محتوای این روایات، چند نکته یادکردنی است. تأمل در این نکات نشان می‌دهد که این روایات، در مقام نفی حق مالی جز زکات مصطلح نیستند.

۱- در مقالی دیگر به تفصیل گفته‌ایم که واژه «زکات» در قرآن و روایات نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شامل تمام واجبات مالی (اعم از زکات مصطلح و خمس و غیر آن) می‌شود و شواهدی نیز از آیات و روایات اقامه گردید (ر.ک: ایروانی، ۱۳۸۷: ش ۱۵۲/۴۸-۱۷۱). بر اساس آن، هرگاه واژه زکات در کنار صلاة ذکر می‌شود، مطلق حق الله در مال مراد است و زمانی که در روایات، هم‌ردیف «خمس» قرار می‌گیرد، خصوص زکات مصطلح (صدقه واجبه) مراد است. بنابراین، مقصود از سخن منقول از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که: «إِذَا أُدِّيتْ زَكَاةُ مَالِكَ فَقَدْ قُضِيَتْ مَا عَلَيْكَ» و مانند آن - به فرض صحت - این است که هرگاه حق الهی در اموال (یعنی جمیع حقوق الله در مال) را پرداختی، وظیفه‌ات را انجام داده‌ای. باری، به نظر می‌رسد تلقی خصوص زکات مصطلح از این روایات، بدین سبب بوده که خلفا پس از رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خمس را ساقط کردند و در نتیجه، برای زکات، مصداقی جز زکات مصطلح باقی نماند و همان متبادر می‌گردید (ر.ک: عسکری، بی تا: ۸۹/۲-۹۱).

۲- در روایات منقول از امامان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، هرچند کاربرد زکات در خصوص زکات مصطلح، شایع است، لیک در خصوص دو روایت محل بحث، به فرض صحت، قرائنی وجود دارد که مراد از زکات، نه خصوص زکات مصطلح، که تمامی واجبات مالی (اعم از زکات، خمس و غیر آن) است:

قرینه اول: در این دو روایت، هرگونه حقی جز زکات نفی شده است، در حالی که وجوب «خمس» از مسلمات فقهی است، چنان که پیشتر اشارت گردید. حال آیا می‌توان به استناد این روایات، وجوب خمس را نفی کرد؟ به ویژه آنکه لسان این روایات، آبی از تخصیص است و به فرض که ادله وجوب خمس را مخصص این روایات بدانیم، ادله وجوب سایر واجبات مالی هم، چنین خواهد بود.

قرینه دوم: هم‌ردیف بودن زکات با صلاة در این روایات. تردیدی نیست که مراد از «نماز» در این دو روایت، خصوص نمازهای یومیه نیست، بلکه مطلق نمازهای واجب (شامل نماز آیات و...) مراد می‌باشد، و پیشتر گفتیم هرگاه زکات مقرون با صلاة می‌شود، مطلق واجبات مالی اراده می‌گردد، بنابراین، همان گونه که در مورد نماز، نمازی خاص مد نظر نبوده، در مورد زکات نیز، واجب مالی خاصی لحاظ نشده است.

قرینه سوم: شیخ طوسی که خود، این دو روایت را گزارش کرده، به وجوب حقی جز زکات (حق الحصاد) باور داشته و حتی آن را به اجماع شیعه نسبت داده است - چنان که پیشتر اشاره گردید - معلوم می‌شود شیخ خود این روایات را در مقام نفی حقوقی جز زکات نمی‌دانسته است.

۳- به فرض که مراد از زکات در روایت اول و دوم، خصوص زکات مصطلح باشد، ممکن است حصر موجود، حصر اطلاقی و قابل تقیید باشد و این، در روایات، نمونه دارد. برای مثال: در بحث روزه، روایاتی وجود دارد که مفطرات را صرفاً ۴ چیز می‌داند: «خوردن، آشامیدن، زنان و سر به زیر آب بردن» (ر.ک: حرّ عاملی، بی تا: ۱۹/۷) ولی احادیث دیگر، مفطرات دیگری را نیز برشمرده‌اند (همان) که فقها به آنها عمل نموده‌اند. همچنین، در مورد روایاتی که زکات مصطلح را به نه چیز متعلق دانسته‌اند، برخی بر این باورند حصر اطلاقی است و با ادله قوی‌تر، قابل تقیید می‌باشد (ر.ک: قاضی، ۱۳۸۵: ۴۲).

۴- نکته مهمتر آن است که حصر «اضافی» در آیات و روایات، بسی شایع می‌باشد. برای نمونه: آیاتی که خوراکیهای حرام را منحصر در چهار چیز کرده‌اند: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَأْكُلَ بِلْعَانِ اللَّهِ» (بقره / ۱۷۳) «قُلْ لَا أُجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِعَنِ اللَّهِ بِهِ» (انعام / ۱۴۵) در حالی که در فقه اسلامی، محرّمات متعدد دیگری نیز وجود دارد. درنگی در آیات قرآن، به روشنی نشان می‌دهد که حصر موجود، حصر اضافی است نه حقیقی،

۱. [خداوند] تنها مردار و خون و گوشت خوک و آنچه را که [هنگام سر بریدن] نام غیر خدا بر آن برده شده، بر شما حرام گردانیده است.

۲. بگو: در آنچه به من وحی شده است، بر خورنده‌ای که آن را می‌خورد هیچ حرامی نمی‌یابم، مگر آنکه مردار یا خون ریخته یا گوشت خوک باشد که اینها همه پلیدند. یا [قربانی‌ای که] از روی نافرمانی، [به هنگام ذبح] نام غیر خدا بر آن برده شده باشد.

یعنی ناظر به بدعت‌هایی است که از سوی مشرکان در تحریم برخی خوراکیها گذارده شده بود (ر.ک: انعام/ ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۴) و یا آنچه بر یهودیان - به عقوبت گناهانشان - حرام شده بود (ر.ک: انعام/ ۱۴۶؛ نساء/ ۱۶۰). از این رو، به هیچ رو نمی‌توان برای نفی حرمت موارد مشکوک، به حصر موجود در آیات یادشده استناد کرد. به همین جهت در آیاتی دیگر، افزون بر موارد چهارگانه، محرمات دیگری نیز مطرح شده است (ر.ک: مائده/ ۳).

در روایات نیز، حصر اضافی شایع است. برای مثال: حصر مبطلات نماز در چهار چیز «عن ابی جعفر و ابی عبدالله علیهما السلام أنهما كانا یقولان: لا یقطع الصلاة إلا أربعة: الخلاء والبول والريح والصوت» (کلینی، ۱۳۶۷: ۳۶۴/۳) در حالی که مبطلات دیگری در روایات (برای نمونه ر.ک: همان: ۳۶۴-۳۶۶) و فتاوی فقیهان، یاد شده است.

بر این اساس، به نظر می‌رسد حصر واجبات مالی به زکات - به فرض که مراد از آن، خصوص زکات مصطلح باشد - از نوع حصر اضافی می‌باشد. شاهد این مدعا، حصر غسل در روایات یادشده به غسل جنابت است، در حالی که نیک روشن است غسل‌های دیگری نیز در شریعت واجب است.

اکنون این سؤال مطرح است که این حصر نسبت به زکات، ناظر به چه مواردی و برای خارج کردن چه مصادیقی است؟

تحلیل تاریخی، مواردی را نشان می‌دهد که می‌تواند مورد نظر روایات باشد: یک: در زمان جاهلیت، مالیات‌های گوناگونی از مردم دریافت می‌شد که برخی از آنها، صبغه دینی به خود می‌گرفت، از جمله مالیاتی که ملوک و صاحبان زمین و بزرگان قبایل، از رعیت می‌گرفتند و نوعی مالیات اجباری بود که آن را «اتاوه» می‌نامیدند. مردم تا حد امکان تلاش می‌کردند از آن فرار کنند. مالیات دیگر، «عشر» بود، یعنی یک‌دهم کالایی که فروخته می‌شد، از فروشندگان کالاها در دوره جاهلیت گرفته می‌شد. این نوع را «مکس» نیز می‌گفتند که به معنای «نقص» است، چون پرداخت آن، نقصی بود که به مال مؤدی می‌رسید. واژه‌های اتاوه، عشر و مکس، نزد مردم عصر جاهلیت معروف بود و در اشعار آنها منعکس شده است. افزون بر اینها، مالیات‌های دیگری نیز وجود داشت، ولی در میان آنها، «عشر» مهمترین مالیات به شمار می‌رفت. اهل حجاز به ویژه مردم یثرب، عشر حاصل از محصولات

کشاورزی را نیز می‌پرداختند، تا اینکه «زکات» یعنی عشر و نصف عشر اسلامی وضع گردید و عشر جاهلیت را رها کردند (ر.ک: جواد علی، بی‌تا: ۴۷۳/۷-۴۸۶؛ زبیدی، ۱۴۰۹: ۴۰/۳؛ ۲۴۹/۴؛ ۷/۱۰؛ ماوردی، ۱۴۲۴: ۱۱۳).

روایات فراوانی در مذمت «عشّار» و «ماکس» یعنی مأموران و عاملان جمع‌آوری عشر جاهلیت و مکس، وارد شده که حرمت آن را در اسلام می‌رساند. بنگرید:

عن النبی صلی الله علیه و آله: «لا یدخل الجنة صاحب مکس» (ابن حنبل، بی‌تا: ۱۴۳/۴؛ سجستانی، ۱۴۱۰: ۱۵/۲).

عنه صلی الله علیه و آله: «إذا لقیمت عاشراً فاقتلوه» (ابن حنبل، بی‌تا: ۲۳۴/۴؛ زبیدی، ۱۴۰۹: ۴۰/۳؛ جواد علی، بی‌تا: ۴۷۴/۷).

علی علیه السلام: «... إنَّها ساعة لا یدعو فیها عبد إلا استجیب له إلا أن یکون عشّاراً...» (نهج البلاغه، حکمت ۱۰۴؛ نیز ر.ک: صدوق، بی‌تا: ۳۳۸).

دو: هرچند در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله گرفتن عشر و مکوس، ممنوع گردید، ولی در دوره خلفا و از زمان عمر، دریافت آن از سر گرفته شد (ر.ک: اجتهادی، ۱۳۶۳: ۲۴۹). عمر دستور داد از تاجران مسلمان، ربع عشر و از غیر مسلمانان، عشر بگیرند. از این رو، بیشتر عالمان اهل سنت، برای اثبات مشروعیت عشر، به فعل عمر تمسک کرده‌اند (ر.ک: یوسفی، ۱۳۷۹: ۱۸۲-۱۸۶).

بین بنی‌امیه دریافت مکوس رایج بود. آنان از فروشندگان داخل شهرها مالیاتی با عنوان «مکوس» و از واردکنندگان «عشور» می‌گرفتند. مقدار آن به اندازه‌ای بود که خلفا به آن اهمیت داده مأمورانی برای دریافت آن می‌گماردند (ر.ک: ابن سلام، ۱۴۰۸: ۷۰۴؛ ابن سعد، بی‌تا: ۲۸۳/۵؛ شیخلی، ۱۳۹۶: ۱۵۰؛ ابویوسف قاضی، ۱۳۳۵: ۷۰). بنی‌امیه همچنین، مالیات‌های متعدد دیگری دریافت می‌کردند. چنان که بنی‌عباس نیز افزون بر آنها، مالیات‌های جدیدی وضع کردند (ر.ک: یوسفی، ۱۳۷۹: ۱۵۲-۱۵۷).

باری، در برخی روایات، احتساب عشر پرداخت‌شده به حکومت از زکات، مجاز شمرده شده (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۷: ۵۴۳/۳)، که به نظر می‌رسد جهت تسهیل امر شیعه بوده تا فشار اقتصادی مضاعف بر آنان وارد نگردد.

سه: وجوب پرداخت زاید بر زکات: برخی از فقیهان اهل سنت، بر این باور

بودند که هر گاه کسی از پرداخت زکات مصطلح، امتناع ورزد، حکومت می‌تواند به قهر از وی ستانده و افزون بر آن، مقداری نیز اضافه گیرد (ر.ک: بیهقی، بی‌تا: ۱۰۵/۴؛ نووی، المجموع، ۳۳۴/۵). برخی از آنان نیز پرداخت مقدار زاید را گونه‌ای از تعزیر دانسته‌اند که به رأی و نظر حاکم بستگی دارد (ر.ک: قرضاوی، ۱۴۲۲: ۷۷۸/۲-۷۸۲).

این سه مورد، از مواردی است که در برخی از دوره‌ها، الزامی شرعی یا حکومتی به شمار می‌رفت، در حالی که هیچ کدام در فقه شیعه، مورد تأیید قرار نگرفته است. به نظر می‌رسد روایات منقول از پیامبر ﷺ در مورد انحصار حق مالی در زکات، ناظر به نفی عشور و مکوس جاهلیت، و روایات امامان علیهم‌السلام ناظر به عشور وضع شده توسط خلفا، و نیز مقدار زاید بر زکات که توسط برخی فقهای عامه فتوا داده شده بود می‌باشد و بر این اساس، مراد روایات این است که با پرداخت «واجبات مالی اسلام» یعنی «زکات» به معنای عام خود - که در قرآن کریم به کار رفته و سنت آن را تبیین نموده - هیچ تکلیف دیگری متوجه شخص نیست.

روایات پیش گفته در مذمت عشار و ماکس، تأییدی بر این برداشت است. ۵- درباره روایت دوم که زکات را ناسخ هر صدقه‌ای می‌داند چند نکته قابل بررسی است:

نخست اینکه مراد از نسخ چیست؟

تردیدی نیست که نسخ اصطلاحی (رفع حکم سابق با حکم لاحق) از نظر دوره زمانی، ویژه عصر نبوی ﷺ است و پس از آن، پرونده نسخ به کلی بسته شده است (ر.ک: ابن زین‌الدین، بی‌تا: ۲۲۰). بنابراین، روایت - در صورت صحت و اراده نسخ مصطلح - از وقوع چنین نسخی در زمان پیامبر ﷺ خبر می‌دهد، چنان که ظاهر آن نیز چنین است. این در حالی است که بی‌هیچ شک، اثبات نسخ یک حکم، نیازمند دلیل قطعی است و به طور کلی با خبر واحد - هر چند صحیحه - به اثبات نمی‌رسد (ر.ک: خویی، ۱۴۱۸: ۲۸۴). بر این اساس، نسخ یادشده در روایت پذیرفتنی نیست، به ویژه آنکه این نسخ، با هیچ آیه و یا دلیل معتبر دیگری تأیید نشده است.

دوم: اینکه مراد از «کل صدقه» که توسط زکات نسخ شده چیست؟ اگر مراد، حقوقی جز زکات مصطلح همچون حق الحصاد و صلّه رحم مالی و حق فقیر در مال

غنی باشد، توسط همان امام معصوم علیهم‌السلام و سایر امامان، در روایات بی‌شمار دیگر، به اثبات و تأیید رسیده و قرآن نیز بدانها ناطق است، - چنان که در مقدمه بحث اشارت رفت - از این رو، نمی‌توان ادعا کرد که آن حقوق، ویژه صدر اسلام بوده و در زمانهای بعدی از جمله زمان امام علیهم‌السلام نسخ شده است! و اگر مراد، حقوق دیگری بوده که در صدر اسلام وجود داشته و سپس منسوخ گردیده، افزون بر اجمال آنها و نبود گزارشی در این باره، محل بحث یعنی موارد واجد دلیل معتبر را شامل نمی‌شود.

از سوی دیگر، برخی از موارد موجود در روایت نیز، از چنین ابهامی رنج می‌برد، چه اینکه مراد از «غسلهایی» که با غسل جنابت نسخ گردید چیست؟ گزارشی دیده نشده که ثبوت چنین مواردی را تأیید کند تا نوبت به نسخ رسد.^۱

۵- این دسته از روایات که به طور کلی هر حقی جز زکات را نفی کرده‌اند، در تعارض با روایاتی دیگر و نیز آیاتی هستند که حقوق مالی جز زکات مصطلح را تصریح کرده‌اند:

الف) آیات:

چند دسته از آیات، به صراحت حقوقی جز زکات را اثبات کرده‌اند:

دسته اول: تمامی آیاتی که بر حقوقی همچون: «طعام مسکین» (ر.ک: مدثر/ ۳۸-۴۸؛ حاقه/ ۲۵-۳۷؛ ماعون/ ۱-۳؛ فجر/ ۱۶-۲۰؛ بلد/ ۱۱-۱۶)، «حق الحصاد» (ر.ک: انعام/ ۱۴۱) و مانند آن تأکید کرده‌اند، حقوقی فراتر از زکات را مطرح نموده‌اند و ادعای نسخ یا حمل آنها بر ندب یا زکات مصطلح، به هیچ روی با ظاهر یا صراحت آنها سازگار نیست. دسته دوم: آیات فراوانی که به «جهاد با مال» فرمان داده‌اند. مصداق بارز آنها که مؤید به سیاق می‌باشد، کمک کردن به جبهه جنگ برای مقابله با دشمن است. نمونه آن را بنگرید:

﴿انفروا خفافاً وثقلاً وجاهدوا بأموالکم وأنفسکم فی سبیل اللّٰه﴾^۲ (توبه/ ۴۱).

۱. باری در مورد وجوب یا مشروعیت روزه عاشورا پیش از واجب شدن روزه ماه رمضان و استحباب یا کراهت آن پس از واجب شدن روزه ماه مبارک، روایات و آرای فقهی متفاوت و متهافتی وجود دارد (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۷: ۱۴۶/۴؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۱۰۷/۱۷؛ ابن حجر عسقلانی، بی‌تا: ۲۹۰/۴؛ طبری، ۱۳۸۷: ۲۶۶-۲۷۹).

۲. سبکبار و گرانبار، بسیج شوید و با مال و جانان در راه خدا جهاد کنید.

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (احجرات/ ۱۵).

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُجْنِبُكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ﴾ (صف / ۱۱).

﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^۳ (بقره / ۱۹۵).

فرمان جهاد با مال در کنار دستور به حضور در جبهه در آیه نخست، حصر مؤمنان به کسانی که ویژگی جهاد با مال را نیز دارند و وحدت سیاق آن با سایر آیات مربوطه در آیه دوم، شمار کردن جهاد مالی در صفاتی که موجب رهایی از عذابند در آیه سوم، و سرانجام امر به انفاق در سیاق آیات مربوط به جهاد (ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۶: ۵۱۶/۲) در آیه چهارم، به روشنی نشان می‌دهند که از یک سو جهاد مالی واجب است و از سوی دیگر دست کم مصداق بارز آن، کمک مالی به جبهه برای مقابله با دشمنان است. شمار این آیات، بسی فراوان است (ر.ک: انفال / ۷۲؛ توبه / ۲۰، ۴۴، ۸۱ و ۱۱۱؛ نساء / ۹۵).

و این گونه است که مفسر بزرگوار، محمدجواد مغنیه، در اثبات حقوق جز زکات، به این گونه آیات، استناد می‌کند:

«والذی نراه -بعد أن تبیننا آی الذکر الحکیم- أن علی الأغنیاء وجوباً لا استحباباً أن یبدلوا من أموالهم غیر الخمس والزکاة... وآیات هذا الباب تعدّ بالعشرات» (مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۷/۴).

ب) روایات:

در روایاتی، به صراحت به ثبوت حقی در مال جز زکات تصریح شده است:

- «محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عیسی، عن سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ... ولكن الله عز وجل فرض في أموال الأغنياء حقوقاً غير الزكاة...» (کلینی، ۱۳۶۷: ۴۹۸/۳؛ حرّ عاملی، بی تا: ۲۷/۶-۲۸).

۱. در حقیقت، مؤمنان کسانی‌اند که به خدا و پیامبر او گرویده و [دیگر] شک نیاورده و با مال و جانشان در راه خدا جهاد کرده‌اند.
۲. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، آیا شما را بر تجارتی راه نمایم که شما را از عذابی دردناک می‌رهاند؟ به خدا و فرستاده او بگروید و در راه خدا با مال و جانتان جهاد کنید.
۳. و در راه خدا انفاق کنید، و خود را با دست خود به هلاکت میفکنید.

- «عن جعفر بن محمد عليهما السلام قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله قال: يا رسول الله! في المال حقّ سوى الزكاة؟ قال: نعم، على المسلم أن يطعم الجائع إذا سأله ويكسو العارى إذا سأله. قال: إنه يخاف أن يكون كاذباً. قال: أفلا يخاف صدقه؟» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۶۱/۷۲).

- «أخبرنا جماعة عن أبي المفضل قال: حدثنا الفضل بن محمد ابن المسيّب البيهقي، قال: حدثنا هارون بن عمرو المجاشعي، قال: حدثنا محمد بن جعفر بن محمد قال: حدثنا أبو عبد الله عليه السلام، قال المجاشعي: وحدثناه الرضا عليّ بن موسى عن أبيه موسى عن أبيه أبي عبد الله جعفر بن محمد عن آباءه عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليهم السلام قال: قيل يا نبيّ الله أ في المال حقّ سوى الزكاة؟ قال: نعم، برّ الرحم إذا أدبرت وصلة الجار المسلم، فما أقرب بي من بات شعبان وجاره المسلم جائع...» (حرّ عاملی، بی تا: ۳۲/۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۴/۷۱).

همچنین، روایاتی نیز از طریق اهل سنت در این باره رسیده است:

- «عن فاطمه بنت قيس عن النبي صلى الله عليه وآله: إن في المال حقاً سوى الزكاة» (سیوطی، ۱۴۰۱: ۳۶۵؛ ترمذی، ۱۴۰۳: ۸۵/۲).

- «عن أبي بكر الهذلي عن شعيب، قلت: يا رسول الله! في المال حقّ سوى الزكاة؟ قال نعم...» (دار قطنی، ۱۴۱۷: ۹۱/۲).

نیک روشن است که به فرض وجود تعارض بین این دو دسته، باید به مرجحات مراجعه نمود. درنگی کوتاه نشان می‌دهد که آیات و نیز روایات مثبت حقی جز زکات، از نظر فراوانی و نیز استواری سند روایات و دلالت آنها، به طور کامل بر روایات نافی آن، برتری و ترجیح دارد. این مطلب را در نکته بعدی پی می‌گیریم:

۶- به فرض حجیت روایات یادشده مبنی بر نفی هر حقی جز زکات، بین آنها با روایات مثبت آن، تعارض پیش می‌آید. از این رو، باید به مرجحات روایی و قواعد آن مراجعه کرد. توجه به روایات علاجیه نشان می‌دهد مرجحات منصوصه عبارتند از: عرضه بر قرآن، عرضه بر سنت، مخالفت با عامه، و ترجیح به صفات راوی و

۱. سند روایت، به سبب ابوالفضل و مجاشعی که توثیق نشده‌اند، به صحت توصیف نمی‌شود.

شهرت روایی. بنگرید:

«الإمام الصادق عليه السلام: ... الحكم ما حكم به عدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث وأورعها - ثم - ما كان... المجمع عليه عند أصحابك... ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور... - ثم - ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة... ويترك ما خالف حكمه الكتاب والسنة ووافق العامة» (كلینی، ۱۳۶۷: ۶۸/۱؛ حرّ عاملی، بی تا: ۷۶/۱۸).

«عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: ... فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه» (كلینی، ۱۳۶۷: ۶۹/۱؛ حرّ عاملی، بی تا: ۷۸/۱۸).

«عن أبي عبد الله عليه السلام: كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف» (همان).

«عن أبي جعفر عليه السلام: إذا جاءكم عنّا حديث فوجدتم عليه شاهداً وشاهدين من كتاب الله فخذوا به وإلا فقفوا عنده» (كلینی، ۱۳۶۷: ۲۲۲/۲؛ حرّ عاملی، بی تا: ۸۰/۱۸).

تأمل در روایات این باب، دیدگاه اصولی بزرگ، آخوند خراسانی را استوار می‌نماید که: خبر مخالف قرآن، اصولاً حجیت ندارد و این معیار، به واقع معیار تشخیص حجت است نه ترجیح یکی از دو حجت، چه اینکه چنین خبری، به «زخرف و باطل» توصیف شده و به طرح آن به دیوار فرمان داده شده است (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۱۳: ۳۹۳). به ویژه آنکه این معیار، مخصوص دو خبر متعارض نیز نمی‌باشد، بلکه خبر، حتی در صورت عدم معارض نیز، با این معیار سنجیده می‌شود. حال اگر روایات نافی و مثبت حقی جز زکات را بر اساس معیارهای یادشده ارزیابی کنیم، به روشنی در می‌یابیم که روایات مثبت این حق، از یک سو از نظر سندی ترجیح دارند، چه اینکه روایات متعددی در بین آنها صحیح است که ثقات آنها را نقل کرده‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۷: ۳/۴۹۸-۴۹۹؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۴۸/۲)، از سوی دیگر، موافق آیات متعددی از قرآن هستند، سوم آنکه، مخالف دیدگاه مشهور عامه مبنی بر نفی حقی جز زکات بوده،^۱ و چهارم، از شهرت روایی مدّ نظر در احادیث علاجیه نیز برخوردارند، چه اینکه آنها را مشایخ ثلاثه نقل کرده‌اند، در حالی که روایات مخالف، چنین نیستند.

۱. به نظر می‌رسد روایاتی که هر حقی جز زکات مصطلح را نفی می‌کنند، با مبانی اهل سنت نیز سازگارتر است، چه اینکه آنان، حق مالی مهمی همچون خمس را پس از رحلت رسول اکرم ﷺ به رسمیت نمی‌شناختند.

با این همه، ما بر این باوریم که این دو دسته اصولاً تعارضی ندارند تا نوبت به احادیث علاجیه برسد، چنان که پیشتر بیان کردیم.

۷- افزون بر آنچه یاد شد، در اموال حقوق واجب دیگری نیز وجود دارد که از مسلمات فقهی به شمار می‌رود، در حالی که جدای از زکات مصطلح می‌باشند. برای نمونه: می‌توان به خمس، هزینه زندگی افراد واجب النفقه همچون پدر و مادر و فرزند و پاره‌ای موارد دیگر که پیشتر یاد کردیم اشاره نمود. این حقوق نیز، «حق ابتدایی» به شمار می‌روند و از سنخ کفارات و نذورات نیستند - که سبب وجوب آنها، عملکرد و تعهد فرد باشد - بنابراین، حمل روایات نافی به خصوص نفی حقوق ابتدایی، نمی‌تواند اشکال یادشده را برطرف سازد. نیک روشن است که حقوق یادشده از دیدگاه مشهور به گونه تخصیص یا تخصص، از روایات نافی، خارج می‌باشند. بنابراین، سایر موارد مورد بحث و از جمله مالیات و حق فقرا در اموال اغنیا (حق معلوم) نیز، به همین گونه خارج خواهند بود.

با این حال، به نظر می‌رسد روایات نافی هر حقی جز زکات را - به فرض صحت سند - نباید در مقابل حقوقی همچون خمس قرار داد و چنان که گفتیم، ناظر به مواردی هستند که از سوی شارع، مقرر نشده است، چه اینکه آموزه‌های دینی، هیچ‌گاه یکدیگر را نفی و نقض نمی‌کنند.

نتیجه گیری

نتیجه بحث آن است که روایات نافی حقوق مالی جز زکات مصطلح، از نظر سند و دلالت، دچار ضعف بوده و به ظاهر، در تعارض با روایات فراوان و معتبری هستند که حقوقی جز زکات را اثبات می‌کنند. در تحلیل محتوایی آنها - به فرض صحت - هفت نکته بیان گردید که بر ایند آنها، ناستوار بودن استناد به این روایات برای نفی هر حق مالی جز زکات است. بر این اساس، مهمترین مستند فقهی بر نفی حقوقی مالی همچون حق معلوم و حق الحصاد، مورد نقد و تردید قرار می‌گیرد (به ویژه آنکه دلایلی همچون اجماع ادعایی و نیز شهرت، بر پایه همین روایات شکل گرفته و اعتبار خود را از دست می‌دهند) و دست کم اجتهادی نو را در این باره اجتناب‌ناپذیر می‌سازد.

۱. نهج البلاغه، ترجمه و شرح سیدعلینقی فیض الاسلام.
۲. آبی ازهری، الثمر الدانی، بیروت، المكتبة الثقافیة، بی تا.
۳. آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الاصول، تحقیق شیخ سامی خفاجی، قم، لقمان، ۱۴۱۳ ق.
۴. ابن ادریس، محمد، السرائر، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۰ ق.
۵. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفة، بی تا.
۶. ابن حزم، علی بن احمد، المحلی، تحقیق احمد محمد شاکر، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۷. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند احمد، بیروت، دار صادر، بی تا.
۸. ابن رشد، محمد بن احمد، بدایة المجتهد و نهاية المقتصد، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۹. ابن زین الدین، حسن، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۱۰. ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر، بی تا.
۱۱. ابن سعید حللی، یحیی، الجامع للشرائع، قم، سیدالشهداء (ع)، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. ابن سلام، ابو عبید قاسم، الاموال، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۸ ق.
۱۳. ابن فهد حللی، احمد بن محمد، المهذب البارع، تحقیق مجتبی عراقی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ق.
۱۴. ابن قدامه، عبدالله، المعنی، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.
۱۵. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۶. ابوزهره، محمد، محاضرات فی عقد الزواج و آثاره، قاهره، دار الفکر العربی، بی تا.
۱۷. ابویوسف قاضی، یعقوب بن ابراهیم، الخراج، ۱۳۳۵ ق.
۱۸. اجتهادی، ابوالقاسم، وضع مالی و مالیة مسلمین از آغاز تا پایان دوره امویان، تهران، سروش، ۱۳۶۳ ش.
۱۹. اردبیلی، احمد، زیده البیان فی احکام القرآن، تهران، المكتبة المرتضویه، بی تا.
۲۰. همو، مجمع الفائده و البرهان، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۵ ق.
۲۱. ایروانی، جواد، «باز کاوی مفهوم و کاربرد واژه های زکات و صدقه در روایات»، فصلنامه علوم حدیث، ش ۴۸، تابستان ۱۳۸۷ ش.
۲۲. بحرانی، یوسف، الحدائق الناضره، تحقیق محمد تقی ایروانی، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
۲۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۳ ق.
۲۴. بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۲۵. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، چاپ دوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۳ ق.
۲۶. جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۲۷. جعفری، محمد تقی، منابع فقه، چاپ دوم، نور، ۱۳۶۰ ش.
۲۸. جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، الشریف الرضی، بی تا.
۲۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۰. حسینی شیرازی، محمد، الفقه، چاپ دوم، بیروت، دار العلوم، ۱۴۰۸ ق.
۳۱. حکیمی، محمدرضا و دیگران، الحیة، تهران، مکتب نشر الثقافه الاسلامیه، ۱۳۶۸ ش.

۳۲. حلبی، ابوصلاح تقی بن نجم، الکافی فی الفقه، تحقیق رضا استادی، اصفهان، مکتبه امیرالمومنین (ع)، ۱۴۰۳ ق.
۳۳. حللی، جعفر بن حسن، الرسائل التسع، تحقیق رضا استادی، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی، ۱۴۱۳ ق.
۳۴. همو، المختصر النافع، چاپ سوم، تهران، البعثه، ۱۴۱۰ ق.
۳۵. همو، المعتبر فی شرح المختصر، قم، سیدالشهداء (ع)، ۱۳۶۴ ش.
۳۶. حللی، حسن بن یوسف، تحریر الاحکام، تحقیق ابراهیم بهادری، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۲۰ ق.
۳۷. همو، تذکره الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۵ ق.
۳۸. خویی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، قم، دار الثقلین، ۱۴۱۸ ق.
۳۹. دار قطنی، علی بن عمر، سنن الدار قطنی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۴۰. رافعی، عبدالکریم، فتح العزیز، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۴۱. رملی، محمد بن احمد، نهاية المحتاج الی شرح المنهاج فی الفقه علی مذهب الامام الشافعی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۴ ق.
۴۲. زبیدی، محمد بن محمد، شرح القاموس المسمی تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق مصطفی حجازی، دار الهدایه، ۱۴۰۹ ق.
۴۳. سبزواری، محمداقبر، ذخیره المعاد، مؤسسه آل البيت (ع)، بی تا.
۴۴. سجستانی، سلیمان بن اشعث، سنن ابی داود، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۰ ق.
۴۵. سرخسی، محمد بن احمد، المسبوط، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۰۶ ق.
۴۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الجامع الصغیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۱ ق.
۴۷. شافعی، محمد بن ادریس، کتاب الامّ، چاپ دوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۳ ق.
۴۸. شربینی، محمد بن احمد، معنی المحتاج، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۷ ق.
۴۹. شوکانی، محمد بن علی، نیل الاوطار، بیروت، دار الجلیل، بی تا.
۵۰. شهید ثانی، زین الدین عاملی، مسالک الافهام، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ ق.
۵۱. شیخ مفید، محمد بن محمد، المقنعه، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۰ ق.
۵۲. شیخلی، صباح ابراهیم سعید، الاصناف فی العصر العباسی، عراق، دار الحرّیه للطباعه، ۱۳۹۶ ق.
۵۳. صدوق، محمد بن علی، الخصال، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه المدرسین، بی تا.
۵۴. همو، الهدایه، قم، مؤسسه الامام الهادی (ع)، ۱۴۱۸ ق.
۵۵. همو، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، جامعه المدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۵۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۰۶ ق.
۵۷. طیبی، نجم الدین، دراسات فقهیه فی مسائل خلافیه، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۵۸. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۵۹. همو، الخلاف، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۶۰. همو، المسبوط فی فقه الامامیه، تحقیق محمد تقی کشفی، تهران، المكتبة المرتضویه، ۱۳۸۷ ق.
۶۱. همو، النهایه، بیروت، دار الاندلس، بی تا.
۶۲. همو، تهذیب الاحکام، چاپ چهارم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.

۶۳. عسکری، مرتضی، معالم المدرستین، بیروت، مؤسسة النعمان، بی تا.
۶۴. علم الهدی، علی بن حسین، الانتصار، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۶۵. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا.
۶۶. فاضل مقداد، نضد القواعد الفقهیة علی مذاهب الامامیه، تحقیق سید عبداللطیف کوهکمری، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی، ۱۴۰۳ ق.
۶۷. قائمی، محمد، زکات پولهای رایج و اشیای نوپیدا، مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، ۱۳۸۵ ش.
۶۸. قرضاوی، یوسف، فقه الزکاة، دراسة مقارنة لاحکامها و فلسفتها فی ضوء القرآن و السنه، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۲۲ ق.
۶۹. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۰۵ ق.
۷۰. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، چاپ سوم، قم، دار الکتب، ۱۴۰۴ ق.
۷۱. کاشانی، ابوبکر بن مسعود، بدائع الصنائع، پاکستان، المکتبه الحیبیه، ۱۴۰۹ ق.
۷۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.
۷۳. مالک بن انس، الموطأ، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ ق.
۷۴. ماوردی، علی بن محمد، الاحکام السلطانیة، تصحیح محمود حسن، دار الفکر، ۱۴۲۴ ق.
۷۵. مبارکفوری، محمد عبدالرحمن، تحفة الاحوذی فی شرح الترمذی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق.
۷۶. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۷۷. مخلصی، عباس، «وجوه شرعی و مالیات»، مجله فقه، ش ۳.
۷۸. مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۷۹. موسوی عاملی، محمد بن علی، مدارک الاحکام فی شرح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة آل البيت (ع)، ۱۴۱۰ ق.
۸۰. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، چاپ پنجم، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۸۱. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، تحقیق عباس قوچانی، چاپ دوم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۸۲. نسائی، احمد بن شعیب، سنن النسائی، بیروت، دار الفکر، ۱۳۴۸ ق.
۸۳. نووی، یحیی بن شرف، المجموع فی شرح المهذب، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۸۴. همدانی، آقارضا، مصباح الفقیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۸۵. همدانی، آقارضا، مصباح الفقیه، مکتبه الصدر، بی تا.
۸۶. یوسفی، احمدعلی، نظام مالی اسلام، رابطه خمس و زکات با مالیاتهای حکومتی، تهران، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، مؤسسة فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹ ش.

تَرْجَمٌ حَكِيمٌ لَهَا

موجز المقالات

التحليل التفسيري والفقهی للآية الشريفة

«ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف وللرجال عليهنّ درجة»

- مهدي مهريزي
- أستاذ مساعد بجامعة الحرّة، قسم العلوم والبحوث

هذه الدراسة تتطلع إلى تحليل آية ﴿...ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف وللرجال عليهنّ درجة﴾ أن تجيب عن التنافي الظاهريّ لصدر هذه الآية مع ذيلها، كما ترمي إلى أن تطرح الآية كقاعدة عامّة وضابط شامل في مساواة حقوق وتكاليف المرأة بالرجل. يرى الكاتب لو كان التفاوت في حقوق النساء ووظائفهنّ هائلاً وكثيراً جداً، فعلياً أن نعيد النظر في عمليّة الاجتهاد ودراسة الحقوق والوظائف من جديد. خاصّة عندما كانت الأحاديث والروايات مستند الاجتهاد والفهم.

الكلمات الرئيسية: مساواة حقوق المرأة بالرجل، تفضيل الرجال على النساء، حقوق المرأة، آية ۲۲۸ من سورة البقرة، تفسير القرآن.

القياس المستنبط العلة في فقه الإمامية والقانون الإيراني

- الدكتور سيد أبو القاسم نقيبي
- أستاذ مساعد قسم الفقه والقانون الخاص بمدرسة الشهيد مطهري العليا

القياس في علم الفقه هو حكم الفقيه على مشابهة مجهول الحكم لمعلوم الحكم من حيث الحكم الشرعي وذلك بسبب الاشتراك في علة الحكم. ينشطر القياس إلى قسمين: منصوص العلة ومستنبط العلة وقد حصل هذا الانشطار بملاحظة ربط القياس إلى إرادة الشارع والمقنن. القياس المستنبط العلة قياس لم تبين فيه علة الحكم في دليل حكم الأصل أو دليل آخر بوضوح أو بصورة ضمنية، بل الفقيه والقانوني وصل إليه عبر الاستنباط. ولقد تم في هذه العملية قياس الفرع على الأصل سبب اشتراكهما في علة الحكم.

لا شك أن فقهاء الإمامية اعتنقوا حجية قياس المستنبط العلة القطعي وكلهم لا يقولون بحجية القياس المستنبط العلة الظني ومع ذلك كله، قد عمل الفقهاء بمقتضى هذا القياس الظني في بعض المسائل الفقهية وفي القانون الإيراني، الأساتذة القانونيون، تبعاً لفقه الإمامية، تردّدوا في اعتبار القياس المستنبط العلة مع أنهم استدلوا أحياناً ببعض أقسام هذا القياس.

الكلمات الرئيسية: القياس، منصوص العلة، مستنبط العلة، فقه الإمامية، القانون الإيراني، العلة المستنبطة، الأصل، الفرع، الحكم.

سوق المسلمين وحلية وطهارة البضاعة المعروضة فيه

- الدكتور محمد إمامي (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
- الدكتور محمد حسن حائري (أستاذ مساعد بجامعة فردوسي)

نرى اليوم أن الإنسان، من جانب، يقضي كثيراً من حاجاته عبر السوق ولكن من جانب آخر، قد حدّد الإسلام للاستفادة من بعض البضائع والمنتجات شروطاً خاصة ونلاحظ أحياناً أنه من الصعب توفير هذه الشروط فنرى الإنسان المتشرّع قد يتردّد في جواز الاستفادة من هذه السلع والمنتجات.

هذه الدراسة قد تعرّضت لتعريف السوق وبيان الموضوع في هذا الصعيد، ثمّ أوعزت

إلى الأصل الكلّي أعني الإباحة الأولية لكلّ موجود في هذا العالم بشكل عامّ، ومن ثمّ عاجت لزوم إحراز الذبح الشرعيّ في كلّ من المنتجات اللحمية المتوقّفة على الذبح، كما لوّحت إلى قاعدة السوق وحكم المنتجات المعروضة في سوق غير المسلمين، الذي يعتبر مركزاً لإنتاج كثير من السلع والبضائع الموجودة في سوق المسلمين. وفي الأخيرة قد أسفر الباحث عن المناقشات والاتّجاهات حول المنتجات المستوردة. الكلمات الرئيسية: سوق المسلمين، أصل الإباحة، قاعدة السوق، الحلية، الطهارة، المنتجات المستوردة.

تعامل الفريقين في حقل علم الأصول

- الدكتور محسن جهانگيري
- أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية

الذي يبدو لنا ممّا سبق أن أوّل كتاب أصولي مدوّن في الشيعة هو كتاب «الرسالة الأصولية» أو «التذكرة بأصول الفقه» والذي يعتبر أثر قيم ممّا ألفه الشيخ المفيد عليه السلام. كما تجدر الإشارة إلى أن لبزوغ علم أصول الفقه في الشيعة تاريخاً أقدم وأعرق وإضافة إلى ذلك، توجد مباحث أصولية في كلمات الأئمة المعصومين عليهم السلام ولذلك لا بدّ وأن نسّمّي المعصومين عليهم السلام واضعي علم أصول الفقه ومؤسسي هذا العلم. توجد كتب في عصر الأئمة عليهم السلام أو عصر الغيبة الصغرى أو الكبرى حتّى عصر الشيخ المفيد التي تعرّضت لبعض مسائل أصول الفقه. وعليه موقف الأخباريين الجدد الذين ينكرون بشكل عامّ جذور المباحث الأصولية وعلم الأصول في عصر المعصومين عليهم السلام، لا أساس له إطلاقاً.

ويعرب التاريخ عن أن كبار المكاتب الفقهية للعامة تتلمذوا لدى الأئمة عليهم السلام إلى جانب أصحاب الأئمة عليهم السلام. فإن هؤلاء الكبار قد تدرّسوا عندهم عليهم السلام الأصول الأولية لهذا العلم وفق متطلبات عصرهم الخاصة وقد أجابوا على المسائل الحديثة في مجتمعهم. ولكن في القرون والأعصار التالية، بما أن علماء الشيعة كانوا محرومين ومحجوبين عن درك حضور الإمام عليه السلام وكانوا مضطّرين من الإجابة إلى حاجات ومتطلبات مجتمعهم العلمية مطابقاً للمسائل الحديثة في كلّ زمن خاصّ. وبالطبع، وجدوا طريق الوصول إلى الجواب في المسائل الأصولية التي جذورها الأولى في

أساليب إحراز وثيقة الرواة

- الدكتور سيّد علي دلبري
- عضو الهيئة العلميّة بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة

لقد ناقش المحدّثون منذ زمن القديم إلى عصرنا الراهن حول الأحاديث الصحيحة والضعيفة، فإنهم بحثوا إلى جانب الدراسة المحتوائية للأحاديث، الدراسة السنيّة للروايات. فعليه مناقشة وملاحظة حال الرواة لها تاريخ عريق في تاريخ الحديث. وقبول الأحاديث من الرواة مشروط بإحراز شروط خاصّة في الرجال. ومن المعلوم تعتبر وثيقة الراوي من أهمّ هذه الشروط بل شرطها الأساس. والسؤال الرئيس هو أنّه كيف يتأتّى لنا إحراز هذا الشرط (أو بقية الشروط) في الراوي.

هذه الدراسة تصبو باختصار إلى بيان أسلوبي التوثيق العامّ والخاصّ ومواردهما.

الكلمات الرئيسية: التوثيق العامّة والخاصّة، الدراسة السنيّة، أساليب إحراز وثيقة الراوي، رجال الحديث، دراية الحديث.

الجهل بالحكم وكونه رافعاً للمسؤوليّة الجزائيّة في فقه الإماميّة

- سيّد أحمد سجّادي نژاد
- طالب في مرحلة الدكتوراه في فرع قانون العقوبات وعلم الإجرام

في بحثنا الراهن بعد الإيعاز إلى منشأ وتطوّرات قاعدة «الجهل بالحكم ليس رافعاً للمسؤوليّة الجزائيّة» لقد درسنا في القانون الجزائي والفقه خاصّة في جميع مجالاته، كذلك حول ما يوجب الحدّ والتعزير والكفّارة، ولقد أثبتنا من منظور الفقه عدم جواز مجازات الجاهل سواء كان قاصراً أو مقصراً. ولا يخفى أنّه تجوز عقوبة الجاهل بسبب تركه التعليم.

الكلمات الرئيسية: الجهل، الحكم، القاصر، المقصّر، الملتفت، الرفع، المسؤولية، العقوبة، الحدّ، التعزير.

العقوبة، الحدّ، التعزير.

القضايا الكلاميّة ذات التأثير في الاجتهاد (جامعيّة الشريعة)

- الدكتور علي رضا صابريان
- أستاذ مساعد بمجتمع الشهيد محلاتي للتعليم العالي

لا شك أنّ لبعض القضايا الكلاميّة أثر مستقيم وأكيد في الاستنباط الفقهيّ. فجامعيّة الشريعة وكمالها من القضايا الكلاميّة التي لها دور بالغ الأهميّة في هذا المجال. على الرأى المختار، نزل الدين لإيصال البشر إلى السعادة في الدنيا والآخرة. فعلى أساس جامعيّة الدين تفسّر النصوص الدينيّة القابلة للتفسير على هذا الغرار. قد شرّع الإسلام الأحكام الكليّة والجزئيّة ولكن هذا ليس يعني أنّ تلك القوانين المشرّعة كافية في جميع زوايا الحياة الإنسانيّة، بل لا بدّ من وضع القوانين الجديدة والحديثة واللازمة بهذا الشأن وذلك على أساس الأطر الشرعيّة. أحد الحصائل الهامّة التي تحصل في بحث جامعيّة وكمال الشريعة اشتغال الدين على الدولة والنظام التنفيذي. ولكن الرضوخ أمام هذا الرأى ليس معناه تأسيس كافّة الأصول والقواعد للحكومة من ناحية الشريعة. بل للشريعة أن تؤيّد شرطاً من القواعد والأصول العقليّة وأن تخطئ بعضها الآخر ولها أن تنصّ على موقفها الخاصّ في هذا الصعيد.

الكلمات الرئيسية: الجامعيّة، الشريعة، الاجتهاد، النظام التنفيذي.

نقد ودراسة موجزة لأدلة تحريم الاستنساخ البشريّ

من وجهة نظر علماء أهل السنّة

- ثريا رستمى
- عضو الهيئة العلميّة بجامعة پیام نور

يعيش الإنسان في عصر التقنيّة وازدهار العلم والصنعة وهو يشاهد قوّة البشر وطاقته بالنسبة إلى التدخّل والتصرّف في العالم. نرى اليوم اتّساع نطاق هذه القوّة حتّى أنّه وصل إلى حقل علم الوراثة وعلم البيئّة والذي أفضى إلى الإبداعات المنوّعة من ناحية العلماء في مختلف أرجاء العالم. من هذه الإبداعات اللافتة للنظر، قضية الاستنساخ البشريّ الذي هذه المقالة تتركز عليه ويكفيك أهميّة أنّه سمّي العصر الراهن عصر علم الوراثة.

فأكثر علماء أهل السنة تمسكوا في اتجاهاتهم ورؤاهم إلى أدلة وقالوا بحرمة الاستنساخ البشري ومن أهم هذه الأدلة والحجج ما تلي:

- ١- تدمير أصل الزواج ومحو الأسرة والعائلة
- ٢- الطمس والإبهام في العلائق والأواصر العائليّة والعشيريّة
- ٣- تحطيم وإلغاء مفهوم الأمّ في جميع الموارد وعدم الأب في بعضها
- ٤- تطرّق الإبهام في أبواب النفقة والإرث وغيرهما.

هذه الدراسة ترمي إلى نقد ومعالجة أدلة حرمة الاستنساخ البشري من وجهة نظر علماء أهل السنة وقد تمّ ذلك بشكل موجز.

الكلمات الرئيسية: الضرر، المصلحة، علم الوراثة، الحرمة، آراء أهل السنة.

القضية الحديثة «ليس في المال حقّ سوى الزكاة» في تحليل فقهيّ

- الدكتور جواد إيرواني
- أستاذ مساعد بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة

يوجد الخلاف بين الفقهاء وحول بعض الضرائب الماليّة في الإسلام ورغم الأدلة القرآنيّة والروائيّة الدالة على وجوب بعضها «كالحقّ المعلوم» قد أفتى عامّة الفقهاء بعدم وجوب هذه الحقوق. ولكن دراسة ومعالجة مستنداتهم تلوح إلى أن أهمّ دليلهم في تبرير هذه الآيات والروايات والحكم بعدم وجوبها، روايات ترمز إلى حصر الواجبات الماليّة في الزكاة (ليس في المال حقّ سوى الزكاة). وتطرّق الريب والشكّ في شرعيّة وضع الضرائب يكون على أساس هذه الرواية. لا ريب أن الروايات الدالة على عدم الوجوب ضعيفة السند والدلالة ومن ثمّ لا يصحّ الاستناد على مفادها. كما تمّت في هذه الدراسة معالجة الروايات المنقولة من مآخذ الشيعة وأهل السنة سنداً ودلالة.

الكلمات الرئيسية: الضرائب الماليّة، الروايات، الآيات، الشيعة، أهل السنة.

of the religious texts. In our idea, religion is for the happiness in this world and Hereafter. In accordance with the comprehensiveness of the religion and this idea, religious texts can be interpreted in this context. Islamic religion has decreed the general and particular orders, but this way of enactment dose not mean that it is enough for all aspects of human life rather it is necessary to be enacted in the framework of religious law. One the important result of the comprehensiveness and perfection of the religion is its containing of the government and executive agency. Accepting of this idea is not meant the establishment of the reasonable rules and principles of the governing, but rather religion can confirm some of the reasonable rules and principles and reject some of them and declare its idea.

Key words: *Comprehensiveness, Religious law, Ijtihad, Executive agency*

Briefly Examining the Reasons of the Prohibition of Cloning in Viewpoint of Sunni Intellectuals

□ *Suraya Rostami*

□ *A member academic board of Payame Noor University*

Mankind lives at age of technology and flourishing of science and industry and we see the power of man in interference and occupation of the world. Today, we find the extent of this ability in the area of genetics and biology that has persuaded many scientists throughout the world to innovations and initiations. One of these stunning innovations is the process of cloning that is the subject of this article. This is such an important issue that the present age is known as the age of genetics.

Most of Sunni jurisprudents believed that human cloning is prohibited. The most important of their reasons are: 1- destroying of family identity. 2- Ambiguity in relationship of relatives. 3- Annihilating of the concept of motherhood and lacking of father in some cases. 4- Ambiguity in alimony and inheritance.

This article attempts to consider and criticize the reasons of the prohibition of human cloning from view of Sunni intellectuals.

Key words: *Cloning, Harm, Expediency, Genetic, Prohibition, Sunni views.*

Legal Analysis of Hadith Proposition of “There Is No Right in the Property Except Alms”

□ *Dr. Javad Irvani*

□ *A member of academic board of Razavi University of Islamic Sciences*

Necessity of some cases of financial payments in Islam are in dispute among jurisprudents and in spite of existence of Quranic and traditional reasons about the obligation of some of them like “Known Right”, mostly all jurisprudents have pronounced that they are not necessary. Examining of their evidences shows that the most important reason for the justification of their verses and traditions and so their non necessity are traditions that their contents are limited to alms. Thus, for this reason the lawfulness of taxes has been doubted, too. This research shows that mentioned traditions are weak in respect of their chain and denotation and can not be relied on for decree. So, quoted traditions from Shiite and Sunni sources have been considered in chain and denotation.

Key words: *Alms, Known right, Jurisprudence, Financial payments, Charity.*

of the era of Imams or the time of minor occultation or major occultation until the time of Sheikh Mofid have propounded some of the methodological issues. So, the claims of new traditionalists that there is nothing in the words of innocents Imams are basically incorrect.

History shows that the great of jurisprudential schools of Sunnis along side with the companion of Innocents Imams were the students of Imams and they have gained the first principles from them and attempted to find the answers of the new issues of their society according to their needs. Centuries later, Shiites intellectuals because of the absence of their Imams were forced to find the answers of their society needs. So, they find the way of answering in the principles of jurisprudence that is rooted in the words of innocents Imams.

Key words: *Interaction, Methodological, Traditionalist, Principles of jurisprudence, Jurisprudential schools.*

The Ways of Identifying the Authority of Narrators

- *Dr. Seyyed Ali Delbari*
- *A member of academic board of Razavi University of Islamic Sciences*

Since a long time ago researchers of hadith for distinguishing of genuine tradition from the weak one have considered them in their content and chain. Identifying the state of the narrators has an old background in the history hadith. Acceptance of traditions is provided that their narrators have some conditions including authority of the narrators. The main question is that how this condition or other conditions can be recognized? This writing has shortly explained two ways of particular and general authentication and their cases.

Key words: *Particular and general authentications, Assessment of traditions in chain, Methods of making known the authority of the narrator, Contextual study of hadith, Criticism of traditionalists of hadith.*

Having Ignorance of the Decree and Its Removal to the Criminal Liability in Imamate Jurisprudence

- *Seyyed Ahmad Sajjadinejad*
- *A PhD student of criminal law and criminology*

After referring to the origin and the changes of the rule of “having ignorance of the decree and its removal to the criminal liability” in the criminal law, being ignorant of the decree in jurisprudence in general and in the context that causes punishment, discretionary punishment and expiation in particular has been considered and non-culpability of the ignorant whether deficient or responsible has been proved in viewpoint of jurisprudence, although he is culpable regarding to non acquisition of knowledge.

Key words: *Ignorance, Decree, Deficient, Responsible, Conscious, Removing, Responsibility, Punishment.*

The Effective Theological Proposition in Ijtihad (Comprehensiveness of Religion)

- *Dr. Ali Reza Saberyan*
- *Assistant professor of Educational Complex of Shahid Mohallati*

Some of theological propositions directly influence on legal inference. Comprehensiveness and perfection of the religion is one of the theological propositions that have much effect in interpretation

rights and duties, the process of ijihad and understanding of rights and duties must be reconsidered especially where it is terminated with the evidence of ijihad and understanding of hadith and traditions.

Key words: *Equality of women and men rights and duties, Superiority of men over women, Women's right, the verse 228 of chapter Baghara, Interpretation of the Quran.*

Analytical Reasoning Analogy

in the Imamate Jurisprudence and in Law of Iran

□ *Dr. Seyyed Abulghasem Naghibi*

□ *Associate professor of High School of Shahid Motahari*

In jurisprudence the decision of the jurist about similarity of unknown and known decree regarding religious command because of their cooperation in reason is called analogy. Analogy in respect to its relation to the will of Lawgiver and legislator is divided in to analytical reasoning and explicit reasoning. The former is an analogy that the reason is not stated explicitly or implicitly, but the jurist and jurist obtain it with inference. Then he analogizes the minor with the major because of their similarities. Shiite jurist authorize the definite analytical reasoning analogy but most of them do not give authority to the conjectural analytical reasoning analogy, even though some of them have applied it in some legal issues and so do the jurists in the law of Iran.

Key words: *Analogy, Explicit reasoning, Analytical reasoning, Shiite jurisprudence, Law of Iran, Major, Minor, Decree.*

Muslims' Market

and the Lawfulness Purity of Its Goods

□ *Dr. M. Imami (Assistant professor of Razavi University of Islamic Sciences)*

□ *Dr. M. H. Haeri (Associate professor of Ferdowsi University of Mashhad)*

Market provides much of the needs of man. In the one hand, Islam has regarded some conditions for using some goods that sometimes its obtaining is not so easy and the believer becomes uncertain about its using. Defining the market and stating the subject of this article, it propounds generally the universal rule of genuine permitting of the creatures and then considers the necessity of lightening of legal slaughter of animals and their products, market rule, the situation of the non-Muslims' goods and imported goods.

Key words: *Muslims' market, Principle of permitting, Rule of market, Lawfulness and purity, Imported goods.*

Interaction of Two Sects

in the Scope of Principles of Jurisprudence

□ *Dr. Mohsen Jahangiri*

□ *Assistant professor of Razavi University of Islamic Sciences*

The history of methodology of jurisprudence shows that the first book which has been written about principles of jurisprudence in Shiite is "Al-resala Al-usuliya" or "Al-tazkerah be Usule Al-fegh" that is a valuable work of Sheikh Mofid. Of course appearance of principles of jurisprudence in Shiite is longer. In addition to the existence of some methodological discussions in the words of innocent Imams that show they can be the founders of this science, some books

Abstracts

Exegetical and Legal Analysis of the Verse “and Women Shall Have Rights Similar to the Rights Against Them, ...; but Men Have a Degree (of Advantage) Over Them”

□ *Mahdi Mehrizi*

□ *Assistant professor of Islamic Azad University*

This article attempts to analyze this verse “and women shall have rights similar to the rights against them, according to what is equitable; but men have a degree (of advantage) over them”, firstly to answer the apparent incompatibility of the top and the bottom of this verse and then to propound it as a general rule and a norm for equality of women and men rights and duties. The writer says that if there are flagrant and impressive differences between their

Table of contents

Researches:

Exegetical and Legal Analysis of the Verse “and Women Shall Have Rights Similar to the Rights Against Them, ...; but Men Have a Degree (of Advantage) Over Them” Mahdi Mehrizi	3
Analytical Reasoning Analogy in the Imamate Jurisprudence and in Law of Iran Dr. Seyyed Abulghasem Naghibi	19
Muslims’ Market and the Lawfulness Purity of Its Goods Dr. M. Imami & Dr. M. H. Haeri	39
Interaction of Two Sects in the Scope of Principles of Jurisprudence Dr. Mohsen Jahangiri	61
The Ways of Identifying the Authority of Narrators/ Dr. Seyyed Ali Delbari	77
Having Ignorance of the Decree and Its Removal to the Criminal Liability in Imamate Jurisprudence/ Seyyed Ahmad Sajjadinejad	97
The Effective Theological Proposition in Ijtihad (Comprehensiveness of Religion) Dr. Ali Reza Saberyan	119
Briefly Examining the Reasons of the Prohibition of Cloning in Viewpoint of Sunni Intellectuals/ Suraya Rostami	143
Legal Analysis of Hadith Proposition of “There Is No Right in the Property Except Alms”/ Dr. Javad Irvani	173

Translation of Abstracts:

Arabic Translation/ Muhammad Salami	193
English Translation/ Rahmatollah Karimzadeh	206