

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه تخصصی

در مسیر اجتهاد

دوفصلنامه علمی در مسیر اجتهاد
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

«آراء نویسندگان مقالات، لزوماً دیدگاه مجله نیست.»

«به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی، پروانه انتشار نشریه در مسیر اجتهاد در زمینه الهیات و معارف اسلامی (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار دوفصلنامه، باگستره سراسری و نوع انتشار مجله ای، به نام حوزه علمیه خراسان - مدرسه علمیه عالی نواب در تاریخ ۱۴۰۲/۹/۶ به شماره ثبت ۹۴۷۱۴ از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید.»

صاحب امتیاز: **مدرسه علمیه عالی نواب** (با حمایت حوزه علمیه خراسان)
مدیر مسئول: **محمد اسفندیاری** ■ سردبیر: **مصطفی امیری**
مدیر اجرایی: **سید صادق سیدان** ■ ویراستار: **محمد بنزاده**
صفحه آرا: **هاشم دهقانیان حقیقی** ■ نشانی: مشهد، ابتدای خیابان شیرازی، جنب حرم مطهر. مدرسه علمیه عالی نواب
کد پستی: ۱۱۴۳۶۳۳۷۱۹ ■ شماره تلفن: ۰۵۱-۳۲۲۵۹۵۵۹ | داخلی ۴۰۰

E-mail: DMI.PAJOOHESH@H-NAVVAB.IR

DMI.JOURNALS.HOZEHKH.COM

❁ اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

- حجت الاسلام و المسلمین دکتر مصطفی امیری
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان، عضو گروه علمی مدرسه علمیه اسلام شناسی حضرت زهرا علیها السلام
- حجت الاسلام و المسلمین حسن درجی
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان، استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی
- حجت الاسلام و المسلمین ابوالقاسم دستورانی
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان، دبیر گروه علمی فقه و اصول مدرسه علمیه عالی نواب
- حجت الاسلام و المسلمین دکتر مصطفی رفسنجانی مقدم
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان، عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد
- دکتر بلال شاکری
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- دکتر مهدی محمدی نسب
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- حجت الاسلام و المسلمین سید کمال الدین موسوی دامسکی
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- حجت الاسلام و المسلمین رضا میهن دوست
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان

❁ داوران و مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا)

- حجت الاسلام والمسلمین حسن درجی
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان، استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی
- حجت الاسلام والمسلمین محمد عباس زاده پهلوان
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- حجت الاسلام والمسلمین جعفر فغانی بید سوخته
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- دکتر مهدی محمدی نسب
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- حجت الاسلام والمسلمین محمد مروارید
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- حجت الاسلام والمسلمین سید کمال الدین موسوی دامسکی
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- حجت الاسلام والمسلمین رضا میهن دوست
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان

❁ راهنمای تدوین و پذیرش مقاله

۱. مقاله باید حاصل پژوهش نویسنده در زمینه «فقه و اصول» باشد و قبلاً در جایی چاپ یا همزمان به نشریه دیگری ارسال نشده باشد.
۲. مقاله باید در یکی از قالب های علمی-ترویجی یا علمی-تخصصی باشد.
۳. ساختار مقاله باید شامل قسمت های زیر باشد:

- عنوان
- چکیده فارسی
- کلیدواژه ها
- طرح مسئله (درآمد، مدخل، مقدمه)
- پیشینه تحقیق
- بدنه اصلی
- نتیجه گیری
- پی نوشت
- فهرست منابع
- چکیده به انگلیسی
- کلیدواژه به انگلیسی

۴. اسامی و مشخصات نویسندگان ثبت شده در سامانه نشریه، مبنای درج در مقاله قرار خواهد گرفت، بنابراین هنگام درج اسامی نویسندگان، به ترتیب درج نویسندگان توجه داشته باشید.
۵. فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود و تمام مکاتبات و اطلاع رسانی های بعدی با ایشان صورت می گیرد.

۶. اطلاعات و مشخصات درج شده از نویسنده/نویسندگان در سامانه نشریه، به عنوان اطلاعات اصلی در نظر گرفته شده و منتشر می گردد؛ از این رو لازم است اطلاعات شخصی مندرج در سامانه به روزرسانی شده باشند.

۷. شیوه درج وابستگی سازمانی نویسنده/نویسندگان باید دقیق و براساس یکی از الگوهای ذیل باشد:

- طلاب: سطح تحصیلی (سطح سه، سطح چهار)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه محل تحصیل، شهر
- اعضاء هیئت علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر
- دانشجو: مقطع تحصیلی (کارشناسی ارشد، دکتری)، رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر
- افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی ارشد، دکتری)، رشته تحصیلی، سازمان محل

خدمت، شهر

- اساتید حوزوی: سطح علمی، (استاد سطوح، استاد خارج)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه محل تدریس، شهر

* از اشاره مستقیم یا غیرمستقیم به نام نویسنده/نویسندگان مقاله در متن، پانویست، پی‌نوشت یا اسم فایل مقاله خودداری شود.

* به هنگام ارسال مقاله، لازم است فرم تعهدنامه که به امضای نویسنده/نویسندگان رسیده است، در قالب word، در سامانه ثبت گردد.

۸. مسئولیت صحت یا سقم مطالب مقاله از جهت علمی و حقوقی به عهده نویسنده است.

۹. حق رد یا قبول و یا نیز ویراستاری مقالات برای دوفصلنامه محفوظ است و مقالاتی که در مرحله ویراستاری قرار گرفته اند، بازگردانده نخواهند شد.

۱۰. تأیید نهایی مقاله برای چاپ در دوفصلنامه پس از داوری با هیئت تحریریه دوفصلنامه است.

۱۱. «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، مبنای آیین خط فارسی و معیار وصل و فصل کلمات است.

۱۲. حجم مقاله حداقل ۵۰۰۰ تا حداکثر ۸۰۰۰ واژه باشد.

۱۳. چکیده فارسی و انگلیسی مقاله حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ واژه و کلیدواژه‌ها بین ۳ تا ۷ کلمه باشد.

۱۴. ارجاع به منابع و مآخذ در داخل متن، بلافاصله بعد از نقل قول یا اشاره بدان، در داخل دو کمان و با ذکر نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار اثر، جلد و شماره صفحه صورت گیرد. مانند (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳) (Gaut, ۲۰۰۵، ۱/۳۴۵) (آل عمران/۲۳) اگر دو یا چند اثر از یک نویسنده تاریخ یکسانی داشته باشند، این آثار با ذکر حروف الف، ب در منابع فارسی و a و b در منابع انگلیسی پس از سال انتشار از هم متمایز شوند. مانند: (علامه طباطبائی، ۱۳۷۴ الف، ج ۲، ص ۴۰) در صورت تکرار منبع یا نویسنده، از «همان» و «همو» یا "Ibid" و "Idem" استفاده شود.

۱۵. در فهرست پایانی، منابع به صورت زیر معرفی شوند:

- کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده/نویسندگان، سال انتشار، عنوان کتاب با حروف مورب یا ایتالیک و برجسته یا بولد، نام مصحح یا مترجم، شماره چاپ، محل نشر، نام ناشر
- مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده/نویسندگان، سال انتشار، «عنوان مقاله» (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه با حروف مورب یا ایتالیک و برجسته یا بولد، شماره مجله و مجموعه، شماره صفحات مربوط به مقاله
- منابع اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، تاریخ دسترسی، «عنوان مقاله» (داخل گیومه)،

- نام وب سایت، (یا عنوان نشریه الکترونیکی همراه با مشخصات نشریه) با حروف مورب یا ایتالیک و برجسته یا بولد، صفحه/پاراگراف، نشانی اینترنتی
۱۶. تمام منابعی که در فهرست منابع درج می شوند، باید در متن استفاده شده باشند. (منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده اند و در متن به آن‌ها ارجاع داده نشده، نباید در بخش کتاب نامه درج گردند).
۱۷. نظم منابع باید براساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.
۱۸. ارجاعات توضیحی، مانند صورت لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و مانند آن در بخش پی نوشت ها آورده شود.
۱۹. تمام پی نوشت ها در پایان مقاله و قبل از فهرست منابع به ترتیب و با شماره مسلسل آورده شود.
۲۰. دوفصلنامه «در مسیر اجتهاد» با احترام به قوانین اخلاق در نشریات، تابع قوانین کمیته اخلاق در انتشار (COPE) بوده و از آیین نامه اجرایی قانون پیشگیری و مقابله با تقلب در آثار علمی پیروی می نماید.
۲۱. از این رو تمامی مقالات قبل از ارزیابی در samimnoor.ir بررسی می شود و در صورت احراز تقلب یا کپی بودن از مرحله ارزیابی خارج می گردد. ملاک و میزان تقلب اعم از معیار کمی (مشابهت بیش از ۳۰٪ عبارات) و معیار کیفی (مشابهت بیش از ۳۰٪ محتوا و مدل ارائه، نوآوری) است.

سخن سردبیر

بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس فراوان از پروردگار هستی بخش که لطف خویش را شامل حال ما کرده است تا با تلاش جمعی از فضلاء حوزه علمیه خراسان و با عنایت مدیر محترم مدرسه علمیه عالی نواب و نیز همکاری مسئولین پژوهش مدرسه، اولین شماره نشریه «در مسیر اجتهاد» به مرحله انتشار برسد.

شایان توجه است که نشریه فوق الذکر، در قالب «دو فصلنامه» منتشر می شود و وابسته به مدرسه علمیه عالی نواب است.

به مقتضای کلام گهربار امام صادق علیه السلام مبنی بر تفریع اصول بر فروع که سند مشروعیت باب تفقه و فقاہت (اجتهاد) است و از سوی دیگر، بسط و گسترش علم، که از اهم شاخصه های تدوین مقالات علمی بوده و اهمیت آن بر اهل قلم پوشیده نیست، نشریه «در مسیر اجتهاد» شکل گرفته است و امیدواریم در تحقق اهداف خویش به نتیجه مطلوبی برسد.

تقویت، توسعه و ارتقای علوم اسلامی - خصوصاً فقه و اصول - به عنوان برخی از اهداف و چشم اندازهای نشریه «در مسیر اجتهاد» پیش بینی شده است.

به یقین بخش عمده تحقق اهداف و یافته های علمی مناسب با نشریه، در گرو همکاری پژوهشگران ارجمند با این نشریه است؛ از این رو، شما پژوهشگران عزیز می توانید مقالات علمی خود را از طریق سامانه، به نشریه «در مسیر اجتهاد» ارسال کرده و از مزایای آن نیز برخوردار شوید.

در انتها، از شما مخاطبین عزیز تقاضا داریم به جهت ارتقای وضعیت کنونی نشریه، با پیشنهادات و انتقادات خود از طریق سامانه نشریه، همکاران ما را در ارائه بهتر خدمات یاری نمایید.

باتشکر؛ مصطفی امیری

پاییز ۱۴۰۳

فهرست مقالات

۱۱..... بررسی حکم فقهی تجمل گرایی

مجتبی فرشتیان
رضا میهن دوست

۳۳..... واریسی امکان جایگزینی احراز عدالت شهود از طریق سامانه قضایی به جای روش های مرسوم

جواد موسی نژاد زوارم
مرتضی اخترشناس
بلال شاکری

۵۱..... بررسی نوین تعریفات علم اصول فقه

عباس رضائی
بلال شاکری

۷۳..... مهارت های صرفی ونحوی اجتهاد

سید حسن رفعتی زاده

۱۰۱..... بررسی تنافی قاعده الزام و حرمت اعانه برائتم با تطبیق بر حکم فروش اعیان نجس به مستحل

علی نورائی
رضا میهن دوست

۱۲۳..... چالش «قضیه فی واقعه» در فرایند استنباط از فعل معصوم و راهکار مواجهه با آن

محمد کاظم دهقانی تفتی
علی محدث اردبیلی

بررسی حکم فقهی تجمل گرایی



مجتبی فرشتیان^۱

رضا مین دوست^۲

چکیده

تجمل گرایی یکی از مهم ترین مسائل جوامع کنونی است که دارای زوایا و جهات مختلف است. با توجه به اهمیت این پدیده و خلأ بررسی این مفهوم به عنوان یک موضوع فقهی، پژوهش پیش رو به بررسی تجمل گرایی از منظر فقهی با روش توصیفی-تحلیلی پرداخته است. ابتدا مفهوم تجمل گرایی بررسی شده و تعریف مختار عبارت است از «استفاده بی رویه و بیهوده از اشیاء و وسایل گرانبها جهت مباهات و تفاخر». سپس اعم بودن این مفهوم نسبت به معنای لغوی تجمل و معنای اصطلاحی آن در فقه اثبات گردید. پس از آن با مطرح شدن عنوان های اسراف، تبذیر، تکاثر و کنز امکان استیفای زوایای مختلف تجمل گرایی توسط این عناوین بررسی شد. در بخش اصلی پژوهش با بررسی حکم فقهی هریک از عنوان های تجمل، اسراف، تبذیر، تکاثر و کنز و ارتباط آن ها با مفهوم تجمل گرایی، امکان سرایت دادن حکم این عناوین به پدیده تجمل گرایی پیگیری شد. در پایان این نتیجه بدست آمد که حکم تجمل گرایی با معنای ذکر شده، مساوی حکم جواز تجمل نیست و طبق شرایطی مشمول حکم حرمت اسراف، تبذیر، تکاثر و کنز قرار دارد. با اثبات حکم حرمت برای پدیده تجمل گرایی، فضا برای پژوهش های تکمیلی درباره شناخت مصادیق تجمل گرایی و راه های جلوگیری از تجمل گرایی از منظر فقه فراهم گردیده است.

واژگان کلیدی

تجمل گرایی، تجمل، زینت، اسراف، تبذیر، تکاثر، کنز.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵

*تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۰

fereshtian.mojtaba@gmail.com

۱. دانش پژوه سطح ۲ و ۳ پیوسته رشته فقه و اصول مدرسه علمیه عالی نواب مشهد (نویسنده مسئول)

rmdoost@gmail.com

۲. استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان

❁ مقدمه

امروزه یکی از پدیده‌هایی که جوامع گوناگون با آن مواجه‌اند، تجمل‌گرایی است. پدیده‌ای که دارای ابعاد مختلف اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و منشأ تحولات گسترده در جامعه است.

در شناخت و پرداخت چنین مفاهیمی، غالباً به بررسی از منظر علوم اجتماعی یا اخلاق اسلامی اکتفا شده و پژوهش‌های فقهی مغفول واقع شده‌اند. پژوهش پیش‌رو درصدد بررسی فقهی تجمل‌گرایی بوده و تلاش کرده با دقیق کردن موضوع فقهی این پدیده مورد بحث به حکم آن دست یابد.

با توجه به این نکته که پژوهش حاضر رابطه خود را با تلاش‌های عظیم دانش فقه در طول تاریخ قطع نکرده است و قصد آغاز بررسی از نقطه صفر را ندارد؛ در مسیر تعیین موضوع با این پرسش مواجه است که کدام عنوان، عناوین یا ترکیب عناوین فقهی می‌تواند بدیل مفهوم تجمل‌گرایی در ادبیات فقهی باشد؟ حکم هر کدام از این عناوین از منظر فقها چیست؟ به عبارت دیگر آیا برای بررسی حکم تجمل‌گرایی، صرف کنکاش درباره عنوان تجمل، کافی است یا با توجه به گستره مفهومی پدیده تجمل‌گرایی، نیازمند بررسی عناوین دیگری از جمله اسراف، تبذیر، اکتناز، تکاثر هستیم؟

بنابراین پژوهش حاضر بعد از مفهوم شناسی تجمل، تجمل‌گرایی و برخی واژگان دیگر مورد بحث، به بررسی نمایندگی یا عدم نمایندگی عنوان تجمل نسبت به مفهوم تجمل‌گرایی می‌پردازد و در مرحله بعد سایر عناوینی که ممکن است بر تجمل‌گرایی صدق کنند را مورد بررسی قرار می‌دهد. طبیعی است در پردازش هر عنوان باید به دو پرسش پاسخ داده شود:

۱. حکم فقهی آن عنوان چیست؟
۲. آیا این عنوان بر تجمل‌گرایی هم صدق می‌کند؟

درباره پیشینه پژوهش نیز باید گفت هر چند پدیده تجمل‌گرایی موضوع پژوهش‌های متعدد قرآنی، روایی، تفسیری و جامعه‌شناختی بوده است اما طبق جستجوی نگارنده، هیچ پژوهشی به بررسی این پدیده از منظر فقهی و به عنوان یک موضوع فقهی نپرداخته است.

۱. مفهوم شناسی

پیش از پرداختن به اصل بحث، آشنایی با مفاهیم و اصطلاحات مورد بحث لازم به نظر می‌رسد.

خصوصاً با توجه به اینکه در مقاله حاضر تمرکز بر کشف رابطه مفاهیم مختلف در موضوع تجمل گرایی خواهد بود.

۱-۱. تجمل

با توجه به ارتباط وثیق بین واژه و عنوان تجمل با مفهوم تجمل گرایی، نیکوست بحث مفهوم شناسی این پژوهش از این واژه آغاز گردد.

۱-۱-۱. معنای لغوی

واژه تجمل از ریشه جمل و مصدر باب تفعّل می باشد. در معنای لغوی تجمل اختلاف نظر خاصی بین محققین علم لغت در زبان عربی وجود ندارد و عبارات منابع معتبر لغوی معنایی قریب به نیکویی و زیبایی به خود گرفتن را بیان کرده اند. برای مثال درباره تجمل در دو کتاب مصباح المنیر و قاموس المحيط تعبیر به «زینت بخشیدن و نیکو ساختن، به صورتی که ارزش و جلوه کسب کند» و «زینت گرفتن» شده است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۱۰؛ فیروز آبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۸۰).

در فرهنگ نامه های فارسی نیز تجمل به معنای «آراسته شدن، جمال و نیکویی روی را بر خود بستن، خود را زینت دادن» (دهخدا، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۶۹۸) و همچنین به معنای «آرایش کردن و زیبا شدن» (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۰) آمده است.

۱-۲-۱. معنای اصطلاحی

با توجه به استعمالات موجود در فقه می توان گفت همان معنای لغوی یعنی زینت گرفتن و زیبا ساختن، توسط فقها به کار برده شده است. مواردی مثل بحث مئونه (مخارج متعارف) و استثنا شدن آن از حد استطاعت حج یا از خمس و همچنین بحث اوصاف مستحقین زکات و یا مقدار نفقه و مواردی از این قبیل که در فقه لباس یا وسائل تجمل (با همین لفظ) به عنوان یکی از مخارج به رسمیت شمرده شده، ذکر شده است.

علاوه بر این وجود چنین استعمالی از واژه تجمل در فقه توسط کتب موسوعه و دایرة المعارف فقهی نیز تایید می شود. در دو کتاب موسوعة الفقهية الميسرة و موسوعة الفقه الإسلامية طبقاً لمذهب أهل البيت (علیهم السلام) بعد از ذکر معنای لغوی تجمل از کتاب مصباح المنیر، معنای مورد بحث فقها نیز همان معنای لغوی تجمل بیان شده است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۳۵؛ جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳ق، ج ۲۵، ص ۸۶).

۲-۱. تجمل گرایی

پس از مشخص شدن معنای واژه تجمل، واژه اصلی پژوهش حاضر یعنی تجمل گرایی و کشف رابطه این دو واژه بررسی می شود. بی شک بررسی این واژه و کشف معنای آن، با توجه به چندوجهی بودن معنای آن و تبدیل شدن این واژه از یک واژه بسیط به یک مفهوم بحث برانگیز در سال های اخیر، نیازمند بررسی منابع متنوع تری نسبت به واژه تجمل است.

۱-۲-۱. معنای لغوی

برای بررسی واژه ترکیبی تجمل گرایی نباید به بررسی جزئی نگراکتفا کرد. اگر فقط به بررسی اجزاء این ترکیب پرداخته شود باید گفت معنای تجمل گرایی ترکیبی از دو واژه تجمل (به معنای زیبا ساختن که در جای خود بررسی شد) و واژه گرایی از مصدر گراییدن به معنای رغبت و خواهش و میل کردن و متمایل بودن است (دهخدا، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۰۶).

اما اگر از این دیدگاه عبور شود و به بار معنایی جدیدی که ترکیب جدید حاصل می کند دقت شود، ترکیب تجمل گرایی دارای سویه های فرهنگی و حتی اقتصادی خواهد شد و دیگر به معنای صرف گرایش به زیبا شدن نخواهد بود. دهخدا نیز در توضیح ترکیب تجمل گرایی این نکته را رعایت نموده است و پس از این که تجمل گرایی را تجمل پرستی معنا کرده است (همان، ج ۱، ص ۶۹۹)، برای توضیح واژه تجمل پرستی از تعبیر «بسیار اهمیت دادن به وسایل گران قیمت و زیبا و غیر ضروری زندگی» (همان) بهره برده است.

البته ممکن است این تحلیل برای بررسی معنای کاربردی تجمل گرایی مناسب باشد و تنها هم نشینی دو واژه، آورده های فرهنگی و اقتصادی برای ادبیات نداشته باشد و این زوایای مختلف پس از کاربرد این ترکیب در جایگاه های مختلف، به این ترکیب ملحق شده باشند.

۲-۲-۱. معنای کاربردی و عرفی

همان طور که اشاره شد، پرسش اصلی این بخش عبارت است از این که آیا کاربرد ترکیب «تجمل گرایی» در عرف کنونی جامعه با کاربرد واژه «تجمل» در فقه (که همان معنای لغوی تجمل بود) تفاوت دارد یا خیر؟ در فرض تفاوت کاربرد این دو واژه، تبیین دقیق تفاوت، ذکر تنبیهات و ادله تفاوت و بیان راه های پرکردن خلأ بین این دو مفهوم ضروری به نظر می رسد.

هنگامی که پدیده تجمل گرایی مورد بررسی قرار می گیرد با زوایای جدیدی مواجه شده که در



معنای لغوی واژه تجمل وجود ندارد. واژه تجمل در خوشبینانه ترین فرض، صرفاً بیانگر بُعد زیبایی و زیبادوستی پدیده‌ای است که پژوهش حاضر در صدد کشف حکم فقهی آن است. حال آن که هنگام بررسی استعمالات ترکیب «تجمل گرایی» در ادبیات حال حاضر جامعه، زوایایی وجود دارد که این ترکیب توانایی نمایندگی آن‌ها را دارد. «تجمل گرایی» دیگر تنها به معنای ظاهر آراسته و زیبا داشتن نیست بلکه دارای زوایای فرهنگی، اقتصادی و حتی اقتصاد سیاسی است. می‌توان گفت تجمل گرایی در عرف این زمان دارای معنایی نزدیک به «استفاده بی‌رویه و بیهوده از اشیاء و وسایل گران بها جهت مباحثات و تفاخر» است.

برای اثبات این تفاوت یک شاهد لغوی و چند شاهد عرفی خواهد آمد. همان طور که گذشت، از فرهنگ نامه دهخدا می‌توان به عنوان یک نمونه که میان معنای تجمل و تجمل گرایی تفاوت قائل است نام برد. در این فرهنگ نامه تفاوت میان تجمل و تجمل گرایی با نظر به دو عبارت «آراسته شدن، جمال و نیکویی روی را بر خود بستن، خود را زینت دادن» (دهخدا، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۶۹۸) «بسیار اهمیت دادن به وسایل گران قیمت و زیبا و غیر ضروری زندگی» (همان، ص ۶۹۹) کاملاً روشن است.

همچنین با مراجعه به عرف نیز تفاوت معنای لغوی تجمل و معنای کاربردی تجمل گرایی آشکار می‌گردد. اساساً با بررسی استعمالات تجمل گرایی در زمان حاضر، پی بردن به بار منفی این مفهوم نزد مردم و اهل اندیشه، امری نه چندان دشوار است. طبیعی است این بار منفی نمی‌تواند مرتبط با معنای لغوی تجمل یعنی زینت گرفتن باشد که هیچ احساس بدی نسبت به آن در عرف مشاهده نمی‌شود. مخصوصاً با توجه به اینکه در اغلب موارد، واژه تجمل گرایی با واژه‌هایی مانند اشرافی‌گری که بار منفی آن‌ها واضح‌تر است قرین می‌شود و در مقابل واژه‌هایی مانند ساده زیستی قرار می‌گیرد. علاوه بر این، تجمل گرایی به عنوان ترجمه کلماتی مانند لوکس^۱ و لاکچری^۲ ذکر می‌شود که وجه اشرافی آن‌ها واضح است.

با این اوصاف می‌توان نتیجه گرفت معنای عرفی تجمل گرایی معنایی و رای معنای اصطلاحی تجمل در فقه است و می‌توان از آن به «استفاده بی‌رویه و بیهوده از اشیاء و وسایل گرانبها جهت مباحثات و تفاخر و تمایل شدید به آن‌ها» تعبیر نمود. با این شرایط، برای پر کردن خلأ میان دو مفهوم تجمل گرایی و تجمل باید عناوین دیگر فقهی و قرآنی و روایی مطرح شوند تا بتوانند زوایای دیگر مفهوم تجمل گرایی را روشن کنند.

۱-۳. اسراف

پس از بررسی دو مفهوم تجمل و تجمل گرایی، باید به سایر مفاهیم مرتبط با تجمل گرایی پرداخته شود. یکی از مهم ترین مفاهیمی که امکان ارتباط آن با تجمل گرایی وجود دارد، مفهوم اسراف است.

درباره معنای لغوی اسراف اختلاف چندانی میان اهل لغت وجود ندارد. در اکثر منابع لغوی معتبر، اسراف «زیاده روی» معنا شده است. برای مثال در کتاب لسان العرب و کتاب مصباح المنیر، اسراف، «گذر از میانه روی» معنا شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۱۴۸؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۷۴).

هم چنین در کتاب مفردات الفاظ قرآن نیز درباره اسراف تعبیر «گذشتن از حد در هر فعلی که انسان انجام می دهد»، آمده است. البته به مشهورتر بودن تعبیر اسراف درباره خرج کردن هم اشاره شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۰۷).

لازم به ذکر است در کتب لغوی نکاتی درباره تفاوت اسراف و تبذیر به چشم می خورد که در ادامه پس از بررسی معنای تبذیر به آن پرداخته خواهد شد.

۱-۴. تبذیر

مفهوم دیگری که پژوهش حاضر به بررسی لغوی آن نیاز دارد مفهوم تبذیر است که در قرآن کریم و روایات مورد بحث قرار گرفته است. مشهور ترین معنایی که برای تبذیر ذکر شده است از بین بردن و بیهوده خرج کردن مال است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۸۲؛ صاحب بن عباد، إسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۷۴). تبذیر از ریشه بذر و به معنای پاشیدن بذر بر زمین است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۶۷) و از آن جهت که پاشیدن بذر از زاویه دید کسی که به سرانجام بذر آگاه نیست و ظاهراً از بین بردن و فاسد کردن آن است، تبذیر را «از بین بردن مال» معنا کرده اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۴).

با توجه به آنچه در معنای اسراف و تبذیر بیان شد، اشتراک این دو واژه در افاده معنای خرج کردن نابه جا دانسته شد. اما وجه تفاوت این دو واژه در این است که اسراف مربوط به کمیت و تبذیر مربوط به کیفیت مصرف است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۶۸) یا به تعبیر دقیق تر می توان گفت تبذیر خرج کردن مال در چیزی است که شایسته نیست و اسراف خرج کردن بیش از حد در چیزی است که به خودی خود و با صرف نظر از مقدار مصرف، امر شایسته ای است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۱۷).

۱-۵. کنز

واژه دیگری که در ادامه درباره ارتباط آن با تجمل گرایی بحث خواهد شد و در این مرحله بررسی معنای آن مورد نیاز است مفهوم کنز می باشد.

با توجه به اینکه افعال و حکم آن ها در این پژوهش مورد ارزیابی است، واژه ای که در اینجا مورد بحث است کنز مصدر فعل کنز یکنز است که به معنای جمع آوری و ذخیره سازی مال است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۴۱) و از کنز به عنوان یک اسم در لغت به عبارات مختلفی از جمله مال دفن شده در زمین (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۳۷)، مالی که در یک حرز و پوششی نگهداری می شود (فیروز آبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۳۰۲) و هر چیز فراوان جمع شده که در راه رسیدن به آن رقابت می شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۴۰۱) تعبیر شده است.

با توجه به مجموع تعابیر بالا، به نظر می رسد واژه گنج ترجمه صحیحی برای واژه کنز است. همان طور که در لغت نامه دهخدا نیز همین معنا برای واژه کنز ذکر شده است (دهخدا، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۳۴۵).

۱-۶. تکاثر

یکی دیگر از مفاهیمی که احتمال ارتباط آن با مفهوم تجمل گرایی وجود دارد، مفهوم تکاثر است که در ادبیات دینی هم از این مفهوم بحث شده است.

تکاثر از ریشه ک ث ر و مصدر باب تفاعل می باشد. معنای تکاثر در کتب لغت رقابت در زیادی مال و عزت و افتخار متقابل نسبت به زیادی مال و جمعیت و فرزندان ذکر شده است و به نظر می رسد این واژه از نظر معنای لغوی مورد اختلاف اهل لغت نیست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۰۳؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۷۰).

۲. بررسی حکم فقهی تجمل گرایی

پس از اتمام فرآیند مفهوم شناسی، نوبت به بررسی حکم فقهی پدیده تجمل گرایی می رسد. همان طور که در انتهای بخش شناخت مفهوم «تجمل گرایی» اشاره شد، بررسی حکم فقهی این پدیده با پیچیدگی هایی روبه روست. با توجه به عدم تساوی دو مفهوم «تجمل» و «تجمل گرایی» با تفصیل ذکر شده در بخش مفهوم شناسی، برای به دست آوردن حکم فقهی تجمل گرایی علاوه بر بررسی عنوان

تجمل در فقه، باید به سایر عناوینی که می‌توانند خلأ بین دو مفهوم تجمل و تجمل‌گرایی را پر کنند نیز پرداخت. بنابراین، روند پیش‌روی این پژوهش دربرگیرنده بررسی عنوان تجمل و بررسی عنوان‌های اسراف، تبذیر، کنز و تکاثر خواهد بود.

۲-۱. تجمل

اولین عنوانی که حکم فقهی آن با توجه به ادله موجود در بحث و با نظر به عبارات فقها درباره آن مورد بررسی خواهد گرفت عنوان «تجمل» است. طبق مطالب پیشین، روشن شده است که بررسی این عنوان لازم است ولی کافی نخواهد بود. به عبارت دقیق‌تر با توجه به اعم مطلق بودن مفهوم مورد بررسی این پژوهش (تجمل‌گرایی) نسبت به مفهوم تجمل، به دست آوردن حکم حرمت تجمل، منجر به حرام دانستن تجمل‌گرایی از زاویه تجمل و زینت بخشی خواهد شد؛ اما حکم جواز تجمل لزوماً مساوی حکم جواز تجمل‌گرایی نیست. چه بسا تجمل‌گرایی از زوایای دیگری موضوع حکم حرمت قرار گیرد.

۲-۱-۱. چارچوب و چشم‌انداز بحث

عنوان تجمل در کتب فقهی، در بسیاری از موارد بخش مستقل و مبسوطی را به خود اختصاص نداده است و معمولاً در ابواب مختلف فقهی، تجمل به عنوان یکی از مخارج زندگی مورد بررسی گرفته است. این بحث‌ها غالباً در ابواب مختلفی مانند خمس، حج، دین، زکات و نکاح ذیل عنوان مئونه بیان شده است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۴۰). لازم به ذکر است مئونه در لغت به معنای سنگینی و در کاربرد فقهی به معنای هزینه و خرج زندگی است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۸۶؛ حماد نزیه، ۱۴۲۹ق، ص ۴۵۲).

درباره فهرست احکامی که بر تجمل بار شده است باید گفت غالب فقها حکم تجمل را جواز و اباحه دانسته‌اند. البته برخی دیگر حکم به حرمت آن داده‌اند. در این باره شهید اول در کتاب القواعد و الفوائد ادعا کرده است هر پنج قسم احکام تکلیفی توسط فقها در موارد مختلف بر تجمل بار شده است و برای هر یک مثال آورده است. البته طبق نظرایشان تجمل به خودی خود حکم جواز دارد اما در شرایط مختلف به دلیل عناوین دیگر موضوع سایر احکام نیز قرار می‌گیرد (شهید اول، ۱۴۳۰ق، ج ۱۵، ص ۳۵۷).

البته با توجه به معنای تجمل که ذکر شد، این کلمه با واژه تزین و زینت معنایی نزدیک دارد. پس می‌توان در بررسی حکم تجمل به مواردی در فقه که از تزین سخن آمده، مراجعه کرد. هم چنین در بحث

نگهداری ظروف طلا و نقره، پوشیدن لباس ابریشم و زینت کردن به طلا برای مردان نیز می‌توان رگه‌هایی از بحث تجمل را جست و جو نمود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۸۵).

بنابراینچه گذشت، می‌توان مطالب این مبحث را در سه بخش ادله قول جواز، ادله قول حرمت و جمع‌بندی و نظر مختار تنظیم کرده و به نگارش درآورد.

۲-۱-۲. ادله جواز تجمل

در باب جواز تجمل و زینت گرفتن، به ادله مختلفی استناد شده است. دلیل عمده، فقره «أَقْلَ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ» (اعراف، آیه ۳۲) است که برخی فقها در بحث تزیین و تجمل از آن استفاده کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۷۳؛ شهید اول، ۱۴۳۰ق، ج ۱۵، ص ۳۵۷).

در کنار این دلیل، استناد به اصاله الاباحه و استناد به محصور بودن موارد حرام طبق آیه ۱۴۴ سوره انعام و استناد به حکم عقل به اباحه آنچه که منفعت دارد و از ضرر خالی است نیز در آثار فقها به چشم می‌خورد (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶۳؛ لاری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۰۸).

علاوه بر این، روایاتی در این بحث به چشم می‌خورد که به عنوان مثال می‌توان به روایتی از امام صادق (ع) که در باب استحباب تجمل از کتاب وسائل الشیعه آمده است اشاره کرد که در آن حضرت می‌فرمایند: لباس بیوش و تجمل کن که خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد. البته باید از حلال باشد (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۶).

۲-۱-۳. ادله حرمت تجمل

درباره حرمت خود تجمل نیز به دلایل مختلفی استناد شده است. اگر استفاده از ظروف طلا و نقره برای استفاده‌ای غیر از خوردن و آشامیدن مصداق تجمل دانسته شود، می‌توان به دیدگاه محقق حلی اشاره کرد. ایشان حرمت استفاده از ظروف طلا و نقره را محدود به خوردن و آشامیدن نمی‌دانند و دلیل آن را عدم انتفاع و تعطیل شدن و بی‌ بهره شدن مال دانسته و مصداق از اسراف می‌شمارند. همچنین به بررسی علت این حکم می‌پردازند و از قول عده‌ای، علت را تفاخر ثروت‌مندان و شکسته شدن دل فقرا ذکر می‌کنند. هر چند در علت بودن این مسئله تشکیک کرده و حکم حرمت استعمال ظروف طلا و نقره را تعبدی برمی‌شمارند (محقق حلی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۵۶).

همچنین یکی از فقهای معاصر تمام استفاده‌های ظروف طلا و نقره را حرام می‌دانند و از جمله این استعمال‌های حرام، تزئین را ذکر می‌کنند. هر چند اکثر محشین عروة الوثقی حرمت نگهداری و استفاده از ظروف طلا و نقره برای تزئین را غیر معلوم و بدون دلیل دانسته‌اند (یزدی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۹۳).

در این باب می‌توان به اطلاق روایتی از پیامبر ﷺ که ظروف طلا و نقره را کالای افرادی که یقین ندارند می‌دانند نیز تمسک کرد (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۵۳).

۲-۱-۴. جمع‌بندی حکم تجمل

با توجه به آن‌چه گذشت، به نظر می‌رسد حکم اولیه تجمل به معنای زینت گرفتن و زیبا ساختن، جواز باشد. اما این جواز می‌تواند پس از عارض شدن سایر عناوین مانند اسراف و یا تفاخر به مال به حرمت تبدیل شود. در همین راستا می‌توان کلام قائلین به حرمت تجمل را این‌گونه توجیه نمود که ایشان حکم تجمل و تزئینی که سایر عناوین به آن عارض شده است را حرمت دانسته‌اند؛ نه حکم تجمل و تزئین صرف از زاویه زیبایی و جمال.

یکی از فقها نیز به همین وجه جمع اشاره کرده و استعمال ظروف طلا و نقره برای غیر از خوردن و آشامیدن را امری جائز الاصل می‌داند که ممکن است به خاطر احساس برتری جویی و ریاست‌طلبی‌ای که در آن نهفته است بالعرض حرام شود (موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۸۰).

کلام قائلین به حرمت تجمل، هر چند در بحث تجمل پذیرفته نشد؛ اما در بررسی تجمل‌گرایی به عنوان پدیده‌ای که علاوه بر تجمل و تزئین، شامل عناوین و زوایای دیگری نیز هست برای این پژوهش مفید خواهد بود.

۲-۲. اسراف

پس از مشخص شدن حکم تکلیفی تجمل در فقه و اختیار قول به جواز، در مرحله بعدی باید سایر عناوینی که ارتباط آن‌ها با تجمل‌گرایی محتمل است مورد بررسی فقهی قرار گیرد. یکی از این عناوین اسراف است. بنابراین در این بخش دو هدف مد نظر خواهد بود. ابتدا حکم فقهی اسراف بررسی شده سپس با توجه به ارتباط دو مفهوم اسراف و تجمل‌گرایی، تأثیر حکم فقهی اسراف بر تجمل‌گرایی بیان خواهد شد.

۲-۱-۲. حکم اسراف

اسراف به معنای زیاده‌روی در مصرف یکی از افعالی است که تاکیدات مختلف در آیات و روایات بر دوری از آن، شکی در حرمتش باقی نمی‌گذارد. به عنوان مثال می‌توان از آیات ۳۱ سوره اعراف، ۱۴۱ سوره انعام و ۶ سوره نساء نام برد که در آن اسراف صراحتاً نهی شده است. با توجه به ظهور نهی در حرمت، حرمت اسراف ثابت می‌شود. علاوه بر یکی از فقها که ادعای ضروری دین بودن حکم حرمت اسراف را دارد (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۶۱۵). فقیه دیگری با استناد به وعده عذاب در آیه ۴۳ سوره غافر برای اسراف، آن را جزء گناهان کبیره شمرده است (نجفی، بی تا، ج ۱۳، ص ۳۱۳).

۲-۲-۲. ارتباط با تجمل گرایی

با توجه به معنایی که از اسراف ذکر شد، اسراف به معنای زیاده‌روی ممکن است بر هر فعلی از جمله تجمل و زینت گرفتن صدق کند. گزاره تجملی که از حد و شأن شخص گذشته باشد مصداق اسراف است؛ مورد قبول همگان بوده و قابل خدشه نیست. همان‌طور که این گزاره درباره تجمل در ادبیات فقها نیز دیده می‌شود (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۶۳۵).

اما با نگاهی به موارد استعمال تجمل گرایی، می‌توان ادعای دیگری نیز مطرح کرد. می‌توان گفت تجمل گرایی مفهوم اسراف را هم در بر می‌گیرد و به تعبیر دقیق‌تر تجمل گرایی به معنای تجمل بیش از حد و غیر ضروری است. شاید کلام علامه حلی و محقق حلی درباره مطلق نگهداری ظروف طلا و نقره و مصداق اسراف دانستن آن، همین نکته باشد که ایشان نگهداری از ظروف طلا و نقره را مصداق تجمل گرایی و زیاده‌روی در تجمل دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۲۷؛ محقق حلی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۴۵۶).

این تقارن بین معنای اسراف و تجمل گرایی در عبارات فقهای معاصر نیز دیده می‌شود. به طوری که یکی از فقهای متاخر این دو واژه را به صورت دو واژه قرین و مترادف به کار برده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۵۳۳). فقیه دیگری نیز تجمل گرایی را استفاده از ابزار لوکسی که خارج از شأن و زندگی انسان باشد تعریف کرده و می‌تواند مصداق اسراف باشد (علوی گرگانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۴۰۲).

۲-۳-۳. تبذیر

عنوان دیگری که پژوهش حاضر در صدد بررسی حکم آن و ارتباط آن با مفهوم تجمل گرایی خواهد بود، تبذیر است. در این بخش همانند بخش اسراف، ابتدا حکم این عنوان مورد بررسی قرار گرفته سپس از ارتباط آن با مفهوم تجمل گرایی سخن به میان خواهد آمد.

۲-۳-۱. حکم تبذیر

حکم تکلیفی تبذیر با استناد به آیات ۲۶ و ۲۷ سوره اسراء قطعاً حرمت است. علاوه بر این، در کتاب جواهر الکلام این عمل جزو گناهان کبیره شمرده شده است (نجفی، ج ۱۳، ص ۳۱۰).

همچنین یکی از احکام وضعی ای که بر تبذیر بار شده است، حکم به سفاهت شخصی است که اهل تبذیر بوده و اموال خود را در راه های غیر عقلایی صرف می کند. همچنین در امتداد سفاهت، حکم به حجر و ممنوع التصرف بودن او نسبت به اموالش نیز در پی می آید (بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۲۳، ص ۲۴۷).

۲-۳-۲. ارتباط با تجمل گرایی

با توجه به موارد ذیل برای اثبات صدق تبذیر بر تجمل گرایی، دیگر نیازی به بررسی زیاده روی در مصرف احساس نمی شود و باید جنبه غیر عقلایی بودن آن بررسی شود. اولاً در بخش مفهوم شناسی، نسبت به تبذیر معنای خرج کردن مال در مواردی که شایسته نیست ثابت شد. دوماً جایگاه تبذیر در کیفیت مصرف و نه کمیت مصرف عنوان شد. سوماً کاربرد تبذیر در فقه نیز در اغلب موارد همان معنای لغوی آن است و از تعبیر غیر عقلایی بودن مصرف برای تبذیر استفاده می شود (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۱۶).

برخی شرعی نبودن مصرف را در عرض عقلایی و عرفی نبودن موجب تبذیر دانسته اند (بحرانی، ۱۳۶۳، ج ۲۳، ص ۲۴۷). در این صورت اثبات غیر شرعی بودن تجمل گرایی نیز منجر به ثبوت تبذیر برای آن می شود. هر چند اثبات غیر شرعی بودن این مفهوم عرفی، با توجه به حکم اولیه جواز در تجمل میسر نیست. مگر برای اثبات غیر شرعی بودن آن از سایر عناوین مانند اسراف استفاده شود. در این صورت ثابت دانستن تبذیر برای چنین امری که غیر شرعی بودن آن پیش از این ثابت شده است، باعث حاصل شدن اثر مضاعفی مانند حکم به سفاهت و حجر فوق الذکر خواهد بود.

غیر عقلایی بودن تجمل‌گرایی با توجه به پیچیدگی و بستگی آن به عرف، حد و مرز و معیار مشخصی نخواهد داشت و نیاز به پژوهش‌های دقیق‌تر و جزئی‌تر دارد. اما می‌توان بعضی از مصادیق شدید تجمل‌گرایی که عرفاً اثره‌ای جز فخر فروشی و برتری جویی ندارد را فی الجمله غیر عقلایی بدانیم.

البته در مسئله ارتباط بین تجمل‌گرایی و تبذیر مؤیداتی در فقه وجود دارد که می‌تواند کارساز باشد. یکی از فقها مصرف مال برای غذاهای نفیس و گران‌قیمتی که ارتباطی با حال و شأن شخص ندارد را مصداق تبذیر دانسته است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۳۵). فقیه دیگری در شرح عبارت ایشان ادعای عدم خلاف در مساله را داشته است (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۶، ص ۷۳). طبیعی است اگر استفاده از غذاهای گران‌قیمت (که می‌توان از غذاهای طلاکاری شده به عنوان مصداق اتم آن در زمان حاضر یاد کرد) را مصداق تجمل‌گرایی بدانیم، با توجه به ثبوت عنوان تبذیر بر آن در عبارتی که گذشت، می‌توان صدق فی الجمله تبذیر بر تجمل‌گرایی را نتیجه گرفت.

۴-۲. تکاثر

یکی از عناوینی که بررسی حکم و ارتباط آن با تجمل‌گرایی می‌تواند به تحلیل دقیق‌تری از مفهوم تجمل‌گرایی منجر شود مفهوم تکاثر به معنای جمع ثروت و مباحثات به داشته‌ها از جمله اموال است. در بررسی این عنوان مانند عناوین دیگر دو بخش حکم و ارتباط با تجمل‌گرایی بررسی خواهد شد.

۴-۲-۱. حکم تکاثر

عنوان تکاثر مورد بررسی مبسوط و مستقل فقهی قرار نگرفته است و حدود و چارچوب‌های آن از جانب فقها چندان معین و مشخص نشده است. اما با توجه به اینکه در ادبیات قرآنی و روایی بحث از تکاثر به چشم می‌خورد، این عنوان نیازمند بحث و بررسی است.

طبق آنچه گفته شد ممکن است درباره حکم تکلیفی تکاثر نتوان با قطعیت نسبت به حرمت آن سخن گفت اما برداشت مذموم بودن آن از مجموعه آیات و روایات چندان دشوار نیست.

در آیات ۲۰ سوره حدید و ۱ سوره تکاثر، از تکاثر سخن به میان آمده که در هر دو آیه مذمت و توبیخ تکاثر به چشم می‌خورد (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۴، ص ۲۱۲). علاوه بر این اگر وعده عذاب انتهای آیه ۲۰ سوره حدید را بتوان به تکاثر نسبت داد، حرمت آن نیز ثابت خواهد شد.

در روایات هم بحث از تکاثر به چشم می خورد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله طبق روایتی که در کتاب نور الثقلین آمده است، در تفسیر آیه اول سوره تکاثر، تکاثر را جمع مال از غیر راه حق و امتناع از مصرف در راه حق و نگهداری در ظروف معنا کرده اند (العروسی الحویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۶۶۲).

همچنین مکاثره در روایت جنود عقل و جهل از دیدگاه امام صادق علیه السلام از جنود جهل شمرده شده و در مقابل قوام آمده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۲).

یکی از مفسرین در تفسیر این روایت، مراد از مکاثره را حرص بر تکاثر در اموال و اسباب و وسائل دنیوی که از بین می روند و حسرتشان روز قیامت باقی می ماند، بیان می کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۱۸).

۲-۴-۲. ارتباط با تجمل گرایی

مفهوم تکاثر را می توان یکی از نزدیک ترین مفاهیم به مفهوم تجمل گرایی دانست. همان گونه که در بخش مفهوم شناسی تکاثر گذشت، تکاثر دارای دو زاویه جمع بی رویه اموال و مباهات و تفاخر به اموال است که هر دو زاویه را می توان مرتبط با تجمل گرایی دانست. تجمل گرایی از آن جهت که به طور طبیعی ملازم با انباشته شدن بی رویه اجناس و اشیاء گران بهاست با زاویه اول و از آن جهت که به طور معمول همراه با تفاخر و چشم و هم چشمی است و در غالب موارد اساسا با هدف مباهات و برتری جویی انجام می شود با زاویه دوم معنای واژه تکاثر ارتباط دارد. از همین جهت مذموم بودن و مورد توبیخ قرار گرفتن تکاثر در ادبیات دینی را می توان به تجمل گرایی سرایت داد.

۲-۵-۲. کنز

آخرین عنوانی که در این پژوهش مورد بررسی قرار می گیرد عنوان کنز به معنای ذخیره کردن و انباشتن مال است. طبق روال گذشته در این مبحث نیز به دو مطلب حکم کنز و ارتباط آن با تجمل گرایی پرداخته خواهد شد.

۲-۵-۱. حکم کنز

در مورد حکم کنز، دلیل عمده مسئله آیه ۳۴ سوره توبه می باشد و قسمت زیادی از محتوای این بخش به بررسی همین آیه اختصاص دارد. هر چند روایاتی نیز مانند روایتی از امام صادق علیه السلام که از انباشتن

و ذخیره‌سازی بیش از حد اموال زیادی که خداوند عطا کرده است نهی می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۲) در این باب به چشم می‌خورد.

۲-۱-۵-۱. آیه ۳۴ سوره توبه

با توجه به فقره «وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَتَّقُونَ اللَّهَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» از آیه ۳۴ سوره توبه و وعده عذاب شدید برای کسانی که اهل کنز هستند و انفاق نمی‌کنند، در مورد اصل حکم حرمت کنز مجالی برای تردید باقی نمی‌ماند. اما در برخی قسمت‌های آیه بحث‌هایی میان اهل نظر شکل گرفته است که برای اثبات حرمت مطلق انباشت ثروت، ذکر آن‌ها لازم به نظر می‌آید.

الف. مراد از واژه کنز در آیه

در مراد آیه از واژه کنز، باید گفت پنهان کردن زیر زمین لحاظ نشده است و اگر کسی بدون پنهان کردن زیر زمین مالی بیاندوزد نیز مصداق کنز در آیه قرار می‌گیرد (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص ۲۲۷). مضاف بر اینکه طبق اکثر معانی‌ای که در بخش مفهوم شناسی ذکر شد، پنهان شدن زیر زمین مورد نظر نبوده است.

ب. مراد از دو واژه الذهب و الفضة در آیه

بحث دیگر در آیه این است که در ابتدا با دیدن دو کلمه الذهب (طلا) و الفضة (نقره) در آیه به نظر می‌آید بحث آیه صرفاً حول محور ذخیره کردن طلا و نقره است. اما بعد از تحلیل عمیق‌تر و با نظر به اینکه این دو واژه در روزگار نزول پول رایج بوده‌اند؛ عدم اختصاص این دو واژه در معنای این آیه به دوفلز خاص و عمومیت این آیه نسبت به آن چه مال قابل تبادل محسوب می‌شود ثابت می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ص ۲۲۹).

ج. محدود بودن یا نبودن حرمت کنز به عدم پرداخت زکات

اما نکته بحث برانگیز اصلی در آیه این است که آیا حرمت کنز و ذخیره‌سازی بی‌رویه مال، محدود به موارد عدم پرداخت زکات است یا خیر. بسیاری از فقها و مفسرین حکم آیه را مخصوص کسی که زکات خود را پرداخت نکرده است می‌دانند (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۱۰؛ فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۲۲). اما در مقابل برخی حکم آیه را مطلق برداشت کرده و منوط به عدم پرداخت زکات نکرده‌اند و انفاقی که در آیه آمده را غیر از زکات محصور در موارد نه‌گانه دانسته‌اند (حسینی عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱، ص ۱۲؛ جعفری تبریزی، ۱۳۷۷، ص ۵۷).

یکی از دلایل گروه اول برای اثبات مدعای خود روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که ایشان مالی که زکاتش داده شده را از موارد کنز خارج می‌دانند (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۱۹). البته این روایت دارای ضعف جدی سندی از جانب یکی از راویان می‌باشد (ابن غضائری، ۱۳۸۰، ص ۹۸؛ علامه حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۵۶). ظاهراً عبارات برخی از علمای این گروه نیز استناد به دلالت فقره «وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» بر عدم پرداخت زکات در مورد آیه است.

درباره قول دوم نیز علاوه بر امکان خدشه بر دلالت آیه در فرض عدم پرداخت زکات، می‌توان به مؤیداتی اشاره کرد که از جمله آن‌ها قضیه مشاجره جناب ابوذر با کعب الاحبار است که در آن جناب ابوذر برای اثبات تکلیف اتفاق برای کسی که زکاتش را پرداخت کرده است به آیه فوق استناد می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۲، ص ۲۵۷).

با توجه به آنچه گذشت، قضاوت درباره این مبحث امری ساده نخواهد بود. بنابراین اینجا به ذکر اقوال و ادله و مستندات اکتفا و قضاوت نهایی به سطوح بالاتر علمی واگذار شده است. به هر حال آیه در فرض قول اول به وجوب زکات و در فرض قول دوم به حرمت هرگونه انباشت ثروت حتی پس از پرداخت زکات دلالت دارد.

۲-۵-۲. رابطه با تجمل‌گرایی

هر چند مفهوم کنز حتی با وسیع‌ترین مفهوم آن یعنی مطلق انباشت ثروت و به کار نیانداختن آن، ارتباط مستقیم و محسوسی با مفهوم تجمل‌گرایی به معنای استفاده بی‌رویه و بیهوده از اشیاء و وسایل گرانبها ندارد؛ اما نمی‌توان منکر هرگونه ارتباط بین دو مفهوم شد. تجمل‌گرایی در اغلب موارد همراه با جریان یافتن سرمایه در موارد غیرضروری است و از کار افتادن سرمایه اقتصادی فرد یا جامعه و یا جمع شدن سرمایه در دست عده‌ای معدود معمولاً لازمه تجمل‌گرایی است؛ هر چند گاهی این اعمال با تعبیرات به ظاهر زیبا مانند زیباسازی و نشان دادن شکوه و مانور تجمل توجیه شود.

علاوه بر این بحث، ارتباط انباشت ثروت و کنز با تجمل‌گرایی بحثی بی‌سابقه نیست و مواردی از این ارتباط در فقه دیده می‌شود. مانند فقهی که برای استدلال حرمت استفاده از ظروف طلا و نقره که یکی از مصادیق تجمل‌گرایی است از آیه ۳۴ سوره توبه و عنوان کنز استفاده کرده است (آملی، ۱۳۸۴ق، ج ۲، ص ۴۵۰).

با توجه به ارتباطی که بین دو مفهوم انباشت ثروت و تجمل گرایی ذکر شد، اگر دلالت آیه ۳۴ سوره توبه حرمت مطلق انباشت ثروت فرض شود، این حرمت در بعضی مجالات و مصادیق می تواند به تجمل گرایی سرایت کند.

❁ نتیجه گیری

همان طور که در مقدمه پژوهش اشاره شد، پژوهش حاضر به دنبال دست یابی به حکم فقهی تجمل گرایی از راه بررسی عنوان های فقهی نزدیک به این مفهوم بود. در راستای این هدف ابتدا در بخش مفهوم شناسی به بررسی مفهوم تجمل گرایی و معنای عناوین فقهی نزدیک به آن پرداخته شد. همچنین یکسان نبودن معنای عرفی تجمل گرایی در حال حاضر با معنای عنوان تجمل در فقه اثبات شد.

پس از آن در بخش اصلی پژوهش پنج عنوان تجمل، اسراف، تبذیر، تکاثر و کنز مورد بررسی فقهی قرار گرفت. در ادامه رابطه هر کدام از این عناوین با مفهوم تجمل گرایی و امکان تسری حکم این عناوین به مفهوم تجمل گرایی بررسی شد.

طبق آنچه در این پژوهش گذشت هر چند حکم اولیه عنوان تجمل جواز است، اما با توجه به ناتوانی عنوان تجمل در نمایندگی از همه زوایای مفهوم تجمل گرایی، از عدم امکان تسری حکم جواز تجمل در فقه به پدیده چند وجهی تجمل گرایی سخن به میان آمد.

پس از آن با اثبات حرمت برای ۴ عنوان دیگر که هر کدام از زاویه ای با مفهوم تجمل گرایی ارتباط داشت و بخشی از این مفهوم را نمایندگی می کرد، با ذکر بعضی شرایط حکم حرمت برای پدیده تجمل گرایی به معنای استفاده بی رویه و بیهوده از اشیاء و وسایل گرانها ثابت شد.

طبیعتاً با توجه به وسع اندک این پژوهش، به همه ابعاد مسئله پرداخته نشد. به عنوان مثال پس از اثبات حکم حرمت برای تجمل گرایی خلأ پژوهش های مصداق شناسی در این موضوع و همچنین پژوهش درباره راه های جلوگیری از این پدیده با پشتوانه حکم حرمت وجود دارد.

امید است با افزایش تلاش های فقهی درباره مسائل مختلف اجتماعی، شرایط برای اصلاح امور جامعه فراهم گردد.

❁ پی نوشت

LUX .۱

LUXURY .۲

❁ فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، محقق و مصحح: میر دامادی، جمال الدین، چ ۳، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
۳. ابن غضائری، احمد بن حسین، (۱۳۸۰)، الرجال لابن الغضائری، محقق: محمدرضا حسینی جلالی، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث سازمان چاپ و نشر.
۴. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، (۱۴۰۷ق)، المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، محقق: مجتبی عراقی، قم: جماعة المدرّسين فی الحوزة العلمیة بقم مؤسسة النشر الإسلامی.
۵. انصاری، محمد علی (خلیفه شوشتری)، (۱۴۱۵ق)، الموسوعة الفقهیة المیسرة، قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۶. آملی، محمد تقی، نویسنده محمد کاظم بن عبد العظیم یزدی، (۱۳۸۴)، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، بی جا: بی نا.
۷. بحرانی، یوسف بن احمد، (۱۳۶۳)، الحقائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، محقق محمد تقی ایروانی و عبد الرزاق مرقم، قم: جماعة المدرّسين فی الحوزة العلمیة بقم مؤسسة النشر الإسلامی.
۸. بستانی، فواد افرام، (۱۳۷۵)، فرهنگ ابجدی الفبایی، مترجم رضا مهیار، تهران: اسلامی.
۹. جعفری تبریزی، محمد تقی، (۱۳۷۷)، رسائل فقهی (جعفری) (عدم انحصار زکات در موارد نه گانه)، تهران: مؤسسه نشر کرامت.
۱۰. جمعی از پژوهشگران، (۱۴۲۳ق)، موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت علیهم السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۱۱. حسینی عاملی، محمد جواد بن محمد، (۱۴۱۹ق)، مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة (ط. الحدیثة)، نویسنده: حسن بن یوسف علامه حلّی، محقق: محمد باقر خالصی، قم: جماعة المدرّسين فی الحوزة العلمیة بقم مؤسسة النشر الإسلامی.
۱۲. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، محقق و مصحح: علی هلالی و علی سیری، چ ۱، بیروت: دار الفکر.
۱۳. حماد نزیه، (۱۴۲۹ق)، معجم المصطلحات المالیه والاقتصادیة فی لغة الفقهاء، دمشق: دار القلم.
۱۴. خامنه ای، سید علی، (۱۳۹۶)، بیان قرآن؛ تفسیر سوره براءت، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
۱۵. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۹۰)، لغت نامه، تهران: دانشگاه تهران مؤسسه انتشارات و چاپ.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، چ ۱، بیروت: دار القلم الدار الشامیة.

۱۷. عاملی، محمد بن جمال‌الدین مکی، (۱۴۳۰ق)، موسوعة الشهيد الأول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی في الحوزة العلمية قم المقدسة معاونية الابحاث مركز العلوم والثقافة الاسلامية.
۱۸. شيخ حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، اول، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
۱۹. صاحب بن عباد، إسماعيل بن عباد، (۱۴۱۴ق)، المحيط في اللغة، اول، بيروت: عالم الكتاب.
۲۰. نجفی، محمد حسن، (بی تا)، جواهر الكلام فی شرح شرایع الاسلام (ط. القديمة)، محقق و معلق: محمود قوچانی و علی آخوندی و عباس قوچانی و رضا استادی، مصحح: ابراهیم میانجی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، شرح أصول الكافي (صدرا)، چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. طریحی، فخر الدین بن محمد، (۱۳۷۵)، مجمع البحرين، چ ۳، تهران: مرتضوی.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، الأمالي، قم: دارالثقافة.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ق)، الخلاف، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبيان في تفسير القرآن، چ ۱، بيروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعة، (۱۴۱۵ق)، تفسير نور الثقلين، چ ۴، قم: اسماعیلیان.
۲۷. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۴ق)، تذكرة الفقهاء (ط الحديث: الطهارة إلى الجعالة)، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۲۸. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، قواعد الأحكام، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۹. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۲ق)، رجال العلامة الحلي، مصحح: محمد صادق بحر العلوم، قم: الشريف الرضي.
۳۰. علوی گرگانی، محمد علی، (۱۳۸۴)، أجوبة المسائل (علوی)، قم: دفتر حضرت آیت الله علوی گرگانی.
۳۱. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، (۱۳۷۳)، كنز العرفان في فقه القرآن، چ ۱، تهران: مرتضوی.
۳۲. فراهیدی، خليل بن أحمد، (۱۴۰۹ق)، كتاب العين، چ ۲، قم: نشر هجرت.
۳۳. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ق)، القاموس المحيط، چ ۱، بيروت: دار الكتب العلمية منشورات محمد علی بیضون.
۳۴. فیومی، أحمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، چ ۲، قم: مؤسسه دار الهجرة.

۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، **الكافي (ط-الإسلامية)**، ج ۴، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۶. لاری، عبدالحسین بن عبدالله، (۱۴۱۸ق)، **التعليقة على المکاسب (لاری)**، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۳۷. مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی، (۱۴۰۶ق)، **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه (ط-القدیمة)**، ج ۲، قم: موسسه فرهنگي اسلامي کوشانبور.
۳۸. محقق حلی، جعفر بن حسن، (۱۳۶۴)، **المعتبر في شرح المختصر**، قم: مؤسسه سيد الشهداء علیه السلام.
۳۹. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، (بی تا)، **مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان**، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم مؤسسة النشر الإسلامي.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۵)، **دائرة المعارف فقه مقارن**، قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب علیه السلام.
۴۱. _____، (۱۴۲۷ق)، **استفتاءات (مکارم)**، قم: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب علیه السلام.
۴۲. موسوی عاملی، محمد بن علی، (۱۴۱۱ق)، **مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام**، مشهد: مؤسسة آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.
۴۳. نراقی، احمد بن محمد مهدی، (۱۳۷۵)، **عوائد الأيام في بيان قواعد الاحكام و مهمات مسائل الحلال و الحرام**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم مرکز انتشارات.
۴۴. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، (۱۴۰۰ق)، **منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة (خوئی)**، ج ۴، تهران: مكتبة الاسلاميه.
۴۵. یزدی، محمد کاظم بن عبد العظيم، (۱۴۲۱ق)، **العروة الوثقی**، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم مؤسسة النشر الإسلامي.



دوفصلنامه علمی در مسیر اجتهاد
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

مقاله ترویجی

وارسی امکان جایگزینی احراز عدالت شهود از طریق سامانه قضایی به جای روش های مرسوم

جواد موسی نژاد زوارم^۱

مرتضی اخترشناس^۲

بلال شاکری^۳



چکیده

یکی از ادله مهمی که در فرآیند قضایی برای اثبات و ردّ دعاوی اقامه می گردد شهادت شهود است. این دلیل از نظر فقهی، زمانی معتبر است که دارای شرط عدالت باشد و این عدالت توسط قاضی احراز شود. فقها برای احراز این شرط راه هایی از جمله علم قاضی، شیع، اختبار و حسن ظاهر را ذکر کرده اند که روش های مرسوم احراز عدالت در روند قضایی هستند. اما در زمان حاضر به علت وسعت جمعیت و عدم شناخت کافی قضات نسبت به اصحاب دعاوی و همچنین تبانی و سوء استفاده از این دلیل، احراز عدالت شهود برای قاضی با مشکل مواجه شده است.

برای حل این مشکل در پژوهش حاضر روش احراز عدالت شهود توسط سامانه قضایی مطرح شده است؛ به این صورت که آیا امکان جایگزینی روش احراز عدالت شهود توسط سامانه قضایی با روش های مرسوم احراز عدالت یعنی تحقیق و تحفّص توسط خود قاضی وجود دارد یا خیر؟

برای پاسخ به این سؤال با رویکرد تحلیلی-اجتهادی و با کمک از منابع کتابخانه ای حالت های مختلفی که ممکن است توسط این سامانه برای قاضی به وجود آید، مورد بررسی قرار گرفته است. اولین حالت حالتی

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵
۱. دانش پژوه سطح ۲ و ۳ پیوسته رشته فقه و اصول مدرسه علمیه عالی نواب مشهد (نویسنده مسئول) javadmosazv.z@gmail.com
۲. دانش پژوه سطح ۲ و ۳ پیوسته رشته فقه و اصول مدرسه علمیه عالی نواب مشهد morteza1401iran@gmail.com
۳. استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان b.shakeri@iran.ir

است که توسط استعلامات سامانه برای قاضی، علم به احراز یا عدم احراز حاصل شود که در این فرض با ادله‌ای مثل حجیت ذاتی علم و سیره عقلاء، حجیت و امکان جایگزینی این روش نیز ثابت شده است. حالت دوم این است که استعلامات سامانه برای قاضی ظن آور باشد. این مورد از طریق حجیت ظن خاص یا نهایتاً توسط حجیت ظن مطلق ثابت شده است که دارای اعتبار شرعی می‌باشد. اما حالت سوم که عدم حصول علم و ظن برای قاضی توسط اطلاعات حاصل از سامانه باشد، چون دلیل معتبری بر آن نمی‌توان اقامه کرد از حجیت ساقط است. سپس به بعضی از فروع مسائل و اشکالات احتمالی پرداخته شده است.

❁ واژگان کلیدی

شهادت شهود، احراز عدالت شهود، سامانه قضایی، علم قاضی.

یکی از ادله اثبات یارده دعاوی در فرایندهای قضایی شهادت شهود است. قاضی برای اینکه مفاد شهادت را بپذیرد، باید عدالت شهود برای او ثابت و احراز شود. همان طور که در ماده ۱۷۷ قانون مجازات اسلامی مصوب سال ۱۳۹۲ آمده است:

«شاهد شرعی در زمان ادای شهادت باید دارای عدالت باشد».

در تبصره این قانون ذکر شده است که این شرط باید توسط قاضی احراز شود.

اندیشمندان فقیه شیعه روش دستیابی به عدالت شهود را همانند احراز سایر موضوعات از طریق علم و یقین (خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۰۸) یا شیاع موجب اطمینان (خمینی رحمته الله علیه، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۰۴) یا حسن ظاهر (تبریزی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۸۰) در برخورد ها و معاشرت ها که کاشف از تقوای باطنی باشد (خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۲۷۵) یا شهادت دو شاهد شناخته شده بر عدالت او (حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۸۰) برای قاضی می دانند. اما سؤال اینجاست که آیا ممکن است به جای اینکه خود قاضی وظیفه تحقیق و تفحص در مورد عدالت شهود را داشته باشد (حلی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۸۶۷) این وظیفه را برعهده سامانه ای قرار دهد و از طریق منابع مختلفی مثل ثبت احوال، مخابرات عدالت شهود را احراز یا رد کند؟ به عبارتی دیگر آیا احراز عدالت و صلاحیت شهود به وسیله چنین سامانه ای می تواند جایگزین تحقیق و بررسی قاضی شود به طوری که بدون نیاز به طریق دیگری اظهار نظر سامانه برای احراز یا عدم احراز کفایت کند؟ پژوهش حاضر با استفاده از منابع کتابخانه ای و روش تحلیلی امکان جایگزینی احراز عدالت شهود به وسیله سامانه ها به جای تحقیق و تفحص قاضی را بررسی می کند.

در بررسی هایی که تاکنون انجام شده است نگارندگان این مقاله، به مقاله یا پایان نامه ای در زمینه مذکور دست نیافته اند و فقط در برخی پژوهش ها به روش های مرسوم احراز عدالت شهود که مربوط به فحص و جستجو از طرف خود قاضی است، دست یافته اند. از جمله مقاله ای با موضوع «واکاوی مفهوم عدالت و استقراء راه های احراز عدالت شهود از منابع فقهی» (پیله ور، نشریه علمی مطالعات حقوق تطبیقی معاصر، شماره ۲۷، صفحات ۳۳ تا ۳۳) و یا مقاله ای با موضوع «اعتبار سنجی احراز ظنی عدالت شهود از دیدگاه فقه مذاهب اسلامی» (قلی پور خان قاهی، صالحی، جوادی، دوفصلنامه علمی فقه مقارن، شماره ۱۷، صفحات ۲۷۵ تا ۲۹۷).

اما وجه تمایز پژوهش حاضر نسبت به پژوهش‌های مشابه که به نوعی نوآوری پژوهش پیشرو محسوب می‌شود، این است که در جستار حاضر بناست پس از واکاوی معنی عدالت به امکان فقهی جایگزینی سامانه الکترونیکی برای دستیابی به عدالت و صلاحیت شاهدان نسبت به روش فعلی پرداخته شود.

۱. مفهوم‌شناسی عدالت

۱-۱. تعریف لغوی و اصطلاحی

در گام نخست به بررسی مفهوم عدالت و اقوالی که نسبت به آن وجود دارد، پرداخته می‌شود زیرا اگرچه معنای عدالت، بحث مورد سوال این نوشته نمی‌باشد اما اتخاذ مبنا نسبت به آن در نتیجه پژوهش تأثیر خواهد داشت. معنا و مفهوم عدالت در دو بخش معنای لغوی و اصطلاحی بررسی خواهد شد.

بیشتر لغت‌دانان در معنای عدالت تصریح دارند که خلاف جور است و در معنای جور گفته‌اند: ترک کردن، میانه روی از مسیر و ترک میل به چپ و راست کردن (الفراهیدی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۶۱۷).

معنای اصطلاحی عدالت معرکه آراء و اقوال فقهاء شیعه می‌باشد که اقوال مطرح شده در زمینه مذکور به طور خلاصه عبارت‌اند از اینکه:

۱. قول مشهور از زمان علامه حلی و بعد از ایشان این است که عدالت به معنای حالت نفسانی راسخی است که همراه با تقوا بوده و انسان را از ارتکاب گناه کبیره و اصرار بر گناه صغیره باز می‌دارد (انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۸۸) البته بعضی از فقهاء قید همراه بودن مروت را نیز به این تعریف اضافه کرده‌اند (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۴۹۴؛ شهید ثانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۲۸).
۲. عدالت به معنای ترک معاصی یا تنها ترک گناهان کبیره است. همان‌طور که در برخی کتب عدالت در دین به معنای اجتناب از گناهان کبیره و ترک اصرار بر گناهان صغیره است (ابن حمزه، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۳۰).
۳. عدالت به معنای استقامت فعلی در مسیر شرع و عدم انحراف از آن می‌باشد (انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۹۷). همان‌طور که این معنا از ظاهر کلام فقیه دیگری نیز برداشت می‌شود (شیخ مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۷۲۵).
۴. عدالت به معنای مسلمان بودن و عدم ظهور فسق است. ظاهر کلام ابن جنید اسکافی در تعریف عادل، حمل بر این معنا می‌شود (شیخ مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۷۲۵).

۵. عدالت به معنای حسن ظاهر است که این معنا توسط صاحب جواهر از قول فقهای متقدم حکایت شده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۲۲۶).

باتوجه به روایات مربوط به شرطیت عدالت برای شهود که در ادامه به بعضی از این روایات اشاره می شود و همچنین توضیح فقها، قول صحیح از میان اقوال مذکور قول اول می باشد. البته نیازی به وجود قید مروت در تعریف نیست.^۲

۱-۲. احراز عدالت

احراز در اصطلاح از همان معنای لغوی خود که به معنای علم پیدا کردن نسبت به چیزی است، گرفته شده و استعمال می شود. بنابراین باتوجه به مفهوم عدالت که توضیح داده شد مجموع احراز عدالت به معنای علم پیدا کردن نسبت به وجود حالت نفسانی ای که همراه با تقوا بوده و فرد مورد نظر را از انجام گناه کبیره و یا اصرار بر گناه صغیره باز می دارد؛ می باشد (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۹۹).

۲. طرق احراز عدالت شهود

راه هایی برای احراز عدالت شهود در ادله شرعی و کلام فقهاء بیان شده است.^۳ هدف از بررسی این موارد مشخص شدن راه های مرسوم احراز عدالت شهود و سپس بررسی اینکه روش احراز عدالت شهود توسط استعلامات سامانه ای جایگزین یا ملحق به یکی از این روش ها است یا روش جدیدی برای احراز عدالت شهود؟

روش هایی که فقها برای چگونگی دستیابی به عدالت شهود بیان کردند، عبارت است از:

۱. علم قاضی زیرا علم قاضی در کشف از واقع معتبر است (قائمی نجفی، ۱۳۹۹/۰۹/۱۵؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۸۸).
۲. حسن ظاهر به معنای ظهور انجام واجبات و ترک محرمات در رفتار انسان. صاحب جواهر در مورد نسبت حسن ظاهر با عدالت بیان می دارند که عدالت همان حسن ظاهر نمی باشد بلکه حسن ظاهر کاشف از عدالت فرد است پس تعریف عدالت به حسن ظاهر تعریف شیء به کاشف از آن می باشد (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۲۲۶).
۳. تزکیه شهود به این معنا که مدعی، عدالت شهود را توسط بیته همانند شهادت دو عادل ثابت کند.
۴. استفاضه یا شیاع به معنای شهرت یک فرد به عدالت که برخی از فقها از جمله محقق نراقی آن را مفید علم و بعضی از جمله امام خمینی رحمته الله علیه، آن را مفید اطمینان می دانند.

۵. معاشرت و چون اعتبار آن از حیث کاشفیت است، حتما باید مفید علم یا اطمینان باشد.
۶. اختبار و آزمایش به این صورت که عدالت یک فرد به وسیله آزمایش قرار دادن او در معاملات و گفت وگوها و رفتار با مردم مشخص شود (بحرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۴۵).
۷. استصحاب به این صورت که عدالت فردی، قبل از این احراز شده باشد و سپس در عدالت او شک شود که مجرای استصحاب است.

۳. سامانه احراز عدالت شهود

در این قسمت موضوع شناسی سامانه احراز عدالت شهود مورد بررسی قرار می گیرد. پرسش محوری این است که آیا سامانه ها، دارای ماهیت حقیقی هستند یا حقوقی و چه تأثیری در احراز عدالت شهود دارند؟

سامانه ها مجموعه یا گروهی از اشیاء مرتبط یا غیر مرتبط هستند که اهداف یا هدف معینی را دنبال می کنند. یکی از این سامانه ها، سامانه احراز عدالت شهود می باشد. در مورد سامانه احراز عدالت شهود همانند سامانه های مجازی دیگر، با توجه به وجود معیارهایی همانند نیازمندی به اعتبار، تفاوت سامانه ها در حقوق و احکام و همچنین وجود مجازی آن؛ می توان نتیجه گرفت که سامانه مذکور جزء اشخاص حقوقی محسوب می شود (عباسی خراسانی، ۱۴۰۱؛ مدنی، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۹۲) که از طریق استعمال نهادهای مختلف انتظامی، قضائی، امنیتی می تواند اطلاعاتی از سابقه شهود کشف کند. این اطلاعات در احراز عدالت شهود توسط قاضی تأثیر مستقیم خواهد داشت. به عنوان مثال اگر توسط استعلامات این سامانه مشخص شود که در پرونده قضائی شاهد چندین مورد سابقه سرقت وجود دارد، عدالت چنین شهادی برای قاضی محرز نخواهد شد و قاضی نمی تواند بر طبق شهادت او حکم صادر کند. و همچنین ثبت تعداد دفعات شهادت شهود در این سامانه، مانع از تبانی و سوءاستفاده خواهد شد.

احراز عدالت شهود به خصوص براساس نظر مشهور از مفهوم عدالت که در بخش اول این پژوهش ذکر شد، به وسیله روش های مرسوم آن که در بخش دوم ارائه گردید در زمان حاضر با موانع زیر مواجه می باشد که کار را برای قاضی مشکل می کند:

- علم حقوق وسیله روانکاوی ذهن اشخاص برای داشتن ملکه عدالت را ندارد.
- بررسی انجام واجبات و ترک محرمات انسان ها، منجر به تجسس در زندگی شخصی آن ها می شود.

- عدم آشنایت دادرس نسبت به اصحاب دعاوی و گاه‌ها غیربومی بودن آن‌ها.
 - کثرت پرونده‌ها، وسعت جمعیت (رئوفیان نائینی، ۱۳۹۶، ص ۱۷ تا ۲۳) و همچنین مدت محدود بررسی پرونده‌های قضائی توسط قضات.
- اما موانع و مشکلاتی که ذکر شد، در احراز عدالت شهود توسط سامانه‌ها وجود ندارد یا بسیار کمتر است.

شایان ذکر است به این دلیل که اطلاعات به دست آمده از طریق سامانه براساس گزارش حسی می باشد، نوعاً علم یا اطمینان آور بوده در نتیجه ملحق به راه احراز عدالت شهود توسط بینه می شود زیرا ملاک شهادت بینه که خبر حسی می باشد را داراست. از سویی بسیاری از فقها فرموده اند اگر خبری در هر زمینه ای دارای دو ملاک خبر حسی و علم آور باشد، حجت است. در نتیجه به نظر می رسد استعلامات سامانه ای طریق مطمئن به سوی جرح و تعدیل شهود باشد. (قائنی نجفی، ۱۳۹۹/۰۹/۱۲)

لازم به ذکر است حکم اعتبار استعلامات سامانه ای در بخش بعدی بررسی خواهد شد.

۴. بررسی اعتبار شرعی سامانه احراز عدالت شهود

بعد از مشخص شدن ماهیت سامانه احراز عدالت شهود به مسئله اصلی یعنی امکان جایگزینی سامانه‌ها برای احراز عدالت شهود با روش های مرسوم پرداخته می شود. واضح است زمانی امکان این جایگزینی وجود دارد که اعتبار شرعی سامانه ثابت شود. سامانه احراز عدالت شهود دارای حالت های مختلفی خواهد بود که لازم است اعتبار شرعی هر یک مورد بررسی قرار گیرد. این حالات عبارت اند از:

۴-۱. حالت افاده علم از طریق استعلامات سامانه ای

در صورتی که اطلاعات حاصله از سامانه موجب ایجاد علم برای قاضی نسبت به عدالت شاهد یا عدم آن شود، استعلامات سامانه دارای اعتبار شرعی و حجت می باشد. برای این اعتبار شرعی ادله ذیل را می توان اقامه کرد:

۱. استعلامات سامانه منجر به علم می شود و حجیت علم و قطع ذاتی آن است زیرا قطع عین انکشاف از واقع است (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۶).
۲. اتفاق نظر فقهای شیعه بر حجیت و صحت عمل قاضی براساس علمی که برای او حاصل

می شود نسبت به تمام احکام اعم از حق الله و حق الناس (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۴۲؛ فخر المحققین، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۱۳)

۳. روایات متعددی که بر حجیت عمل قاضی براساس علم خود و حتی وجوب چنین عملی وجود دارد.^۲
 ۴. قاعده لاضرر با این تقریب که اگر علم حاصل از اطلاعات سامانه دارای اعتبار شرعی نباشد بلکه حکم به جواز اکتفا به روش های مرسوم احراز عدالت توسط قاضی (که عموماً ظن آور می باشد) کرد و استعلامی از سامانه در فرضی که استعلام موجب علم برای قاضی می شود گرفته نشود؛ این حکم جواز موجب ضرر برای مردم است. مخصوصاً در زمانی که شهادت مربوط به اموال با ارزش یا جان و آبروی مکلفین باشد. هر حکمی که موجب ایجاد ضرر برای مکلفین شود از نظر شرع معتبر نیست. بنابراین اکتفا به روش های مرسوم احراز عدالت توسط قاضی در فرضی که استعلام افاده علم کند جایز نیست و لازم است از سامانه استعلام گرفته شود فلذا استعلام سامانه ای در این فرض دارای اعتبار شرعی و حجت می باشد. توجه به این نکته لازم است که این مطلب بنا بر مبنایی است که ادله نفی ضرر علاوه بر اینکه نافی حکم موجب ضرر می باشد، مثبت حکم غیر ضرری نیز باشد. با این بیان که اگر در جایی فقدان حکم مستلزم ضرر باشد و این ضرر از ناحیه ی دیگر توسط شارع منسّد نشده باشد، ملتزم می شویم که لا ضرر بالملازمه می تواند مثبت حکم هم باشد (مدرسی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۶۱۳).

۵. سیره عقلا: عقلاً زمانی که راه علم آوری برای کشف واقع باشد به آن اخذ می کنند. همچنین کسی را که با وجود چنین راهی به راه های ظن آور تمسک کند، ملامت و سرزنش می کنند. مثلاً اگر شخصی مالی را در اختیار فرد دیگری قرار دهد تا برای او نگهداری کند و تنها به ظاهر خوب او اعتماد کند و مال فرد توسط امانت گیرنده سرقت شود، درحالی که امانت دهنده می توانسته به وسیله یک تحقیق و تفحص ساده یقین به فسق او پیدا کند، مورد ملامت خواهد بود. این سیره مستمره عقلاست و تقریر معصوم علیه السلام کاشف از حجیت آن است.

۴-۲. حالت افاده اطمینان از طریق استعلامات سامانه ای

اگر استعلامات سامانه موجب اطمینان برای قاضی شود یعنی احتمال عادل بودن شاهد براساس استعلامات به حدی قوی باشد که احتمال عادل نبودن او بسیار ضعیف باشد، در این صورت هم این استعلامات حجت خواهد بود و اعتبار آن به دو نحو قابل اثبات است:

۱. قائل به این شویم که حجیت اطمینان هم همانند قطع ذاتی بوده فلذا از نظر حکم همانند قطع خواهد بود (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۶۰).

۲. سیره پیوسته عقلا عمل براساس اطمینان است و سکوت معصوم دلالت بر امضا و حجیت آن اطمینان می باشد (همان).

۳-۴. استعلامات سامانه، ظن آور باشد

اگر اطلاعات حاصل از سامانه برای قاضی ایجاد علم نکند و تنها موجب ایجاد ظن به عدالت و یا عادل نبودن شاهد شود (یعنی عدالت شاهد یا عدم آن راجح باشد)، اعتبار آن از دو طریق قابل بررسی است:

۱-۳-۴. اعتبار از باب ظن خاص

روایات خاصه ای که نحوه احراز عدالت شهود را مشخص می کند دلالت بر اعتبار چنین استعلاماتی دارد که در ادامه به بعضی از این روایات اشاره خواهد شد.

۱. روایت صحیح ابن ابی یعفور:

«مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام بِمَ تُعْرِفُ عَدَالَتهُ الرَّجُلِ يَتَنَزَّهِ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ فَقَالَ أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسَّرِّ وَالْعَفَافِ (وَكَفِّ الْبُطْنِ) وَالْفَرْجِ وَ الْيَدِ وَاللِّسَانِ وَ يُعْرِفُ» (شیخ حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۷، ص ۳۹۱)

عبدالله بن ابی یعفور گوید: به امام صادق عليه السلام عرض کردم عدالت شخص میان مسلمانان با چه میزان شناخته می شود تا قبول شهادتش بر له و یا علیه آن ها جایز باشد؟ فرمود: ظاهر نبودن عیبی که منافی عدالت باشد و پاکدامنی و خودداری در مقام خوردن و شهوت و دست نیازیدن به مال غیر و نگهداری زبان از ناشایست و نابایست.

براساس روایت مذکور اگر عیوبی که منافات با عدالت دارد، ظاهر نباشد (با توجه به عبارت ستر و عفاف و کف البطن)، عدالت شاهد احراز می شود و در نتیجه اگر استعلامات سامانه ای ظن به تعدیل شاهد ایجاد کند، یعنی این عیوب ظاهر نیست بنابراین عدالت شاهد برای قاضی احراز می گردد و اگر هم منجر به ظن جرح شاهد شود یعنی احتمال ظاهر بودن این عیوب وجود دارد فلذا احراز عدالت محقق نخواهد شد.

۲. روایت مرسله یونس بن عبدالرحمن از امام صادق عليه السلام:

«يُسْنَدُهُ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ بَعْضِ رِجَالِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَيِّنَةِ إِذَا أُقِيمَتْ عَلَى الْحَقِّ أَيْحُلُ لِلْقَاضِي أَنْ يَقْضِيَ بِقَوْلِ الْبَيِّنَةِ فَقَالَ خَمْسَةُ أَشْيَاءَ يَحِبُّ عَلَى النَّاسِ الْأَخْذُ فِيهَا بِظَاهِرِ الْحُكْمِ الْوَلَايَاتِ وَالْمَنَاسِكِ وَالذَّبَائِحِ وَالشَّهَادَاتِ وَالْأَنْسَابِ فَإِذَا كَانَ ظَاهِرُ الرَّجُلِ ظَاهِرًا مَأْمُونًا جَازَتْ شَهَادَتُهُ وَلَا يُنْسَأَلُ عَنْ بَاطِنِهِ.» (شيخ حر عاملي، ۱۴۱۶ق، ج ۲۷، ص ۳۹۳)

راوی گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم آن گاه که بر امر حق دلیل و شاهد اقامه شود، آیا قاضی می تواند در صورت عدم شناخت از شاهدان، بدون تحقیق، طبق سخن آن ها حکم کند؟ فرمود: در پنج مورد مردم باید حکم ظاهر را بپذیرند: انواع سرپرستی، ازدواج، میراث ها، حیوانات ذبح شده و شهادت ها. پس هرگاه شاهد در ظاهر مورد اعتماد باشد، گواهی او جایز است و از باطن او تحقیق نمی کنند. این روایت ظهور در جواز پذیرش شهادت شاهد در صورت ظن به عدالت او دارد زیرا در این روایت ملاک اعتبار عدالت شاهد را مورد اعتماد بودن در ظاهر بیان می دارد (باتوجه در عبارت فَإِذَا كَانَ ظَاهِرُ الرَّجُلِ ظَاهِرًا مَأْمُونًا جَازَتْ شَهَادَتُهُ) که این اعتماد در ظاهر هم در جایی که قاضی علم دارد ثابت است و همچنین در جایی که ظن برای قاضی ایجاد می شود (مثل محل بحث) نیز وجود دارد. از طرفی اگر توسط استعلامات سامانه ظن به عدم عدالت شاهد یا ظن به جرح شاهد برای قاضی ایجاد شود به این معناست که ظاهر حال آن شاهد اعتماد آور نیست فلذا عدالت آن شاهد احراز نمی شود.

البته اگرچه روایت مرسل بیان شده است اما به دو دلیل ارسال روایت هیچ مشکلی در تمسک به روایت ایجاد نمی کند. اولاً یونس بن عبد الرحمن جزو اصحاب اجماع است. دوماً مشایخ ثلاث در کتب خود به سندهای مختلف از یونس بن عبد الرحمن نقل حدیث کرده اند (حکیم، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۵).

همچنین از روایات فراوانی برداشت می شود که تفحص از عدالت شهود واجب نیست و اصل بر عدالت

آن‌هاست. البته بعد از اینکه مشخص شود رفتار او ظهور در مراقبتش نسبت به نمازهای واجب و عدم ظهور در فسق او دارد (شیخ حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۲۷، ص ۳۹۳) که همین مقدار از ظهور برای احراز عدالت شهود کافی است. بنابراین اگر توسط اطلاعاتی که از سامانه به دست می‌آید برای قاضی ظن به عدالت شاهد حاصل شود یعنی ظهور رفتار او نسبت به مراقبت در نماز و عدم ظهور فسق برای قاضی مشخص شود، برای احراز عدالت او کافی خواهد بود.

۴-۳-۲. اعتبار از باب ظن مطلق

در صورتی که نسبت به اعتبار اطلاعات حاصل از سامانه از باب ظن خاص (چه موضوعی و چه حکمی) خدشه وارد نشود نوبت به بررسی اعتبار آن از طریق ظن مطلق می‌رسد. برای حجیت ظن مطلق، حسب معمول دو دلیل آورده می‌شود. دلیل اول را می‌توان به صورت استدلال زیر مطرح نمود: صغری: ظن به حکم ملازم با ظن به ضرر است یعنی اگر ظن پیدا کردیم چیزی واجب است، ترکش ضرر دارد. همچنین اگر ظن پیدا کردیم چیزی حرام است فعلش ضرر دارد.

کبری: دفع ضرر محتمل یا مظنون، عقلاً واجب است.

نتیجه: باید به آن ظن، عمل کرد (سبحانی، ۱۳۹۶/۱۰/۳۰).

البته در صغری و کبری این دلیل خدشه شده است؛ اما این خدشه‌ها وارد نیست. (همان) که به دلیل طولانی شدن مطلب از بیان ایرادات و جواب به آن‌ها خودداری می‌شود.

دلیل دوم انسداد باب علم و علمی است که دارای پنج مقدمه است:

۱. علم اجمالی به ثبوت احکام واقعی در شرع.
۲. انسداد راه علم و علمی به احکام واقعی.
۳. عدم جواز اهمال تکالیف و اعراض از آن.
۴. عدم وجوب احتیاط در همه احکام به دلیل لزوم عسر و حرج و یا عدم جواز آن به دلیل مختل شدن نظام زندگی اجتماعی.
۵. قُبْح ترجیح مرجوح (وَهْم) بر راجح (ظَن).
۶. نتیجه دلیل انسداد وجوب عمل به هر ظنی است مگر ظنی که دلیل قطعی بر عدم جواز عمل به آن وجود داشته باشد مانند قیاس (انصاری، ج ۱، ۱۴۲۸ق، ص ۳۸۴ تا ۳۸۵). این انسداد به نحو حقیق، در بعضی از ابواب فقهی از جمله احراز عدالت شهود موجود است (انسداد صغیر).

بنابراین ظن حاصل از استعلامات سامانه برای قاضی در فرض عدم ایجاد علم برای قاضی وردّ ادله ظن خاص نسبت به مسئله مذکور از باب حجیت مطلق ظن دارای اعتبار است.

ممکن است کسی اشکال کند که چرا باید چنین ظنی از باب ظن مطلق ثابت باشد، مگر انسداد باب علم و علمی است؟ پس راه های مرسوم چه می شود؟ وقتی قاضی راه های مختلفی برای بررسی شهادت شهود دارد چه نیازی به ظن مطلق است؟ در پاسخ می توان گفت که فرض بررسی ظن مطلق درباره این بود که نه حصول علم برای قاضی از راه های مختلف وجود دارد و نه دلیل ظنی معتبری نسبت به مسئله وجود دارد و این یعنی انسداد باب علم و علمی که در این حالت نوبت به حجیت ظن مطلق می رسد.

۴-۳-۳. استعلامات سامانه، نه علم آور باشد و نه ظن آور

در صورتی که داده های حاصل از سامانه برای قاضی ایجاد علم و ظن راجح نکند، در این صورت فاقد اعتبار خواهد بود و صرف استعلام از سامانه جواز ترتیب اثر به شهادت شهود توسط قاضی داده نخواهد شد. نهایتاً حکم یک قرینه را خواهد داشت زیرا دلیلی از نقل و عقل برای آن وجود ندارد. مگر اینکه در مفهوم عدالت قائل به حسن ظاهر و اصل مسلمان بودن شویم چون براساس این مبنا اصل بر عدالت مکلفین است. همین که از طریق استعلامات سامانه فسق شاهد محرز نشود برای اثبات عدالت او کافی است و می توان براساس اطلاعات حاصل از سامانه عمل کرد.

۵. فروعات و مسائل مرتبط

در صورت اعتبار و جواز جایگزینی استعلامات سامانه ای به جای فحص و جستجوی خود قاضی برای احراز عدالت شهود سؤالات و اشکالاتی ممکن است مطرح شود که در ادامه بررسی خواهد شد.

۱. زمانی که امکان استعلام از سامانه فراهم باشد در صورتی که قاضی تنها به روش های مرسوم احراز عدالت از جمله اعتماد بر حسن ظاهر اکتفا کند، آیا چنین احرازی جایز و نافذ خواهد بود؟ (مخصوصاً زمانی که کشف خلاف شود و معلوم شود که قاضی اشتباه کرده و خسارت ناجقی وارد شده است درحالی که با استعلام این اشتباه مشخص می شده است.)

پاسخ: احراز عدالت شهود توسط قاضی در فرض مذکور از جهت حکم تکلیفی عدم جواز است چون براساس قاعده اشتغال که توضیح داده شد بر قاضی واجب بوده که از سامانه استعلام بگیرد. نسبت

به حکم وضعی ترتیب اثر بر چنین احرازی نافذ نخواهد بود زیرا اولاً عمل قاضی براساس ظن در جایی که امکان دسترسی به راه مطمئن تر وجود دارد موجب اختلال در نظام معیشتی مردم می شود و اختلال نظام هم حرام است. ثانیاً ترتیب اثر براساس ظن با توجه به احتمال خطای آن در جایی که امکان استفاده از راه یقین آور ممکن است، موجب عسر و حرج مردم می شود. مخصوصاً در زمانی که حکم مربوط به مال و جان و عرض مؤمن است (زیرا حکمی است که منجر به حرج باشد نافذ نیست). همچنین زمانی که مشخص شود قاضی اشتباه کرده و احراز عدالتی که انجام داده در فرض مذکور صحیح نبوده است، در این صورت قاضی ضامن است و باید خسارتی که به اشتباه بر دیگران وارد کرده را جبران نماید. همان طور که در اصل ۱۷۱ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به این مطلب اشاره شده است که هرگاه در اثر تفسیر یا اشتباه قاضی در موضوع یا در حکم یا در تطبیق حکم بر مورد خاص ضرر مادی یا معنوی متوجه کسی گردد در صورت تقصیر مقصر طبق موازین اسلامی ضامن است و در غیر این صورت خسارت به وسیله دولت جبران می شود و در هر حال از متهم اعاده حیثیت می گردد.

۲. آنچه که باید توسط قاضی برای ترتیب اثر دادن به شهادت شهود احراز شود، عدالت فعلی شهود است. درحالی که اطلاعات سامانه ای تنها حالت گذشته افراد را تعیین می کند. به عنوان مثال ممکن است براساس اطلاعات حاصل از سامانه در ظاهر ظن به فاسق بودن شاهد ایجاد شود اما در واقع شاهد توبه کرده باشد.

پاسخ: اگر زمان استنادات سامانه به مقداری نباشد که امکان تغییر ملکه نفسانی ممکن باشد، در این صورت به احتمال تغییر به خاطر توبه و امثالهم توجهی نخواهد شد چون مقتضی و مناسبات تغییر موجود نیست. اما اگر امکان تغییر وجود داشت باز هم به چنین احتمالاتی ترتیب اثر داده نمی شود زیرا احراز یا عدم احراز عدالت در زمان ثبت استنادات محقق است و به وسیله استصحاب این احراز یا عدم احراز به زمان حکم امتداد پیدا کرده و منجر به اثبات عدالت فعلی یا عدم آن در زمان صدور حکم توسط قاضی خواهد شد. همچنین سیره مستمره عقلا بر کنار گذاشتن چنین احتمالاتی است مگر اینکه توبه فرد احراز شود.

۳. اشکال دیگری که ممکن است مطرح شود این است که براساس ادله وجوب احراز عدالت شهود این وظیفه برعهده خود قاضی است پس اینکه شخص دیگری یا مثلاً سامانه ای بخواهد این وظیفه را انجام دهد کفایت نمی کند.

پاسخ: گرچه وظیفه احراز عدالت شهود بر عهده قاضی است اما قاضی می تواند برای امتثال این وظیفه نائب بگیرد. همان طور که از سیره حضرت رسول ﷺ نقل شده است که ایشان در مواردی

برای آگاهی از حال شهود افراد مطمئنی را می‌فرستادند تا عدالت شهود را بررسی کنند. (مامقانی، ص ۲۸۴) در واقع در چنین حالتی نیز همچنان وظیفه احراز عدالت برعهده خود قاضی است و خود اوست که این وظیفه را انجام می‌دهد. بنابراین مشکلی در انجام این وظیفه توسط نائب وجود ندارد اما تمام مطلب این است که آیا سامانه می‌تواند حکم نائب را داشته باشد یا خیر که توسطه مطالبی که در بخش قبلی ثابت شد؛ اگر سامانه منجر به علم یا نهایتاً ظن برای قاضی شود، قابلیت نائب بودن برای قاضی را دارد.

۴. اگر استعمال حاصل از سامانه، معارض با علم قاضی بود، در این صورت تکلیف چیست؟ مثلاً قاضی شناخت کافی نسبت به شهود دارد و عدالت آن‌ها برای قاضی محرز است اما از آن طرف هم نتیجه استعمال سامانه، فاسق بودن آن شهود باشد.

پاسخ: اگر اطلاعات حاصل از سامانه برای قاضی علم و قطع ایجاد نکند و به عبارتی مفید ظن باشد، در این صورت علم قاضی مقدم است و اصلاً تعارضی میان علم قاضی و استعمال حاصل از سامانه وجود ندارد. اما اگر استعمال حاصل از سامانه برای قاضی ایجاد علم کند، در این صورت اگر زمان حصول علم از طرف قاضی و سامانه متفاوت باشد، آنکه متاخر است مقدم می‌شود چون ملاک عدالت فعلی شهود است و آن علمی که متاخر است رجحان بر دیگری دارد. اما اگر زمان حصول هر دو قطع همزمان باشد، با توجه به حجیت ذاتی قطع و این فرض که هیچکدام از این دو قطع برتری و رجحانی بر دیگری ندارد، هر دو علم ساقط می‌شود و قاضی باید توقف کند و به شهادت آن شاهد ترتیب اثری ندهد.

❁ نتیجه‌گیری

براساس مطالب پیش گفته می‌توان نتیجه گرفت که استعلامات سامانه‌ای در صورتی که مفید علم یا ظن برای قاضی باشد، دارای اعتبار شرعی است. از طرفی چون احتمال حصول علم یا اطمینان از طریق استعلام از سامانه وجود دارد، بر قاضی واجب است براساس قاعده اشتغال برای احراز عدالت شهود از این سامانه استعلام بگیرد تا مطمئن شود وظیفه خود را نسبت به تشخیص عدالت شهود انجام داده است. به خصوص براساس مبنای مشهور از مفهوم عدالت زیرا براساس این مبنا باید ملکه نفسانی ملازم با تقوا که انسان را از ارتکاب گناهان کبیره و اصرار بر صغیره باز می‌دارد احراز شود و نمی‌توان اصل را بر عدالت افراد گذاشت. اما در هر صورت از نظر شرعی امکان جایگزینی استعلامات سامانه‌ای نسبت به احراز عدالت شهود به جای روش‌های مرسوم آن وجود دارد بنابراین در صورت ایجاد علم یا اطمینان یا ظن برای قاضی نیاز به فحص و جستجوی خود قاضی برای احراز عدالت شهود لازم نخواهد بود.

❁ پی‌نوشت

۱. قال ابن الجنید: فاذا كان الشاهد حراً بالغاً عاقلاً مؤمناً بصيراً معروفاً بالنسب مرضياً غير مشهور بكذب في شهادة ولا بارتكاب كبيرة، ولا مقام على صغيرة، حسن التيقظ عالماً بمعاني الأقوال، عارفاً بأحكام الشهادة غير معروف بحيف على معامل ولا متهاون بواجب من علم أو عمل، ولا معروف بمعاشرة أهل الباطل ولا الدخول في جملتهم ولا بالحرص (بالخوض، خ ل) على الدنيا ولا بساقط المروة برياء من أهواء أهل البدع التي توجب على المؤمنين البراءة من أهلها فهو من أهل العدالة المقبول شهادتهم.
۲. جهت مطالعه بیشتر مراجعه شود به مقاله «أعمال منافی مروّت و جایگاه آن در تحقق عدالت»، علی‌شاهی قلعه جوقی، غفاری زاده، پژوهش‌های فقهی، دوره ۱۶، شماره ۱، بهار ۱۳۹۹ صفحات ۲۷ تا ۵۲.
۳. جهت مطالعه بیشتر مراجعه شود به مقاله «واکاوی مفهوم عدالت و استقراء راه‌های احراز عدالت شهود از منابع فقهی»، پیلهور، مرضیه، نشریه علمی مطالعات حقوق تطبیقی معاصر، شماره بیست و هفت، صفحات ۱ تا ۳۳.
۴. شیخ حرعاملی، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، ج ۲۷، ص ۲۷۶. به عنوان مثال، در اولین حدیث از باب «أَنَّ لِلْقَاضِي أَنْ يَحْكُمَ بِعِلْمِهِ مِنْ غَيْرِ بَيِّنَةٍ» که حدیث صحیح‌ای می‌باشد، در قسمتی از این حدیث مفصل، آمده است که: «... فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِمَ فَعَلْتَ يَا عَلِيُّ ذَلِكَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَحْنُ نُصَدِّقُكَ عَلَى أَمْرِ اللَّهِ وَنَهْيِهِ وَعَلَى أَمْرِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَوَحْيِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا نُصَدِّقُكَ عَلَى ثَمَنِ نَاقَةِ الْأَعْرَابِيِّ وَإِنِّي فَتَلْتُهُ لِأَنَّهُ كَذَبَكَ لَمَّا قُلْتُ لَهُ أَصَدَقَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لَا مَا أَوْفَانِي...» که وقتی حضرت رسول ﷺ از امام علی علیه السلام در مورد علت قضاوتی که میان پیامبر ﷺ و شخص اعرابی داشته‌اند سؤال می‌کنند، امیرالمؤمنین علیه السلام علت قضاوت را علم خود به صداقت پیامبر ﷺ مطرح می‌فرماید.

❁ فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن جنید اسکافی، محمد بن احمد، (۱۴۱۶ق)، *مجموعه فتاوی ابن الجنید*، ج ۱، چاپ اول، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲. ابن حمزه، محمد بن علی، (۱۴۰۸ق)، *الوسيله الى نيل الفضيله*، ج ۱، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، ج ۵، بیروت: دار صادر.
۴. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۱ق)، *المکاسب*، ج ۳، قم: دار الذخائر.
۵. _____، (۱۴۲۸ق)، *فرائد الاصول*، ج ۱، چاپ نهم، قم: مجمع فکر الاسلامی.
۶. بحرانی، یوسف، (۱۴۲۳ق)، *الدرر النجفیه من الملتقطات الیوسفیه*، ج ۴، بیروت: دار المصطفی للاحیاء التراث.
۷. پیلهور، مرضیه، (۱۴۰۰)، «واکاوی مفهوم عدالت و استقراء راه های احراز عدالت شهود از منابع فقهی»، نشریه علمی مطالعات حقوق تطبیقی معاصر، شماره بیست و هفت، صص ۱ تا ۳۳.
۸. جعفر بن حسن، حلی محقق، (۱۴۰۹ق)، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام*، ج ۴، بیروت: نشر دار الزهراء.
۹. حکیم، محسن، (۱۳۷۴)، *مستمسک عروة الوثقی*، ج ۱، قم: دار التفسیر.
۱۰. حلی، محمد بن ادریس (۱۴۱۰ق)، *السرائر*، ج ۲، چاپ دوم، قم: موسسه نشر اسلامی.
۱۱. خلیل بن احمد، الفراهیدی، (۱۳۸۷)، *العین*، ج ۲، چاپ سوم، قم: انتشارات اسوه.
۱۲. خمینی، سید روح الله، (۱۳۷۶)، *تحریر الوسیله*، ج ۲، چاپ ششم، قم: انتشارات اسلامی.
۱۳. رؤفیان نائینی، حمید، (۱۳۹۶)، «چگونگی احراز عدالت شهود در محاکم»، مجله آراء، شماره ۴، صص ۱۷ تا ۲۳.
۱۴. سبحانی، جعفر، (۱۳۹۶)، *تقریرات درس خارج اصول*،
<https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/sobhani/osool>
۱۵. عاملی، زین الدین بن علی، (بی تا)، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، ج ۳، بی جا، بی نا.
۱۶. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶ق)، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، ج ۲۷، قم: موسسه آل البيت للاحیاء التراث.
۱۷. شیخ مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۰ق)، *المقنعه*، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۸. صدر، محمد باقر، (۱۴۱۸ق)، *دروس فی علم الاصول*، ج ۱، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ق)، *الخلاف*، ج ۶، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، *قواعد الأحکام*، ج ۳، قم: جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم، موسسه النشر الاسلامی.

۲۱. علی، غروی تبریزی، (۱۴۰۷ق)، **التنقیح**، ج ۱، چاپ دوم، قم: موسسه آل البيت عليه السلام.
۲۲. علیشاهی قلعه جوقی، ابوالفضل؛ غفاری زاده، محمد، (۱۳۹۹)، «**اعمال منافی مروت و جایگاه آن در تحقق عدالت**»، پژوهش های فقهی، دوره ۱۶، شماره ۱، صص ۲۷ تا ۵۲.
۲۳. فخرالمحققین، محمد بن حسن، (۱۳۸۷)، **ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد**، ج ۴، قم: اسماعیلیان.
۲۴. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۲۵. قائنی نجفی، محمد، (۱۳۹۹)، **تقریرات درس خارج فقه**، <https://www.qaeninajafi.ir/feqh/feqh>.
۲۶. مامقانی، عبدالله، (بی تا)، **نهایه المقال فی تکملة غایه الآمال**، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.
۲۷. مدرسی، محمدرضا (۱۳۹۳)، **البيع (مدرسی)**، ج ۲، قم: دارالتفسیر.
۲۸. مدنی، جلال الدین، (۱۳۸۵)، **حقوق مدنی**، ج ۷، تهران: انتشارات پایدار.
۲۹. نجفی، محمد حسن، (۱۴۰۴ق)، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، ج ۴۰، چاپ هفتم، بیروت: نشر دار احیاء التراث العربی.
۳۰. هاشمی شاهرودی، محمود، (۱۳۸۲)، **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت عليه السلام**، ج ۵، قم: موسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت عليه السلام.

بررسی نوین تعاریفات علم اصول فقه

عباس رضائی^۱

بلال شاکری^۲



چکیده

تعریف علم اصول از دیرباز جزء مسائل چالشی در میان اصولیان بوده و یافتن تعریفی یکسان و مورد اجماع، امری دشوار است. در جستار حاضر تعاریف ذکر شده از علم اصول با رویکرد تحلیلی و انتقادی مورد بازخوانی قرار گرفته است. در همین راستا، دیدگاه‌های گوناگون در تعریف علم اصول ارزیابی شده، نقاط قوت و ضعف هریک نمایان گردیده است. با بررسی‌های صورت گرفته تعریف مشهور و متأخران از میان معیارهای ارائه شده برای علم اصول تنها معیار جامعیت و مانعیت و عدم شمول نسبت به قواعد فقهی رآمد نظر خویش قرار داده و از معیارهایی مانند اتقان و یکدست بودن و عدم تسامح در ارائه تعریف؛ غفلت نموده‌اند. از برآیند تحقیق کنونی حاصل به عمل آمد که تعریف مشهور افزون بر اشکالاتی چون تسامح، عدم اتقان و تأثیر پذیری از اصول اهل سنت؛ در صحت استناد آن به مشهور نیز تردید وجود دارد. از این رو به نظر می‌رسد تعریف قدام از علم اصول جامع تمام معیارها و مصون از نقدهای مطرح شده است و در آن شاخصه توصیفی و گزارشی بودن نسبت به وضع موجود علم اصول، و نیز شاخصه توصیه‌ای بودن که در صدد ترسیم وضع مطلوبی برای علم اصول و تحقق اهداف آن است؛ به خوبی نمایان است.

واژگان کلیدی

تعریف علم اصول، ادله اجمالی فقه، عناصر مشترکه استنباط.

✱ طرح مسئله

تعریف علم اصول فقه از جمله مباحثی است که شاهد گفتمان‌ها و نقض و ابرام‌های متعددی بوده است که چنین امری به علت وجود ثمراتی است که اهمیت مبحث مذکور را دوچندان می‌کند. آثار مترتب بر تعریف علم اصول به طور خلاصه عبارت‌اند از محوریت تعریف علم اصول برای شناخت اجمالی این علم، تدوین مبادی تصویری و تصدیق علم اصول فقه، أخذ معیار و ملاک قاعده اصولی از تعریف علم اصول فقه برای تشخیص و تفکیک مسائل این علم از غیر آن و تأثیر مستقیم تعریف علم اصول در تدوین علم اصول که از جمله نتایج آن تعیین قلمرو مسائل علم اصول و استطرادی شدن بعضی از مسائل علم اصول است.

نقض و ابرام‌های مطرح شده در کلام فقها بیشتر در حوزه جامعیت و مانعیت است اما علت شکل‌گیری پژوهش حاضر دو پرسش اساسی است:

۱. آیا معیارهای مورد توجه اصولیان در بررسی و تحلیل تعریف‌ها که در سه حوزه جامعیت تعریف، مانعیت تعریف نسبت به قواعد فقهی و مانعیت تعریف نسبت به سایر مباحث بوده؛ معیارهای صحیحی برای بررسی تعاریف می‌باشد؟
۲. آیا شاخصه‌ها و ملاک‌های دیگری برای بررسی و تحلیل تعریف‌های ارائه شده برای علم اصول وجود دارد؟

در این نوشته بناست بعد از بررسی و تحلیل معیار مورد توجه اندیشمندان اصولی، ابتدا در طی چند نکته به معیارها و مؤلفه‌های علوم پرداخته شود و سپس به تعریف مشهور و تعریف اصولیان متقدم و متأخر با محوریت دانشمندان اصولی که در کتاب درآمدی بر تاریخ علم اصول (مهدی علی‌پور) معرفی می‌شوند؛ براساس شاخصه‌های بیان شده، مورد بررسی و نقد قرار گیرند. در انتها نیز تعریفی که جامع تمام شرایط لازم است، برگزیده شود. لازم به ذکر است ارائه همه تعاریفات علم اصول در این مقاله نمی‌گنجد بنابراین به ارائه بعضی از تعاریف مهم بسنده خواهد شد.

✱ پیشینه تحقیق

در پیشینه تعریف علم اصول، می‌توان به دو مورد اشاره نمود:

۱. مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی تعریف اصول فقه بر مبنای فریقین» از سید اسدالله موسوی نژاد در شماره اول مجله مطالعات اصول فقه امامیه که در سال ۱۳۹۶ نگاشته شده است که در آن پس از بیان پنج تعریف از علمای امامیه و پنج تعریف از علمای اهل سنت به بررسی تعریف‌های مذکور از حیث جامعیت و مانعیت پرداخته شده سپس تعریف مورد نظر برگزیده شده است.

۲. کتاب فلسفه علم اصول از سیدصادق آملی لاریجانی که بعد از بیان تعریف مشهور و اشکالات وارد شده به آن از نظر جامعیت و مانعیت، به تبیین راه حل ها و توجیهات عالمان برای حل مشکل جامعیت و مانعیت پرداخته است و در انتها بعد از تحلیل و بررسی توجیهات ذکر شده، توجیه منتخب نیز ذکر گردیده است.

اما وجوه تمایز نوشتار کنونی نسبت به کارهای مشابه، که به نوعی از نوآوری های پژوهش حاضر نیز محسوب می شود، عبارتند از اینکه اولاً معیارهای جدیدی برای ارائه نقد تعریف علم بیان شده و طبق معیارهای ذکر شده، تعاریف اندیشمندان اصولی از علم اصول فقه، مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است و ثانیاً ملاک های مورد توجه اصولیان در بررسی انواع تعریف علم اصول مانند جامعیت و مانعیت تعریف علم اصول، مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

۱. تعریف های گوناگون علم اصول

برای رعایت ترتیب بین طبقات اصولیان و بررسی دقیق اقوال آنان، تعریف های ارائه شده برای علم اصول فقه براساس مکاتب اصولی و اندیشمندان و تألیفات بیان شده در کتاب درآمدی بر تاریخ علم اصول از مهدی علی پور ارائه خواهد شد. البته به جهت اهمیت و مطرح بودن تعریف مشهور در همه دوره های زمانی، ابتدا به تعریف مشهور پرداخته می شود.

۱-۱. تعریف مشهور از علم اصول

در تعریف منسوب به قول مشهور، چنین آمده است:

«العلم بالقواعد الممهدة لإستنباط الاحکام الشرعية» علم پیدا کردن به قواعدی که برای استنباط احکام شرعی تدوین شده اند (شهاب الدین العاملی، ج ۱؛ الجابلی، بی تا، ج ۲، ص ۴۲۰؛ الفانی الاصفهانی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۴؛ بحرانی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۳۶؛ خویی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳؛ المدرسی، ۱۴۳۲ق، ج ۱، ص ۲۷؛ آملی، بی تا، ج ۱، ص ۲۲؛ رودسری، ۱۴۹۰ق، ج ۱، ص ۶؛ یوسفی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۸۷؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۹).

۲-۱. مرحله اول (مرحله تأسیس)

در این دوره زمانی، افزون بر اینکه علم اصول فقه تأسیس شده، و افراد شاخصی نظیر هشام بن حکم، یونس عبدالرحمن، دارم بن قبیصه، ابوسهل نوبختی و محمد بن احمد بن جنید به خود دیده است، کتب متعددی در حوزه علم اصول فقه تأسیس شده اما تمامی این کتب از بین رفته است. بنابراین در این دوره زمانی تعریفی در مورد اصول فقه به چشم نمی خورد.

۳-۱. مرحله دوم (دوره زمانی غیبت کبری تا زمان ابن ادریس حلی)

دانشمندان اصولی مربوط به این عصر مانند شیخ طوسی در کتاب العدة و سید مرتضی در کتاب الذریعة فرموده‌اند: اصول فقه در واقع ادله فقه به صورت اجمالی است؛ یعنی در واقع هر حکم فقهی دارای ادله اجمالی و تفصیلی می باشد. ادله تفصیلی ادله‌ای هستند که به همان حکم فقهی اختصاص یافته‌اند. مانند حدیث و آیه‌ای که مربوط به همان حکم فقهی است. اما به دلیلی که در چند باب فقهی نیز کاربرد دارد مانند دلالت صیغه امر بر وجوب، خبر واحد اصول فقه اطلاق می شود. به بیان دیگر به ادله‌ای که در میان احکام فقهی مشترک است و در غالب ابواب فقه از آن بهره گرفته می شود به گونه‌ای که عنصر مشترک در میان احکام فقهی باشند؛ اصول فقه اطلاق می شود (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷؛ علم الهدی، ۱۳۴۶، ج ۱، ص ۷).

۴-۱. مرحله سوم (دوره زمانی ابن ادریس حلی تا زمان محمد امین استرآبادی)

تعاریفی که می توان در این دوره از علم اصول اشاره کرد، عبارت‌اند از:

تعریف محقق حلی:

«اصول الفقه فی الاصطلاح هی طرق الفقه علی الاجمال» (محقق حلی،

بی تا، ج ۱، ص ۴۷).

بیان و توضیح این تعریف ذیل تعریف سید مرتضی و شیخ طوسی گذشت.

علامه حلی در نهایت الاحکام همان تعریف قدما را مطرح کرد است. البته قیدی به تعریف اضافه می کند و می فرماید قواعد علم اصول برای استنباط احکام شرعی می باشند اما شامل احکام ضروری دین مانند وجوب نماز، روزه نمی شوند زیرا مباحث ضروری دین نیازی به قواعد و اصول استنباط ندارد (حلی، ۱۴۱۰ق، ص ۶۰).

تعریف دیگر علامه حلی این است که:

«فاصول الفقه، مجموع طرق الفقه على الاجمال و كيفية الاستدلال بها و كيفية حال المستدل بها و رسمه باعتبار العلمية: العلم بالقواعد التي تستنبط منها الاحكام الشرعية الفرعية» (حلی، بی تا، ج ۱، ص ۴۸).

یعنی اصول فقه عبارت است از مجموعه روش های فقه به نحو اجمال و کیفیت استدلال به این روش ها و کیفیت حال فرد استدلال کننده به این روش ها.

۱-۵. مرحله چهارم (دوره زمانی محمد امین استرآبادی تا زمان وحید بهبهانی)

این بازه زمانی شروع ظهور اخباریان و به حاشیه رفتن علم اصول فقه می باشد. اما در کنار تألیفات متعدد در حوزه احادیث، آثار متعدد در حوزه اصول فقه تألیف شده است که بیشتر در جهت به چالش کشاندن اصول فقه و اثبات اندیشه اخباری گری و اشاعه نوع تفکر این گروه می باشد. در زمینه آثار فاخر این دوره می توان به کتبی همانند: الفوائد المدنية، الاصول الاصلية، سفينة النجاة، الفصول المهمة، الفوائد الطوسیه و مقدمه کتاب الحقائق اشاره کرد. تعریف های ارائه شده برای اصول فقه در این دوره به شرح ذیل است:

فاضل تونی در تعریف علم اصول نوشته است:

«اصول الفقه هو العلم بجملة طرق الفقه اجمالا و باحوالها و كيفية الاستدلال بها و حال المفتي والمستفتي» (فاضل تونی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۹).

یعنی علم اصول فقه عبارت است از علم به مجموعه طرق اجمالی فقه و احوال آن طرق و کیفیت استدلال به قواعد اصول فقه و شخص مفتی (مجتهد) و مستفتی (عامی) می باشد.

تعریفی که شیخ بهایی از علم اصول فقه ارائه داده است، عبارت است از:

«هو العلم بالقواعد المهمة لإستنباط الاحكام الشرعية الفرعية» (بهائی، ۱۴۳۳ق، ج ۱، ص ۴۱).

توضیح تعریف ایشان ذیل تعریف مشهور بیان شد.

۱-۶. مرحله پنجم (دوره زمانی وحید بهبهانی تا زمان شیخ انصاری)

اصولیان شیعه از این عصر با عنوان رونق دوباره علم اصول فقه یاد کرده‌اند. آثار اصولی مهم این دوره عبارت‌اند از: الفوائد الحائریه، القوانين المحکمة، تجرید الاصول، المحصول و الوافی علی الوافیة، مفاتیح الاصول، هدایة المسترشدين، الفصول الغرویة و ضوابط الاصول. تعریف‌هایی که در این دوره تاریخی به ثبت رسیده، به شرح ذیل است:

تعریف محمد مهدی نراقی:

«حدّه اما علما العلم بالقواعد المقررة لإستنباط الاحکام الشرعية الفرعية و اما مرگبا فالاصول لغة ما یبني عليه الشیء و عرف الادلة و الفقه لغة الفهم و عرف العلم بالاحکام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصیلیة» (نراقی، ۱۴۳۹، ج ۱، ص ۳۰).

یعنی علم اصول فقه به اعتبار روش علمی، عبارت‌است از علم به قواعدی که برای استنباط احکام شرعی تنظیم شده‌اند. اما تعریف علم اصول فقه به روش ترکیبی عبارت‌است از علم به احکام شرعیه فرعیه از ادله تفصیلی. مقصود از ارائه قید (شرعیه)، خروج احکام عقلی و قید (فرعیه)، خروج امور اعتقادی و قید (ادلتها التفصیلیه)، خروج علم مکلف‌است؛ زیرا هر چند مکلف به احکام شرعی علم دارد اما علم او به صورت اجمالی و از طریق فتوای مجتهد حاصل می‌شود اما علم مجتهد به هر حکم شرعی به صورت تفصیلی و مشاهده تمام مستندات آن می‌باشد.

تعریف قوانین میرزای قمی:

«اصول الفقه فما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لإستنباط الاحکام الشرعية الفرعية اما رسمه باعتبار الاضافة و فی العرف: هو العلم بالاحکام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصیلیة» (قمی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۳۵).

قسمت اول تعریف ایشان (تعریف به اعتبار علمی) ذیل تعریف مشهور و قسمت دوم تعریف ایشان (تعریف به اعتبار روش ترکیبی) ذیل تعریف نراقی گذشت.

تعریف محمد تقی رازی اصفهانی:

«اما حدّه بالنظر الى معناه العلمی فهو مختاره جماعة من المتأخرين هو العلم بالقواعد الممهدة لإستنباط الاحكام الشرعية الفرعية» (رازی اصفهانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲).

توضیح تعریف ایشان ذیل تعریف مشهور بیان شد.

محمد حسین حائری اصفهانی: بدون اضافه کردن واژه اصول به واژه فقه و علم دانستن واژه اصول فقه می فرماید:

«فقد ذكروا له تعريفات عديدة اظهرها انه العلم بالقواعد الممهدة لإستنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية» (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۶).

تعریف سید ابراهیم موسوی قزوینی:

«فاعلم انه باعتبار العلمية هو العلم باحوال الادلة (من حيث هي احوال الادلة من جهة ابتناء الاحكام الشرعية الفرعية وبعبارة اخرى هو العلم باحوال ادلة الاحكام الشرعية الفرعية من حيث انها ادلتها» (موسوی قزوینی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۶).

اصول فقه عبارت است از علم به ادله و قواعدی که احکام شرعی فرعی بر آن ادله مبتنی است.

۱-۷. مرحله ششم (دوره زمانی شیخ انصاری تا زمان معاصر)

این دوره نیز به سه دوره تقسیم شده است که عبارت اند از:

۱-۷-۱. قسمت اول

تعریف شیخ انصاری:

«هو القواعد التي تطبقها بيد المجتهد» (حسینی میلانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۹).

اصول فقه قواعدی هستند که عملکرد و به کارگیری آن ها به وسیله مجتهد می باشد و برای شخص مقلد و عامی کاربرد ندارد.

۱-۷-۲. قسمت دوم

تعریف میرزای رشتی:

«العلم بالقواعد المهمة لإستنباط الاحكام الشرعية الفرعية» (رشتی، بی تا، ج ۱، ص ۲۶).

بیان تعریف مذکور ذیل تعریف مشهور گذشت.

آخوند: نسبت به جامعیت تعریف مشهور اشکالاتی بیان کرده و برای حل مشکل عدم جامعیت آن نسبت به اصول عملیه و سایر جهات دیگر، تعریف علم اصول را این گونه ارائه داده است: «صناعة التي يمكن ان تقع في استنباط الاحكام او التي ينتهي اليها في مقام العمل» (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۹).

صناعتی که به وسیله آن قواعدی شناخته می شود که امکان دارد در طریق استنباط قرار گیرد یا اینکه مجتهد در مقام عمل به آن مراجعه کند.

۱-۷-۳. قسمت سوم

تعریف محقق اصفهانی:

«هو العلم بالقواعد المهمة لإستنباط الاحكام الشرعية الفرعية» (اصفهانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۰).

تعریف ایشان نسبت به تعریف مشهور، تفاوت ماهوی دارد؛ زیرا واژه استنباط براساس تفسیر ایشان دارای معنای عامی است که شامل کشف حکم شرعی و تحصیل حجت بر واقع است. در نتیجه برخلاف تعریف مشهور، شامل مباحث اصول عملیه نیز می شود.

میرزای نائینی در تعریف علم اصول فرموده است:

«هو العلم بالكبريات التي لو انضمت اليها صغيرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلي» (نائینی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۹).

علم اصول فقه، علم به کبریاتی است که در صورت ضمیمه شدن به صغریات، حکم کلی الهی از آن استنباط می شود.

تعریف محقق عراقی:

«هو العلم بالقواعد التي تقع في طريق تعيين الوظيفة العملية» (حسینی میلانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۸).

اصول فقه، علم به قواعدی است که محصول و بازدهی آن قواعد در طریق مشخص کردن وظیفه عملی می باشد.

تعریف شهید صدر:

«هو العلم بالعناصر المشتركة في قياس الاستدلال فقهي» (صدر، ۱۴۳۷ق، ج ۱، ص ۳۱).

یعنی قواعد اصولی عناصر مشترکی هستند که در قیاس برای استدلال فقهی کاربرد دارند.

۲. نقد و بررسی تعاریف در کلمات اصولیان

با دقت نظر در تعریف های ذکر شده، مشخص می شود که چند نکته به صورت مشترک مورد توجه اصولیان قرار گرفته است:

۲-۱. نقد از جهت جامعیت

از جمله معیارهایی که اصولیان در تعریف علم اصول ملاک قرار داده اند نقد از حیث جامعیت تعریف بوده است؛ به این بیان که در هنگام مواجهه با تعاریف گوناگون نسبت به جامعیت آن به گونه ای که شامل مباحث اصول فقه (الفاظ و امارات و اصول عملیه) شود، دقت نظر به کاربرده اند و اگر از این حیث دچار مشکل بوده است، آن را بیان کرده اند. عطف نظر و توجه به این مطلب علاوه بر این نوشته، در سایر منابع نیز قابل رصد است (خمینی رحمته الله، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۶۵؛ حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۲؛ حسینی میلانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴۱؛ حلی، بی تا، ج ۱، ص ۴۷؛ روحانی، بی تا، ج ۱، ص ۵۳؛ الشهابی العاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۸؛ الحابلی، بی تا، ج ۲، ص ۴۴؛ خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۸؛ گلپایگانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶).

۲-۲. نقد از جهت مانعیت

نقد از جهت مانعیت شامل دو بخش می شود:



۲-۱-۲. نقد از جهت مانعیت (نسبت به علم رجال و لغت)

از جمله ملاک های اصولیان در بررسی تعاریف ارائه شده برای علم اصول، مانعیت و عدم شمول تعریف اصول فقه نسبت به قواعد علم رجال و قواعد فقهی، لغوی است (آملی لاریجانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۷۶؛ رازی اصفهانی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲؛ گلپایگانی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵؛ الجابلی، بی تا، ج ۲، ص ۴۴۰؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۰؛ حائری یزدی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۲؛ قس، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۵؛ الشهابی العاملی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۸).

۲-۲-۲. نقد از جهت مانعیت نسبت به قواعد فقهی

سبب اختصاص دادن بخش مستقلی به عدم شمول نسبت به قواعد فقه این است که اندیشوران اصولی به این مبحث اهتمام جدی داشته اند و تفاوت های بیان شده بین قواعد اصولی و فقهی شاهد بر چنین ادعایی است. دانشمندان این علم نسبت به عدم شمول تعریف علم اصول به قواعد فقهیه بسیار توجه داشته اند به طوری که اکثر آنان به عدم شمول تعریف نسبت به قواعد فقهی اشاره کرده اند (موسوی قزوینی، ج ۱، ص ۹؛ خویی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۸؛ الجابلی، بی تا، ج ۱، ص ۳۸؛ رازی اصفهانی، بی تا، ج ۱، ص ۵؛ گلپایگانی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۵؛ روحانی، بی تا، ج ۱، ص ۵۶؛ حائری یزدی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۲).

به نظر می رسد علت تاکید اندیشمندان اصولی بر این مطلب وجود فرق های اساسی بین قواعد اصولی و قواعد فقهی باشد که عبارت اند از:

۱. تفاوت در موضوع: موضوع قواعد اصولی ادله احکام است و موضوع قواعد فقهی فعل مکلف است (قرافی، ۱۴۲۳، ص ۱۴۷).
۲. تفاوت در کلی و غالی بودن: قواعد اصولی کلی اند اما قواعد فقهی غالی هستند (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۸، ص ۱۵).
۳. شباهت موضوعیه و حکمیه: خواستگاه قواعد فقهی شباهت موضوعیه است اما خواستگاه قواعد اصولی هم در شباهت موضوعیه و هم حکمیه است (خویی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۰).
۴. قواعد فقهی مبتنی بر قواعد اصولی اند درحالی که قواعد اصولی مبتنی بر قواعد فقهی نیستند (حکیم، ۱۴۲۵، ص ۳۹).
۵. تفاوت نسبت به اشخاص: نتیجه مساله اصولی فقط برای مجتهد نافع است درحالی که قواعد فقهی، برای مجتهد و مقلد قابل استفاده می باشد (نائینی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۰۹).
۶. در قواعد فقهی آنچه که به عنوان قضیه کلیه مطرح است، معمولی است که بر یک مفهوم کلی

حمل می شود یا از آن سلب می گردد و این رابطه به روش تطبیق می باشد. به این معنا که کلی بر مصادیقش منطبق می شود درحالی که در قواعد اصول فقه، رابطه موضوع قضیه و کبرای قیاس از باب توسیط و استنباط است (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۸).

۷. نتیجه قیاسی که با قواعد فقهی ساخته شده است، گاهی کلی و گاهی جزئی بوده درحالی که نتیجه قیاس ساخته شده با قاعده اصولی، همیشه کلی است (نائینی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۹).

۸. قواعد اصولی آلیت دارند و مطلوب بالذات نیستند؛ بدین معنا که فقیه بما هو فقیه پیرامون آن بحث و بررسی نمی کند اما قواعد فقهی خودشان مطلوب بالذات هستند و فقیه بما هو فقیه پیرامون آن بحث و بررسی می کند (خمینی رحمته الله علیه، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۲).

۳. نقدهای مختار بر تعریف علم اصول

به نظر می رسد با توجه به نظر اندیشمندان در حوزه تعریف که صحت آن را مشروط به دو ویژگی جامع و مانع بودن می دانند (موسوی بجنوردی، ۱۳۶۷، ج ۱۵، ص ۵۹) اقامه اشکالات از سوی اصولیان مبنی بر شامل شدن تعریف علم اصول نسبت به مباحثی همچون اصول عملیه، امری صحیح و موجه است.

شایان ذکر است که با توجه به تمایز بین علوم که یا به تمایز بین موضوعات علوم بوده (خمینی رحمته الله علیه، ۱۴۲۱ق، ص ۱۰) یا به تمایز بین اغراض است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۸) یا به تمایز بین نفس مسائل علوم (اصفهانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۲؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۳)؛ ایراد اشکال در بخش جامعیت و مانعیت تعریف علم اصول نیز امری موجه و صحیح است. شاهد بر صحت اشکالات از جهت جامعیت و مانعیت، وجود چنین ایراداتی در تعریف علوم دیگر است.

اما ایراد اشکال در بخش شمولیت تعریف علم اصول نسبت به قواعد فقهیه، امر صحیحی نیست زیرا اکثر تفاوت های بیان شده بین قواعد اصولی و قواعد فقهی مورد نقض قرار گرفته اند که پرداختن به آن ها از رسالت پژوهش کنونی خارج است. به عنوان مثال یکی از مهم ترین وجوه تفاوت بین قواعد فقهی و قواعد اصولی که بین علما مشهور است، تفاوت قواعد اصولی و فقهی در نوع بهره گیری از آن یعنی استنباط و تطبیق است. اما از نظر برخی محققین چنین فرقی صحیح نیست (سبحانی، ۹۰/۷/۶).

اما اشکالات نو پیدا که مورد نظر نگارنده می باشد به شرح ذیل است:

۱-۳. نقد از جهت اتقان و یکپارچه بودن

زمانی که تعریف علوم مختلف مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد، این نتیجه حاصل می‌شود که هر علمی دارای هویتی یکپارچه و متقن می‌باشد. در نتیجه تعریف علوم، تعریفی متقن و بسیط می‌باشد و تفکیک بین اجزای تعریف، کاری اشتباه و غلط است. مثلاً در تعریف‌های ذیل، یکپارچگی و متقن بودن، کاملاً محرز می‌باشد و علماً با کلماتی مانند (او) یا (و) تعریف را دو قسمت نکرده‌اند.

الف) در تعریف علم منطق گفته‌اند:

«آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر» (الحیدری، ۱۴۳۲ق، ص ۱۶).

ب) در تعریف علم نحو گفته‌اند:

«هو العلم بالاعراب اواخر كلمات الثلاثة» (شیرافکن، ۱۳۸۸، ص ۱۵).

ج) در تعریف علم رجال گفته‌اند:

«علمی است که در آن از حالات راویان حدیث از نظر برخورداری شرایط پذیرش خبر بحث می‌شود» (دلبری، ۱۳۹۳، ص ۲۱).

د) در تعریف علم صرف آمده است:

«علم يبحث عن تحويل الكلمة الى صور مختلفة بحسب المعنى المقصود» (الشرتونی، ۱۳۷۳، ص ۱۵)

۲-۳. نقد از جهت صحت استناد

ملاک مذکور در صدد معرفی صحت استناد گزاره‌ها و مطالب علمی به فرد یا افرادی به عنوان شاخصه انتقادی می‌باشد. به این صورت که وقتی ادعا می‌شود مطلب و دیدگاه خاصی در مباحث علمی منتسب به فرد یا افرادی می‌باشد، انتظار می‌رود که آن مطلب در آثار و کتب منتسب به آن افراد موجود باشد چراکه ارائه دلیل و مستند برای هر ادعائی از دیدگاه عقل و وجدان امری لازم می‌باشد. از جمله موارد تطبیق ملاک بیان شده در علم اصول فقه این است که وقتی ادعا می‌شود تعریفی مشهور بین علمای آن علم می‌باشد انتظار می‌رود که تعریف مورد ادعا حداقل مشهور بین اصولیان متأخر

یا متقدم باشد؛ زیرا اصطلاح شهرت هنگامی به کار گرفته می شود که مطلبی را اکثر اصولیان پذیرفته باشند و مخالفان آن در اقلیت باشد (مصطفوی، جلسه ۹۴/۱۱/۱۳).

۳-۳. نقد از جهت تسامح

واژه علم گاهی در معنای لغوی یعنی دانستن به کار می رود و به تصور و تصدیق تقسیم می شود. گاهی در معنای اصطلاحی به کار می رود یعنی مجموعه مسائلی که این مسائل، خود قضایایی هستند که بر محور خاص یا غرض خاص گرد هم آمده و بر مبنای تصدیق و تصویری متعددی استوار هستند. البته معنای اصطلاحی دومی هم برای واژه علم وجود دارد که مقصود از آن همین مسائل و قواعد ممهده است که برای حصول غرض خاصی هستند و مقصود از علم که اضافه به قید خاصی می شود. مانند علم صرف، علم نحو و علم رجال همین معنای مذکور است. در نتیجه آوردن قید العلم در تعریف علوم که به معنای قواعد ممهده برای تحصیل غرض خاص است (عراقی، ۱۳۷۰، ص ۳) اشتباه به نظر می رسد و حداقل آن است که دارای تسامح است.

۴. تطبیقات نقد های مختار بر تعاریف علم اصول

باتوجه به اشکالات ذکر شده از دیدگاه نگارنده، اشکالات هریک از تعاریف به شرح ذیل است:

۴-۱. نقد تعریف مشهور

تعریف مشهور دارای تسامح است زیرا در تعریف منسوب به مشهور بیان شده است: «هو العلم بالقواعد الممهدة لإستنباط الاحكام الشرعية». واژه علم در اصطلاح قضایایی هستند که بر محور غرض یا موضوع خاصی گرد آمده که بر مبنای تصویری و تصدیقی متعددی استوارند، در نتیجه واژه «العلم» که در تعریف آورده شده همان قواعدی هستند که برای استنباط حکم شرعی به کار می روند. بنابراین جمع بین واژه العلم و القواعد الممهدة لإستنباط الاحكام الشرعية، دچار اشکال بوده و حداقل دارای تسامح است. آری، در صورتی که خواسته باشیم تعریف مشهور بدون تسامح بیان شود، باید این گونه تبیین شود: القواعد الممهدة لإستنباط الاحكام الشرعية.

علاوه بر اشکال پیشین تعریف مذکور که به مشهور اصولیان منسوب است، نیاز به بررسی و تحلیل دارد و بایستی مشخص شود که مراد از مشهور، کدام گروه است.

اگر مشهور بین قدما مراد باشد، صحیح نیست؛ زیرا از آن جا که مراد از قدما شیخ طوسی و اصولیان قبل او می باشد، ادعای شهرت تعریف مذکور بین اصولیان این دوره بعید است و تعریف مذکور با تعریف قدما کاملاً متفاوت است؛ بنابراین نمی شود آن را تعریف مشهور تلقی کرد زیرا تعریف قدما از علم اصول ادلة الفقه علی سبیل الاجمال است (مدرسی طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۹).

اگر مشهور بین متأخران اصولیان بعد از دوره شیخ طوسی مقصود باشد (همان)، در این صورت نیز ادعای شهرت دچار ضعف است زیرا اولاً تعاریف ارائه شده در این بازه زمانی متعدد و مختلف است که ذکر گردید. ثانیاً در این بازه زمانی، تعریف بعضی از اندیشمندان اصولی از علم اصول، دقیقاً همان تعریف قدمای علم اصول فقه است. مانند تعریف علامه حلی در نهایة الاحکام که فرموده است:

«العلم بالقواعد التي هي مجموع طرق الفقه علی سبیل الاجمال» (حلی، ۱۴۱۰ ق، ص ۶۰)

و تعریف فاضل تونی که چنین نگاشته است:

«اصول الفقه هو العلم بجملة طرق الفقه اجمالاً و باحوالها و کیفیت الاستدلال بها و حال المفتی والمستفتی» (فاضل تونی، ۱۴۱۲ ق، ص ۵۹)

ثالثاً آنچه تاریخ نسبت به اصولیان قبل از شیخ بهائی و اندیشمندان اصولی بعد ایشان شهادت می دهد این است که تعریف شیخ بهائی از علم اصول (که به تعریف مشهور اصولیان از علم اصول شهرت یافته است) نزدیک به چهارصد سال تغییری نکرده است زیرا اصولیان این دوره نسبت به بحث اصول فقه و تدوین کتب اصولی توجهی نداشته اند بلکه علم فقه در این دوره گسترش یافته و موسوعه های فقهی متعددی مانند کتاب مجمع الفائدة و البرهان و کتاب جامع المقاصد نگاشته شده است. بنابراین اصولیان این دوره نسبت به علم اصول و مباحث مربوط به آن مانند تعریف علم اصول توجه و اهتمام نداشته اند و نسبت دادن پذیرش تعریف مذکور به اصولیان این دوره خلاف وجدان است (ربانی بیرجندی، ۱۳۹۸ ش، ص ۱۲۵).

با کمی تأمل فهمیده می شود تعریف شیخ بهائی تأثیر پذیرفته از تعریف ابن حاجب است که بعضی از فقها به این امر اشاره کرده اند (ربانی بیرجندی، ۱۳۹۸، ص ۱۲۵) در حالی که این نوع تأثیر پذیری صحیح نیست؛ زیرا تعریف هر علمی طبق مسائل آن علم صورت می گیرد و مسائل اصولی شیعه و اهل سنت تفاوت

زیادی دارند. به عنوان نمونه قیاس، مصالح مرسله، سد ذرایع، اجماع در اصول اهل سنت حجت و قابل استناد هستند ولی در اصول فقه شیعه، فاقد اعتبارند. بنابراین نمی توان تعریف اصول فقه امامیه را با تعریف اهل سنت، یکی دانست.

۲-۴. تحلیل تعاریفات ارائه شده در مرحله دوم

تعریف ارائه شده در این دوره، از اتقان و یکدستگی مناسبی برخوردار است و هیچ گونه تسامحی در آن وجود ندارد. اما امری که ممکن است به عنوان اشکال مطرح شود شمولیت تعریف نسبت به قواعد فقهی است که اولاً طبق توضیحات بیان شده مشخص شد که شمولیت تعریف علم اصول نسبت به قواعد فقهیه اشکالی ندارد و ثانیاً در دوره قدما به صورت جدی به مباحث قواعد فقهی پراخته نشده بود که در نتیجه تفکیک علم اصول فقه از قواعد فقهیه در تعریف قدما بیان شود.

۳-۴. تحلیل تعاریفات ارائه شده در مرحله سوم

با توجه به تعاریفات مختلف در این مرحله، تحلیل هریک از آن ها بدین شرح است:

تحلیل تعریف محقق حلی و علامه حلی (نهایة الاحکام) همانند تعریف سید مرتضی و شیخ طوسی است که تحلیل و بررسی آن گذشت.

البته تنها نکته قابل تأمل که ممکن است به عنوان تفاوت خاص و ماهوی برای تعریف علامه حلی تلقی گردد، عدم کارایی قواعد اصول فقه در احکام بدیهی دین (وجوب نماز و وجوب زکات) در اندیشه علامه حلی می باشد که بررسی و تحلیل آن تحقیق مستقلی می طلبد.

نسبت به بیان علامه حلی در تهذیب الوصول الی علم الاصول باید گفت اولاً در تعریف ایشان عدم اتقان و یکدست بودن بسیار روشن است. ثانیاً با توجه به اینکه فخر رازی در تعریف علم اصول فقه گفته است:

«اصول الفقه عبارة عن مجموع طرق الفقه علی سبیل الاجمال و

کیفیه الاستدلال بها و کیفیه حال المستدل بها» (فخر رازی، ۱۴۱۸ق،

ج ۱، ص ۸)

با عطف نظر به تألیفات علامه حلی در حوزه فقه مقارن می توان ادعا کرد که تعریف ایشان تأثیر پذیرفته از بیان فخر رازی است.

۴-۴. تحلیل تعاریفات ارائه شده در مرحله چهارم

تحلیل و بررسی تعاریف این مرحله نیز، عبارت است از:

تحلیل تعریف شیخ بهایی که در ذیل تعریف مشهور گذشت.

تحلیل تعریف فاضل تونی که در بخش تحلیل و بررسی تعریف این دانشمند اصولی، به تصریح بعضی از نویسندگان تعریف ایشان تأثیر پذیرفته از تعریف اهل سنت است (ربانی بیرجندی، ۱۳۹۸ق، ص ۱۳۳) و اشکال عدم اتقان نیز، تعریف ایشان را در بر می گیرد.

۴-۵. تحلیل تعاریفات ارائه شده در مرحله پنجم

بیشتر تعاریف ارائه شده در این دوره تاریخی مانند تعریف مشهور می باشد که بررسی و تحلیل آن گذشت.

اما تعریف قزوینی با توجه به عبارت خاص آن، نیازمند تحلیل است. ایشان در تعریف علم اصول فقه گفته اند:

«هو العلم باحوال ادلة» (قزوینی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۷).

در قسمت نقد مختار بیان شد که اضافه کردن واژه علم به مسائل و قواعد آن باعث تسامح است.

۴-۶. تحلیل تعاریفات ارائه شده در مرحله ششم

تحلیلی که می توان نسبت به تعاریف ارائه شده در این دوره تبیین نمود، عبارت است از:

۴-۶-۱. تحلیل تعریف قسمت اول (شیخ انصاری)

تعریفی که به ادعای برخی از اندیشمندان اصول از جانب ایشان ارائه شده، در صحت استناد دچار مشکل است. به دیگر سخن در آثار شیخ انصاری مطلبی مربوط به تعریف علم اصول وجود ندارد. بنابراین ادعای مذکور و صحت استناد چنین تعریفی به شیخ انصاری به جهت اینکه ایشان ملاک و معیار مسئله اصولی را تطبیق قواعد اصول تنها به وسیله مجتهد و فقیه می داند، مورد تردید است (عراقی، بی تا، ج ۱، ص ۳). علاوه بر این، تعریف مذکور نیز جامع نیست چون تطبیق اصول عملیه نیز مختص به مجتهد نیست هر چند می توان تشخیص مجاری آن را مختص مجتهد دانست.

۴-۶-۲. تعاریفات قسمت دوم

در این بخش تعریف میرزای رشتی همانند تعریف مشهور است بنابراین نیاز به بررسی ندارد.

تعریف آخوند به علت دو قسم کردن تعریف به وسیله کلمه (أو) برای شمول تعریف نسبت به مبحث اصول عملیه محدودش است. تعبیر به «صناعة» نیز تعبیری تسامحی است که اندیشمندان اصولی به آن اشاره کرده‌اند (خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۸).

۴-۶-۳. تعاریفات قسمت سوم

تعریف محقق اصفهانی از علم اصول فقه هرچند برگرفته از تعریف مشهور است اما تفسیر محقق اصفهانی از واژه استنباط باعث شده که تعریف ایشان با تعریف مشهور تفاوت ماهوی داشته باشد؛ زیرا تعریف ایشان برخلاف مشهور، شامل مباحث اصول عملیه نمی‌شود. اما اشکالات تعریف ایشان عبارت است از:

در تعریف ایشان واژه «العلم» به کار رفته است که تسامحی بودن آن گذشت. مورد دیگر اینکه تفسیر ایشان از واژه استنباط دارای تسامح بوده و به ادعای برخی از اندیشمندان اصولی اشتباه است (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۶؛ آملی لاریجانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۳) همچنین تصریح محقق اصفهانی به عدم شمولیت تعریف مذکور نسبت به برخی از مباحث علم اصول همانند براءت شرعیه و اصاله الحل سبب کاسته شدن اعتبار تعریف مذکور می‌شود. بنابراین تعریف ایشان افزون بر تسامح در بخش جامعیت هم دارای اشکال است.

تعریف میرزای نائینی نیز براساس جمع بین واژه «العلم» و مسائل آن از حیث عدم تسامح محدودش است و از سویی جامعیت تعریف ایشان نیز نسبت به برخی از مباحث علم اصول فقه اشکال دارد که به برخی از آن‌ها در منابع اصولی اشاره شده است.

تعریف عراقی افزون بر اینکه مانند سایر تعاریف ارائه شده دارای تسامح می‌باشد، صحت استناد تعریف مذکور به ایشان نیز محل تردید است؛ زیرا در آثار ایشان تعریفی مربوط به اصول فقه به چشم نمی‌خورد.

تعریف شهید صدر افزون بر اینکه همانند بسیاری از تعریف‌های دیگر دارای تسامح است، از تعریف قدما مأخذ شده است. ایشان از «ادله الفقه علی سبیل الاجمال» تعبیر به «عناصر مشترکه» کرده‌اند و تعریف جدیدی از علم اصول فقه ارائه نداده‌اند. اما اتقان و عدم تأثیرپذیری تعریف مذکور از نکات مثبتی است که قابل انکار نیست.

۵. تعریف مختار علم اصول

تعریف قدما از علم اصول، ادله اجمالی فقه است. این تعبیر هر دلیلی را که مربوط به حکم واقعی یا ظاهری باشد در بر می‌گیرد. بنابراین شامل مباحث اصول عملیه و سایر مباحث علم اصول می‌شود و از جامعیت مناسبی برخوردار است. از حیث مانعیت نیز با توجه به توضیحاتی که قدما داده‌اند مبنی بر اینکه ادله اصولی در واقع حکم مسائل فقهی را تعیین می‌کنند علومی مانند علم رجال، لغت از تعریف قدما خارج می‌شود؛ زیرا این علوم فقط در مقام صغری ادله اصولی کاربرد دارند و عملکرد قواعد اصولی را ندارند.

اما یکی از شاخصه‌های مهم تعریف علوم این است که گاهی ناظر به وضع موجود آن علم می‌باشد؛ یعنی هدف دانشمندان آن علم از تعاریفات، ارائه تعریفی جامع است که شامل تمام مسائلی که در آن علم مطرح است، بشود. به طور خلاصه مباحث علم اصول در چهار محور کلی الفاظ (مانند ظهور صیغه امر در وجوب)، بررسی حکم عقل (مانند بحث ملازمات)، مباحث حجت (مانند حجت خبر واحد) و تعیین وظیفه عملی مکلف در هنگام شک (مانند مباحث اصول عملیه) می‌شود (سبحانی، ۱۳۹۰/۷/۶). اکثر تعاریف ارائه شده از سوی اصولیان، از این نوع تعریف می‌باشد مانند تعریف محقق خراسانی.

اما گاهی تعریف علوم براساس ترسیم وضع مطلوب آن علم صورت می‌گیرد؛ یعنی ارائه تعریف در جهت ترسیم وضع مطلوب برای آن علم و تحقق اهداف آن علم می‌باشد. بعضی از اصولیان مانند شیخ طوسی، سید مرتضی، اصفهانی و محقق نائینی در صدد تحقق چنین امر مهمی بوده‌اند. ایشان تعریفی ارائه کرده‌اند که علاوه بر مانع بودن، دارای جامعیت قابل قبولی باشد و مسائل جدیدی که در آینده ممکن است در جهت تحقق استنباط احکام باشد را پوشش دهد و در ضمن مباحث علم اصول قرار دهد و به طور خلاصه، شامل قواعد جدیدی شود که در امر استنباط نقش مهمی ایفا می‌کنند نه اینکه تعریف صرفاً بیانگر وضع موجود علم اصول فقه باشد.

در داوری بین این دو دیدگاه در تعریف علوم شاید نظرات مختلفی باشد اما می‌توان ادعا کرد اگر

تعریفی بیانگر وضع موجود و وضع مطلوب علم باشد، کامل‌ترین تعریف می‌باشد. چنین امری در تعریف سیدمرتضی نهفته است زیرا تعریف ایشان علاوه بر مصون بودن از اشکالات مطرح شده (به دلیل تعبیر ایشان مبنی بر ادله فقه علی سیل اجمال) شامل هر عنصر مشترک و قاعده اصولی نیز می‌شود و فرقی نمی‌کند که این قواعد قبلا تدوین شده باشند یا قرار است در آینده تدوین شده و به مباحث علم اصول اضافه شوند.

❁ نتیجه‌گیری

از اهمیت‌های پرداختن به تعریف اصول فقه، تدوین مبادی تصویری و تصدیق این علم و شمول یا استطرادی شدن بعضی از مباحث علم اصول است. تعریف‌های ارائه شده برای این علم که به صورت اضافی یا عُلَمی بوده است، بیشتر در حوزه جامعیت و مانعیت مورد نقض و ابرام قرار گرفته که در این نقض و ابرام‌ها عناصری همچون اتقان، یکدستگی و عدم تسامح در تعریف مغفول مانده است. اما تعریف مشهور علاوه بر تأثیرپذیری از تعریف ابن حاجب و عدم اتقان و تسامح در تعریف، مشکل جامعیت و مانعیت آن مورد توجه و دقت نظر اندیشمندان اصولی قرار گرفته است.

به نظر می‌رسد تعریف قدماء از علم اصول، علاوه بر مصونیت از اشکالات ذکر شده دارای دو ویژگی خاص یعنی توصیفی و توصیه‌ای بودن است که در ضمن ترسیم وضع مطلوب این علم و گزارش دادن از وضع موجود اصول فقه می‌تواند معیار معتبری برای شناخت قواعد اصولی از غیر اصولی باشد.

فهرست منابع

۱. اصفهانی، محمدتقی، (۱۴۲۱ق)، هدایة المسترشدين، قم: جامعه مدرسين.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم، (۱۴۰۹ق)، کفایة الاصول، قم: آل البيت.
۳. آملی لاریجانی، صادق، (۱۳۹۳)، فلسفه علم اصول، قم: مدرسه علمیه ولی عصر.
۴. آملی، میرزا هاشم، (بی تا)، تقریرات الاصول، بی جا: بی نا، بی تا.
۵. بحرانی، محمدصنقر، (۱۴۲۶ق)، المعجم الاصولی، بی جا: نقش.
۶. بهائی، محمدبن حسین، (۱۴۳۳ق)، زیدة الاصول، قم: مرصاد.
۷. الجابلیقی، محمدشفیع، (بی تا)، القواعد الشریفة، بی جا: بی نا.
۸. حائری اصفهانی، محمدحسین، (۱۴۰۴ق)، الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیة، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیة.
۹. حائری یزدی، عبد الکریم، (۱۴۱۸ق)، درر الفوائد، قم: نشر اسلامي.
۱۰. حسینی میلانی، سید علی، (۱۴۲۲ق)، تحقیق الاصول، قم: مرکز الحقائق.
۱۱. حکیم، سید محمدتقی، (۱۴۲۵ق)، الاصول العامة، قم: مجمع العالمی لاهل البيت (ع).
 ۱۲. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۰ق)، نهایة الاحکام فی معرفة الاحکام، قم: موسسه اسماعیلیان.
۱۳. _____، (۱۴۲۵ق)، نهایة الوصول الى علم الاصول، قم: امام صادق (ع).
۱۴. _____، (بی تا)، تهذیب الوصول الى علم الاصول، قم: امام علی (ع).
۱۵. حیدری، سید رائد، (۱۴۳۲ق)، المقرر فی شرح منطق المظفر، قم: ذوی القربی.
۱۶. سبحانی، جعفر، (۱۳۹۴)، «خارج اصول فقه»، مدرسه فقاہت، www.almaktab.ir.
۱۷. _____، (۱۳۹۰)، «خارج اصول فقه»، مدرسه فقاہت، www.almaktab.ir.
۱۸. خمینی، سیدروح الله، (۱۳۸۹)، تهذیب الاصول، قم: امام صادق (ع).
۱۹. _____، (۱۴۱۵ق)، منهاج الوصول الى علم الاصول، چ ۱، قم: تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
۲۰. _____، (۱۴۲۱ق)، لمحات الاصول، قم: تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
۲۱. خویی، ابوالقاسم، (۱۳۶۸)، اجود التقریرات، چ ۲، قم: کتاب فروشی مصطفوی.
۲۲. _____، (۱۴۱۷ق)، دراسات فی علم الاصول، مقرر: هاشمی شاهرودی، چ ۱، قم: دایرة المعارف فقه اسلامي.
۲۳. _____، (۱۴۲۲ق)، محاضرات فی اصول الفقه، چ ۱، قم: احیاء آثار الامام الخوئی.
۲۴. دلبری، سید علی، (۱۳۹۳)، آشنایی با اصول علم رجال، مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۵. رازی اصفهانی، محمدتقی، (بی تا)، هدایة المسترشدين، چ ۱، قم: نشر اسلامي.

۲۶. ربانی بیرجندی، محمد حسن، (۱۳۹۸)، تبارشناسی اصول فقه، چ۱، تهران: تبلیغات اسلامی.
۲۷. رشتی، میرزا حبیب الله، (بی تا)، بدایع الافکار، چ۱، قم: آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث.
۲۸. روحانی، سید محمد صادق، (بی تا)، زیادة الاصول، قم: حدیث دل.
۲۹. رودسری، ابراهیم، (۱۴۹۰ق)، الفوائد الغرویه، چ۱، قم: مجمع ذخائر الاسلامی.
۳۰. الشرتونی، رشید، (۱۳۷۳)، مبادئ العربية، قم: دار العلم.
۳۱. الشهابی العاملی، محمود قانصو، (۱۴۱۸ق)، المقدمات و التنبیها ت فی شرح اصول الفقه، بیروت: دار المورخ العربی.
۳۲. شیرافکن، حسین، (۱۳۸۸)، الهدایة فی النحو، قم: جامعه المصطفی علیه السلام.
۳۳. صدر، محمد باقر، (۱۴۳۷ق)، دروس فی علم الاصول، قم: مجمع فکر الاسلامی.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۷ق)، العدة فی اصول الفقه، چ۱، قم: تیزهوش.
۳۵. عراقی، ضیاء الدین، (۱۳۷۰)، بدایع الافکار فی الاصول، نجف: المطبعة العلمية.
۳۶. ———، (بی تا)، نهاية الافکار، چ۱، قم: جامعه مدرسين.
۳۷. علم الهدی، سید مرتضی، (۱۳۴۶)، الذریعة الی اصول الشریعة، تهران: دانشگاه تهران.
۳۸. علی پور، مهدی، (۱۳۸۲)، درآمدی بر تاریخ علم اصول، چ۱، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۳۹. غروی اصفهانی، محمد حسین، (۱۴۱۴ق)، نهاية الدراية فی شرح الکفایة، قم: آل البيت علیه السلام.
۴۰. فاضل تونی، عبد الله، (۱۴۱۲ق)، الوافیة فی اصول الفقه، قم: مجمع فکر الاسلامی.
۴۱. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۳۷۸)، معتمد الاصول، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴۲. الفانی اصفهانی، علی، (۱۴۰۱ق)، آراء حول مبحث الالفاظ فی علم الاصول، قم: العرفان.
۴۳. فخر رازی، محمد، (۱۴۱۸ق)، المحصول، بی جا: مؤسسة الرسالة.
۴۴. قرافی، احمد بن ادریس، (۱۴۲۳ق)، الفروق فی الاصول الفقه، دمشق: الرسالة.
۴۵. قمی، میرزا ابوالقاسم، (۱۴۳۰ق)، قوانین الاصول المحكمة، چ۱، قم: احیاء کتب الاسلامیة.
۴۶. گلپایگانی، سید محمد رضا، (۱۴۱۰ق)، افاضة العوائد، قم: دار القرآن الکریم.
۴۷. محقق حلی، نجم الدین، (بی تا)، المعارج فی الاصول، قم: آل البيت.
۴۸. مدرسی طباطبائی، حسین، (۱۳۶۸)، مقدمه ای بر فقه شیعه، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۴۹. المدرسی، محمد تقی، (۱۴۳۲ق)، فقه الإستنباط دراسات فی المبادئ الاصول، تهران: محبان الحسین.
۵۰. مصطفوی، سید کاظم، (۱۳۹۴)، خارج اصول فقه، مدرسه فقاها ت، www.eshia.ir.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۰)، القواعد الفقهیة، قم: الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۵۲. موسوی بجنوردی، کاظم، (۱۳۶۷)، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۵۳. موسوی قزوینی، سید ابراهیم، (۱۳۷۱)، ضوابط الاصول، قم: بی نا.
۵۴. نائینی، محمد حسین، (۱۴۰۴ق)، فوائد الاصول، قم: نشر اسلامی.
۵۵. نراقی، محمد مهدی، (۱۴۳۹ق)، انیس المجتهدین، قم: بوستان کتاب.
۵۶. یوسفی، محمد حسین، (۱۳۸۱)، اصول الشیعه لإستنباط احکام الشریعه، بی جا: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.

مهارت های صرفی و نحوی اجتهاد

سید حسن رفعتی زاده^۱



چکیده

اجتهاد یک فرایند متن محور است بنابراین برای تجزیه و تحلیل فهم متون دینی و پس از آن کشف حکم الهی، نیاز به ادبیات و بخصوص مهارت های ادبی است؛ به گونه ای که اجتهاد پژوه بدون آن ها قادر به استخراج احکام شریعت و فرآیند افتاء نخواهد بود. از میان مهارت های ادبی، مهارت های صرفی و نحوی از جایگاه ویژه ای برخوردار هستند. لذا این مقاله بر آن شد به این سؤال پاسخ دهد که اجتهاد روشمند به چه مهارت های صرفی و نحوی نیاز دارد و چگونه آن ها را تحصیل نماید؟ در حقیقت رسالت این مقاله شفاف سازی مهارت ها و بیان روش های هر کدام می باشد. مهارت های صرفی اجتهاد عبارت اند از ریشه یابی، وزن شناسی، صیغه شناسی، معنی یابی و تغییر شناسی. مهارت های نحوی اجتهاد عبارت اند از جمله شناسی، متعلق یابی، جایگاه شناسی، قرینه شناسی، معنایابی، ترجمه نحوی، محذوف یابی، نقش یابی و کلمه شناسی نحوی. در هر مهارت به کلید (روش های عملیاتی سازی مهارت مربوطه) و نمونه های فقهی تفسیری از آن مهارت اشاره شده است. مهارت های مذکور، چهارده مهارت از مجموع مهارت های ادبی اجتهاد بشمار می روند. این تحقیق با رویکرد تطبیقی و با روش مسئله محور به هدف حرکت به سمت خودآگاه سازی مسیر اجتهاد و کاربردی سازی قواعد ادبی در فرایند اجتهاد نگاشته شده است.

واژگان کلیدی

مهارت های اجتهاد، مهارت های ادبی، قواعد صرفی و نحوی، مهارت های صرفی و نحوی.

❁ مقدمه

بدون شک در بین اهل فن کسی وجود ندارد که در رابطه بین ادبیات و اجتهاد سخن گفته باشد و قائل به عدم لزوم و عدم تأثیر ادبیات در فرایند اجتهاد باشد. هرچند در میزان لزوم اختلاف است. برخی علوم لغت، صرف، نحو و بلاغت را تا مرز متخصص شدن در آن علم و برخی کمتر از آن را لازم می‌دانند. اما اصل لزوم ادبیات برای استنباط احکام شریعت مورد اتفاق است.

استعمال کنایات، مجازها و تعابیر ادبی در متون دینی طبق تصریح شهید ثانی سبب وجوب لغت‌شناس شدن بر طالب علم دین است و از این طریق اهل استنباط احکام شرعیه می‌گردد (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۳).

به اذعان شهید ثانی استنادات فقهی فقیه بزرگ شیعه سید مرتضی به دلیل مهارت فراوانی که در عربیت داشتند، محکم تر است (همان).

اقتضای متن محوری در فقهات صحیح و اجتهاد جواهری، توجه بیشتر به ادبیات است بنابراین نیاز به ادبیات، ضرورتی غیرقابل انکار است. از طرفی آنچه از تحصیل یک علم برای رسیدن به هدف مطلوب در میدان عمل گره‌گشا است، مهارت‌های کاربردی علم مربوطه است که خروجی آن علم محسوب می‌شود نه تمام مطالب یک علم. خوشبختانه در سال‌های اخیر به بحث روش‌شناسی اجتهاد توجه ویژه عمل آمده اما در بحث مهارت‌های اجتهاد همچنان به دلیل عدم توجه کافی، خلأهایی وجود دارد که نیازمند بررسی است.

عدم توجه اجتهادپژوهان به مباحث مهارت‌های اجتهاد در بخش ادبی مهارت‌های اجتهاد یعنی مهارت‌های لغوی، صرفی، نحوی و بلاغی مورد نیاز مجتهد، ضرورت پرداختن به این مباحث را دوچندان کرده است؛ لذا سلسله مقالات حاضر سعی دارد در حد وسع، گامی در راستای شفاف‌سازی مهارت‌های ادبی لازم برای اجتهاد بردارد. مقاله شماره یک (مقاله پیش‌رو) در مهارت‌های صرفی و نحوی به همراه توضیح مهارت و نمونه‌های کاربردی فقهی یا تفسیری خواهد بود.

از عواملی که نگارنده را برنگذاشتن مقاله حاضر برانگیخت، این بود که وقتی از اساتید علم صرف و نحو پرسیده می‌شد دستاورد علم صرف و نحو برای اجتهاد چیست؛ پاسخ مناسب و کاملی شنیده نمی‌شد. این عدم شفافیت مهارت‌ها نشانگر ضرورت نگاه مهارت‌محور است.

مسئله مقاله حاضر کشف مهارت‌های لازم صرفی و نحوی و بیان روش هر مهارت است لذا از آن جایی که مهارت‌ورزی در بکارگیری روش‌ها و ابزارها بصورت خودآگاه معنی پیدا می‌کند و همچنین از آن جایی که هدف این مقاله شفافیت مهارت‌ها برای اجتهادپژوهان است؛ به یک یا چند روش در هر مهارت تحت عنوان کلید مختصراً اشاره خواهد شد.

شهید ثانی عنوان بخش دوم از کتاب «تمهید القواعد الاصولیه و العربیه» (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق) را «فی تقریر المطالب العربیه و ما یتفرع علیها من الاحکام الشرعیه» قرار داده و در باب نکات نحوی، صرفی و بلاغی ورود کرده و صد قاعده از قواعد ادبی را زیربنای اجتهاد صحیح دانسته است به گونه‌ای که این قواعد نیمی از کتاب را به خود اختصاص داده است. این مطالب اگرچه بسیار ارزشمند و تأثیرگذار در فقهات اما با رویکرد مهارت محور تدوین نشده است.

در کتاب «مغنی الفقیه» (جمالی، ۱۳۹۱) اثر حسن جمالی گذشته از آن که نگاه مهارت محور وجود ندارد؛ رویکرد غالب، تحلیل مبانی علمی است و رویکرد کاربردی سازی قواعد ادبی و استخدام آن‌ها کمتر است.

مقاله «اثر اللغة العربیه فی فهم الفقه الاسلامی» (میرزایی و اکبری، ۱۴۳۴ق) از فرامرز میرزایی و حسن اکبری آذرشیریانی به تأثیرات ادبیات در فهم متون فقهی پرداخته است. نسبت به برخی مطالب نحوی مانند انواع جمله، حذف و ضمایر بصورت کاربردی نمونه‌هایی بیان شده است که نقیصه عدم نگاه مهارت محور در این نوشتار نیز موجود می‌باشد. همچنین بسیاری از مطالب این مقاله بیان تأثیرگذاری ادبیات در متون فقهی است هرچند در ابتدا به تأثیر آن در منابع فقهی (قرآن و روایات) پرداخته است.

پایان نامه سید مجتبی میری با عنوان «تأثیر ادبیات عرب در استنباط احکام شرعی» دفاع شده در سال ۱۳۹۰ صرفاً به نقش ادبیات عرب در استنباط‌های فقها و تأکید بر ضرورت آن در اجتهاد پرداخته است.

همچنین مقالات دیگر به صورت موضوع محور به تأثیرگذاری قواعد و نکات ادبی در فرایند اجتهاد پرداخته‌اند. اما با رویکرد مهارت محور و بکارگیری روش‌ها و قواعد ادبی در موارد مختلف بصورت شفاف که بتواند در همه جا آن را به استخدام گرفت، پژوهش جامع و مدونی یافت نشد.

۱. مهارت‌های صرفی

مهارت‌های صرفی که در واقع خروجی و بهره یک مجتهد از علم صرف است، در فهم قرآن و روایات تأثیر غیرقابل انکاری دارد؛ به گونه‌ای که اگر تسلط بر مهارت‌ها و روش‌های تحلیل صرفی نباشد، مجتهد قادر به تفسیر و تحلیل متون و برداشت دقیق از آن‌ها نیست. در نتیجه اجتهاد و استنباط او ناقص یا غلط خواهد بود.

به طور کلی می‌توان مهارت کلان علم صرف را مهارت کلمه‌شناسی معرفی کرد چراکه زیربنای همه مهارت‌های صرفی این مهارت است.

مراد از کلمه‌شناسی، شناخت ساختار درونی یک کلمه از ابعاد مختلف است. شناخت وزن کلمه، تغییرات کلمه و ریشه‌یابی که هر مهارت به صورت جداگانه در قالب مهارت‌های صرفی بدان اشاره خواهد شد.

مهارت‌های صرفی عبارت‌اند از: ریشه‌یابی، وزن‌شناسی، صیغه‌شناسی، تغییرشناسی، معنایابی.

۱-۱. مهارت اول: ریشه‌یابی

این مهارت در سه بخش توضیح مهارت، کلید و نمونه بیان خواهد شد.

۱-۱-۱. توضیح مهارت

مهارت ریشه‌یابی، اجتهادپژوه را در رسیدن به ماده اصلی کلمه راهنمایی می‌کند. ماده کلمه، معنای واژه را تعیین می‌کند و بدین ترتیب ترجمه و تفسیر صحیح از کلمه و جمله مشخص می‌شود. در علم صرف در این زمینه آمده است: «اسم بر دو قسم مصدر و غیر مصدر است. مصدر ماده و ریشه فعل است و فعل از آن ساخته و مشتق می‌گردد و حروف آن حروف اصلی بوده و در تمام مشتقات می‌آید و علامت مصدر آن است که در آخر لفظ فارسی وی «تاء و نون» یا «دال و نون» باشد «تن» و «دن»» (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۱).

و تعبیر مختصر ریشه‌یابی عبارت است از حذف پسوندها و پیشوندهای کلمات و استخراج ریشه آن‌ها.

۱-۱-۲. کلید

مراجعة به مشتقات و کلمات هم خانواده کلمه و کشف حروف (روح) مشترک، یک کلید کاربردی برای ریشه‌یابی است (امین شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳).

۱-۱-۳. نمونه اول

صاحب جواهر در کلمه «ضمان» بصورت مفصل بحث ریشه‌یابی را پیگیری کرده و اذعان دارد که ریشه ضمان «ضمن» است نه «ضمم» و براساس ریشه، مفاد اصطلاح مختلف می‌گردد. ایشان در توضیح آورده است که ریشه ضمان طبق اعتراف برخی، «ضمن» است چرا که آنچه در ذمه کسی باشد، در ضمن ذمه دیگری قرار می‌دهد یا بخاطر این که ذمه ضامن، متضمن حق است پس نون در کلمه «ضمن» اصلی است بر خلاف اکثر عامه که نون را زائد می‌دانند و اشتقاق آن را از «ضمم» در نظر می‌گیرند و آن را ناقل ذمه نمی‌دانند (نجفی، ۱۳۸۵، ج ۲۶، ص ۱۱۳). بنابراین ثمره ریشه‌یابی در این است که براساس ریشه اول، ناقل ذمه است و براساس ریشه دوم، ناقل ذمه نیست و این ریشه‌یابی در فقه و استنباط تأثیر دارد. صاحب جواهر در موارد متعددی از مهارت ریشه‌یابی استفاده می‌کند.

۱-۱-۴. نمونه دوم

صاحب حدائق در موضوعی از جمله واژه «ظهار» و اصطلاح «مفضض» و کلمات دیگر از مهارت فوق استفاده می‌نماید. در کلمه «ظهار» می‌گوید: کسانی که قائل اند ظهار فقط به صیغه «ظهرک کظهر امی» محقق می‌شود و نه به صیغه‌ای که باقی اعضاء بدن مادر در آن ذکر شده باشد؛ به اشتقاق و ریشه ظهار تمسک کرده و گفته‌اند چون ظهار از ظهر (پشت و کمر) گرفته شده است بنابراین اگر به عضو دیگری معلق شود، اسم مشتق باطل شده است (بحرانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۵، ص ۶۳۹). بنابراین طبق مبنای مذکور اگر صیغه ظهار را برای اعضای دیگر مادر بیاورد، باطل است و طبق مبنای دیگران صحیح است لذا حکم فقهی براساس ریشه‌یابی قابل تغییر خواهد بود و ممکن است حکم را از حلیت به حرمت و از صحت به بطلان تغییر دهد.

نوشیدن آب از ظرف نقره‌ای کراهت یا حرمت دارد. در این که آیا ظرف طلائی به آن ملحق می‌شود یا خیر اختلاف است. ایشان از قول علامه در منتهی در باره واژه «مفضض» نقل می‌کند:
«احادیث در مورد مفوض وارد شده است و مفوض از ریشه فضه

(نقره) است بنابراین دخول ظروف طلاکوب در حکم، محل نظر است»
(بحرانی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۵۱۳).

ریشه‌یابی اصطلاحات فقهی می‌تواند نظر فقیه را به حکم دیگری تغییر دهد. علامه در این فتوا براساس ریشه‌یابی، ظرف طلاکوب را ملحق به حکم نمی‌داند (حرمت یا کراهت) اما طبق قول دیگران ظرف طلاکوب هرچند بصورت کراهت ملحق به حکم می‌گردد.

مهارت ریشه‌یابی در ترجمه و تفسیر قرآن نیز لازم است و عدم تخصص در آن باعث خلل در ترجمه و تفسیر که از لوازم و پایه‌های اجتهاد صحیح هستند، می‌گردد.

۲-۱. مهارت دوم وزن‌شناسی

یکی از مهارت‌های اصلی علم صرف مهارت وزن‌شناسی است که براساس آن نوع اسکلت کلمات تشخیص داده می‌شود و در ترجمه و معنایابی بسیار تأثیرگذار است. وزن همان‌گونه که در لغت به معنای معیار سنجش و میزان است؛ در علم صرف نیز، میزان شناخت کلمات است. وزن کلمه، حال چه اسم باشد چه فعل در کشف معنای مقصود گوینده، مؤثر است.

۱-۲-۱. کلید اول

با شناخت اوزان اسم ثلاثی، رباعی و خماسی مجرد، مزید و ابنیه آن؛ همچنین شناخت و تشخیص ابنیه و ابواب فعل ثلاثی و رباعی مجرد و مزید، تشخیص وزن کلمات میسر خواهد شد. وزن کلمات فقط با مقایسه فعل مورد نظر با حروف فاء و عین و لام که حروف اصلی و ریشه را از حروف زائد جدا می‌کند، مشخص می‌شود.

در مهارت وزن‌شناسی، می‌توان تسلط بر اوزان جمع مکسر و اوزان ابواب را به عنوان یک راه میان‌بر دانست. خوشبختانه این اوزان در قالب شعر و نمودار درآمده‌اند.^۱

همچنین اوزان مصادر در موارد سماعی (ثلاثی مجرد) و قیاسی (غیر ثلاثی مجرد) به مادر فرایند کشف معنای کلمات، کمک شایانی می‌کند مثلاً وزن «فَعْلان» دلالت بر انقلاب و تحرک و اضطراب دارد مانند کلمه غلیان یا این‌که اگر بر وزن «فَعیل یا فُعال» باشد دلالت بر صوت می‌کند (شرتونی، ۱۴۲۹ق، ج ۴، ص ۱۰۳).

۱-۲-۲. کلید دوم

بعنوان یک راهکار و کلید کاربردی^۲ می‌توان گفت اگر بایک نگاه جامع دانسته شود که هر وزن بخصوص برای چه باب‌هایی کاربرد دارد؛ مهارت وزن‌شناسی در دسترس خواهد قرار گرفت مثلاً وزن فاعیل برای سه باب (مصدر، صفت مشبّه و صیغه مبالغه) کاربرد دارد.

یکی از زیر مهارت‌های وزن‌شناسی، باب‌شناسی است. نمونه‌های زیر مثالی از باب‌شناسی است.

۱-۲-۳. نمونه اول

درباره ضرورت کسب و کار حلال در روایتی آمده است که حضرت رسول اکرم ﷺ بر گروهی عبور کردند، حضرت به آن‌ها فرمودند چرا در مزرعه بیکار ایستاده‌اید؟ گفتند: «نحن المتوكلون» سپس حضرت پاسخ فرمودند: «لَا بَلْ أَنْتُمْ الْمُتَكِلُونَ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۲۱۷).

در این روایت توجه به باب کلمه، محقق رابه معنای صحیح فراز دوم رهنمون می‌سازد چراکه توکل بمعنای وکیل گرفتن است و اتکال بمعنای سربار دیگران شدن است. اصطلاح اول از باب تفعّل اما دومی از باب افتعال است. ممکن است مستنبط در نگاه اول گمان کند هر دو کلمه به یک معنا بکار رفته‌اند در حالی که معنا متفاوت است چون باب متفاوت است. تشخیص باب و وزن، انسان رابه سمت معنای درست (سربار شدن نه وکیل گرفتن) و فقاقت تمدنی صحیح راهنمایی می‌کند.

۱-۲-۴. نمونه دوم

این که واژه «يَطْهَرُن» در آیه شریفه ۲۲۲ سوره بقره از باب‌های ثلاثی در نظر گرفته شود یا «يَطْهَرُن» از باب تفعّل ثلاثی مزید؛ باعث تغییر فتوا و حکم شرعی می‌شود. براساس باب تفعّل باید غسل از حیض قبل از مقاربت انجام شود اما براساس باب ثلاثی مجرد برای مقاربت نیاز به غسل نیست (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۲۹). این تفاوت فراوان بر اثر باب کلمه بدست می‌آید و حاکی از اهمیت و ضرورت وزن‌شناسی در فرایند اجتهاد است. به ثمره بحث در خلال توضیح نمونه اشاره شد.

۱-۳. مهارت سوم صیغه‌شناسی

یکی از مهارت‌های لازم برای اجتهاد، صیغه‌شناسی است که فقیه باید در فرایند افتاء جهت روشمندسازی اجتهاد در نظر داشته باشد.

مراد از صیغه‌شناسی اعم از تصریف ۱۴ صیغه فعل است بلکه طبق کاربرد این اصطلاح تمام انواع افعال و اسماء را شامل می‌شود و صیغه مبالغه، صیغه تعجب، صیغه مضارع و صیغه ماضی استعمالاتی است که در کتب ادبی و فقهی از این مهارت قابل مشاهده است. شاید بتوان مؤلفه‌های مطرح در تجزیه کلمه (اسم و فعل) را معادل همان صیغه‌شناسی بدانیم. داشتن فهرست و نمودار کلی و جامع اقسام و اصناف اسم و فعل برای تشخیص نوع صیغه کلمه، الزامی است. روش مصداقی ذیل را می‌توان نمونه‌ای کاربردی جهت صیغه‌شناسی کلمات برشمرد.

۱-۳-۱. کلید

در شناخت کلمه و تجزیه آن در علم صرف چنین مرسوم است که بررسی را غالباً از طریق عناوین زیر انجام می‌دهند.

در تجزیه اسم گفته می‌شود:

۱. معرب است یا مبنی
 ۲. معرفه یا نکره
 ۳. جامد یا مشتق
 ۴. متصرف یا غیر متصرف
 ۵. مذکر یا مؤنث
 ۶. مفرد یا تثنیه یا جمع
 ۷. منصرف یا غیر منصرف
 ۸. مکبر یا مصغر
 ۹. منسوب یا غیر منسوب
 ۱۰. صحیح یا معتل
 ۱۱. ثلاثی یا رباعی یا خماسی
 ۱۲. مصدر یا غیر مصدر
- و در تجزیه فعل گفته می‌شود:
۱. ماضی یا مضارع یا امر
 ۲. معلوم یا مجهول
 ۳. معرب یا مبنی

۴. ثلاثی یا رباعی

۵. متصرف یا غیر متصرف

۶. لازم یا متعدی

۷. صحیح یا معتل (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۳ و ص ۳۱۲).

احیاناً چنین تلقی می‌گردد که تجزیه کلمه، منحصر به این بررسی است در صورتی که چنین برداشتی اشتباه است چرا که بررسی فوق، مهارت‌های دیگر را پوشش نداده است.

۱-۳-۲. نمونه اول

بسیاری از فقها دروازه «طهور» در نظائر روایت «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ الثَّرَابَ طَهُورًا كَمَا جَعَلَ الْمَاءَ طَهُورًا» (حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۳۳). اذعان کرده‌اند که بمعنای مطهر و پاک‌کننده است و لازم معنی نمی‌شود بلکه متعدی است (آب طاهر است و مطهر). شیخ طوسی معتقد است وزن «فَعُول» در این واژه برای صیغه مبالغه وضع شده و می‌فرماید: کسی نمی‌تواند ادعا کند که طهور متعدی نیست چرا که این برخلاف لغت عرب است (الراوندی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۹؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۰). بنابراین روایت شریف براساس صیغه‌شناسی، درصدد بیان این مطلب است که آب پاک‌کننده اشیاء نجس و متنجس است نه صرف این که خود پاک باشد. روشن است که محقق براساس مهارت صیغه‌شناسی و این که وزن «فَعُول» جزء صیغ مبالغه است و «طهور» بمعنای پاک‌کننده (متعدی) معنا می‌شود؛ به این نکته مهم که احکام فراوانی بر آن مترتب است؛ دست یافته است.

۱-۳-۳. نمونه دوم

در این که کلمه «استقبل» در حدیث شریف «فَعَرَّةُ الشَّهْرِ شَهْرُ اللَّهِ عَزَّ ذِكْرُهُ وَهُوَ شَهْرُ رَمَضَانَ وَقَلْبُ شَهْرِ رَمَضَانَ لَيْلَةُ الْقَدْرِ وَنَزَلَ الْقُرْآنُ فِي أَوَّلِ لَيْلَةٍ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَاسْتَقْبِلِ الشَّهْرَ بِالْقُرْآنِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۲۰۶) که در موضوع ماه مبارک رمضان وارد شده است؛ دو احتمال است که به صیغه ماضی مجهول یا صیغه امر باشد. علامه مجلسی می‌فرماید: صیغه امر بودن اظهر است و مراد امر به تلاوت در شب اول ماه مبارک است.

تأثیر نوع صیغه در فتوا، این است که اگر «استقبل» صیغه امر باشد، به تلاوت قرآن در شب اول ماه مبارک دستور داده و از نظر شارع مطلوب است. اما اگر مجهول باشد، چنین دستوری از طرف شارع وارد نشده و فقط گزارش رخداد گذشته است.

۴-۱. مهارت چهارم: تغییرشناسی

یکی از ابعاد کلمه‌شناسی، تغییرشناسی است. این مهارت شامل انواع تغییرات در ساختار کلمات می‌شود. ۱-اعلال در معتلات ۲-تخفیف در مهموز ۳-تصریف افعال ۴-زیادت حروف ۵-نقیصه حروف. توضیح این که تغییرات در ساختار یک کلمه به صورت مختلفی محقق می‌شود گاهی به حذف یک حرف یا بیشتر مانند «ق» و گاهی به افزودن یک حرف مانند «مرضعه» و گاهی به اعلال مانند «يقول» و گاهی به ادغام مد و گاهی به صرف فعل و گاهی به تخفیف همزه مانند «بکاء». روشن است که تشخیص تغییرات یک کلمه در متن منابع دینی می‌تواند در فقاہت تأثیر داشته باشد.

۴-۱-۱. کلید

داشتن کلید (نمودار) قواعد اعلال در فعل و اسم و داشتن کلید قواعد مهموز و نمودار قواعد ادغام در فرایند تحلیل فقهی متون دینی کمک می‌کند (همتیان و هاشمیان، ۱۳۹۸، ص ۱۸۴ و ۱۱۷).

۴-۱-۲. نمونه

این که مجتهد بتواند واژگان حدیث را براساس تغییرات تشخیص دهد؛ در فقاہت او دخیل است. شهید ثانی در شرح لمعه «البکاء بالمد» را با قید «للدنیا» از مبطلات نماز می‌شمارد (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۵۶۴). یعنی «بکاء» به معنای گریه با صدا برای دنیایی از مبطلات نماز است. یکی از قواعد تغییرشناسی صرفی، قاعده تخفیف در لفظ است که به هدف تخفیف در معنا اتفاق می‌افتد. مجتهد اگر به محض دیدن کلمه «بکا بالقصر» و بدون توجه به این نکته صرفی و توجه به تغییر صورت گرفته در واژه (حذف همزه دوم بخاطر تخفیف)، فتوا به بطلان نماز دهد، به خطا رفته است چرا که «بکا بالقصر» اشک ریختن صرف است و موجب بطلان نماز نمی‌شود.

۵-۱. مهارت پنجم: معنایابی

در حقیقت تمام تلاش‌های ادبی برای کشف معنا از الفاظ است و هدف از بررسی‌های مفصل الفاظ که گاهی اوقات بسیار زمان‌بر است، رسیدن به معناست که بصورت متمرکز کمتر به این مهارت توجه می‌شود لذا در علم صرف بررسی ساختار درونی واژگان، در راستای تحصیل معنای کلمات است که صورت‌گوناگونی دارد.

بسیار دیده می‌شود در تحقیقات و تألیفات علمی به نکته صرفی اشاره می‌شود اما از آن نتیجه‌گیری

نی‌شود. در حقیقت مهارت معنایابی، خروجی گرفتن از مهارت‌های دیگر است لذا هرچند مهارت‌های سابق ما را به معنای کلمات رهنمون می‌شود اما به نظر می‌رسد این مهارت خود یک مهارت مستقل شمرده می‌شود و هنر جداگانه‌ای می‌طلبد.

۱-۵-۱. کلید

گاهی معنا را از باب یک کلمه (فعل ثلاثی مزید یا مجرد) می‌توان بدست آورد، گاهی هم از طریق وزن یک اسم یا فعل بدست می‌آید (نظام الاعرج، ۱۴۲۵ق، ص ۱۲۵). گاهی از این که به چه معنایی بکار رفته است (مانند مصدر و صفت مشبیه که بمعنای اسم فاعل و مفعول می‌آیند) (امین شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۸۷). همچنین توجه به مشتقات و کلمات هم‌خانواده کلمه، یک کلید برای معنایابی است.

۱-۵-۲. نمونه اول

قاعده لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام، یکی از قواعد مهم و کاربردی فقه است. می‌توان ادعا کرد بسیاری از مباحث مطروحه در کتاب‌های قواعد فقهیه درباره آن، مباحث ادبی است و از قواعد لغت و صرف و نحو و بلاغت سخن به میان آمده و توسط ابزارهای ادبی این روایت و قاعده را تبیین نموده‌اند. یکی از قواعد صرفی در این روایت این است که واژه «ضرار» از باب مفاعله و طرفینی است یا یک طرفه. به تعبیری معنای ضرار یعنی ضرر رساندن طرفینی یا اعتیاد به اضرار که براساس هر گزینه، نتایج و تبعاتی بر معناشناسی صرفی بار می‌شود (حسینی طاشی، ۱۴۳۲ق، ج ۱، ص ۶۸۱). نظریه و برداشت فقیه از واژه «ضرار» و بالتبع از این قاعده وابسته به مهارت معنایابی است. بنابراین مطابق این قول معنای «ضرر» در حدیث نقص وارد کردن به مال و جان و آبرو می‌شود و «ضرار» به معنای اعتیاد به ضرر رساندن است که هر دو نفی شده است (حدیث براساس معنایی که باب مربوطه دارد، تفسیر خواهد شد) اما طبق قول برخی هردو به یک معناست.

۱-۵-۳. نمونه دوم

شیخ انصاری در رد ادله اخباریین بر وجوب احتیاط در روایاتی که کلمه «خیر» را بمعنای استحباب گرفته‌اند، استدلال آن‌ها را به این روایات مردود دانسته و قائل به این است که کلمه «خیر» افعّل تفضیل در اینجا به معنای وجوب است و افعّل تعیینی است نه تفضیلی (انصاری دزفولی، ۱۴۳۷ق، ج ۲، ص ۶۵).

مانند واژه اولی در آیه شریفه: «أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» (انفال/ ۷۵) بنابراین روایات باید این گونه ترجمه شوند که توقف هنگام شبهه، واجب است نه مستحب و بهتر از فروافتادن در هلاکت است. لذا فتوا به وجوب احتیاط در باب برائت طبق این روایات صحیح نمی باشد. بنابراین معنایی کلمات، مقدمه ای برای فهم فقهی صحیح از واژگان گزاره های دینی است.

۲. مهارت های نحوی

علم نحو، فراتر از علم صرف به ساختار بیرونی کلمه و روابط درونی یک جمله می پردازد. در نحو نیز کلمه شناسی، جمله شناسی و مهارت های کاربردی دیگری وجود دارد که صرف فراگرفتن مطالب نحوی در بکارگیری آن ها کفایت نمی کند. در حقیقت کشف معنای جمله بعد از مهارت های صرفی وابستگی شدیدی به مهارت های نحوی دارد.

۱-۲. مهارت اول: جمله شناسی

یکی از مهارت های نحوی که برای اجتهاد لازم است، جمله شناسی می باشد که عبارت است از این که طالب اجتهاد بتواند تعداد جملات در یک عبارت (اعم از آیه و روایت) را تشخیص داده و توان جداسازی، تجزیه و تحلیل جملات را داشته باشد لذا در کتب فقهی موارد متعددی وجود دارد که فقها به ترکیب آیات پرداخته اند. همان گونه که محقق اردبیلی در زبدة البیان از این طریق برای استدلال های خود استفاده می کند.

۱-۱-۲. کلید

برای جمله شناسی و تفکیک جملات و تعیین آن ها باید بتواند ارکان جمله (مسند و مسند الیه) را تمییز داده و تعیین نمود. ارکان فوق را در جملات اسمیه، مبتدا و خبر و در جملات فعلیه فعل و فاعل می نامند. پس از تعیین ارکان، جملات بسته شده و تعداد آن ها در بند مورد نظر مشخص می گردد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۲۴).

۲-۱-۲. نمونه

در کنز العرفان در ترکیب آیه ۱۰۶ سوره مائده به این نکته اشاره می کند که «اثنان» در آیه فوق متعلق به فعل محذوف، «یشهد» است نه این که خبر برای مبتدا «شهاده بینکم» باشد و این گونه استدلال می کند که اگر خبر باشد، مبتدا و خبر یک چیز لحاظ شده است حال آن که اگر فاعل باشد، ابهام گویی

اولیه و سپس تفسیر ابهام انجام شده است لذا فائده آن تثبیت حکم در نفس خواهد بود به این ترتیب که گویا پرسش گر می گوید: چه کسی شهادت می دهد؟ در پاسخ گفته می شود: اثنان (سیوری، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۸۸). فعلیه بودن جمله و فاعل بودن «اثنان» تأثیری در معنی دارد که در اسمیه بودن آن نیست که توضیح تفاوت از نظر گذشت.

۲-۲. مهارت دوم: متعلق یابی

از جمله مهارت های نحوی که نیاز مجتهد را در فرایند کشف نظر شارع برآورده می کند، مهارت متعلق یابی (بفتح لام) است. این مهارت مربوط به کشف متعلق برای ادوات و حروف جر و ظروف است که در کتاب های فقهی موارد متعددی از آن وجود دارد.

کتاب زبدة البیان فی احکام القرآن مقدّس اردبیلی که تفسیر آیات الاحکام است، یکی از کتاب های کاربردی است که ظرافت های ادبی به خصوص مهارت های صرفی و نحوی در آن درخشش خاصی دارد. در این کتاب بیش از صد مورد متعلق یابی مورد بررسی قرار گرفته است.

۲-۲-۱. کلید

برای متعلق یابی ابتدا باید کلماتی که می توانند متعلق واقع شوند، شناخت سپس با توجه به معنای جمله و سازگار با سیاق براساس قرائن داخلی و خارجی متعلق را در نظر گرفت که احیاناً در ماقبل و مابعد عبارت اشاره ای به آن وجود دارد.

اصل در متعلق به علت قدرت در عمل، افعال هستند؛ از میان افعال (چه خاص چه عام) می توان گفت همه انواع فعل می توانند متعلق واقع شوند. افعال عام (ثبت، حصل، وجد، کان) در ۴ موضع (صفت، صله، حال، خبر) متعلق واقع می شوند. از میان اسما، مصادر، مشتقات و جوامد مؤول به مشتق می توانند متعلق واقع شوند (مدنی، ۱۳۸۸، ص ۵۰۳).

۲-۲-۲. نمونه

مقدس اردبیلی در فراز آیه کریمه «بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا» (اسراء/۲۳) سه احتمال در متعلق «بالوالدین» مطرح می کند. نخست این که «احسنوا بالوالدین احساناً» یا این که «بان تحسنوا» دوم این که از مجمع البیان نقل می کند که «وقضى بالوالدین إحساناً» سوم «اوصی» در تقدیر گرفته شود و می فرماید: «در هر حال نباید متعلق خود مصدر «احساناً» مذکور در آیه باشد» (اردبیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۷۵). بنابراین نویسنده از

این مهارت برای کشف معنای صحیح استفاده نموده است. اگر «قضی» متعلق باشد، بمعنای واجب بودن احسان به والدین خواهد بود چنان که سیاق بر آن دلالت دارد (خداپرستی، نماز، صله رحم) اما اگر «احسنوا یا اوصی» باشد محتمل الوجهین (واجب یا مستحب) است.

۳-۲. مهارت سوم: جایگاه شناسی

هر نقشی در جمله مکان خاص به خود را دارد که باید برای محقق شناخته شده باشد تا بتواند براساس آن تقدیم و تأخیرها و خلاف اصل و قاعده‌ها را تشخیص داده و برپایه موقعیت شناسی، جهت تعیین نقش تصمیم بگیرد.

البته در این مهارت همین مقدار که مجتهد تشخیص دهد جایگاه کلمات در جمله، چینش اولیه ارکان و روند طبیعی کلام تغییر کرده است، کفایت می‌کند و این که این جابه جایی چه غرض یا معنایی می‌تواند داشته باشد همانند حصر یا اهتمام به موضوع؛ در مهارت‌های بلاغی باید بررسی شود.

۳-۲-۱. کلید

جایگاه مبتدا ابتدای جمله است و اگر جابه جاشود احکامی را به دنبال دارد (صفایی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۱). همچنین جایگاه خبر انتهای جمله است و اگر مقدم شود احکامی را به لحاظ نحوی و بلاغی خواهد داشت.

ترتیب مکان فعل و فاعل و مفعول در جمله فعلیه، این چنین است که ابتدا فعل سپس فاعل و بعد از آن مفعول می‌آید (ابن حاجب، ۱۴۳۱ق، ص ۱۴). فاعل نمی‌تواند بر فعل مقدم شود و گرنه از فاعلیت خارج می‌شود و مبتدا در نظر گرفته می‌شود. جایگاه مفعول مؤخر از فعل و فاعل است و اگر مقدم شود دلالت بر حصر و تخصیص دارد مانند «ایاک نعبد» در سوره حمد.

نسبت به حال و تمیز و مفاعیل خمس و عوامل آن‌ها و تقدیم و تأخیر آن‌ها نیز به صورت مفصل در علم نحو سخن به میان آمده است.

۳-۲-۲. نمونه

مقدس اردبیلی به تقدیم و تأخیرها توجه داشته و در مواردی به تغییر در چینش جملات اشاره کرده است مانند آنچه در آیه «وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ» که و «علی الوارث» خبر مقدم است و «مثل ذلک» مبتدای مؤخر (اردبیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۵۵۹). بنابر قرائن سیاقی و روایی علت تقدیم خبر، اهتمام

به شخص وارث و دفع توهّم از این که در صورت فوت پدر، لازم نیست وارث مانند والد هزینه های مرضعه را پرداخت کند، است. در روایت آمده مادر شیرده نباید ضرر ببیند حتی در صورت فوت پدر (چنانکه از کلمه وارث پیداست). «وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنَّهُ نَهَى أَنْ يُضَارَّ بِالصَّبِيِّ أَوْ يُضَارَّ أُمُّهُ فِي رِضَاعِهِ وَلَيْسَ لَهَا أَنْ تَأْخُذَ فِي رِضَاعِهِ فَوْقَ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۴۱) با این که جایگاه مبتدا در ابتدای جمله بود اما خبر مقدم شد بخاطر دفع توهمی که در توضیحات فوق مشاهده شد. بنابراین آیه شریفه ما را به عدم وجوب پرداخت هزینه های مرضعه رهنمون کرده است و اگر به جایگاه شناسی و موقعیت استقرار هر نقش توجه نشود ظرافت های معنایی این چنینی روشن نمی شود.

۲-۴. مهارت چهارم: قرینه شناسی

یکی دیگر از مهارت های نحوی لازم برای مجتهد، قرینه شناسی است. توانایی تشخیص علت حذفیات کلام، لازمه تحقیقات متن محور است تا مستنبط بهتر بتواند فضای مخاطب را درک کند و نمونه هایی از این فرایند در کتب فقهی وجود دارد.

قرینه شناسی در بسیاری از علوم کاربرد داشته و با رویکردهای مختلفی مورد بررسی قرار می گیرد اما در علم نحو غالباً برای دلالت بر محذوفات کاربرد دارد؛ به گونه ای که در کتاب های اعراب گذاری مانند مغنی اللیب با عنوان دلیل الحذف مطرح می شود.

ابن هشام قرینه بر حذف را بر دو قسم تقسیم می کند که عبارت است از صناعی و غیرصناعی. نوع اول مخصوص دانشمندان نحوی است و قسم دوم عمومی است که مقصود از آن، همان دو نوع معروف قرینه یعنی قرینه حالیه و مقالیه است (انصاری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۳۳).

۲-۴-۱. کلید

شناسایی انواع قرائن و کشف آن ها از درون متن و خارج آن و شناخت میزان تأثیرگذاری آن ها، بهترین راهکار برای قرینه شناسی است.

برخی از انواع قرائن عبارت اند از: جایگاه راوی (مانند علمیت او و شرایط تاریخی نزول آیه یا شأن ورود روایت و یا سؤال راوی که حدیث در پاسخ به آن است)، قرائن عقلیه (قواعد عقلی مسلم)، قرائن نقلیه (محکّمات دینی، اجماعات، شهرت) و قرائن لفظیه مانند نوع فعل متناسب با متعلقات خود، مفاد

نقش‌های ترکیبی، مفاد ساختار درونی کلمات (صرفی) و قرائن حالیه (رضی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۳۹). البته گاهی مقصود از قرینه حالیه در آیات، شأن نزول و در روایات شأن ورود روایت است. در تقسیم دیگر قرائن را به متصله و منفصله تقسیم می‌کنند.

ابن هشام در بحث واژه «الی» در دخول غایت در مغی شاخص کلیدی بدست می‌دهد و درباره «حتی و الی» (که در قرآن و روایات بسیار بکار رفته است) می‌گوید:

«اگر قرینه‌ای بر دخول غایت در مغی و یا خروج آن (مانند اتموا الصیام الی اللیل) در جمله وجود داشت، طبق همان عمل می‌شود اما اگر قرینه‌ای وجود نداشت در «حتی» مورد، حمل بر دخول می‌شود و در «الی» حمل بر عدم دخول» (انصاری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۹).

بنابراین تکلیف روزه که آمد آن تا چه زمانی است؛ توسط قرینه خارجیه معلوم می‌شود. نمونه‌ای از قرائن حالیه را مقدس اردبیلی در زبده البیان ذیل بحث از اشیائی که کسب درآمد به وسیله آن‌ها حرام است، آورده و به آیه ۶۱ سوره نور استناد نموده و در ذیل آن به اختلاف تأویل «لَیْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ» (نور/۶۱) اشاره نموده؛ چهار قول بیان می‌کند که در قول چهارم «أَنْ يَتْرُكُوا الْجِهَادَ» را محذوف می‌گیرد با استناد به قرینه حالیه یعنی این که حال افراد نامبرده (مریض و نابینا و لنگ که توانایی دویدن و یا حمله به دشمن را ندارند) به گونه‌ای است که معذور از جهاد می‌باشند (اردبیلی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۳۷۳).

براساس قرینه حالیه مذکور، مقدس اردبیلی محذوف را انتخاب می‌کند و بر پایه آن آیه را تفسیر و حکم فقهی (جواز ترک جهاد برای افراد نامبرده) صادر می‌کند. اگر چنین قرینه‌یابی وجود نداشت، این حکم مشخص نمی‌شد.

۲-۵. مهارت پنجم: معنایابی

همان گونه که در لغت و صرف معنایابی وجود دارد؛ در نحو نیز با رویکرد نحوی، معنایابی صورت می‌پذیرد.

تفاوت آن دو در این است که در صرف معنای ساختار درونی کلمه و حروف زائد مد نظر قرار داده می شود اما در معنایابی بارویکرد نحوی به ادوات و برخی کلمات دیگر و ترکیب ها برای کشف معنای جمله و مفردات آن توجه می شود.

مهارت داشتن در مواجهه و بکارگیری حروف جر، یکی از مهارت های پرکاربرد نحوی برای فقیه است چون صفحه ای از قرآن و روایات نیست مگر این که حدود ۱۵ حرف جر در آن نباشد. مهارت در کشف معنای نقش های ترکیبی مانند حال و تمییز و مفعول مطلق و مفعول له با توجه به نوع نقش در کلام، جزء جدانشدنی فرایند معنایابی متون خواهد بود.

۲-۵-۱. کلید

۸. دقت در معنای حروف جر مانند نمونه اول که بیانگر ظرافت های معنای کلمات و جمله است (صفایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۳).

۹. توجه به مفاد یک واژه در ترجمه و تفسیر صحیح از متن، بسیار راهگشاست تا بتواند منبعی برای فقهات جواهری و فقهات تمدنی گردد. «من» بعضیه برای بیان اقسام و مصادیق می آید، «لکن» برای استدراک (برگشت از ماقبل و اصلاح آن) از کلام ماقبل است و «لو» شرطیه ماضویه در ترجمه به معنای «فرض کردن» معادل گذاری می شود و ادوات عاطفه که هرکدام معنای خاصی را افاده می کند (عصاری، ۱۳۸۸، ص ۱۳۳) مانند معنای واو که در نمونه سوم آمده است.

۲-۵-۲. نمونه اول

بین شیعه و عامه در نوع مسح سر در وضو اختلاف است و این نکته به حرف جر و معنای آن بستگی دارد. طبق مبنای شیعه مسح به بعض سر است نه غسل تمام سر. آیه ۶ سوره مائده می فرماید: «امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» معنای باء جاره در اینجا چیست؟ سید مرتضی می گوید: «معلوم است که باء در اینجا برای تعدیه فعل نیامده چون فعل «مسح» خود متعدی است و از طرفی محال است که وجودش کالعدم باشد پس ناگزیر باید به معنای تبعیض باشد والا ذکر آن عبث و بی فایده خواهد بود.» (سید مرتضی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲، ص ۶۷). چنانکه مشاهده شد معنای باء جاره به معنای تبعیض در آیه شریفه، موجب حکم فقها به مسح بعض سر شده است. بنابراین مهارت معنایابی می تواند باعث اختلاف احکام بین دو مذهب باشد.

۲-۵-۳. نمونه دوم

یکی از ادوات عاطفه‌پر استفاده و تأثیرگذار که در متون فقهی استشهد به آن دیده می‌شود، واژه «أو» است. در نیایع الفقهیه در ذیل آیه ۸۹ سوره مائده «او کسوتهم» آورده است:

«معنای او، تأخیر است و واجب بودن یکی از خصال کفاره حنث

قسم، بصورت تأخیر بین موارد است و هر کدام را ادا کند، درست است»

(مروراید، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۱۱۰).

حکم تأخیر برگرفته از معنای واژه «أو» عاطفه است. و اگر توجه به معنای «أو» نباشد ممکن است حکم تغییر کند.

۲-۵-۴. نمونه سوم

در غونه سوم معنای او عاطفه، تعیین‌کننده فتوای مجتهد است. در آیه شریفه: «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا» (نساء/۳۴) نحوه‌ی مقابله با نشوز زن آمده است اما سؤال این است که او در بین موارد به چه معناست؟ اگر او به معنای جمع باشد، جمع جائز است و اگر به معنای (أو) تأخیر باشد، یک یا دو امر جائز است نه بیشتر. ابن جنید در اینجا چنین فتوای دهد که جمع بین امور ثلاثه (موعظه و هجران و ضرب) جائز است اما شهید ثانی قائل است که اکتفا به یک یا دو امر جائز است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۸، ص ۳۵۸). معنایابی ادوات عطف، در این مسئله تغییر دهنده فتوای قرار گرفت و یک فقیه رابه سمت حکم جواز جمع بین امور ثلاثه و دیگری رابه سمت عدم جواز جمع مزبور سوق داد.

۲-۶. مهارت ششم: کلمه‌شناسی

مراد از کلمه‌شناسی نحوی، شناخت انواع کلمه (اسم و فعل و حرف) و سپس معرب یا مبنی بودن و موصول یا اسم اشاره بودن به جهت احکامی که بر هر یک بار می‌شود، است.

کلمه‌شناسی نحوی با کلمه‌شناسی صرفی متفاوت است. در کلمه‌شناسی صرفی به ساختار کلمه (مانند مضاعف یا هموز بودن، صحیح یا معتل بودن، ثلاثی یا رباعی بودن، مصدر یا اسم فاعل بودن) و تغییرات درونی آن (اعلال و تخفیف و ادغام) اشاره می‌شود اما در نحو بررسی کلمه از باب این است که کلمه از حیث اعراب و بناء و ارتباط با کلمات دیگر (مانند عمل اسم فاعل در معمول خود) چگونه یک ترکیب و جمله‌رامی سازد.

۲-۶-۱. کلید

کلید کلمه‌شناسی نحوی، بازشناسی کلمه در ۴ مرحله است و آن شناسایی جنس و نوع و فصل و صنف کلمه است. یعنی اولاً کلمه است یا جمله (جنس) ثانیاً اسم است یا فعل و حرف (نوع) ثالثاً معرب است یا مبنی (فصل) رابعاً اگر معرب است مشخص شود منصرف است یا غیرمنصرف و اگر مبنی است؛ کدام نوع از آن است. ضمیر یا اشاره یا موصول و یا مبنیات دیگر و این که معرفه است یا نکره. اگر فعل است، معرب است (فعل مضارع غیر از صیغه ۶ و ۱۲) یا مبنی (فعل امر و ماضی و دو صیغه از مضارع) و اگر حرف است چه نوع حرفی (حروف جر، جواب، شرط، استفهام، تنبیه، تحقیق) (صنف) (صفایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۶).

در هر کدام از اصناف و انواع کلمه برای تشخیص، شاخص‌هایی تعریف شده است:

- شاخص اول تطبیق تعریف اصطلاح بر کلمه است مانند معرب که تعریف شده به کلمه‌ای که از شباهت به حرف سالم مانده باشد (سیوطی، ۱۴۱۳ ق، ص ۲۰). همانند «غرر» که از شباهت رساندن به حرف سالم مانده است.
- شاخص دوم تطبیق علامت‌های آن است مانند مبنی که آخر کلمه تغییر نمی‌کند و شباهتی به حروف رسانده است.
- شاخص سوم ویژگی‌ها یا شرایطی است که برای آن آورده‌اند به گونه‌ای که اگر شرط نباشد، مورد مطلوب نظر نخواهد بود. مانند ضمیر فصل که شرط است ماقبل آن مبتدا و معرفه باشد. اگر چنین نباشد معلوم می‌شود که ضمیر فصل نیست (انصاری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸۲).
- شاخص چهارم فرق‌هایی است که با موارد مشابه دارند و از طریق آن‌ها کلمه شناخته می‌شود. در ادوات موصول بین موصول اسمی و حرفی تفاوت‌هایی ذکر شده که توسط آن‌ها می‌توان ادوات و کلمات را شناسایی کرد. مانند این که موصول اسمی نیاز به عائد صله دارد ولی موصول حرفی نیاز ندارد (حسن، ۱۴۲۶ ق، ج ۱، ص ۴۰۸).
- شاخص پنجم شناخت ادوات از مدخول آن است. همانند «ما کافه» از عمل نصب و رفع که فقط بر سر اسم داخل می‌شود.

در واقع یکی از زیر مهارت‌های کلمه‌شناسی و نقش‌یابی، شاخص‌شناسی است که در مطالب فوق به پنج مورد از شاخص‌ها اشاره شد.

۲-۶-۲. نمونه اول

گاهی کلمه شناسی در عرصه ادوات است و سزاوار است محقق، فرق بین «ال» جنس و «ال» استغراق را بداند چرا که در معنای جمله تأثیرگذار است.

در روایت «عَنِ الْمَسْجِدِ يَنْتَرُ حَائِطُ قِبْلَتِهِ مِنْ بِالْوَعَةِ يُبَالُ فِيهَا فَقَالَ إِنْ كَانَ نَزُّهُ مِنَ الْبَالْوَعَةِ فَلَا تُصَلِّ فِيهِ وَإِنْ كَانَ نَزُّهُ مِنْ غَيْرِ ذَلِكَ فَلَا بَأْسَ» (حرعاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۳۳) اگر الف و لام در «البالوعه» عهد باشد به بالوعه مذکور در سؤال انصراف دارد؛ پس فقط شامل بول می شود اما برخی از فقها آن را تعمیم داده اند (لام را جنس در نظر گرفته اند) تا شامل قدر نیز بشود (نجفی، ۱۳۸۵ش، ج ۴، ص ۶۱۱). نماز خواندن در مسجد در کنار چاه فاضلاب مخصوص بول در صورتی که «ال» در «البالوعه» عهد باشد، صحیح نیست اما اگر «ال» جنس باشد، چاه فاضلاب قاذورات را نیز شامل می شود.

۲-۶-۳. نمونه دوم

تشخیص نادرست نوع کلمه و ادات گاهی انسان را تا مرز کفر جلو می برد. در آیه شریفه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء/۲۲) اگر الا استثنائی باشد، منجر به کفر می شود و باید الا وصفیه باشد تا مشکل معنوی پیش نیاید (انصاری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۶). ثمره تشخیص کلمه در توضیح نمونه بیان شد.

۲-۷. مهارت هفتم محذوف یایی

بدون شک در موارد بسیاری از آیات و روایات کلمه یا کلماتی در تقدیر است و گرنه گاه معنای متن بصورت کامل برعکس می گردد. لذا بر مستنبط لازم است به این نکته در عبارات نیز توجه داشته باشد.

تفاوت متعلق یایی و محذوف یایی در این است که رابطه آن دو عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی برخی متعلق ها در کلام ذکر می شوند و برخی محذوف هستند. از طرفی برخی از محذوفات ممکن است متعلق باشند و برخی نه لذا آن ها، دو مهارت جداگانه هستند. جواهری می گوید:

«قرآن پُر است از جمله های مقدری که فهم آن ها به فهم مخاطب آشنای با زبان عربی و صنعت ایجاز وانهاده شده است» (جواهری، ۱۳۹۱، ص ۲۱۱).

۲-۷-۱. نمونه اول

شیخ اعظم در بحث شبهه حکمیه تحریمیه در رسائل جهت اثبات برائت و عدم وجوب احتیاط، حدیث رفع را مطرح نموده اما معنای حدیث به گونه ای است که اگر کلمه ای در تقدیر گرفته نشود، معنی کذب می گردد و این مطلب به دلالت اقتضاء ثابت شده است. سخن بر سر کلمه مقدر بالا گرفته است؛ آیا جمیع آثار مقدر باشد یا مؤاخذه و یا اثر مناسب؟ هر کدام در تقدیر گرفته شود که طبق هریک از این احتمالات نتایج فقهی اصولی متفاوتی حاصل می شود (انصاری دزفولی، ۱۴۳۷ق، ج ۲، ص ۳۸).

۲-۷-۲. نمونه دوم

علامه مظفر در باب مجمل و مبین از دلالت اقتضاء و ضرورت تقدیر گرفتن کلمه مناسب به عنوان راهکار رفع اجمال استفاده می کند و برای لای نفی جنس، خبر محذوف در نظر می گیرد. مانند «لا رضاع بعد فطام» که بعد از رضاع، کلمه «سائغ» را بعنوان خبر متناسب با معنای جمله در تقدیر می گیرد و در حدیث «لا غیبه لفاسق» واژه «محرمه» را در تقدیر می گیرد (مظفر، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۲). همچنین در آیه شریفه «حرمت علیکم امهاتکم» (نساء/۲۳) کلمه «نکاح» قبل از امهاتکم در تقدیر گرفته می شود. در مثال اول تقدیر گرفتن کلمه «سائغ» و در مثال دوم تقدیر گرفتن کلمه «محرمه» و در مثال سوم تقدیر گرفتن کلمه «نکاح»، حدیث را از اجمال و ابهام رهایی می بخشد. لذا مستنبط با توجه به محذوف یابی، به معنای صحیح آیات و روایات می رسد و گزینه معنای جمله مبهم و نارسا باقی خواهد ماند.

۲-۸. مهارت هشتم نقش یابی

مراد از نقش یابی، تعیین نقش همه کلمات جمله است که مهارت جمله شناسی نیز بر این مهارت توقف دارد و در حقیقت برداشت متداول از ترکیب نحوی در دوره های تجزیه و ترکیب مدارس، همین مهارت است. تشخیص نادرست نقش ها در تفسیر و ترجمه احادیث، تأثیرگذار است و ممکن است مفاد حدیث کاملاً متفاوت شود. باید دانست که نقش ها اعم از ارکان و قیودات است.

۲-۸-۱. کلید

۱. نگاه جامع و کلان در تجزیه و ترکیب بسیار سرعت بخش است. مثلاً این که گفته شود در نحو مجموعاً صد نوع عامل وجود دارد. معمولاً چهار نوع بیشتر نیستند و موضع مورد بررسی باید یکی از این موارد باشد و لا غیر. اگر مانند متن قرآن اعراب دارد و منصوب است؛ در بین منصوبات به دنبال نقش آن می گردند اگر مرفوع است بین مرفوعات.



۲. برای تشخیص هر نقش توجه به شاخص شناخت نقش، کارگشاست. همانند شاخص خبر که عبارت است از این که جزء تمام کننده فایده کلام است و با آمدن آن جمله بسته می شود (سیوطی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۶). شاخص مبتدا شرایط آن است یعنی باید مفرد باشد نه جمله، اسم باشد نه فعل و حرف. شاخص حال، تعریف اوست که مبین حالات و هیئت ذوالحال و غالباً مشتق است. شاخص تمییز این است که باید نکره باشد (غالباً) و قبل از آن باید ابهامی در جمله وجود داشته باشد تا تمییز آن را رفع نماید. سایر شاخص ها نیز چنین است.^۲

۲-۸-۲. نمونه اول

تشخیص نادرست موصوف در حدیث: «أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ عَلَى أُمَّتِكَ وَأَوْبَتِكَ وَهِيَ مَرْدُودَةٌ عَلَيْكَ لَيْسَ لَهَا كَاسِبٌ غَيْرُكَ» معنای آن را دگرگون و نادرست کرده است. مترجم جمله (لیس لها کاسب غیرک) را صفت برای اخت و بنت گرفته است و این گونه ترجمه کرده است «بهترین صدقه آن است که به دختر و خواهر خویش بدهی که تحت سرپرستی تو هستند و غیر تو از راه دیگری درآمد ندارند!» در حالی که ترجمه صحیح چنین است «بهترین صدقه آن است که به دختر و خواهر خویش بدهی که تحت سرپرستی تو هستند و این صدقه به خود صدقه دهنده برمی گردد و در حقیقت کسب کننده صدقه، خود دهنده آنست.» (مرتضوی، ۱۳۷۷، ص ۱۴). تالی فاسد نقش یابی نادرست، در بیان نمونه روشن شد و مشاهده شد که تشخیص موصوف به چه میزان در معنای حدیث تأثیرگذار است.

۲-۸-۳. نمونه دوم

گاهی اشتباه در تشخیص نقش و اعراب کلمه منجر به کفر می شود مانند: «أَنَّ اللَّهَ بَرِيٌّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ» (توبه/۳) قرائت به جر واژه «رسوله» منجر به کفر می شود زیرا معنای جمله چنین خواهد بود «خداوند از مشرکین و رسولش ﷺ بیزار است» در صورتی که عطف به مشرکین باشد بلکه باید به رفع خوانده شود و عطف به محل آن و اسمش باشد تا عطف به الله باشد و معنا چنین شود «خداوند و رسولش ﷺ از مشرکین بیزارند.» در این نمونه اعراب کلمات و نقش آن ها در جمله، بسیار تأثیرگذار هستند.

۲-۹. مهارت نهم: ترجمه نحوی

رویکرد معنا محوری در تجزیه و ترکیب متون، کمتر دیده می شود. مهارت تجزیه، تنها بیان تغییرات صرفی و بیان وزن و یا نوع کلمه نیست بلکه این فرایندها مقدمه ای برای رسیدن به معنا محسوب می شوند. در مهارت

ترکیب نیز همین قضیه صادق است. فرایند ترکیب فقط بیان نقش کلمات نیست بلکه ارائه ترجمه نحوی که بیانگر معنای محصل نقش ها و فرایندهای نحوی باشد، جزئی از آن و خروجی ترکیب صحیح است.

در حقیقت یکی از خروجی های اصلی تلاش های نحوی، صرفی، لغوی و بلاغی در متون منابع دینی همان ترجمه مطلوب و دقیق برای فراز مورد نظر از عبارت است که براساس معنایابی در مراحل قبل تحقق می یابد و بدون آن، تجزیه و ترکیب، ناقص رها شده است.

لازم به ذکر است تفاوت مهارت معنایابی و ترجمه نحوی در این است که در مهارت معنایابی ابتدا معنای مفردات (مانند ادوات و حروف جر) و معانی ترکیبی یعنی نقش های جمله (مانند معنای حال و مفعول له) مشخص می شود سپس براساس فرایندهای فوق، معنای اولیه از جمله ارائه می شود. اما در مهارت ترجمه، علاوه بر مهارت های نحوی براساس فنون ترجمه مانند معادل گذاری صحیح و صحنه پردازی معنا و زیباسازی عبارت از عبارت خروجی گرفته می شود.

ترجمه در فرایند ترکیب نحوی، باید در دو مرحله ترجمه اجمالی و ترجمه تفصیلی، انجام شود.

ترجمه اولیه و اجمالی به ترکیب و نقش یابی کلمات کمک شایانی می کند اما ترجمه کامل نیست چرا که هنوز نقش دقیق کلمات روشن نیست. پس از تمام شدن ترکیب نوبت به مرحله دوم ترجمه فرا می رسد و عبارت بصورت تفصیلی ترجمه می شود.

ترجمه صحیح و مطلوب غالباً بر پایه تجزیه، تحلیل و ترکیب صحیح ادبی و البته برخی مهارت های دیگر استوار است^۴ لذا باید در ترکیب نحوی دقت کرد تا ترجمه قرآن و حدیث، غلط یا نارسا نباشد زیرا چه بسا براساس آن فتوایی تغییر کند.

البته ناگفته نماند ترجمه مطلوب، ترجمه بلاغی است که علاوه بر قواعد پایه باید از بلاغت و شیوایی و زیبایی سخن نیز برخوردار باشد تا بیانگر عمق غرض گوینده باشد. سزاوار است دانسته شود یکی از ابزارهای تأثیرگذار در فقه تمدنی، ترجمه بلاغی و به روز است.

در یک جمله می توان گفت ترجمه باید دقیق، علمی و براساس ظرافت های ادبی (عربی) و متناسب با نیازهای مخاطب و به زبان روز، گویا و رسا و با توجه به ظرافت های زبان مقصد (فارسی) و هماهنگ با مقتضای حال و تأثیرگذار باشد.

۲-۹-۱. کلید

ترجمه تحت اللفظی که معمولاً طلاب ارائه می دهند، ترجمه نارسا و غیر فنی است. در صورتی که ترجمه باید روان، گویا و بیانگر مقصود گوینده و طبق قواعد نگارشی باشد. در این نوع ترجمه، فعل همانند ساختار زبان عربی در ابتدای جمله می آید در حالی که در نگارش زبان فارسی، فعل باید در آخر جمله ذکر شود.

برای ترجمه مطلوب در فن ترجمه مهارت ها و ابزارهایی بیان می کنند که همگی لازم است اما یکی از روش های کاربردی برای آن معادل گذاری مناسب برای اصطلاحات است که بدون آن ترجمه نارساست.

دیگر این که شاخص ترجمه مطلوب، احساس گذاری در متن ترجمه است به گونه ای که ترجمه همانند دیالوگ یک فیلمنامه بیانگر صحنه اتفاق باشد. پس از این که نکات نحوی و ظرافت هایی معنایی ادوات و معانی وزن کلمات و تراکیب استخراج شد، باید معنای محصل بررسی های ادبی بصورت کامل در ترجمه منعکس شود. اندیشمندان اسلامی به این روش کاربردی توجه داشته اند به گونه ای که پس از ترکیب نحوی به ترجمه نحوی و معنای محصل کلام می پردازند. مانند آنچه کنز العرفان در ترجمه آیه «لَشَهِادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهِادَتِهِمَا» (مائده/۱۰۷) آورده است (سیوری، ۱۴۲۵ق، ۸۹/۲).

نکته دیگر این که در صورتی که در تفاسیر قرآن و شروح حدیث تتبع می کنید، واژه «ای» تفسیریه در حقیقت بیانگر ترجمه ای است که از جمع بندی ترکیب آیات و روایات بدست می آید.

حتی در کتاب های فقهی تفسیری که غالباً به زبان عربی نوشته شده اند، ترجمه به معنای فوق در آن ها ذکر می شود و در کتاب های اخیر در بحث تجزیه و ترکیب مانند زبان قرآن و کتب شبیه به آن، ترجمه ارائه شده است.

ترجمه نقش های ترکیبی یکی از مواردی است که در ترجمه های موجود مورد غفلت واقع شده است.

۲-۹-۲. نمونه

در روایت آمده است: «مَنْ تَطَبَّبَ فَلْيَتَّقِ اللَّهَ وَلْيَنْصَحْ وَلْيَجْتَهِدْ» (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۱۴۴) ترجمه موجود از این روایت چنین است که «هر پزشکی باید دلسوز و تلاشگر باشد» در صورتی که ترجمه صحیح و بلاغی از روایت که در فقهات تمدنی کاربرد دارد، چنین است «هر که شغل طبابت را پیشه سازد، باید برای حداکثر سازی نفع بیمار بسیار تلاش کند» (واسطی، ۱۳۹۸، ص ۱۷۰). طبق ترجمه دوم، حدیث

برای زندگی امروز و نیازهای آن روزرسانی می شود و درباره اخلاق حرفه ای و صنفی پزشکان برنامه می دهد اما طبق ترجمه اول خیر. بنابراین روشن است که ترجمه بلاغی متون دینی در اجتهاد جواهری و تمدنی که نیاز جامعه است تأثیرگذار است لذا معادل سازی همانند نمونه باید صحیح و به روز و عالمانه انجام شود.

❁ نتیجه گیری

مهارت های صرفی که جهت ساختارشناسی درونی واژگان و در نهایت وصول به معنای آنهاست عبارت اند از ریشه یابی، صیغه شناسی، وزن شناسی، تغییرشناسی، معنایابی. مهارت اول به هدف کشف ماده و ریشه کلمه که معنای واژه را تعیین می کند، مهارت دوم به هدف شناسایی انواع تصریف افعال و اسماء و صیغ ابواب، مهارت سوم به هدف شناسایی انواع تغییرات در ساختار کلمات، مهارت چهارم به هدف شناسایی وزن کلمات و اسکلت آنها و تشخیص ابنیه و مهارت پنجم جهت خروجی گرفتن از تلاش های ساختارشناسی درونی واژه (علم صرف)؛ بکار گرفته می شوند. برای تمامی مهارت ها به عنوان استدلال تطبیقات فقهی-تفسیری همچنین استناداتی به کتب اهل فن ارائه شد.

مهارت های نحوی که جهت ساختارشناسی بیرونی کلمات و جملات بکار می روند عبارت اند از جمله شناسی، متعلق یابی، جایگاه شناسی، قرینه شناسی، معنایابی، محذوف یابی، نقش یابی و کلمه شناسی نحوی. مهارت اول به هدف تعیین تعداد جملات در آیات و روایات و تشخیص نوع آنها، مهارت دوم به هدف کشف متعلق برای ادوات و ظروف، مهارت سوم به هدف شناسایی موقعیت هر نقش در جمله (چه ارکان چه فضله ها)، مهارت چهارم به هدف کشف و تعیین انواع قرائن در راستای تعیین و کشف معنای مفردات و جملات، مهارت پنجم به هدف کشف معنای حروف جر و معنای مستخرج از نقش کلمات، مهارت ششم به هدف اکتشاف و توجه به کلمات یا جملات حذف شده در عبارات متون دینی، مهارت هفتم به هدف تشخیص نقش کلمات براساس شاخص ها و مهارت نهم به هدف تشخیص نوع کلمه مبتنی بر شاخص های آن، بکار گرفته می شوند. برای هر یک از مهارت های نحوی نیز به عنوان استدلال تطبیقات فقهی-تفسیری و همچنین استناداتی به کتب اهل فن ارائه شده است.

نتیجه نهایی مقاله تبیین ۱۴ مهارت (۵ مهارت صرفی و ۹ مهارت نحوی) از جمله مهارت های ادبی اجتهاد از علم صرف و نحو به همراه نمونه های فقهی و تفسیری و توضیح مهارت جهت کارورزی در قواعد و مهارت های اجتهاد در راستای وصول به استنباط روشمند می باشد.

❁ پی‌نوشت

۱. ر.ک: فوائد الحجتیه (شرح سیوطی)، حجت هاشمی، ج ۲؛ نمودار صرف ساده، محمد عبدالحمید؛ صرف کاربردی، عبدالرسول کشمیری، ج ۱
۲. که خود مصداقی از مصادیق کلید ۱ است اما به جهت اهمیت و تأثیرگذاری جداگانه ذکر شد.
۳. بحث شاخص با عناوینی مانند شرائط، تعریف، علامات و وجوه افتراق در علم نحو مطرح می‌شود.
۴. برای آشنایی بیشتر با روش‌ها، سبک‌ها و الگوریتم ترجمه ر.ک: جواهری، سیدمحمدحسن، (۱۳۹۱)، روش‌شناسی ترجمه قرآن کریم، چ ۱، قم: سبحان.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن حاجب، عثمان بن عمر، (۱۴۳۱ق)، الکافیة (في علم النحو) و الشافیة (في علمي التصريف و الخط)، قاهره: مكتبة الآداب.
۲. اردبیلی، احمد بن محمد، (بی تا)، زیدة البیان فی أحكام القرآن، چ ۱، تهران: المكتبة الجعفریة لإحياء الآثار الجعفریة.
۳. انصاری، ابن هشام، (۱۳۸۷)، مغنی الادیب، مصحح: جمعی از اساتید، چ ۲، قم: واریان.
۴. انصاری دزفولی، مرتضی، (۱۴۳۷ق)، فرائد الاصول، چ ۲۱، قم: مجمع الفكر الاسلامی.
۵. امین شیرازی، احمد، (۱۳۸۵)، صرف روان با حدیث و قرآن، قم: بوستان کتاب قم.
۶. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، (۱۳۸۵)، دعائم الإسلام، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام.
۷. بحرانی، یوسف، (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة علیه السلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی وایسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم.
۸. جواهری، سید محمد حسن، (۱۳۹۱)، روش شناسی ترجمه قرآن کریم، چ ۱، قم: سبحان.
۹. حسینی طهرانی، هاشم، (۱۳۶۴)، علوم العربیة، چ ۲، تهران: مفید.
۱۰. حسن، عباس، (۱۴۲۶ق)، النحو الوافی، تهران: ناصر خسرو.
۱۱. حرعاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام.
۱۲. السیوری، جمال الدین المقداد بن عبد الله، (۱۴۲۵ق)، کنز العرفان فی فقه القرآن، چ ۱، قم: مرتضوی.
۱۳. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۱۳ق)، البهجة المرضیة، چ ۱، قم: دارالحکمة.
۱۴. سید مرتضی، سید ابوالقاسم علی بن حسین، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، چ ۱، قم: دار القرآن الکریم.
۱۵. سید حسینی طاشی شاهرودی، سید مهدی، (۱۴۳۲ق)، جامع الفوائد فی الحجاج و القواعد، چ ۱، بی جا: موسسه امام صادق علیه السلام.
۱۶. عاملی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۶ق)، تمهید القواعد الأصولیة و العربیة، چ ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۷. _____، (۱۴۱۳ق)، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، چ ۱، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
۱۸. صفایی، غلامعلی، (۱۳۸۶)، بدائة النحو، چ ۲، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۹. _____، (۱۳۸۷)، ترجمه و شرح مغنی الادیب، قم: قدس.

۲۰. شرتونی، رشید، (۱۴۲۹ق)، **مبادی العربیه**، حمید محمدی، چ ۱۹، قم: دار الفکر.
۲۱. رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن، (۱۳۸۴)، **شرح الرضی علی الکافی**، تهران: موسسه الصادق علیه السلام.
۲۲. الراوندی، قطب الدین ابی الحسین سعید بن هبه الله، (۱۴۰۵ق)، **فقه القرآن**، چ ۱، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۳. طوسی، محمد، (۱۳۸۷)، **الخلافت**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۴. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۸)، **تفسیر المیزان (ترجمه)**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. عصارى، محمودرضا، (۱۳۸۸)، **مفاهیم علم نحو (۱)**، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، **الکافی**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۷. همتیان و هاشمیان، علی اصغر سید حسین و سید مهدی، (۱۳۹۸)، **کارگاه صرف (گام آخر در فراگیری صرف)**، دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه، قم: مرکز مدیریت حوزه های علمیه.
۲۸. مظفر، محمدرضا، (۱۳۷۵)، **اصول فقه**، بی جا: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۲۹. مدنی، علیخان بن احمد، (۱۳۸۸)، **الحدائق النذیه فی شرح الصمدیه**، قم: ذوی القربی.
۳۰. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول صلی الله علیه و آله**، چ ۲، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۱. مرتضوی، سیدضیاء، (۱۳۷۷)، «**مروری بر ترجمه اخیر "النوادر" راوندی**»، مجله علوم حدیث، شماره ۹.
۳۲. مروارید، علی اصغر، (۱۴۱۰ق)، **الینایع الفقهیه**، چ ۱، بیروت: دار الاسلامیه.
۳۳. نظام الاعرج، حسن بن محمد، (بی تا)، **شرح النظام علی الشافیه**، چ ۱، قم: دار الحجة للثقافة.
۳۴. نجفی، محمدحسن، (۱۳۸۵)، **جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام**، چ ۵، قم: دار الکتب الاسلامیه.
۳۵. نوری، حسین بن محمدتقی، (۱۴۰۸ق)، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، چ ۱، بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۳۶. واسطی، عبدالحمید، (۱۳۹۸)، «**روش شناسی اجتهاد تمدنی**»، اصول فقه، دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۳، ص ۵۱.



دوفصلنامه علمی در مسیر جهاد
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

مقاله ترویجی

بررسی تنافی قاعده الزام و حرمت اعانه بر اثم با تطبیق بر حکم فروش اعیان نجس به مستحل



علی نورائی^۱

رضا میهن دوست^۲

چکیده

آیا مسلمانان کشورهای اسلامی می‌توانند اعیان نجسه را با کفار معامله کنند؟ بنابر نظر مشهور در بحث تکلیف کفار به فروع، چنین معامله‌ای از این جهت که عنوان معاونت بر اثم بر آن صدق می‌کند، حرام است. از طرفی، قاعده الزام و برخی روایات مرتبط به موضوع، مهر صحت بر این معاملات می‌زنند. در این پژوهش پس از مفهوم‌شناسی و بررسی اجمالی قواعد مرتبط، راهکارهایی برای حل تنافی میان قواعد مذکور بیان شده است. تخصیص حکمی قاعده معاونت بر اثم، بیان دو نوع تقیید برای موضوع حکم اعانه و تطبیق نظریه خطابات قانونی حضرت امام رحمته الله علیه به عنوان راه حل‌های این تنافی مطرح شده است. با توجه به جایگاه و آثار اقتصادی این بحث و تغییراتی که می‌تواند در سیاست‌های تجاری خارجی کشور ایجاد کند، پژوهش ذیل می‌تواند یکی از چالش‌های این معاملات را برطرف کند. لازم به ذکر است که این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی تحلیلی، به سرانجام رسیده است.

واژگان کلیدی

بیع اعیان نجسه به مستحل، تکلیف کفار به فروع، اعانه بر اثم، قاعده الزام.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۲

ali180noraeel380@gmail.com

۱. دانش پژوه سطح ۲ و ۳ پیوسته رشته فقه و اصول مدرسه علمیه عالی نواب مشهد (نویسنده مسئول)

rmdoost@gmail.com

۲. استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان

❁ مقدمه

یکی از مهم‌ترین ادله‌ای که برای اثبات صحت فروش اعیان نجسه به مستحلین، مورد استفاده قرار می‌گیرد، قاعده الزام است. این قاعده از جهاتی مورد خدشه قرار می‌گیرد که از مهم‌ترین آن‌ها قاعده حرمت معاونت بر اثم است. پایه صدق این قاعده در موضوع مورد بحث، قاعده اشتراک احکام میان کافر و مسلمان و یا به عبارتی، عالم و جاهل است. وجه ایجاد تنافی آن است که طبق مبنای مشهور، کفار در احکام فرعی با مسلمانان مشترک هستند و در صورت قول به قاعده الزام، فعل مسلمان ذیل حکم اعانه بر اثم قرار می‌گیرد. تدقیق در حدود این دو قاعده، منجر به روشن شدن ابهام ذکر شده می‌گردد و فوائد علمی و عملی مثل حکم به صحت فروش اعیان نجسه به مستحل آن می‌شود.

پیشینه مقاله به شرح ذیل است:

الف) مقالات

۱. درنگی بر فروش گوشت حرام به مستحلین، دکتر اکبر احمدپور
۲. محسنی، فرخ؛ احمدی، سید محمد مهدی؛ لطفی، علیرضا، (۱۳۹۹)، تبیین ویژگی‌ها و ابعاد قاعده الزام در فقه امامیه، پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ش ۳۷، صص ۱۹۱ تا ۲۱۸.
۳. کلانتری، علی اکبر، (۱۳۹۶)، قاعده الزام و روابط خارجی دولت اسلامی، حکومت اسلامی ش ۸۵، صص ۵ تا ۲۴.
۴. میرزایی صفی آباد، زینب؛ موحدی محب، مهدی، (۱۳۹۹)، بازخوانی انتقادی قاعده الزام، آموزه‌های فقه مدنی، ش ۲۱، صص ۲۲۱ تا ۲۵۲.
۵. شعیب، میثم، واکاوی ادله تکلیف کفار به فروع احکام شرعی، فصلنامه علمی-تخصصی پژوهشنامه فقه، سال ۵، ش ۱، صص ۸۹ تا ۱۱۵.

ب) پایان نامه

۱. حکم فروش نجاسات و متنجسات به مستحلین آن در فقه شیعه

پیشینه موضوع نشان می‌دهد که اکثر مقالات با کنار گذاشتن قول مشهور بر اشتراک احکام به رابطه قواعد مذکور می‌پردازند و یا در برخی به طور کلی به این رابطه به طور دقیق پرداخته نمی‌شود. در مقاله پیش

رو، ضمن تحلیل نو نسبت به برخی ادله مطرح شده در کتب فقهی، نسبت به هر قاعده دیدگاهی خاص انتخاب گردیده است. همچنین تلاش شده که کلیت بحث متناسب با دیدگاه مشهور اقوال پیش برود. در بخش پایانی مورد تنافی قواعد به صورت دقیق، ذکر و راه حل آن نسبت به مسئله مذکور ارائه خواهد شد. لازم به ذکر است که این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی تحلیلی، به سرانجام رسیده است.

۱. مفاهیم و مبانی

شایسته است قبل از ورود به موضوع، ابتدا نگاه روشنی به مفاهیم ایجاد شود. از همین رو به بررسی تعاریف عناصر تأثیرگذار بحث می‌پردازیم.

۱-۱. بیع اعیان نجس به مستحل

بخش مذکور در حقیقت از سه مفهوم تشکیل شده است: بیع، عین نجس و مستحل که در ادامه مراد آن‌ها بیان می‌شود. به جهت کوتاه بودن بحث نسبت به هر کدام از سه مفهوم، هر سه در یک بخش بررسی می‌شوند.

بیع را مصباح المنیر به «مبادله مال بمال» تعریف کرده است که البته شیخ انصاری تعریف دقیق‌تر آن را ابتدا «مبادله عین بمال» و سپس به «انشاء تملیک عین بمال» مطرح می‌کند. البته مشخص است که بیع، حقیقت شرعی نبوده و صرفاً مفهوم عرفی دارد. هر چند کلیات بیع مفصل است، اما با توجه به محور بحث، از بیان حواشی و نکات نامربوط پرهیز می‌شود. در مجموع، تعریف و مفهوم مراد از بیع، فروختن و به ملکیت درآوردن چیزی به دیگری است (شیخ انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۰۵).

دومین مفهوم مورد بررسی، عین نجاست است. عین نجاست در فقه به معنای هر چیزی است که قابل پاک شدن نباشد. مصادیق مختلفی را می‌توان برای آن برشمرد از جمله: میته، شراب، سگ، خوک، خون، مدفوع و بول حرام گوشت (غدیری، ۱۴۱۸ق، ص ۵۷۶).

میتة در فارسی به معنای مرده است و در عربی اگر با خوانش میتة باشد، به معنای مرده و به خوانش میتة به معنای آن چیزی است که پاکی اش درک نشده است (خلیل بن احمد فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۴۰).

در اصطلاح فقهی نیز به حرام گوشت یا حیوان حلال گوشتی که به روش شرعی ذبح نشود و بمیرد، میتة

گفته می‌شود که دارای احکام اختصاصی است. در کتب فقهی هم معمولاً در بحث عین مورد معامله و بحث لباس نمازگزار به آن پرداخته می‌شود (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲۵).

ناگفته نماند که در مقاله پیش رو، بحث به بیع عین نجس محدود نمی‌شود و آنچه گفته می‌شود به معامله حیوانات حرام گوشت و اعیان متنجسه نیز سرایت می‌کند؛ اما شرط سرایت حکم به موضوعات مختلف، در این است که فقط امکان استفاده حرام از آن‌ها فراهم باشد. بدیهی است که با این نکته، اگر میتة یا خون دارای منافع حلال باشند، از بحث پیش رو خارج می‌شوند؛ چر که معامله آن‌ها به جهت تصور منفعت حلال، صحیح است.

همان‌طور که گفته شد، محور مد نظر برای مشابهت و سرایت حکم اعیان نجس به غیر را می‌توان در انحصار استفاده حرام دانست. معامله گوشت خوک، میتة و سائر حیوانات حرام گوشت به گونه‌ای که منفعت آن‌ها منحصر در اکل باشد را می‌توان برای سهولت تصور، به عنوان پیش فرض مسئله و موضوع بیع در نظر گرفت.

مستحل نیز معنای خاص فقهی نداشته و به کسی گفته می‌شود که شیئی را حلال می‌شمارد. قدر متیقن این معنا، شامل کافر کتابی و غیر کتابی و حربی و غیر حربی می‌شود. استعمال ریشه حل در باب استعمال در کتب لغت عربی مثل العین یافت نشد و ظاهراً استعمال معاصر محسوب می‌شود و به همان که گفته شد، اطلاق می‌گردد.

۲. بررسی قواعد

برای تعمیق و بررسی موضع تنافی در قواعد ذکر شده، لازم است مبانی بحث به نحو اجمالی تقریر و تثبیت شود. به همین جهت سعی بر این است که در این قسمت، عناصری مثل مفاد و مستندات قواعد بررسی و تحلیل گردد تا محل نزاع در بحث پایانی واضح و روشن باشد.

۱-۲. قاعده اشتراک

اشتراک به این معناست که گروهی در چیز واحدی شریک بشوند. از این قاعده، در کتب فقهی و قواعد فقهی مختلف، موضوعات مختلفی اراده شده است که در بخش مفاد قاعده، از نظر گذرانده خواهد شد اما به عنوان مثال می‌توان گفت که در برخی کتب اصولی، اشتراک مطرح شده تحت عنوان

قاعده، ناظر به اشتراک حاضرین و غایبین است (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۱۴۳؛ نائینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۴۹). هرچند اشتراک به طور مطلق یا با قید مسئله، با موضوع عالم و جاهل مطرح شده است (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۳۴).

همچنین در برخی کتب فقهی موضوع این قاعده، همه مکلفان لحاظ شده است؛ چه در زمان تشریع حضور داشتند و چه حضور نداشتند (الحسینی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۰).

۲-۲. مفاد قاعده

برای قاعده اشتراک مصادیق مختلفی مثل اشتراک همه مکلفان، چه در زمان تشریع چه در غیر آن، چه مرد چه زن، چه حجاز و غیر آن، چه معصوم و غیر معصوم، عالم و جاهل بیان شده اما آنچه که مد نظر است، اشتراک احکام بین کافر و مسلمانان است. به تعبیری، مفاد قاعده این است که هر چه در شریعت برای مسلمانان ثابت است، برای کفار نیز در هنگام کفرشان ثابت است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۶۸).

نکته‌ای که تذکر آن لازم است، این است که در این بحث باید بین معاقبه کفار به خاطر فروع و استحقاق عقاب ایشان تفصیل قائل شد. به این معنا که ثبوت تکلیف، ثبوت عقوبت را نمی فهماند؛ بلکه صرفاً به معنای ایجاد استحقاق عقاب برای مولانا نسبت به تکالیف ترک شده میان مکلفین است. یعنی تمام دلالت این قاعده بر این است که آیا، کفار همچون مسلمانان، استحقاق عقاب برای تکالیف را دارند یا خیر؟ بحث معاقبه، فرع چنین مسئله‌ای است. این مسئله، ثبوتی است و تابع علم و قصد مکلف نیست حال آن که در مرحله اثبات برای عقوبت، وجود علم و عمد برای مکلف لازم است تا تنجز صورت بگیرد (نور مفیدی، ۹۸، درس خارج؛ زارعی سبزواری، ۱۴۳۰، ج ۹، ص ۱۶۸).

۳-۲. مستند قاعده

ابتدا به یک آیه از قرآن و سپس به یک روایت اشاره می شود:

۲-۳-۱. آیات

برای اثبات این قاعده از قرآن، به آیات زیر می توان اشاره کرد: گروه اول از آیات، آیاتی هستند که مخاطبشان، همه مردم هستند و قید ایمان در آن ها لحاظ نشده است: **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي**

خَلَقَكُمْ (بقره/۲۱)، آیات ۱۶۸ بقره، ۹۷ آل عمران، نساء ۱ و ۲ و ۴ اشاره کرد. این آیات مشتمل بر تکالیف خاصی مثل عبادت و تقوا و انجام واجبات و ترک محرمات است که با عنوان «الناس» شامل جمیع انسان‌ها شده است. دلالت این آیات بر اشتراک کفار در فروع، واضح است. (زارعی سبزواری، ۱۴۳۰ ق، ج ۹، ص ۱۷۰؛ شبیری زنجانی، بی تا، ج ۱۷، ص ۵۵۴۶).

گروه دیگر، آیاتی هستند که دلالت بر مذمت کفار و عذاب ایشان با ترک واجبات اشاره می‌کنند؛ مثل «قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» (مدثر/۴۳ تا ۴۶)، «وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ ۝ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ۝» (فصلت/۷ و ۶). استدلال به این آیات به این ترتیب است که تا ایشان مکلف به فروع نباشند، عقوبت آن‌ها معنا ندارد (زارعی سبزواری، ۱۴۳۰ ق، ج ۹، ص ۱۷۱).

فیض کاشانی در تفسیر الصافی به این آیه به عنوان مستند برای عدم تکلیف کفار به احکام شرعی مادامی که بر کفرشان باقی هستند، تصریح می‌کند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۳۵۳)؛ اما محقق، حدیث را به واسطه ابی جمیل ضعیف می‌داند، چرا که او مجهول است و در برخی از نسخ به جای ابی جمیل، ابو جمیل آمده است که مراد از آن مفضل بن صالح است که تضعیف شده است (زارعی سبزواری، ۱۴۳۰ ق، ج ۹، ص ۱۷۳).

نظر محقق می‌تواند از این جهت ترجیح یابد که ایشان از لحاظ رجالی، روایت مطرح شده را بررسی کردند؛ در حالی که فیض کاشانی نسبت به سند آن نکته‌ای ذکر نکردند و صرفاً، مفاد روایت را به عنوان دلیلی برای نظر خودشان مبتنی بر عدم اشتراک احکام میان مسلمان و کافر مطرح نمودند.

۲-۳-۲. قاعده جب

از جمله ادله‌ای که اشتراک را اثبات می‌کنند این روایت است: «الإسلام یجب ما قبله» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۸۱، ص ۳۱۶).

استدلال به این دلیل نیز به این صورت است که مفاد این قاعده، این می‌باشد که اسلام گناهایی که کافر قبل از آن به واسطه ترک واجب و انجام حرام، مرتکب شده را محو می‌کند؛ همچنان که توبه گناهان قبل خود را پاک می‌کند و لازمه محو گناهان به واسطه اسلام، تکلیف کافر به احکام شرعی است و الا محو معنایی ندارد. (زارعی سبزواری، ۱۴۳۰ ق، ج ۹، ص ۱۷۶).

ممکن است اشکال شود که قاعده اشتراک، مثبت تکلیف است و قاعده جب، نافی آن است که پاسخ با توجه به تقریب قبل روشن می شود. به علاوه که فلسفه قاعده جب، امتنان و ایجاد ترغیب یا دفع حرج کفار برای اسلام آوردن است (فرحی، ۱۴۳۰ ق، ص ۲۷۶).

ادله دیگری مثل استصحاب احکام شریعت سابقه (حائری، ۱۴۲۴ ق، ج ۳، ص ۱۲۹)، تالی فاسد عدم اشتراک احکام که باعث می شود عذاب همه کفار با وجود اختلاف شان در اعمال یکسان باشد (اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹ ق، ج ۲، ص ۷۷۰)، ثبوت حدود و توانایی کفار در تکلیف (علم الهدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۷۶؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۰ ق، ص ۶۸)، تأسف کفار در روز قیامت (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ ق، ج ۶، ص ۲۵) نیز برای اثبات اشتراک کفار در تکالیف ذکر شده است که به صورت تفصیلی بررسی نمی شود.

در نهایت، ادله قرآنی و قاعده جب از استدلال های محکم برای این قاعده محسوب می شود. در مرتبه پایین تر ممکن است که توانایی کفار به تکلیف، یکی دیگر از ادله به حساب آید. روایات به جهت ضعف های مختلف (زارعی سبزواری، ۱۴۳۰ ق، ج ۹، ص ۱۷۵) و اجماع فتوایی به جهت عدم حجیت، توانایی اثبات این قاعده را ندارند.

۳. قاعده الزام

قاعده الزام، یکی از قواعد مشهور فقهی نزد امامیه می باشد که در تعامل با ادیان دیگر، تنظیم شده است. این قاعده، از قواعدی محسوب می شود که از نصوص برداشت شده است.

۳-۱. مفاد قاعده

مفاد قاعده الزام این است که شیعه ۱۲ امامی می تواند دیگری را به معتقدات خودش چه در موضوعات شرعی و چه در احکام و آثار شرعی و عرفی ملزم کند، حتی اگر خود شخص امامی به آن اعتقاد نداشته باشد و یا اعتقادش خلاف آن باشد. مثل بحث نکاح با زوجه ای که توسط عامه، در مجلس واحد ۳ طلاقه شده است که برای شیعه مجاز است چرا که براساس آنچه که در فقه اهل سنت مشروع است، فاصله بین طلاق ها نیاز نیست. به عبارتی این قاعده همچون حکم ثانوی است (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۸۳؛ زارعی سبزواری، ۱۴۳۰ ق، ج ۹، ص ۲۷۸؛ مصطفوی، ۱۴۲۱ ق، ص ۶۶).

این قاعده یکی از قواعد تعاملی بین ادیان محسوب می شود با این نکته که منفعت داشتن برای دین

محقق و ضرر داشتن برای مخالف آن، می تواند یکی از قیود قاعده قرار بگیرد. (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۸۲؛ زارعی سبزواری، ۱۴۳۰ق، ج ۹، ص ۲۵۱)

۳-۲. مستند قاعده

ابتدا به یک آیه از قرآن و سپس به روایات اشاره می شود:

۳-۲-۱. آیات

در کتب تحت عنوان قواعد فقهیه، فقط کتاب قواعد محقق سبزواری است که به این عنوان از مستند قاعده پرداخته است. آیه «سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاؤُكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ» (مائده/۴۲) مورد استناد برخی فقهاء مثل شیخ طوسی، شهید ثانی، ابن ادریس و آیت الله خوئی قرار گرفته است که مهم ترین نقطه آن، تکیه بر تخییر استفاده شده از لفظ او و مراد از اعراض است که ارجاع به احکام دین مخالف است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۳۷۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۴۴۵؛ زارعی سبزواری، ۱۴۳۰ق، ج ۹، ص ۲۵۶).

اما در استدلال به آیه، اشکالی به دلالت اعراض شده است با این تقریر که تخییر را انکار نمی کند؛ اما برداشت مراجعه دادن و اصطلاحاً رد ایشان به قاضی دین خودشان را بی دلیل می خواند. ضمناً برای دلالت اعراض به عدم حکم به روایتی از امام صادق (ع) استناد می کند که ایشان می فرمایند: «إِنَّ الْحَاكِمَ إِذَا آتَاهُ أَهْلُ التَّوْرَةِ وَأَهْلُ الْأَنْجِيلِ يَتَحَاكَمُونَ إِلَيْهِ كَانْ ذَلِكَ إِلَيْهِ، إِنْ شَاءَ حَكَمَ بَيْنَهُمْ وَإِنْ شَاءَ تَرَكَهُمْ» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۲۹۶).

محقق سبزواری، فراز پایانی حدیث را تفسیر قسمت دوم آیه می داند و تزلزل عبارت صاحب جواهر را نیز شاهی برای این نکته ذکر می کند و بدین ترتیب، به آیه استناد نمی کند (زارعی سبزواری، ۱۴۳۰ق، ج ۹، ص ۲۵۹).

به نظر می رسد تفسیر اعراض به ترک قضاوت و رها کردن، تالی فاسدهایی داشته باشد که از جمله آن، مخالفت حکم باروح حاکم بر شریعت است. از مقاصد الشریعه، می توان میل شریعت به نظام مندی و عدالت محوری را نام برد؛ حال آنکه رها کردن مجرمی بدون محاکمه او، علاوه بر اینکه منجر به ترویج و گسترش فساد می شود؛ نظم حاکم بر جامعه اسلامی را مختل می کند. ظاهراً وجه جمع پیش تر ارائه شده که تخییر را ثابت می کرد، بتواند تفسیر عبارت «و ان شاء ترکهم» قرار بگیرد.

۳-۲-۲. روایات

در روایات قواعد فقهی، عبارات «ما یستحلّون» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۲۶، ص ۵۸) و «ما ألزموا به أنفسهم» (همان، ج ۸، ص ۵۶) و «یلزمهم حکمه» (همان، ج ۹، ص ۳۶۵) نشان دهنده اجرای قاعده در همه ابواب فقهی می باشد. در نهایت عمومیت موردی و خطابي قاعده به این معنا که شامل ادیان مختلف شود از این روایات استنتاج می شود (زارعی سبزواری، ۱۴۳۰ق، ج ۹، ص ۲۶۴؛ ایروانی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۷۰).

از روایاتی که احتمال می رود به عنوان مستند قاعده الزام قرار بگیرند، می توان به این دو روایت اشاره کرد: روایت اول: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنِ الْحَلِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: إِذَا اخْتَلَطَ الذَّكِيُّ وَالْمَيْتَةُ بَاعَهُ مِمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْمَيْتَةَ وَأَكَلَ ثَمَنَهُ. (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۹۹).

روایت دیگری با این مضمون: وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ كَانَ لَهُ غَنَمٌ وَبَقَرٌ وَكَانَ يَذْرِكُ الذَّكِيَّ مِنْهَا فَيَعْزِلُهُ وَيَعْزِلُ الْمَيْتَةَ ثُمَّ إِنَّ الْمَيْتَةَ وَالذَّكِيَّ اخْتَلَطَا كَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ؟ قَالَ: يَبِيعُهُ مِمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْمَيْتَةَ وَيَأْكُلُ ثَمَنَهُ فَإِنَّهُ لَا بَأْسَ (همان).

شیخ انصاری این روایات را ذیل بحث بیع مردار مختلط با مذکی در مکاسب محرمه مطرح می کند که برخی محققین، احتمال دلیلیت آن را مطرح کرده و به طور کلی این روایات را با قاعده الزام، مرتبط می دانند. همچنین روایت دیگری نیز اضافه می کنند که در آن صحبت از گوشت مردار نیست؛ بلکه سؤال از امکان معامله خمیری است که با آب نجس درست شده است. در اینجا امام صادق عليه السلام می فرماید: يَبَاعُ مِمَّنْ يَسْتَحِلُّ الْمَيْتَةَ (همان).

نکته ای که از پاسخ حضرت مبتنی بر «یستحل الميته» بر می آید این است که گوشت مختلط، موضوعیت و خصوصیتی ندارد و اصطلاحاً الغاء خصوصیت می شود. همچنین «لا بأس» ی که حضرت می فرمایند، اشاره دارد به اینکه این روایت مخصوص روایاتی است که ثمن میتة را حرام معرفی می کردند.

رابطه این روایات با قاعده، اینطور بیان می شود که این قاعده، حکم می کند که مشتری مستحل مردار که با مسلمان معامله کرده است، ملزم به پرداخت هزینه مردار بشود و به بهانه اینکه در دین شما، پول مردار حرام است؛ نتواند تمسک کند (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۴۰۰).

در کنار این ادله، اجماع و سیره عقلاء نیز به عنوان دلیل ذکر شده اما از آن جا که اجماع مدرکی است و به سیره عقلاء اشکالات مشخصی وارد شده؛ از بیان آن ها خودداری می کنیم (زارعی سبزواری، ۱۴۳۰ق، ج ۹، ص ۲۶۴).

در نهایت ما توانستیم از طریق روایات معروف در مورد قاعده الزام و روایات مجوزه بیع مردار مختلط به مذکی و همچنین آیه قرآن، این قاعده را ثابت کنیم.

۴. قاعده اعانه بر اثم

قاعده اعانه بر اثم از دیگر قواعد فقهی است که می توان از لحاظ لغوی، آن را به «یاری کردن دیگری بر عنصر مادی گناه آلود» ترجمه کرد. مطالب این قاعده نیز در ضمن دو بخش مفاد و مستندات مطرح خواهد شد.

۴-۱. مفاد قاعده

نسبت به تعریف و بیان محدوده این قاعده، اختلافاتی وجود دارد. به عنوان مثال شیخ انصاری در کتاب مکاسب، به برخی از آن ها اشاره می کند. گروهی از فقها مثل صاحب کفایه و محقق کرکی و ملا احمد نراقی، در تحقق اعانه، قصد را لازم دانسته اند. (نراقی، ۱۳۷۵، ص ۷۶) ایشان همچنین، اضافه می کنند که برخی از معاصرین، علاوه بر قصد معاون، محقق شدن فعل در خارج، برای تحقق اعانه لازم است که البته شیخ، از کنار آن می گذرند. از نظر اکثر فقها مثل شیخ طوسی، قصد معتبر نمی باشد (شیخ انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۶۸). در نهایت، نظر محقق اردبیلی را مطرح کرده و تمایل شان را به آن نشان می دهند. نظر ایشان بر این قرار است که معاون یا باید قصد داشته باشد یا اینکه به نحوی معاونت کند که فایده آن، منحصر در حرام باشد و به عبارتی صدق عرفی داشته باشد (مقدس اردبیلی، بی تا، ص ۲۹۷)؛ در این صورت، عنوان اعانه بر اثم محقق می شود. (شیخ انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۷۲).

صاحب جواهر نیز، در بحث بیع سلاح به دشمنان دین، فروش با قصد را ذیل تحقق تعاون حرام می داند؛ به این معنا که برای تعاون، قصد لازم است. ضمناً در ادامه اضافه می کنند که صرف اشتراک در شرایط، موجب صدق عنوان اعانه نمی شود (نجفی، بی تا، ج ۲۲، ص ۲۹).

لازم به ذکر است که برخی معاصرین تحقق فعل را در خارج شرط می دانند تا عنوان معاونت صدق

کند و فراهم شدن صرف مقدمات را کافی نمی دانند. استدلال ایشان ناظر به استعمال عرفی است (علیدوست، ۱۳۹۳، ص ۸۵).

۴-۲. مستند قاعده

ابتدا به یک آیه از قرآن و سپس به روایات اشاره می شود:

۴-۲-۱. آیات

یکی از مهم ترین ادله این قاعده، آیه «تَعَاوُنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوُنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مائده/۲) است. در تقریب استدلال به آیه، برخی معاصرین با استناد به کتب لغوی، ثابت می کنند که تعاون و اعانه مرادف هم محسوب می شوند و به جای یکدیگر می توانند استفاده بشوند. در نهایت، دلالتی که برای این سه باب استنتاج می شود؛ این است که صرفاً اصل مشارکت دو فرد یا بیشتر در هر سه فعل لحاظ شده است و اینکه مدخل دخالت افراد مستقیم باشد یا غیر مستقیم، در آن ها مورد نظر نیست (علیدوست، ۱۳۹۳، ص ۸۳). در نتیجه با ظهور لاتعاونوا در نهی تحریمی و ترادف اعانه و تعاون، حرمت معاونت بر اثم ثابت می شود.

۴-۲-۲. روایات

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرمایند: «من أعان على قتل مسلم ولو بشرط كلمة، جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه: آيس من رحمة الله» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۳۳).

تقریب استدلال به این روایت به این شرح است که در گناه بودن قتل مسلمان شکی نیست و در این حدیث نیز با توجه به وعده عذاب نسبت به معاون این امر، گناه بودن آن نیز ثابت می شود (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۶۲). همچنین به جهت عدم خصوصیت قتل و اینکه وعده عذاب برای اصل معاونت در نظر گرفته شده، آشکار می شود که به دیگر مصادیق اعانه نیز، اثم بار می شود. (مظاهری، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۷۸) همچنین از لحاظ سند، گرچه برخی از طرق ضعیف است، اما به جهت کثرت آن، امکان اعتماد بر حدیث وجود دارد (همان).

همچنین روایاتی که در باب ۴۲ از ابواب مایکتسب به وسائل الشیعه و باب ۳۵ مستدرک الوسائل در مورد حرمت اعانه ظالمین در ظلمشان آمده است، می تواند از مدارک قاعده قرار گیرد (بجنوردی،

۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۶۳). همچنین از نظر محقق بجنوردی، هر فقیهی با نگاه منصفانه به این روایات، می‌تواند حرمت اعانه بر اثم، خصوصاً گناهان کبیره را استظهار کند (همان، ص ۳۶۴).

به طور کلی روایات ناظر به این قاعده آن قدر زیاد است که جناب نراقی در کتاب عوائد الایام، ادعای استفاضه کرده است (نراقی، احمد، ۱۳۷۵، ص ۷۵).

حکم عقل (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۶۴) و قاعده وجوب دفع منکر (خویی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۸۰) نیز از ادله قاعده است. اجماع نیز یکی دیگر از ادله ادعا شده است که به جهت وجود آیه و روایت و عقل، مدرکی خواهد بود (نراقی، احمد، ۱۳۷۵، ص ۷۵؛ بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۶۵).

۵. تطبیق قواعد و محدوده تحت تنافی

این قواعد سه گانه، به طور کلی در بخش قبل، تبیین و تقریر شد. در این بخش که مهم ترین بخش مقاله است؛ به بیان محدوده و کیفیت تنافی و راه حل آن، پرداخته می‌شود.

موردی که این قواعد در تنافی قرار می‌گیرند، زمانی است که شخص مسلمانی با شخص کافری به معامله میته و آنچه در حکم میته (اعیان نجسه) است، می‌پردازد. الزام آوری و مهر صحت این معامله از دل اطلاق قاعده الزام بر می‌آید و به موجب این قاعده این معامله از طرف کافر قابل مناقشه نخواهد بود. به علاوه که روایات مجوزه‌ای (حسنه و صحیح‌ه حلبی) که برای این بحث ذیل بیع مذکی مشتبّه با الغاء خصوصیت آن، صادر شده‌اند، تأییدی برای این معامله است.

از طرف دیگر این نوع معامله می‌تواند مصداقی برای اعانه بر اثم محسوب شود؛ با این توضیح که بنابر پذیرش قاعده اشتراک (طبق مبنای مشهور) کفار نیز در فروعات مکلف هستند و این معامله از آن جا که برای مقصودی گناه آلود (اکل) انجام می‌شود، مصداق اعانه بر اثم محسوب می‌شود. پس این معامله هم محل طرح قاعده الزام است؛ چرا که از نظر کفار چنین معامله‌ای فاقد اشکال است و هم محل طرح اعانه بر اثم است، چرا که بنابر قاعده اشتراک، کفار نیز در فروعات مکلف هستند و عنوان اثم برای ایشان معنا پیدا می‌کند.

از توضیح فوق بر می‌آید که در مثال مورد بحث، تنافی میان دو قاعده اعانه و الزام واقع می‌شود و قاعده اشتراک در حقیقت مقدمه و لازمه اعانه بر اثم است و در محل تنافی وجود مستقل ندارد. به عبارتی دیگر قاعده اشتراک، محقق موضوع اثم در معامله مد نظر است و فعل مسلمان را اعانه بر اثم کافر قرار می‌دهد.

همچنین این تنافی از زاویه ای متفاوت می تواند مطرح شود. دین اسلام از طرفی حکم به عدم ملکیت مال حاصل از معامله خمر و خنزیر می دهد و قاعده اشتراک احکام، حکم می کند که کفار در طی این معاملات صاحب مال یک دیگر نمی شوند. از طرفی، مسلمانان برای گذراندن معاش خود نیاز به تجارت با افراد مختلف هستند. از جمله این افراد، کفاری هستند که از طرق غیر مشروع کسب درآمد کردند. حال آیا این امکان وجود دارد که مثلاً در ازای صادرات نفت، پول غیر مشروع به دست مسلمان برسد؟ آیا چنین معامله ای صحیح است؟ قاعده الزام، مطرح می شود و از آن جاکه ایشان چنین معامله هایی را صحیح می دانند، بر مال حاصل شده از آن مهر تأیید می زند و امکان معامله فراهم می شود. اثر وضعی این معامله نیز با ملاحظه همین موضوع، ترمیم می شود. (جوادی آملی، ۹۷، درس خارج) توجه شود که در این موضع، تنافی هر سه قاعده وجود ندارد؛ بلکه فقط بین دو قاعده اشتراک و الزام مطرح می شود و در نتیجه خارج از محل کلام است.

حال که محل تنافی روشن شد، باید بررسی شود که آیا این تنافی در مقام جعل است و منجر به تعارض می شود یا در مقام امتثال است و بحث تراحم مطرح می شود؟ مشخص است که سیر بحث با توجه به تعارض و تراحم تغییر خواهد کرد؛ چرا که در تعارض، پس از بررسی استقرار و عدم استقرار آن، به ترتیب بحث تساقط یا جمع عرفی مطرح می شود و در تراحم تقدم یکی از دو قاعده با ادله مرجحه بحث خواهد شد.

همان طور که گفته شد، شارع با قاعده الزام و روایات مؤید بر این معامله مهر صحت زده است و از طرف دیگر با حرمت اعانه بر اثم، صحت آن را زیر سؤال می برد. با اندکی دقت، مشخص می شود که این دو قاعده در مقام جعل با یکدیگر تنافی پیدا می کنند و به اصطلاح دچار تعارض می شوند. حال باید بررسی کرد که آیا کیفیت این تعارض به چه صورت است؟ در ادامه سعی شده است با ارائه مدل های مختلف از جمع عرفی، تعارض را غیر مستقر نشان داد و در نهایت، مسئله مورد نظر را به پاسخ رساند.

بحث را از تحلیل روایات جواز معامله مردار با مستحل شروع می کنیم که به طور مستقیم نقطه اشتراک هر دو قاعده را تحت الشعاع قرار می دهد و پشتوانه ای برای قاعده الزام در این محل است. برخی محققین، در ضمن نکته چهارم در تفسیر این روایات این طور می فرمایند:

با استفاده از روایات یاد شده، معلوم می شود که کافر، به فروع مکلف نیست، وگرنه همان طور که خوردن مردار بر مسلمان حرام است،

بر آن‌ها نیز حرام می‌بود و استثنا کردن آن‌ها وجهی نداشت (لنکرانی، محمدجواد، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۹۳).

گویا ایشان چنین برداشتی دارند که حال که در روایات، جواز بیع مردار به مستحل صادر شده و معامله چنین چیزی نسبت به آن‌ها استثناء شده است، مشخص می‌شود که کفار از همان ابتدا، مکلف به فروع نبودند چرا که اگر ایشان مکلف بودند چه دلیلی داشت که نسبت به حکم الهی استثناء بشوند؟ چرا همان طور که برای مسلمانان حرمت وجود دارد، برای آن‌ها وجود نداشته باشد؟ پس احکام مشترک نیستند.

به نظر می‌رسد در این نکته، خلطی صورت گرفته و آن این که مفاد در قاعده اشتراک، اصل ثبوت حکم و اصل استحقاق عقاب بوده نه معاقبه شدن؛ چرا که معاقبه شدن، وابسته به اتمام حجت و علم کافر به خداست در حالی که این موضوع مخصوصاً در دنیای امروز محرز نیست. اثبات این مدعا، در بررسی راه حل دوم مورد دوم تفصیلاً بحث خواهد شد.

از همین بیان، اولین راه حل برای موضع اجتماع یافت می‌شود که مبتنی بر انکار تکلیف کفار به فروع است اما از آن جا که قرار است بحث با پیش فرض مشهور (اشتراک احکام) تقریر شود، به عنوان راه حل مطرح نمی‌شود. به علاوه که همان طور که اشاره شد، مبتلا به اشکال است.

اما با پذیرش هر سه قاعده، به طور کلی باید راه حل‌ها مبتنی بر اختصاص حکمی حرمت اعانه و تقیید موضوع آن باشد.

۵-۱. راه حل اول: تخصیص قاعده اعانه و اشکال به دلیل عقلی آن

یکی از راه حل‌ها این است که چنین معامله‌ای از ذیل حکم اعانه به جهت دلیل خاص (روایات مجوزه) تخصیص زده شود. این راه حل به ظاهر مناسب می‌آید اما اگر یکی از ادله برای اثبات حرمت اعانه بر اثم عقل باشد، چالشی پدید می‌آید. مشکل، عدم تخصیص پذیری حکم عقل است (همان، ص ۳۶۹). البته ممکن است که بتوان نسبت به تبیین دلیل عقلی در مورد حکم اعانه، تغییری ایجاد کرد یا به طور کلی به آن اشکال کرد.

اشکال به استناد قاعده به عقل بدین قرار است که در اطلاق ظلم به تعاون بر اثم و قبح آن تشکیک شود به این توضیح که گاه می‌توان با در نظر گرفتن مصالح اقوی، ارتکاب اثم را جائز دانست که با فرض چنین حالتی، قبح ذاتی اعانه از بین می‌رود و استنادش به عقل، مورد خدشه قرار می‌گیرد. چنین چیزی را می‌توان با بحث ترس کفار از مسلمانان تطبیق داد که قتل نفس محترمه با این که به خودی خود اثم محسوب می‌شود، اما اگر تنها راه غلبه بر دشمن، از چنین طریقی باشد مباح خواهد بود. در کلام نیز، تعاون بر اثم، اثم هست اما وقتی با مصلحت اقوای مثل استنقاذ مال از کافر، مخصوصاً با اصرار او به اثم، قرار می‌گیرد قبحش منتفی می‌شود. در نهایت با صرف همین که تعاون بر اثم، از تساوی همیشگی با مفهوم ظلم خارج شود به استنادش خدشه وارد می‌شود و در نتیجه مشکل تخصیص ناپذیری قاعده حل می‌شود.

۵-۲. راه حل دوم: تقیید موضوع حکم اعانه

به دو شکل زیر می‌توان موضوع حکم اعانه را مقید کرد:

۵-۲-۱. تقیید اثم به اثمِ مَبغوضِ مولا

با تقیید مطلق اثم، که موضوع حکم حرمت است، به اثمی که شارع به آن رضایت نداشته باشد، صحت و اباحه چنین معامله‌ای را می‌شود ثابت کرد. یعنی گفته شود که حکم حرمت تعاون، برای اثمی است که ویژگی مذکور را دارا باشد. به عبارت دیگر، تفسیر آیه به این صورت می‌شود که بر اثمی که بغض و عدم رضایت مولا را برای اثم در پی دارد معاونت نکنید. اطلاق آیه را با چنین بیانی می‌توان مقید کرد که مولا به تحقق این مفسده برای کسی که خودش به آن اصرار دارد، با غایت معاقبه دنیوی او که در ضمن تحقق مفسده واقعی برای او محقق می‌شود و علاوه بر آن، منجر به افزایش عقاب او در آخرت می‌شود رضایت پیدا می‌کند. می‌توان از باب مثال، به سنت استدراج خداوند متعال اشاره کرد که به علت اصرار شخص به گناه، با هدف افزوده شدن برگناهان، شخص را به عقاب دنیوی مبتلانی کند و زمینه برای فساد او بیشتر از پیش فراهم می‌شود.

علامه مظفر در ضمن بررسی اجماع ناشی از قاعده لطف شیخ طوسی، بحث غیبت را با تقریری مشابه، مطرح می‌کند. شیخ طوسی برای اثبات اجماع در زمان غیبت، این طور استدلال کرده‌اند که شأن هدایتی امام معصوم علیه السلام، در زمان غیبت هم باید وجود داشته باشد و اگر جمعی از فقها

در حکمی به اشتباه فتوا دادند؛ امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف باید به گونه‌ای مانع تحقق اجماع شوند. به عبارتی همان‌طور که قاعده لطف، اقتضاء نصب امام و عصمت او را دارد، اقتضا می‌کند که امام در مسئله‌ای که بر آن اجماع شده و خلاف حق است حق را اظهار کند. در غیر این صورت، امام به بزرگ‌ترین چیزی که بر او واجب شده، اخلاق ایجاد کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۴۲).

برخی اصولیون به بیان ایشان اشکال کرده‌اند: همان سببی که باعث اختفاء امام (فوت اعظم مصالح بشر) شده است، همان نیز مانع از بروز حکم الله در هنگام اجماع علما بر خلاف آن می‌شود. از آن‌جا که مخفی شدن ایشان به خاطر خودشان نیست، این موضوع به وظیفه امام که تبلیغ احکام است ضرری وارد نمی‌کند (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۱۲۰). قصور مکلفین سبب اختفاء امام و تفویت بزرگ‌ترین مصالح بشر می‌شود که به جهت عقاب ایشان، شارع به آن راضی است. به عبارت دیگر در چنین شرایطی شارع به تحقق مفسده واقعی برای مکلف، به جهت قصوری که از ناحیه خود مکلفین است رضایت پیدا می‌کند.

سنت استدراج و حکمت غیبت مؤیداتی برای این موضوع هستند که شارع گاهی متناسب با شرایط، به مفسده و عدم مصلحت واقعی راضی می‌شود. در کلام ما نیز، به جهت اصرار شخص، شارع نسبت به مبتلا شدن کافر به مفسده واقعی، رضایت دارد. در تطبیق محل کلام نیز این‌طور باید گفت: از آن‌جا که مستحل به استفاده حرام اصرار دارد، شارع به تحقق مفسده برای او با هدف معاقبه او به همین معامله رضایت پیدا می‌کند و در نهایت معامله صحیح می‌شود.

۵-۲-۲. تقیید اثم، به اثم معاقبه دار (اثم منجز)

روش دوم در تقیید موضوع این است که اثم را به اثم منجز و به عبارتی اثم معاقبه دار مقید کنیم. یعنی تعاون بر اثمی مردود است که برای اثم، تنجیز داشته و عقاب راهبر خود دارد. این راهکار از نکته‌ای در قاعده اشتراک ریشه می‌گیرد. همان‌طور که در بیان مفاد قاعده اشتراک گذشت، این قاعده صرفاً در مورد استحقاق عقاب صحبت می‌کند و تنجیز و تحقق عقاب، دایر مدار شروط دیگری مثل علم هستند.

در رابطه با این موضوع یکی از فقها کلامی دارند که خلاصه آن به این مضمون است که صدق اعانه و حکم عقل به قبح آن، فرع بر این است که آنچه که اتفاق می‌افتد اثم و گناه باشد. به عبارتی وقتی به فروش

مردار به مستحلین، عنوان اعانه تعلق می‌گیرد و قبیح شمرده می‌شود که اکل آنان، گناه باشد. این اثم و گناه نبودن نه از باب اینکه مکلف به فروع نیستند؛ بلکه از این جهت که به خاطر جهل‌شان، آن عمل برای آن‌ها گناه محسوب نمی‌شود و عقاب نمی‌شوند (خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۲۴).

امام خمینی رحمته الله علیه در اینجا به جهت نگاه واقعی به وضعیت جهان، غالب کفار را جاهل مقصرو به جهت عدم عقوبت ایشان، تحقق اعانه را نیز منتفی دانست. به علاوه ایشان در این مسئله، مشکل را با اعتباری بودن اثم و گناه حل می‌کنند و گویا جهت مصلحت و مفسده واقعی آن را در نظر نمی‌گیرند.

ممکن است اشکال شود که این باعث اغراء فی القبیح و اعانه بر اثم می‌شود؛ با این توضیح که از آنجا که احکام، مبتنی بر مصلحت و مفسده واقعی هستند، اجازه شارع به چنین معامله‌ای در حقیقت منتهی به این موضوع می‌شود.

برای مبتلانشدن به چنین اشکالی می‌توان تکمله‌ای به همان بیان اضافه کرد. بنابر بیان ایشان، از آن جهت که کفار به جهت جهل‌شان عقاب نمی‌شوند، به فعل ایشان عنوان اثم تعلق نمی‌گیرد. سؤالی که در ضمن اشکال مطرح شد این بود که آیا اساساً چنین اثمی مفسده ندارد؟ حتی ممکن است که یک گام به قبل بازگشت که اصولاً ملاک اثم بودن یک فعل، به علم و جهل مکلف بازگشت می‌کند؟ یعنی آیا شرط تحقق مفسده و مبعوضیت مولا این است که مکلف نسبت به مشروع بودن یا نبودن عملش آگاهی داشته باشد؟ اساساً اثم یک مفهوم کاملاً شرعی و اعتباری (علمی) است یا با مصلحت و مفسده گره خورده؟

پاسخ این سؤال، تعیین کننده ادامه بحث است. اگر پاسخ مثبت باشد و اثم را یک مفهوم کاملاً شرعی و با چاشنی عقاب بدانیم، مشکل محل اجتماع بین قاعده الزام و روایات جواز با حرمت اعانه بر اثم، حل می‌شود چرا که با چنین تعریفی از اثم، اساساً چنین معامله‌ای اعانه بر اثم محسوب نمی‌شود چرا که فعل کافر اثم نیست و با این تقيید موضوعی، این معامله تخصصاً از بحث، خارج و مشکل آن حل می‌شود.

اما اگر پاسخ منفی باشد و منظور از اثم، فعل محقق مفسده باشد، طبیعتاً علم و جهل مکلف در تحقق آن نقشی ندارد و فعل مکلف، اثم محسوب می‌شود؛ چرا که مفسده برای حقیقت فعل بار شده

است. البته در بعضی کتب کلامی مفسده و عذاب به این صورت تقریر شده است که واقعیت عمل به نورانیتی است که به انسان می بخشد. نورانیت در سایه ایمان و تاریکی در سایه کفر ایجاد می شود. حال اگر شخص بدون انکار خدا (که در اینجا به صورت جاهل قاصر تصویر شد) مرتکب عمل حرامی بشود، آن مفسده بر او بار نخواهد شد (وکیلی، ۱۴۰۰، ص ۳۰۹).

با توضیح فوق روشن می شود که چه حقیقت اثم، اعتباری باشد و چه به صورت تکوینی تصویر شود، باز هم امکان تمسک به این راه حل وجود دارد؛ زیرا می توان جهل و علم مکلف را در نتیجه بخشی فعل مؤثر دانست.

۵-۲-۳. راه حل سوم: تطبیق حکم حرمت اعانه با نظریه خطابات قانونی امام خمینی رحمته الله علیه

می توان پاسخ این کلام را با نظریه خطابات قانونی امام خمینی رحمته الله علیه داد. تطبیق نظر ایشان، می تواند به این صورت باشد که هدف از حرمت اعانه، عدم تحقق اثم در خارج است. لازمه عدم تحقق اثم براساس نظریه خطابات قانونی امام، عدم اعانه همه مکلفان است اما از آن جا که در موضوع مورد بحث، فروشنده مردار یا به طور کلی مایستحل، در عالم زیاد هستند و این گونه نیست که با عدم بیع مسلمان، چنین اتفاقی محقق نشود، تکلیف حرمت اعانه و اغراء فی القبیح نیز از عهده مسلمان برداشته می شود. به عنوان مثال کشور چین مقدار خاصی گوشت خوک وارد می کند. حال اگر وضع به گونه ای بود که در صورت عدم فروش آن، توسط حکومت اسلامی، به طور کلی اثمی تحقق نیابد و کشور دیگری نباشد که آن را معامله کند، معامله به جهت بقاء عنوان اعانه اثم حرام خواهد بود؛ اما در غیر این صورت، حرمتی نخواهد بود. این بحث با بیان شیخ انصاری نیز در این مسئله، هم خوانی دارد (شیخ انصاری، ۱۴۱۱، ق، ج ۱، ص ۷۴).

ناگفته نماند جایگاه قاعده الزام در این معامله، در دو جهت است: اول الزام کفار به مفاد قرارداد در هنگام اختلاف و دیگر حکم به مالیت داشتن اموال کفار که می تواند اسباب غیر شرعی داشته باشد و ما با زاء اموال مسلمانان قرار می گیرد.

۵-۳. یک راه حل فرعی

البته می توان استنقاذ مال از کافر را به طور مستقل نیز مطرح کرد؛ به این معنا که گرچه ظاهر این عمل (معامله مردار با مال) معامله است؛ اما در حقیقت عنوان استنقاذ بر آن صدق می کند (علامه حلی، ۱۴۱۳، ق، ج ۸، ص ۳۳۷). البته گویا، راه حل ایشان برای کفار ذمی مبتلا به مانع باشد و آن هم

این است که استنفاذ مال از آن‌ها به جز با اسباب شرعی جائز نیست (شیخ انصاری، ۱۴۴۲ق، ج ۱، ص ۳۸). این اشکال، آزادی عمل را نسبت به امور داخلی محدود می‌کند اما نسبت به تجارت‌های بین‌المللی ایجاد مشکل نمی‌کند.

این راه، از آن جهت فرعی خوانده شد که از محل بحث که معامله و موردیت برای قاعده الزام بود خارج می‌شود و صرفاً راه جمع خاصی برای روایات حلّی محسوب می‌شود.

❁ نتیجه‌گیری

برای حل مسئله تنافی بین دو قاعده اعانه بر اثم و الزام، سه راه مطرح شد. راه حل اول، ناظر به تغییر در حکم حرمت اعانه بود با این توضیح که چنین معامله‌ای که محل اجتماع دو قاعده است، از ذیل حرمت معاونت استثناء شده باشد. راه حل دوم، ناظر به موضوع حکم، یعنی اثم می‌شود که در این قسمت، به واسطه تقیید اثم، به اثم منجز و اثم مبغوض مولا، معامله و دیگر موارد قاعده الزام در محل اجتماع، تخصّصاً از ذیل حکم حرمت خارج می‌شود. در راه سوم نیز، با توجه به مبنای خطابات قانونی امام خمینی رحمته‌الله و به عبارتی، نظریه عدم انحلال خطابات، هدف از حرمت اعانه، عدم تحقق اثم دانسته شد و از آن جایی که علم به اعانه دیگر مکلفین وجود دارد، حرمت چنین اعانه‌ای برای مسلمان منتفی می‌شود و این معامله جائز می‌شود.

فهرست منابع

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، (۱۴۰۳ق)، عوالی الثانی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، قم: مؤسسه سید الشهداء علیه السلام.
۲. _____، (۱۴۰۵ق)، عوالی الثانی العزیزیه فی الحادی الدینیة، ج ۱، قم: دار سید الشهداء علیه السلام للنشر.
۳. احدی، سیف الله، (۱۳۹۹)، تحلیل آیات دال بر اشتراک مؤمن و کافر در احکام، فصلنامه تفسیر پژوهی، شماره ۱۴، صص ۲۶۷ تا ۲۸۶.
۴. احمدپور، اکبر، (۱۳۹۴)، درنگی بر فروش گوشت حرام به مستحلین، مطالعات اسلامی: فقه و اصول، شماره ۱۰۳، صص ۳۱ تا ۵۳.
۵. استرآبادی، محمد امین بن محمد شریف، (۱۴۲۶ق)، الفوائد المدنیة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۶. اصفهانی نجفی، محمد تقی بن عبد الرحیم، (۱۴۲۹ق)، هدایه المسترشدين (طبع جدید)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۷. اصفهانی، محمد حسن، (بی تا)، جواهر الکلام (ط. القديمة)، محقق و معلق: محمود قوچانی و علی آخوندی و عباس قوچانی و رضا استادی. مصحح: ابراهیم میانجی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. آل عصفور، حسین بن محمد، (۱۳۷۹)، سداد العباد و رشاد العباد، قم: محلاتی.
۹. انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۱۱ق)، المکاسب (انصاری - دار الذخائر)، قم: دار الذخائر.
۱۰. ایروانی، باقر، (۱۳۸۴)، دروس تمهیدیه فی القواعد الفقهیه، قم: مؤسسه الفقه للطباعة و النشر.
۱۱. بجنوردی، حسن، (۱۳۷۷)، القواعد الفقهیه، محقق محمد حسین درایتی و مهدی مهریزی، قم: نشر الهادی.
۱۲. بحرانی، یوسف بن احمد، (۱۳۶۳)، الحدائق الناضرة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۴۰۲/۰۲/۰۱؛ «درس خارج نکاح / مهر / حد مهریه»، سایت ای شیعه، پاراگراف دهم، <https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/javadi/feqh/97/971003>
۱۴. حائری، مرتضی، (۱۴۲۴ق)، مبانى الاحکام فى اصول شرايع الاسلام، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعة الى تحصيل مسائل الشریعة، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۱۶. حسینی مراغی، عبدالفتاح بن علی، (۱۴۱۷ق)، العناوین الفقهیه، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۷. حسینی، سید میر عبد الفتاح، (۱۴۱۷ق)، العناوین الفقهیه، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجامعة المدرسين.
۱۸. حلی، احمد بن ادریس، (۱۴۱۰ق)، کتاب السرائر، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۹. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

۲۰. خمینی رحمته الله، سید روح الله (۱۳۹۲)، **المکاسب المحرمة (امام)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخميني رحمته الله.
۲۱. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۷ق)، **مصباح الفقاهه**، قم: مؤسسه انصاریان.
۲۲. _____، (بی تا)، **البيان في تفسير القرآن**، چ ۱، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.
۲۳. _____، (۱۴۱۸ق)، **موسوعة الإمام الخوئی**، قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.
۲۴. زارعی سبزواری، عباسعلی، (۱۴۳۰ق)، **القواعد الفقهية في فقه الإمامية**، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۵. شبیری زنجانی، موسی، (۱۳۸۶)، **کتاب نکاح (شبیری)**، محمد کاظم بن عبد العظیم یزدی، قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.
۲۶. شعیب، میثم، (۱۳۹۵)، «واکوی ادله تکلیف کفار به فروع در احکام شرعی»، فصلنامه عملی تخصصی پژوهشنامه فقه، شماره ۱، ص ۸۹ تا ۱۱۵.
۲۷. طباطبایی قمی، تقی، (۱۴۲۶ق)، **مبانی منهاج الصالحین**، سید ابوالقاسم خوئی، قم: قلم الشرق.
۲۸. طباطبائی یزدی، محمد کاظم، (۱۴۱۷ق)، **عروة الوثقی**، چ ۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۳ق)، **المیزان في تفسير القرآن الكريم**، چ ۲، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۰. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۲۴ق)، **الاحتجاج**، قم: سازمان اوقاف و امور خیریه انتشارات اسوه.
۳۱. طبری، محمد بن جریر، (بی تا)، **جامع البیان**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۵)، **تهذیب الأحکام**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۳. _____، (۱۴۰۰ق)، **الاقتصاد الهادی الى طريق الرشاد**، قم: مکتبه چهل ستون العامة و مدرستها.
۳۴. _____، (۱۴۱۷ق)، **العدة في اصول الفقه**، چ ۱، قم: محمد تقی علاقبندیان.
۳۵. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، (۱۴۱۳ق)، **مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام**، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۳۶. علم الهدی، علی بن حسین، (۱۳۷۶)، **الذريعة إلى أصول الشريعة**، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۳۷. علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۹۳)، «دلالت یا عدم دلالت آیه «لا تعاونوا علی الإثم والعدوان» بر حرمت اعانت و تعاون بر اثم و عدوان»، فصلنامه قرآن، فقه و حقوق اسلامی، شماره ۱، صص ۷۳ تا ۱۰۳.
۳۸. غدیری، عبدالله عیسی ابراهیم، (۱۴۱۸ق)، **القاموس الجامع للمصطلحات الفقهیه**، بیروت: دار الرسول الاکرم صلی الله علیه و آله.

۳۹. فاضل لنکرانی، محمدجواد، (۱۳۹۶)، مکاسب محرمه، محرر: محسن برهان مجرد؛ سلمان علوی و محسن بوالحسنی، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۴۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم: مؤسسه دارالهجره.
۴۱. فرحی، علی، (۱۴۳۰ق)، تحقیق فی القواعد الفقهیه، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۴۲. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، چ ۲، تهران: انتشارات صدر.
۴۳. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، تفسیر قمی، چ ۳، قم: دارالکتاب.
۴۴. کاشانی، ملامحسن، (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان: مکتبه الإمام أمير المؤمنين علی علیه السلام العامة.
۴۵. کلانتری، علی اکبر، (۱۳۹۶)، «قاعده الزام و روابط خارجی دولت اسلامی»، حکومت اسلامی، شماره ۸۵، صص ۲۴ تا ۲۴۵.
۴۶. مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی، (۱۴۱۴ق)، لوامع صاحبقرانی المشتبه بشرح الفقيه، قم: اسماعیلیان.
۴۷. مصطفوی، محمد کاظم، (۱۴۲۱ق)، القواعد الفقهیه، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۴۸. مظاہری، حسین، (۱۳۹۷)، عوائد القواعد الفقهیه، اصفهان: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء علیها السلام.
۴۹. مظفر، محمدرضا، (۱۴۳۰ق)، اصول الفقه، چ ۵، قم: مؤسسه نشر الاسلامی.
۵۰. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، (بی تا)، مجمع الفائده والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۵۱. _____، (بی تا)، زبدة البیان فی أحكام القرآن، محقق: محمد باقر بهبودی، تهران: مکتبه المرتضویه.
۵۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۰)، القواعد الفقهیه، قم: مدرسه الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام.
۵۳. _____، (۱۴۲۴ق)، کتاب النکاح (مکارم)، گردآورنده: مسعود مکارم و محمد رضا حامدی، قم: مدرسه الإمام علی بن أبی طالب علیه السلام.
۵۴. میرزایی صفی آباد، زینب، (۱۳۹۹)، «بازخوانی انتقادی قاعده الزام»، آموزه های فقه مدنی، شماره ۲۱، صص ۲۲۱ تا ۲۵۲.
۵۵. نائینی، محمدحسین، (۱۳۷۶)، فوائد الاصول، چ ۱، قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
۵۶. نجفی، محمدحسن، (بی تا)، جواهر الکلام (طبع القدیمه)، بیروت-لبنان: دار احیاء التراث العربی.
۵۷. نراقی، احمد بن محمد مهدی، (۱۳۷۵)، عوائد الايام، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم مرکز انتشارات.
۵۸. هاشمی شاهرودی، محمود، (۱۳۸۲ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.

چالش «قضیه فی واقعه» در فرایند استنباط از فعل معصوم و راهکار مواجهه با آن

محمد کاظم دهقانی تفتی^۱

علی محدث اردبیلی^۲



چکیده

فعل معصوم به عنوان یکی از مصادیق سنت معصومین علیهم السلام منبع و مستندی برای استنباط احکام شریعت اسلامی است. ارزش و اهمیت این منبع در کنار سنت قولی معصومین علیهم السلام به دلیل فراوانی روایات حاکی از آن کاملاً روشن است. با این وجود استنباط از فعل معصومین علیهم السلام دچار چالش‌ها و شبهاتی است. از جمله این چالش‌ها احتمال خصوصیت رخداد و قضیه فی واقعه بودن یک رفتار معصوم است که باعث می‌شود راه استدلال به آن در جهت استنباط حکم شرعی عمومی مسدود شود.

گرچه این مسئله ارتباطی با لفظی بودن دلیل شرعی یا لبی بودن آن ندارد اما آنچه فعل معصوم را در این مسئله نسبت به قول معصوم تمایز می‌دهد و استفاده از آن را مشکل‌تر می‌کند، پیروی نکردن فعل از قواعد حاکم بر زبان از جمله عموم و اطلاق است. حل این چالش انگیزه اصلی شروع این تحقیق است.

نوشتار پیش رو با روش توصیفی-تحلیلی و ابزار گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای به این نتیجه رسیده است که اگر قرینه‌ای بر عمومیت حکمی که از فعل معصوم منکشف می‌گردد یا اختصاص آن به واقعه خاص وجود نداشته و از این حیث مجمل باشد، سه رویکرد قابل تصویر است که بهترین رویکرد تفصیل میان نقل فعل معصوم توسط خود معصوم و نقل آن توسط غیر معصوم است.

واژگان کلیدی

قضیه فی واقعه، خصوصیت واقعه، استنباط، فعل معصوم، سنت فعلی، دلالت فعل، حجیت فعل.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۶

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۲۰

kazemdehghani@chmail.ir

۱. دانش پژوه سطح ۴ حوزه علمیه خراسان (نویسنده مسئول)

a.mohaddes@chmail.ir

۲. دانشجوی دکتری رشته فقه و مبانی حقوق (گرایش فقه جزایی) دانشگاه علوم اسلامی رضوی

❁ مقدمه

یکی از فصول مهم و عمده در فهرست دانش اصول فقه، موضوع منابع استنباط حکم شرعی است. در این فصل غالباً چهار عنوان کتاب، سنت، عقل و اجماع به عنوان منابع استنباط، مورد مطالعه و بحث قرار گرفته‌اند. در این میان سنت به لحاظ گستره مصادیق، موضوعات و نقش تبیینی آن برای قرآن کریم، جایگاه ویژه‌ای دارد. در میان انواع سه‌گانه مشهور برای سنت نیز سنت قولی در استنباط فقهی بیشترین کاربرد را داشته است.

سنت عملی معصوم به جز دسترسی محدودتر آن برای ما نسبت به سنت قولی، دچار موانع و چالش‌های متعدّد برای بهره‌گیری فقهی است. مهم‌ترین این چالش‌ها که در این پژوهش مورد مطالعه قرار گرفته‌اند عبارت‌اند از اجمال مفاد و نداشتن لسان^۱، احتمال تقیّه و آزاد نبودن معصوم در عمل، امکان استفاده معصوم از علم غیب و خارق العاده بودن، احتمال اختصاص عمل به شئون معصوم و احتمال اینکه رفتار معصوم از قبیل «قضیه فی واقعه» یا «قضیه خارجیه» باشد. بهره‌گیری از تقریر معصوم به عنوان یکی از مصادیق سه‌گانه سنت نیز به دلایل مشابه مسیری ناهموار دارد.

بهره‌گیری از رفتار معصوم در زمینه‌های تمدّنی از جمله رفتارها و فعالیت‌های اجتماعی، سیاسی، حکومتی و نظامی دچار چالش‌ها و حساسیت‌های بیشتری است. این حساسیت‌ها باعث شده برخی از رفتار معصوم کمترین استفاده فقهی در این زمینه‌ها را داشته باشند. برای نمونه پاره‌ای از روایات ناقل سیره معصومین علیهم‌السلام مشتمل بر گزارش‌هایی است که با فرض جمع بودن شرایط صحت فقهی، وجه رفتار معصوم در آن‌ها روشن نبوده و ابهام آن‌ها، استناد فقهی را ناممکن کرده است. از این قسم است انتصاب کاردان‌های غیر متدین یا حتی افراد سست عقیده مانند «ابوموسی اشعری»، «شریح قاضی» و «اشعث بن قیس». همین‌طور می‌توان از سپردن پرچم سپاه اسلام به دست افراد فاقد صلاحیت و انتقال آن پس از شکست اولیه به افراد شایسته یادکرد (مانند آنچه در جنگ خیبر اتفاق افتاد) (ابن کثیر، ۱۳۹۸ق، ج ۷، ص ۳۳۷). نمونه مهم دیگر اغراض شخص معصوم در مسند حکومت است که با وجود قطع به وجود آن اغراض و پیگیری آن توسط امام، بعضی از آن‌ها به دلیل فراهم نشدن شرایط جامعه و مانند آن، در مدت زمامداری امام دست‌یاب نشد. از نمونه‌های آن می‌توان به موفق نشدن در پاک‌سازی جامعه اسلامی از بدعت‌ها و انحراف‌هایی مانند تحریم ازدواج موقت (ابن حجر

عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۲۱) و حج تمتع (شیبانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۴۳۷) و وارد کردن نماز جماعت تراویح در مناسک عبادی (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۶) اشاره کرد.

همچنین امام علی علیه السلام در سخنرانی افشاگرانه ای فرمودند:

«اگر مقام ابراهیم علیه السلام را که خلیفه دوم تغییر داد به همان مکانی می گذاشتم که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قرار داده بود و فدک را به صاحب اصلی اش می دادم و پیمانۀ رسول خدا صلی الله علیه و آله را به مقدار تعیین شده باز می گرداندم و خانۀ جعفر را که در توسعۀ مسجد به زور خراب کردند، باز پس می گرفتم و احکام و قضاوت های ظالمانه را طرد می کردم و زنان مسلمان را که بدون حق گرفتند و با آنان ازدواج کردند، به خانواده هایشان برمی گرداندم و دفتر حقوق را به روش حقوق پیامبر خدا صلی الله علیه و آله تغییر می دادم و دفتر بخشش ها و امتیاز دادن ها را نابود می کردم و مسجد رسول خدا صلی الله علیه و آله را آن گونه که لازم بود درست می کردم و درهائی که بی جا باز کردند می بستم و مسح بر روی کفش را منع می کردم و بر خوردن آبجو حد شراب می زدم و متعه و حج تمتع را حلال اعلام می کردم و دستور می دادم که بر جنازه ها پنج تکبیر بگویند و بسم الله را در نماز بلند بگویند و مردم را به حکم قرآن باز می گرداندم و طلاق را مطابق اسلام جاری می کردم و صدقات را از اقشار مردم می گرفتم؛ هر آینه از اطراف من پراکنده می شدند. من تا دستور دادم که نماز مستحبی را به جماعت نخوانند که بدعت است، جمعی از لشکریان من فریاد زدند: ای اهل اسلام، سنت خلیفه دوم را تغییر دادند، ترسیدم که لشکریانم را دچار پراکندگی کنند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، صص ۵۹ تا ۶۳).

آیا چنین سیرهائی برای استناد در فرایند استنباط فقهی، صلاحیت دارند؟ آیا می توان جواز احکام مربوطه یا واقع شدن در طرف تعارض را از آن ها نتیجه گرفت؟

«قضية فی واقعة» از عناوین پرکاربرد در علم فقه و اصول فقه است که در اکثر قریب به اتفاق ابواب فقهی و استدلالات روایی مورد استفاده قرار گرفته است. این اصطلاح فقهی، مرادفاتی از جمله «قضية شخصیة»، «قضية جزئیة»، «قضية مخصوصه» و «قضية خارجیة» دارد.

پژوهش حاضر کوششی برای حل بالخصوص چالش «قضية فی واقعة» در بهره گیری از سیره و اهداف تابع آن و ضابطه سازی برای فرایند استنباط فقهی از سیره معصومین علیهم السلام است. پژوهش هایی

که در این زمینه منتشر شده هرچند قابل تقدیرند اما موسّع و جامع نبوده و خلأهای موجود را به خوبی تدارک نکرده‌اند. خصوصاً آن که در رابطه با احتمال خصوصیت پژوهش مستقلی صورت نگرفته است.

از این عنوان فقهی در بیشتر ابواب فقهی از باب طهارت تا باب‌های حدود و دیات و قصاص در جهت اثبات یا ردّ حکمی به فراوانی استفاده شده است. با جست‌وجوی ساده در میان آثار فقهی فقه‌های شیعه مشخص می‌شود که دو اصطلاح «قضیه فی واقعه» و «قضیه شخصیّه» که اختصاصی‌ترین اصطلاحات مربوط به این مفهوم است بیش از ۱۳۰۰ مرتبه مورد استفاده قرار گرفته‌اند (براساس جست‌جو در نرم افزار جامع فقه ۳ مرکز تحقیقات رایانه‌ای علوم اسلامی نور). این حقیقت نشان دهنده آن است که بحث پیرامون تعریف این اصطلاح و کاربرد و آثار آن از اهمیت بسزایی برخوردار است.

محمد مهدی نراقی از معدود اصولیان شیعه است که نگاه تفصیلی به مسئله استنباط از فعل معصوم داشته است. وی در کتاب «انیس المجتهدین فی علم الاصول» پس از بحث عقلی یا شرعی بودن وجوب تأثی به سیره معصومین علیهم‌السلام و بررسی صورت‌های گوناگون رفتار معصومین علیهم‌السلام، اصل عمومیت وجوب تأثی را مطرح کرده است. همچنین ملای نراقی در کتاب «تجريد الاصول» بعد از بررسی اصل در هنگام شک نسبت به جواز تأثی، مسئله تعارض دلالت‌های رفتار معصومین علیهم‌السلام را به میان آورده است.

در پاره‌ای از منابع اهل سنت نیز، وجوه دلالت و حجیت افعال پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به تفصیل بررسی شده است. کتاب «أفعال الرسول و دلالت‌ها علی الأحکام الشرعیة» اثر محمد سلیمان الأشقر و کتاب «زاد المعاد فی هدی خیر العباد» اثر ابن قیم الجوزیه از نمونه‌های منابع اهل سنت است که در آن‌ها کارکردهای فقهی فعل پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مطمح نظر بوده است.

محققان دیگری نیز پژوهش‌هایی در این زمینه داشته‌اند که حاصل آن چند مقاله، پایان‌نامه و کتاب است. از کتب قابل اشاره می‌توان به نمونه‌های ذیل نظر نمود: «استنباط حکم اخلاقی از سیره و عمل معصوم، دشواری‌های نظری و ملاحظات روش‌شناختی» اثر محمد عالم‌زاده نوری، کتاب «الگوپردازی از معصومان، مفهوم‌شناسی تأثی و امکان‌سنجی» اثر محمد مهدی کامیابی، کتاب

«توسعه استنباط از فعل معصوم» اثر مهدی مردانی (گلستانی)، کتاب «حجیت فعل معصوم عليه السلام و مصادیق آن در فقه» اثر اکرم السادات اجاق، کتاب «فضای صدور حدیث و تأثیر آن در بازشناخت قضایای حقیقیه و خارجی» تألیف حسین محقیان، پایان نامه «نقش شناخت عصر معصومان در استنباط‌های فقهی مکتب معاصر نجف» اثر محمد کرمان کجور، رساله «شئون معصوم و نقش آن در استنباط» اثر سید محمد رضی آصف آگاه.

همچنین در میان مقالات، این عناوین در زمینه مورد پژوهش این مقاله حائز اهمیت اند: مقاله «قضیه فی واقعه» تألیف علی کرجی، مقاله «تبیین اصطلاح فقهی «قضیه فی واقعه» از منظر قضایای منطقی» اثر حبیب الله رحیمی و فاطمه طرف، «گونه‌شناسی قرائن شکل‌گیری قضیه فی واقعه در بستر روایات فقهی» اثر سید کاظم مرتضوی، «امکان سنجی تعمیم احکام صادر شده بر اسباب خاص در روایات با رویکردی بر قضیه فی واقعه بودن روایات»، اثر عباسعلی سلطانی و بتول سلحشور و محمد حسن حائری.

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد در بیشتر این پژوهش‌ها خلأهایی محسوس است؛ به عنوان نمونه در این آثار قابل‌تقدیر، به چالش احتمال خصوصیت واقعه در سنت فعلی معصومین و نحوه مواجهه با آن پرداخته نشده یا گذرا پرداخته شده است. به شکلی که تحقق یک پژوهش مستقل در این زمینه ضروری به نظر می‌رسد.

پرسش اصلی این پژوهش آن است که در صورت شک در خصوصیت واقعه، فعل معصوم عليه السلام با چه شرایطی حجت و کاشف از حکم شرعی است؟

نوآوری اساسی این پژوهش، در ارائه دستورالعملی دقیق برای استنباط احکام شرعی از افعال معصومین عليهم السلام نهفته است. این مقاله بر یکی از مهم‌ترین چالش‌های استنباط از فعل معصوم یعنی اختصاصی بودن حکم واقعه (قضیه فی واقعه) متمرکز است. گرچه رفتارهای معصومین نباید بلافاصله و بدون تحقیق به عنوان منابع عمومی استنباط حکم شرعی در نظر گرفته شوند اما روانیست صرفاً به بهانه شک در عمومیت و خصوصیت حکم یک واقعه، کنار گذاشته شود. نوآوری این مقاله در ارائه نظریه‌ای راهگشا در جهت تأسیس اصل در هنگام شک در خصوصیت واقعه در رفتارهای معصومین است. این تحقیق با تفکیک بین روایت افعال معصومین از سوی خود ایشان و روایت این افعال از سوی

دیگران به عنوان یک رویکرد تحلیلی جدید، نوعی پالایش و غربالگری اطلاعات را پیش‌بینی می‌کند که سرانجام به دقت بیشتری در استنباط احکام شرعی می‌انجامد. این مطالعه با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و دیجیتال و روش تحقیق توصیفی و با زیربنای علم اصول فقه و تاریخ حدیث، خوانشی تازه به مسئله حجیت فعل معصومین می‌دهد و رویکردهای پژوهشی پیشین را با پیشنهاد یک روش جامع‌تر و نظام‌مندتر به چالش می‌کشد.

۱. مقصود از «قضیه فی واقعه»

می‌توان مفهوم اصطلاح قضیه فی واقعه را در این تعبیر خلاصه کرد: «حکمی جزئی در رخدادی خاص» (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۶۵۲).

احکام و دستوراتی که شریعت اسلامی تأسیس کرده است و توسط معصومین علیهم‌السلام به جهت اجرا به مردم ابلاغ شده است، به دو شکل و بر دو ماهیت هستند:

گاه خطاب یا بیان حاکی از حکم شرعی به صورت کلی، مطلق، عام و فراگیر صادر شده و همگان می‌توانند برای احراز وظیفه فعلی خود، به آن مراجعه و از آن استنباط کنند. گاه در واقعه و حادثه‌ای خاص، معصومین علیهم‌السلام با لحاظ مصالح و مفاسد و وظایف مخصوص به خود، حکمی جزئی و مخصوص به همان واقعه صادر کرده‌اند. این قسم از خطابات و بیانات معصومین علیهم‌السلام به گونه‌ای است که نسبت به رخدادهای مشابه با واقعه محل صدور، شمول و عمومیتی ندارد. قسم دوم از این دو در اصطلاح «قضیه فی واقعه» خوانده می‌شود.

انتخاب عنوان «قضیه فی واقعه» یا «قضیه شخصیّه» به این معنا اشاره دارد که حکم در این موارد، به اقتضای همان واقعه جزئی صادر شده و مختص به آن است. در نتیجه نمی‌توان از آن، حکم کلی برای تمام موارد مشابه را به دست آورد.

به عنوان نمونه بسیاری از روایات ناقل قضاوت‌های امیرالمؤمنین علیه‌السلام که به ظاهر، از ضوابط و چارچوب‌های مقرر در شریعت و اصول کلی قضاوت پیروی نکرده‌اند، توسط فقها عنوان «قضیه فی واقعه» بر آن‌ها تطبیق شده است (عراقی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۷۱). مثلاً در دو روایت که هر دو از نظر سندی معتبر هستند، نسبت به واقعه یکسان که راوی آن را نقل کرده است؛ دو حکم متفاوت

از امیرالمؤمنین علیه السلام صادر شده است. آن واقعه که در هر دو روایت یکسان نقل شده است آن است که چهار نفر شراب نوشیدند و پس از مست شدن با یکدیگر به نزاع پرداختند و این نزاع منجر به کشته شدن دو نفر و مجروح شدن دو نفر دیگر شد. بنا بر روایت محمد بن قیس حضرت علی علیه السلام چنین حکم کردند که دیه کشته شدگان بعد از کسر دیه جراحیشان از مجروحان اخذ شود. اما در روایت سکونی امیرالمؤمنین علیه السلام دیه مقتولان را بر چهار قبیله ایشان توزیع کرده و دیه مجروحان را از دیه کشته شدگان گرفتند (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۲۴۰). فقها این حکم را حکمی ویژه در رخدادی خاص دانسته و آن را به موارد مشابه تعمیم نداده اند (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶ق، ج ۶، ص ۶۵۲؛ مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۸؛ محقق حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۹۷ و خویی، ۱۴۱۸ق، ج ۴۲، ص ۹۷).

لازم است توجه شود که مقصود از قضیه فی واقعه به هیچ عنوان حکم مخالف با شریعت نیست. بلکه مقصود یکی از این دو مورد است:

الف) ممکن است مقصود آن باشد که در واقعه و حادثه‌ای که معصوم نسبت به آن اظهار نظر و اعلام حکم کردند، خصوصیات و شرایط ویژه‌ای وجود داشته است که حکم براساس آن‌ها و با توجه به نتایج آن‌ها صادر شده است.

ب) فرض دیگر آن است که معصوم با توجه به اختیارات و ولایاتی که از جانب خداوند به او واگذار شده، در آن قضیه حکمی خاص کرده و در حقیقت حکمی که بیان کرده حکم عمومی نیست؛ بلکه حکم ولایی و تشریع خاص ناشی از ولایت تامه تشریعی معصوم است (مشکینی اردبیلی، ج ۲، ص ۶۰۹).

در هر دو فرض فوق مشخص است که حکم مستفاد از قول یا فعل معصوم قابلیت تعمیم به مواردی که گمان می‌رود مشابه با مورد خاص روایت است، وجود ندارد.

۲. وجه اشتراط حجیت افعال به عدم خصوصیت واقعه

براساس آنچه در مبحث پیشین بیان شد، قضیه فی واقعه بودن یک حکم و قضاوت باعث می‌شود که راه استدلال به آن در جهت استنباط حکم شرعی عمومی مسدود شود. در نتیجه حجیت دلیل شرعی رازیر سؤال می‌برد و آن را برای فقیه بی‌فایده کرده و دست فقیه را از دلیل شرعی کوتاه می‌کند.

این مسئله ارتباطی با لفظی بودن دلیل شرعی یا لای بودن آن ندارد. در نتیجه همان طور که اگر احراز شود حکم لفظی معصوم از قبیل قضیه فی واقعه بوده است، آن دلیل از اعتبار و حجیت ساقط می شود، فعل معصوم نیز وضعیت مشابه دارد؛ لکن بر فرض وقوع شک در اختصاص به واقعه میان فعل و قول معصوم تفاوت وجود دارد و این تفاوت منشأ اثر و فلسفه این پژوهش است. در ادامه ویژگی سنت فعلی و وجه تمایز آن از سنت قولی در این زمینه به تفصیل مورد بحث قرار می گیرد.

۳. چالش های احراز عدم خصوصیت واقعه

آنچه فعل معصوم را در این مسئله نسبت به قول معصوم تمایز می دهد و استفاده از آن را مشکل تر می کند، پیروی نکردن فعل از قواعد حاکم بر زبان از جمله عموم و اطلاق است. این همان نکته ای است که سبب معضلات متعدّد در ناحیه استناد به فعل شده است.

آنچه احتمال دخالت عوامل خاص و موردی و خصوصیت های وقایع در رفتارهای معصومین را بیشتر می کند، آن است که امامان معصوم علیهم السلام در تعاملات و رفتارهای فردی و اجتماعی گاه دارای تفاوت هایی با یکدیگر بوده اند که این تفاوت ها در بعض موارد از مرحله تفاوت صرف به مرحله تعارض ظاهری رسیده است. این تفاوت ها و تعارضات حتی در زمان خود امامان معصوم علیهم السلام موجب تعجب مخاطبان و بستری برای طرح پرسش از خود معصومین علیهم السلام بوده است.

مثلاً در بُعد فردی نوع پوشش بعضی از امامان علیهم السلام با بعضی دیگر از ایشان متفاوت بوده است. در حدیثی چنین نقل شده است که فردی از اصحاب حضرت صادق علیه السلام از تفاوت پوشش ایشان با امیرالمؤمنین علیه السلام سؤال می کند: «چرا با وجود آن که خود فرمودید که علی بن ابی طالب علیه السلام لباس زبر و خشن برتن می کرد و پیراهن چهار درهمی می پوشید برتن شما لباس نو می بینیم؟!» حضرت به او فرمودند: «همانا علی ابن ابی طالب علیه السلام آن لباس ها را در زمانی می پوشید که بدنما نبود و اگر آن لباس را این زمان می پوشید به بدی انگشت نما می شد. پس بهترین لباس هر زمان، لباس مردم آن زمان است. اما قائم ما اهل بیت زمانی که قیام کند، همان جامه علی علیه السلام را پوشیده و به روش علی علیه السلام رفتار خواهد کرد.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۰۱) زیرا آن حضرت حکم فرمایی و زمامداری کند و وظیفه امام علیه السلام در زمان حکومتش این است که خود را در ردیف مردم فقیر آورد.

اما در بعد اجتماعی می‌توان به تفاوت عملکرد امام حسن علیه السلام با برادر بزرگوارشان سیدالشهدا علیه السلام اشاره کرد. حضرت مجتبی علیه السلام تصمیم به صلح با معاویه گرفتند و حضرت ابا عبد الله علیه السلام قیام در مقابل فرعون زمان خود یزید بن معاویه را پی گرفتند.

در نهایت می‌توان با قطع و یقین ابراز کرد که در بحث از حجیت فعل معصوم و چالش‌های فراروی استنباط از رفتارهای معصومین علیهم السلام، توجه به این نکته از نقش و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. همان‌گونه که در ادامه مشخص می‌شود، محققان و فقها نیز به طور ویژه بر آن تأکید کرده‌اند. هرچند برخی در مواجهه با آن تسلیم شدند و به استفاده حد اقلی از سنت فعلی معصومان اکتفا نموده‌اند و برخی آن را از طریق ارائه راه‌حلی نسبی حل نموده و در نتیجه آن را معضلی جدی در استنباط از افعال پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به حساب نیاورده‌اند.

۴. اصل اولی هنگام شک در ویژگی رخداد (خصوصیت واقعه)

در مواجهه با روایاتی که ناقل رفتار معصومین علیهم السلام هستند از جهت احراز خصوصیت واقعه یا عدم خصوصیت آن، چند فرض وجود دارد:

۴-۱. وجود قرینه اختصاص

فرض اول آن است که در قرائن پیرامونی رفتار معصوم دلیل متقن و اطمینان‌آوری وجود داشته باشد که بیانگر اختصاص حکم مطرح شده در آن واقعه به همان واقعه باشد. قرائنی که می‌توانند اختصاص را احراز کنند متعدّدند. از جمله می‌توان به وجود تصریح در کلام معصوم در حین یا قبل و بعد از انجام آن رفتار، قرائن در سؤال سائل یا مخالفت حکم و قضاوت معصوم در واقعه با قواعد مسلم و ضروری شریعت اشاره کرد.

به عنوان نمونه در مثالی که پیش‌تر مطرح شد، امیرالمؤمنین علیه السلام براساس نقل روایت سکونی، در مشاجرۀ چند شارب خمر که بعد از شرب خمر، نزاع کرده و دو نفر از آنان کشته و دو نفر زخمی شدند، چنین حکم کردند: «بل أجعل دية المقتولين على قبائل الأربعة» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۰، ص ۲۴۰). در این حکم از چند جهت مخالفت با قواعد معلوم و ثابت شریعت رخ داده است:

نخست آن که براساس نقل راوی، مشخص نیست که قتل و جرح در میان آن چهار نفر به چه صورت رخ داده است و چه کسی آن دو مقتول را به قتل رسانده است. پس تقسیم دیه بر هر چهار نفر خلاف قاعده است.

دوم آن که در متن روایت دیه بر قبائل چهار نفر تقسیم شده است. درحالی که اگر مقصود از قبیله همان ظاهر این لفظ باشد که اعم از عاقله است، این حکم خلاف قواعد است چراکه در هیچ مورد از موارد جنایات خطا و شبه عمد، پرداخت دیه بر عموم بستگان و قبائل جانی تقسیم نشده است.

اگر مقصود از قبائل خصوص عاقله آن چهار فرد باشد، باز هم با قواعد سازگاری ندارد چر که براساس آنچه راوی نقل کرده، سبب ثبوت ضمان و دیه محرز نیست و هرگاه چنین باشد، وجهی بر الزام عاقله افراد بر پرداخت دیه وجود ندارد (مشکینی اردبیلی، ج ۲، ص ۶۰۹).

بر همین اساس برخی از فقها این روایت را حمل بر قضیه فی واقعه کردند (مشکینی اردبیلی، ج ۲، ص ۶۰۹).

۲-۴. وجود قرینه عمومیت

فرض دوم آن است که قرائن پیرامون فعل معصوم نشان دهنده عمومیت حکم آن برای همگان باشد. اگر معصوم در مقام تبیین، توضیح و آموزش اقامه نماز یا نماز کامل خود به نماز بایستد؛ این علم و یقین حاصل می شود که آن نماز مختص واقعه خاص نبوده و کلیت دارد. از نمونه های این حرکت اقدامی است که امام صادق (ع) به منظور تعلیم یکی از اصحابشان انجام دادند. براساس روایتی حماد بن عیسی که ادعا داشت کتاب حریر در ارتباط با نماز را حفظ است در پاسخ به دستور امام صادق (ع) در مقابل ایشان به نماز ایستاد. اما نماز او نه تنها مورد پسند حضرت قرار نگرفت بلکه او را با عباراتی سخت مورد عتاب و سرزنش قرار دادند. سپس او از امام (ع) درخواست کرد تا نماز صحیح و کامل را آموزش دهند. در پاسخ امام (ع) روبه قبله ایستادند و نمونه یک نماز کامل را اقامه کردند و حماد نیز همه حرکات و سکنات ایشان را گزارش کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۱۱).

روشن است که در امثال این رفتارها، احتمال خصوصیت واقعه و «قضیه فی واقعه» بودن فعل امام احتمالی عقلایی و عقلانی نیست.

۳-۴. فقدان قرینه

سومین فرض در ارتباط با رفتار امام آن است که قرینه ای بر عمومیت حکم آن یا اختصاص آن به واقعه خاص وجود نداشته و از این حیث مجمل باشد. در این فرض اساسی ترین مسئله آن است که اصل اولی در رفتار امام چیست تا بتوان براساس آن، تکلیف را روشن کرد. آیا فرض قانونی در این

مسئله وجود دارد تا فقها بتوانند با استناد به آن، فعل معصوم را حجت بر حکم شرعی عام بدانند یا از حجیت ساقط کرده و به ادله دیگر تمسک کنند؟

مهم‌ترین معضل این مسئله نقل غالب رفتارهای معصومین علیهم‌السلام توسط راویان است و تنها موارد محدودی از رفتارهای معصومین علیهم‌السلام توسط معصوم دیگر یا خود همان معصوم برای دیگران نقل شده است. راویان نیز انسان‌هایی عادی و گاه فاقد سواد فقهی یا شناخت دقیق نسبت به احکام شرع بوده و گاه حتی در نقل یک رخداد به جزئیات و نکات پیرامونی آن دقتی نداشته و آن را نقل نمی‌کردند. چگونه می‌توان به نقل فعل معصوم توسط چنین راویانی اعتماد کرد؟ منشأ شبهه آن است که اگر همه جهات و جزئیات واقعه و رفتار معصوم محرز می‌شد، امکان تعمیم حکم فعل معصوم در موارد مشابه آن که از تمام جهات با آن واقعه برابرند وجود داشت. اما این اتفاق عموماً رخ نمی‌دهد و ناقل فعل معصوم تنها زوایایی از واقعه را نقل کرده که به نظر او مهم و قابل توجه بوده است. در نتیجه ممکن است در واقعه‌ای که فعل معصوم رخ داده، خصوصیت دیگری وجود داشته که در رفتار امام مؤثر بوده اما توسط راویان نقل نشده باشد.

حال این سؤال به وجود می‌آید که فرض قانونی و اصل اولی شرعی در این موارد چیست؟ آیا باید بنا بر آن گذاشت که نکته و جزئیات دیگری در واقعه منقول وجود نداشته و هرآنچه در رفتار معصوم مؤثر بوده یا در قضاوت او دارای اثر بوده ذکر شده است؟ یا آن که چنین اصلی وجود ندارد و هرگاه در این موضوع شک شود، فعل معصوم از حجیت ساقط می‌شود؟

محققان در پاسخ به این سؤال، در مجموع سه رویکرد را انتخاب کرده‌اند.

۴-۳-۱. رویکرد اول: اصل عدم اختصاص فعل معصوم به واقعه خاص

رویکرد اول آن است که در هنگام شک در خصوصیت واقعه‌ای که فعل معصوم در آن واقع شده، اصل اولی و فرض قانونی عدم اختصاص حکم فعل معصوم به آن واقعه و قابلیت تعمیم آن به سایر وقایع است. در این رابطه ادله‌ای مطرح شده است که در ادامه خواهد آمد.

الف) دلیل اول: ادله حجیت خبر ثقه

محقق نراقی در کتاب عناوین به این مبنا تصریح و به شرح آن پرداخته است و این اصل را از

اقتضائات و نتایج قبول خبر ثقه و حجیت خبر واحد می‌داند. بیان این مطلب براساس کلام ایشان چنین است که اگر راوی ثقه رخدادی را نقل کند، به اقتضای وثاقتش تمام جزئیاتی که در حکم آن دخیل هستند را نیز ذکر می‌کند. در واقع خبر ثقه از فعل امام در یک واقعه به دو خبر منحل می‌شود که هر دو بر ما حجت هستند. نخست خبر از نوع و کیفیت واقعه و دوم حکم آن با توجه به رفتار امام. در نتیجه حمل فعل امام بر قضیه فی واقعه لزوماً نیازمند قرینه خاصی بر تقیید آن فعل به واقعه خاص است و در صورت فقدان چنین قرینه‌ای حکم برآمده از فعل امام، عمومی تلقی می‌شود (نراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۸).

مناقشه

گرچه خبر ثقه چنان‌که گفته شد قابل انحلال به دو خبر است اما با توجه به این‌که ادله حجیت خبر ثقه شامل اخبار حدسی نمی‌شوند و تنها اخبار حسّی راویان را دربرمی‌گیرند، خبر راوی از کیفیات و شرایط واقعه فایده‌ای برای اثبات عدم خصوصیت واقعه ندارد زیرا گرچه نقل راوی از شرایط صدور فعل از معصوم تصدیق می‌شود اما فهم او نسبت به آنچه مناط و ملاک صدور فعل از معصوم بوده است، بر ما حجت نیست. چه بسا اگر شخص دیگری به جای آن راوی بود، نکات و جزئیات دیگری را دخیل در صدور فعل از معصوم می‌دانست و آن‌ها را برای دیگران نقل می‌کرد. در نتیجه نمی‌توان حجیت خبر ثقه را دلیل مناسبی بر تأسیس اصل عدم اختصاص فعل معصوم به یک واقعه خاص و مشتبه دانست.

ب) دلیل دوم: قاعده اشتراک احکام

دلیل دوم بر این اصل قاعده اشتراک احکام است. این دلیل مبتنی بر آن است که احکام شرعی، میان همه مکلفان یکسان است که برخی این اصل اولی را ذیل قاعده اشتراک نیز مطرح کرده‌اند (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۸).

مناقشه

تمسک به قاعده اشتراک حتی اگر از عموم لفظی صادر شده از معصومین علیهم‌السلام نیز برخوردار باشد، تمسک به عام در شبهه مصداقیه است زیرا در فرض مورد بحث اصل شرایط و فضای صدور فعل معصوم به صورت کامل مشخص و معلوم نیست و به همان جهت نسبت به وجود خصوصیتی در واقعه شبهه شده است. روشن است که اگر تمام زوایا و شرایط صدور فعل معصوم مشخص و واضح باشد، شکی در اختصاص فعل معصوم به واقعه خاص پیش نمی‌آمد.

ج) دلیل سَوَم: اطلاق کلام راوی

دلیل سَوَم أخذ به اطلاق کلام راوی فعل امام یا کلام سائل از امام است. مشخص است اطلاق کلام راوی یکی از ظهورات کلام اوست که در صورت حجت دانستن خبر واحد ثقه، حجت خواهد بود. محقق خوانساری در جامع المدارک موافقت خود با این رویکرد را ابراز کرده و در ذیل استدلال به یکی از روایات ناقل قضاوت امیرالمؤمنین علیه السلام می‌گوید: «این که گاه گفته می‌شود که آنچه نقل شد، قضیه فی واقعه بوده است، چنین قابل پاسخ است که پس از آن که نقل فعل امیرالمؤمنین علیه السلام در مقام بیان واقع شده است، مجالی برای این شبهه باقی نمی‌ماند» (عراقی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۷۱).

مناقشه

اشکال این دلیل آن است که پشتوانه آن اطلاق الفاظ ناقل فعل معصوم است درحالی که حجیت اطلاق کلام هر متکلمی به معنای امکان استناد دادن مفاد مطلق به مراد جدی متکلم است. به این معنا که متکلم مقصودی و رای آن چه گفته، نداشته است. اما این که مقصود و مراد جدی متکلم چه میزان در کشف حکم شرعی برای سایر مکلفان حجیت دارد، وابسته به نوع متکلم است.

اگر متکلم معصوم باشد و بدانیم که غیر از حکم شرعی چیز دیگری را بیان نمی‌کند، مقصود و مراد جدی او بر همه مکلفان حجت است و قابلیت کشف از حکم شرعی را دارد. اما در صورتی که راوی یا متکلم، غیر معصوم باشند (که متداول در نقل الفاظ و افعال معصومین علیهم السلام نیز همین است) اگرچه احراز شود که در مقام بیان است و اطلاق الفاظ او، اطلاق مراد جدی او را برای دیگران کشف کند، اما مراد جدی او کاشف از حکم شرعی نیست.

د) دلیل چهارم: عموم ادله وجوب تأسی

دلیل چهارم عمومات و اطلاقات وجوب تأسی به معصومین علیهم السلام است. برخی از محققان با استناد به عموم آیه تأسی و سایر ادله وجوب اتباع عملی از معصومین علیهم السلام، اصل اولی (لفظی) را بر عدم اختصاص فعل امام به واقعه خاص دانسته‌اند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۵).

مناقشه

اشکال این دلیل نیز آن است که تمسک به عام در شبهه مصداقیه است. در نتیجه همان بیانی که در اشکال به دلیل دوم بیان شد، بر این دلیل نیز وارد است.

۴-۳-۲. رویکرد دوم: فقدان اصل اولی در صورت شک

دومین رویکرد در مواجهه با موارد مشکوک، آن است که گفته شود دلیلی بر عمومیت حکم فعل امام نسبت به سایرین وجود ندارد زیرا به مجرد آن که شکی حاصل شود، در صغری ادله وجوب اتباع و تأثی به فعل معصوم خدشه و شبهه به وجود می‌آید. در نتیجه با عدم احراز موضوع، حکم نیز منتفی می‌شود زیرا رابطه حکم و موضوع مانند علت و معلول است و تازمانی که موضوع به صورت تعبدی یا وجدانی احراز نشود، حکم شرعی مترتب بر آن نیز جاری نمی‌شود.

توجه به این نکته نیز ضروری است که تمسک به عموم ادله وجوب تأثی و اتباع در این مقام (همان طور که در نقد ادله رویکرد اول ذکر شد) در شمار تمسک به عام در شبهه مصداقیه بوده و راهگشا نیست.

نکته بسیار مهم و قابل توجه در این رویکرد آن است که برخی محققان، با وجود انتخاب این رویکرد، روایات ناقل فعل معصوم را (به درستی) فاقد فایده ندانسته و از قاموس فقه استدلالی خارج نکرده‌اند (عراقی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۷۱). به خصوص با توجه به این روایت که از امام صادق (ع) نقل شده است: «حسن بن طریف می‌گوید: «شنیدم که امام صادق (ع) فرمود: علی (ع) را در حال قضاوتی نمی‌یابی جز آن که برایش اصلی در سنت می‌یابی. علی (ع) می‌فرمود: اگر دو مرد قضاوت خود را به نزد من بیاورند و میانشان قضاوت کم سپس مدتی طولانی صبر کنند و در آن امر به نزد من بازگردند در میانشان به یک شیوه قضاوت می‌کنم زیرا قضاوت تغییر نمی‌یابد و متفاوت نمی‌شود» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۵).

توضیح این نکته به این شرح است که گاه رفتار معصوم به دلیل احتمال خصوصیت واقعه نسبت به اثبات حکم مستقیمی که در نگاه اول بیانگر آن است قاصر می‌شود. اما از جهات دیگر و نسبت به احکام دیگر، قابل استناد و استدلال و حجت باقی می‌ماند.

به عنوان نمونه بسیاری از قضاوت‌های امیرالمؤمنین (ع) عجیب و فاقد توجیه قاعده‌مند براساس تعالیم و اصول کلی قضاوت در اسلام به نظر می‌رسند. اما می‌توان برای اثبات جواز استفاده قاضی از امارات فنی قابل اعتماد که شرعاً غیرمعهود هستند اما موجب تحصیل علم برای قاضی می‌شوند، به این روایات تمسک کرد. براساس مفاد این روایات قاضی می‌تواند از امارات و طرق غیر از شهود و بیانات و آیمان برای تحصیل یقین استفاده کند و براساس علم حاصل شده از این راه‌های فنی، قضاوت کند (عراقی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۷۱).

۳-۳-۴. رویکرد سوم: تفصیل بین نقل واقعه توسط معصوم و غیر معصوم

سومین رویکرد در رابطه با تأسیس اصل در هنگام شک در اختصاص فعل معصوم به واقعه خاص، تفصیل میان نقل فعل معصوم توسط خود معصوم و نقل آن توسط غیر معصوم است.

به عنوان مقدمه باید توجه نمود که در ظاهر و نگاه اولیه، رفتار فقها در مواجهه با افعال معصومین علیهم السلام دارای تناقض است. فقها در موارد بسیاری هنگامی که با روایتی مواجه می شوند که ناقل فعل معصوم است آن را قضیه فی واقعه به حساب می آورند و از قابلیت استناد و استدلال فقهی خارج می کنند.^۲ اما در موارد بسیاری، خود آنان به روایات ناقل فعل معصوم برای اثبات حکم شرعی تمسک می کنند. استدلال فقها به سیره معصومین علیهم السلام چنان فراوان است که قابل انکار نیست. فقها در این موارد نه تنها فعل معصوم را حجت بر حکم شرعی می دانند بلکه آن حکم را در مواردی که مشابه آن واقعه است جاری دانسته و خصوصیات واقعه را دخیل در حکم ندانسته اند.

به عنوان نمونه می توان به این روایت اشاره کرد: اسحاق بن عمار می گوید: «امام صادق علیه السلام فرمودند: دو نفر به خدمت امیرمؤمنان علی علیه السلام به دادخواهی آمده و چهارپایی را آورده بودند و هریک ادعا می کرد که این استر در اصطبل شخصی من متولد شده و مال من است. امیرمؤمنان علی علیه السلام به آن دو تکلیف کرد که سوگند یاد کنند. یکی سوگند یاد کرد و دیگری از ادای سوگند خودداری نمود. امیرمؤمنان علی علیه السلام حکم کرد که استر مال کسی است که سوگند یاد کرده است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۴۱۹).

فقها با استناد به این روایت در مقام اثبات این مسئله برآمدند که در تمامی مواردی که تنازع در ملکیت شیئی رخ دهد و اماره و یتنه ای بر ادعای یک طرف نباشد، از طرفین دعوا خواسته می شود که بر ادعای خود قسم یاد کنند و اگر یکی از آن دو قسم یاد کند و دیگری ابا کند، مال به کسی داده می شود که قسم خورده است. فقها با آن که از جهات مختلف در این روایت احتمال خصوصیت واقعه وجود داشته است، اما به هیچ یک از آن ها اعتنا نکرده و حکم را عام دانسته اند. از جمله احتمالاتی که در این روایت وجود دارد آن است که ابا کردن یکی از طرفین از قسم خوردن از روی تعنت یا دروغ دانستن ادعای خویش باشد و حکم امیرالمؤمنین علیه السلام علیه او نیز به همین علت باشد. در صورتی که به احتمال خصوصیت واقعه در این روایت ترتیب اثر داده شود، نمی توان از آن حکمی عام استفاده کرد. در نتیجه در فرضی که یکی از دو مدعی،

از روی احترام و اجلال خداوند از قسم خوردن ابا کرده باشد؛ نمی‌توان (با استناد به این روایت) بر علیه او حکم صادر نمود. اما فقها به چنین احتمالی اعتنا نکرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۴۶۷).

بنابراین می‌توان رفتار و سیره فقها را ناشی از این تفصیل دانست که اگر معصوم در پاسخ به یک استفتا یا در مقام بیان یک حکم، فعل و سیره معصوم دیگر را نقل کند، می‌توان به اطلاق کلام امام تمسک کرد و احتمال خصوصیت واقعه را با قیودی که در کلام ناقل معصوم وجود ندارد، نفی کرد.

محقق نراقی در عوائد الایام با اشاره به تناقض ظاهری در کلام فقها، در صدد حل آن برآمده و می‌گوید: «این مسئله می‌گوید یکی از قرائن مفید عموم و اطلاق، حکایت کردن فعل معصوم توسط معصوم، بعد از سؤال از حکم یک واقعه است زیرا در مقام استدلال نقل شده است و این قطعاً می‌تواند مطلب را بفهماند. اگر در الفاظ مطلق که در نقل واقعه ذکر شد، قیدی وجود داشت که در حکم مدخلیت دارد، بر امام واجب بود که آن را بیان کند تا استدلال و استشهاد به فعل معصوم، تام و کامل شود. بلکه متبادر و متفاهم عرفی از این موارد عدم مدخلیت قید دیگر در آن حکم است و عرفاً چنین فهمیده می‌شود که اگر چنین بود، حاکی (معصوم) آن را نیز نقل می‌کرد» (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۶۲).

۵. نظریه مختار

بنابر آنچه گذشت بهترین نظر در میان این سه رویکرد، رویکرد سؤم است. این رویکرد گرچه در عمل فقها مشاهده می‌شود اما در کلمات و تحقیقات آنان مورد تصریح قرار نگرفته است و تنها در آثار محقق نراقی ریشه‌های آن یافت می‌شود.

دلیل صحت این رویکرد ظهور عرفی کلام معصوم ناقل است. عموم عقلا از نقل یک رفتار توسط انسانی که خود در معرض پرسش و در مقام هدایت‌گری است خصوصاً در فرضی که فاعل آن رفتار منقول نیز چنین اوصافی داشته باشد، حجیت و استناد‌پذیری را می‌فهمند و بیان یا انشاء آن حکم را به ناقل نسبت می‌دهند. این سیره آن قدر واضح و رایج است که امضا آن توسط شرع نیازی به تأمل ندارد.

البته لازم است توجه شود که این رویکرد به دو دلیل باعث نمی شود تمام روایات ناقل فعل معصوم که ناقل فعل، غیر معصوم است از دایره حجیت خارج شوند:

دلیل نخست این است که در بسیاری از موارد شک عقلایی و قابل اعتنایی در عدم خصوصیت واقعه وجود ندارد. دلیل دیگر نیز قرائن دیگری است غیر از نقل واقعه توسط معصوم که در هر مورد می توانند عدم خصوصیت واقعه را اثبات کنند. برخی از این قرائن در صدر بحث مورد اشاره قرار گرفت.

❁ نتیجه گیری

عنوان «قضیه فی واقعه» بر روی سنت معصومین یا احتمال آن موجب انسداد طریق استنباط از آن به مثابه یک حکم کلی و فراگیر است. وجه تمایز فعل معصوم در این مسئله فقدان قواعد عمومی حاکم بر زبان همچون اصل عموم و اطلاق است که موجب بروز مشکل در استناد به فعل معصوم شده است.

سه فرض در روایات ناقل رفتار معصومین علیهم السلام از جهت خصوصیت واقعه متصور است. فرض نخست و دوم آن است که بدانیم یا اطمینان داشته باشیم که یک رفتار قضیه فی واقعه بوده یا نبوده است. اما سومین فرض در ارتباط با رفتار امام آن است که قرینه ای بر عمومیت حکم آن یا اختصاص آن به واقعه خاص وجود نداشته و از این حیث مجمل باشد. سؤالی که این پژوهش در صدد پاسخ به آن بوده، چنین است که در این فرض اصل اولی و فرض قانونی در مواجهه با رفتار امام چیست؟

سه رویکرد در این زمینه قابل تصور است. رویکرد اول اصل عدم اختصاص فعل معصوم به واقعه خاص است که در نتیجه آن اصل اولی و فرض قانونی عدم اختصاص حکم فعل معصوم به آن واقعه و قابلیت تعمیم آن به سایر وقایع است. رویکرد دوم فقدان اصل اولی در صورت شک است. اما رویکرد سوم و مختار تفصیل بین نقل واقعه توسط معصوم و غیر معصوم است. اما با وجود صحت این رویکرد سایر روایات ناقل فعل معصوم نیز از دایره حجیت خارج نمی شوند چرا که در بسیاری از موارد شک عقلایی و قابل اعتنایی در عدم خصوصیت واقعه وجود ندارد. علاوه بر آن که گاه قرائن دیگری غیر از نقل واقعه توسط معصوم وجود دارد که در هر مورد می توانند عدم خصوصیت واقعه را اثبات کنند.

❁ پی نوشت

۱. مراد خارج بودن سیره از قلمرو قواعد حاکم بر مباحث الفاظ است.
۲. به عنوان نمونه ر.ک: صاحب ریاض ۱۴۱۸ق، ج ۱۶، ص ۳۷۵؛ کاشف الغطاء ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۹۶.

فهرست منابع

۱. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (۱۴۱۵ق)، **الاصابة فی تمييز الصحابة**، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، چ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۳۹۸ق)، **البداية و النهاية**، تحقیق: خلیل شحاده، چ۱، بیروت: دار الفکر.
۳. جمعی از پژوهشگران، (۱۴۲۶ق)، **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت**، زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی، چ۱، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، **تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة**، تصحیح: گروهی از پژوهشگران، چ۱، قم: مؤسسه آل البيت.
۵. حسینی شیرازی، سید صادق، (۱۴۲۶ق)، **بیان الفقه فی شرح العروة الوثقی**، چ۲، قم: دارالانصار.
۶. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۸ق)، **موسوعة الامام الخوئی**، گردآوری: جمعی از پژوهشگران، چ۱، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۷. شبیبانی، احمد بن حنبل، (۱۴۲۱ق)، **مسند احمد بن حنبل**، تحقیق: جمعی از پژوهشگران، چ۱، بیروت: مؤسسه الرسالة.
۸. شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، **الامالی**، چ۱، قم: دار الثقافة.
۹. _____، (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الأحکام**، تحقیق: حسن موسوی خرسان، چ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۱۰. صاحب ریاض، طباطبایی کربلایی علی، (۱۴۱۸ق)، **ریاض المسائل**، قم: مؤسسه آل البيت، **لإحياء التراث**.
۱۱. عراقی، ضیاء الدین، (۱۴۱۴ق)، **شرح تبصرة المتعلمین**، تحقیق: محمد حسون، چ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، **مختلف الشیعة فی احکام الشریعة**، تحقیق: جمعی از پژوهشگران، چ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، (۱۴۱۶ق)، **القواعد الفقهیة**، چ۱، قم: چاپخانه مهر.
۱۴. کاشف الغطا، حسن، (۱۴۲۲ق)، **انوار الفقاهة**، نجف: مؤسسه کاشف الغطاء العامة.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، **کافی**، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۱۶. محقق حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۱۸ق)، **المختصر النافع فی فقه الامامیة**، چ۶، قم: مؤسسه المطبوعات الدینیة.

۱۷. مراغی، میر عبد الفتاح بن علی، (۱۴۱۷ق)، **العناوین الفقهیة**، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. مشکینی اردبیلی، علی، (۱۴۳۴ق)، **التعلیقة الاستدلالية علی شرائع الإسلام**، تهران: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث سازمان چاپ و نشر.
۱۹. نراقی، احمد بن محمد مهدی، (۱۴۱۷ق)، **عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام**، ج ۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم.

Keywords: Qadiyya fi Waq'ah, Particularity of the event, Deduction of legal rulings, Action of the Infallible, Practical Tradition, Implication of the Action, Authority of the Action.



Journal of On The Path of Ijtihad
Vol.1, No.1, Autumn and Winter 2024

— Promotional Article —

The challenge of interpreting “Qadiyya fi Waqi’ah” {The personal (partial) nature of the verdict in an event} in the process of deriving legal rulings from the actions of the infallible, and the strategies to address this challenge

Mohamad Kazem Dehghani Tafti¹

Ali Mohades Ardebili²

Abstract

The actions of the Infallibles constitute a primary source and foundation for deriving Islamic legal rulings, alongside their verbal traditions. The significance of this source is evident due to the abundance of narrations concerning it. However, inferring legal rulings from the actions of the Infallibles is subject to challenges and uncertainties. One such challenge is the potential for an Infallible's action to be a unique case (Qadiyya fi Waqi’ah), hindering the derivation of general legal rules.

While this issue is unrelated to the textual or non-textual nature of legal evidence, the actions of the Infallibles differ from their sayings in that they do not adhere to established linguistic rules such as generality and specificity, complicating their utilization. Addressing this challenge is the primary objective of this research.

Employing a descriptive-analytical methodology and relying on library resources, this study concludes that in the absence of evidence indicating the general applicability of a ruling derived from an Infallible's action or its restriction to a specific event, resulting in ambiguity, three potential approaches can be considered. The most suitable approach involves differentiating between narrations of an Infallible's action by the Infallible themselves and those by others

* Date received: 2024/3/10

Date of admission: 2024/7/6

1. 4th level student of Khorasan Seminary (responsible author)

(kazemdehghani@chmail.ir)

2. Doctoral student in the field of jurisprudence and fundamentals of law (penal jurisprudence) of Razavi University of Islamic Sciences

(a.mohaddes@chmail.ir)



Journal of On The Path of Ijtihad
Vol.1, No.1, Autumn and Winter 2024

Promotional Article

Analysis of the Clash Between the Rule of Requirements and the Prohibition of Aiding Sin: A Practical Application to the Sale of Impure Objects to One Who Considers Them Permissible

Ali Nuraei¹

Reza Mihandust²

Abstract

Can Muslims (Islamic countries) trade impure objects with non-Muslims? According to the popular opinion, in the discussion of the obligations of non-Muslims regarding branches of Islamic law, such a transaction is forbidden in the sense that the title of aiding sin applies to it. On the other hand, the rule of obligation and some narrations related to the issue put a seal of authenticity on these transactions. In this research, after the conceptualization and overview of the related rules, solutions to resolve the conflict between the mentioned rules have been stated. Allocation of the rule of the aiding sin, the expression of two types of restrictions for the subject of the ruling of aiding sin, and the application of the theory of the Imam Khomeini's legal addresses have been proposed as solutions to this conflict. Considering the status and economic effects of this debate and the changes it can create in the country's foreign trade policies, the following research can solve one of the challenges of these transactions. It should be noted that this research has been completed with a library method and a descriptive-analytical approach.

Keywords: Sale of Impure Objects to One Who Deems Them Permissible, Obligations of Non-Muslims Regarding Branches of Islamic Law, Aiding Sin.

* Date received: 2023/8/3

Date of admission: 2024/2/14

1. 2nd level student of jurisprudence and principles at the Nawab School of Mashhad (responsible author)
(ali80noraee1380@gmail.com)

2. Professor of higher levels of Khorasan Seminary

(rmdoost@gmail.com)

lexicology implications of syntactic structures)

In each skill, the key (methods of operationalization of the relevant skill) and jurisprudential examples of interpretation of that skill are mentioned. The mentioned skills are fourteen skills from the total literary skills of ijtihad. This research is written with a comparative approach and problem-oriented method with the aim of moving towards self-awareness of the path of ijtihad and application of literary rules in the process of ijtihad.

Keywords: Ijtihad skills, literary skills, morphological and syntactic rules, morphological and syntactic skills.



Journal of On The Path of Ijtihad
Vol.1, No.1, Autumn and Winter 2024

Promotional Article

Arabic grammatical and morphological proficiency for ijtiḥad

Seyed Hasan Rafatizadeh¹

Abstract

Ijtihad (A process of legal reasoning in Islamic Jurisprudence) is a text-oriented process. Therefore, for analysis, comprehension, and discovering the divine decree, literature and especially literary skills are needed; In such a way that without them, ijtiḥad scholar will not be able to extract the rulings of Sharia and the process of eḥtā (giving fatwa). Among literary skills, morphological and syntactic skills have a special place. Therefore, this article decided to answer the question, what morphological and syntactical skills are needed for methodical ijtiḥad and how to acquire them? In fact, the mission of this article is to clarify the skills and express the methods of each.

Grammatical skills in ijtiḥad include: Root identification (Identifying the root of a word to understand its meaning and related words), Prosody (Understanding the rhythmic patterns of Arabic words), Conjugation (Knowing the different forms of a verb based on its tense, mood, and person), Semantic analysis (Determining the meaning of words and phrases in their context), Morphological change (Understanding how words change form to convey different meanings)

Syntactical skills in ijtiḥad include: Sentence analysis (Identifying the components of a sentence and their relationships), Finding belonging (Recognizing and understanding the function of adjuncts in a sentence), Word order (Understanding the significance of word order in Arabic sentences), Clues (Identifying and utilizing clues to determine the meaning of a sentence), Syntactic meaning (Understanding the meaning conveyed by the syntactic structure of a sentence), Syntactic translation (Translating Arabic sentences while preserving their syntactic structure), Elimination finding (Identifying and understanding omitted words in a sentence), Grammatical roles finding (Assigning grammatical roles to words in a sentence), Syntactic lexicology (Understanding the

* Date received: 2022/12/3

Date of admission: 2024/2/14

1. 4th level student of Khorasan Seminary

(s.hasanrafati@gmail.com)



Journal of On The Path of Ijtihad
Vol.1, No.1, Autumn and Winter 2024

Promotional Article

The Science of Usul al-Fiqh definitions; a new study

Abas Rezaei¹

Balal Shakeri²

Abstract

The definition of Usul al-Fiqh has long been a subject of contention among Islamic legal scholars and finding a universally agreed-upon definition has proven to be a challenging task. A critical and analytical review of the mentioned definitions of Usul al-Fiqh has been conducted in this study. In this regard, a variety of perspectives on defining the science of Usul al-Fiqh have been evaluated, and the strengths and weaknesses of each have been clarified. According to the conducted research, the well-known and later definitions, among the presented criteria for the science of Usul al-Fiqh, have only considered the criteria of comprehensiveness, exclusiveness, and non-inclusion of jurisprudential rules. They have neglected criteria such as soundness, consistency, and avoidance of carelessness in providing a definition. The findings of the current research suggest that the famous definition, in addition to issues such as laxity, lack of precision, and influence from the principles of Ahl al-Sunnah, also raises doubts regarding the validity of its attribution to the majority of scholars. Therefore, it seems that the definition of Usul al-Fiqh provided by the ancients encompasses all criteria and is immune to the criticisms raised and the descriptive and prescriptive dimensions of the definition are apparent. The descriptive dimension portrays the current state of Usul al-Fiqh, while the prescriptive dimension outlines an ideal state for the discipline and its objectives

Keywords: Definition of the Science of Usul al-Fiqh, The brief reasons of Islamic Jurisprudence, The Common Elements of Islamic Legal Reasoning.

* Date received: 2023/10/24 Date of admission: 2024/4/27

1. 2nd level student of jurisprudence and principles at the Nawab School of Mashhad (responsible author)
(abbasreziosolefegh@gmail.com)

2. Professor of higher levels of Khorasan Seminary

(b.shakeri@iran.ir)

library resources to examine various scenarios that may arise within such a system. The first scenario involves the system providing the judge with definitive knowledge regarding the witness's justice. In this case, the validity and feasibility of replacing the traditional method can be substantiated by principles such as the inherent authority of knowledge and the practices of rational individuals. The second scenario concerns situations where the system's findings provide the judge with a guess of the witness's justice. This can be justified by the concept of specific or general guess, both of which hold legal validity. However, in the third scenario, where the system's information does not provide sufficient evidence for the judge to form a judgment, the proposed method lacks validity.

Finally, the research delves into various sub-issues and potential objections related to this proposed approach

Keywords: Witness testimony, Determining witness credibility, Judicial system, Knowledge of the Judge.



Journal of On The Path of Ijtihad
Vol.1, No.1, Autumn and Winter 2024

Promotional Article

Assessing the feasibility of replacing traditional methods with a judicial system in verifying witness justice

Javad Musanejad Zovarom¹

Mortaza Akhtarshenas²

Balal Shakeri³

Abstract

Witness testimony is a crucial piece of evidence in judicial proceedings used to substantiate or refute claims. From an Islamic legal perspective, such testimony is considered valid only if the witness is deemed just (adl), a condition that must be verified by the judge. To establish this condition, Islamic jurists have outlined various methods, including the judge's knowledge, the witness's reputation, examination, and general demeanor. These methods are traditionally employed to assess witness credibility in judicial proceedings. However, in contemporary times, due to factors such as population growth, the judge's limited familiarity with the litigants, and the potential for collusion and abuse, verifying witness justice has become increasingly challenging for judges.

This research proposes a novel approach to verify witness justice by leveraging the judicial system itself. The central question is whether the traditional methods of establishing witness justice, namely the judge's personal investigation, can be replaced by a system-based approach.

To answer this question, an analytical-ijtihadi approach has been employed, utilizing

* Date received: 2023/8/15

Date of admission: 2024/2/14

1. 2nd level student of jurisprudence and principles at the Nawab School of Mashhad (responsible author)

(javadmosazxv.z@gmail.com)

2. 2nd level student of jurisprudence and principles at the Nawab School of Mashhad

(morteza1401iran@gmail.com)

3. Professor of higher levels of Khorasan Seminary

(b.shakeri@iran.ir)

squandering, "competition for wealth accumulation," and "wealth hoarding."

By establishing the prohibition ruling for the phenomenon of luxuryism, the ground is prepared for further research on identifying the instances of luxuryism and ways to prevent it from a jurisprudential perspective.

Keywords: Luxuryism, luxury, Adornment, Extravagance, Squandering, Competition for wealth accumulation, Wealth hoarding.



Journal of On The Path of Ijtihad
Vol.1, No.1, Autumn and Winter 2024

Promotional Article

Investigating the Jurisprudential Ruling on Luxuryism

Mojtaba Fereshtian¹

Reza Mihandust²

Abstract

Luxuryism is one of the most significant issues in contemporary societies, encompassing various dimensions and facets. Given the importance of this phenomenon and the lack of its examination as a jurisprudential topic, this study delves into luxuryism from a jurisprudential perspective using a descriptive-analytical approach.

Initially, the concept of luxuryism is explored, and the chosen definition is: "Excessive and pointless utilization of valuable objects and means for the sake of boasting and ostentation." Subsequently, the comprehensiveness of this concept relative to the lexical meaning of luxury and its technical meaning in jurisprudence is established.

Following the introduction of the titles "Wastefulness," "Squandering," "Competition for Wealth Accumulation," and "Wealth Hoarding," the possibility of fully encompassing the various aspects of luxuryism under these titles is examined.

In the main part of the study, by investigating the jurisprudential ruling on each of the titles "Luxury," "Wastefulness," "Squandering," "Competition for Wealth Accumulation," and "Wealth Hoarding," and their connection to the concept of luxuryism, the possibility of extending the ruling of these titles to the phenomenon of luxuryism is pursued.

In conclusion, it is determined that the jurisprudential ruling on luxuryism, with the aforementioned meaning, is not equivalent to the ruling of permissibility for "luxury." Rather, under certain conditions, it falls under the ruling of prohibition for wastefulness,

* Date received: 2023/11/11 Date of admission: 2024/2/14

1. 2nd level student of jurisprudence and principles at the Nawab School of Mashhad (responsible author) (fereshtian.mojtaba@gmail.com)

2. Professor of higher levels of Khorasan Seminary (rmdoost@gmail.com)

Abstracts

In the name of Allah
the most gracious, the most merciful



Journal of On The Path of Ijtihad
Vol.1, No.1, Autumn and Winter 2024

According to Article 13 of the Press Law approved by the Islamic Consultative Assembly on 1986/03/19, a license to publish a publication on the path of ijtiḥād in the field of theology and Islamic teachings (specialized) in Persian and in the order of publishing a bi-quarterly, with a nationwide scope and the type of publication of a magazine, was issued by the Ministry of Culture and Islamic Guidance under the name of Khorasan Seminary-Nawab Higher Seminary on 2023/11/27 with registration number 94714.

Concessionaire: **Navvab Higher Islamic**

(Supported by Khorasan seminary)

Seminary Director: **Mohammad Esfandiari**

Chief-in-E: **Mostafa Amiri** ■ Director

Editorial Secretary: **Seyed Sadegh Seyedan**

Editor: **Mohammad Bannazadeh**

Page layout: **Hashem Dehghanian Haghighi**

Address: **Mashhad, beginning of Shirazi Street, next to the Holy Shrine .Navvab Higher Islamic Seminary.**

E-mail: DMI.PAJOOHESH@H-NAVVAB.IR

DMI.JOURNALS.HOZEHKH.COM