



فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲، پاییز ۱۴۰۲

ISSN: 2476-7565 ; EISSN: 2538-3361

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیة قم - شعبه خراسان رضوی
(مرکز تخصصی آخوند خراسانی)

مدیر مسئول: مجتبی الهی خراسانی

سردبیر: حسین نصری مقدم

مدیر اجرایی: سیدمصطفی اختراعی طوسی

فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی، به استناد مصوبه ۳۳۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی به نشریات حوزوی، در تاریخ ۱۳۹۸/۰۱/۲۸ تمدید اعتبار رتبه علمی پژوهشی گردید.
فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

پایگاه استنادی جهان اسلام (ISC)	پرتال جامع علوم انسانی (Ensani)، پایگاه (Road)
مرجع دانش (سیولیکا)، CIVILICA.com	مرکز منطقه‌ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری (RICEST)
بانک نشریات کشور (مگیران، Magiran)	پایگاه نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (Journals.dte.ir)
نورمگز (Noormags.ir) و Google Scholar	سامانه جامع رسانه‌های کشور (E-rasaneh)
سازمان اسناد و کتابخانه ملی (Nlai.ir)	پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)

نشانی پستی: مشهد مقدس، چهارراه خسروی، خیابان آیت‌الله خزعلی، نبش گذر آیت‌الله واعظ طبسی
دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی، طبقه اول، مرکز تخصصی آخوند خراسانی

فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی

کد پستی: ۹۱۳۴۶۸۳۱۸۷ - تلفکس: ۰۵۱۳۲۲۱۳۳۲۵

رایانامه: jostar.feqhi@gmail.com | سامانه الکترونیکی: jostar-fiqh.maalem.ir

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب

قیمت: ۸۰ / ۱۰۰۰ تومان

اعضای هیئت تحریریه «به ترتیب الفبایی»:

مجتبی الهی خراسانی (مدّرس خارج حوزه و استادیار مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله علیه)
جواد أحمد البهادلی (مدّرس حوزه علمیه نجف اشرف و استاد دانشگاه کوفه)
سیدفاضل الحسینی المیلانی (مدّرس علوم اسلامی در کالج علوم اسلامی انگلیس)
ابوالقاسم علیدوست (مدّرس خارج حوزه و استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)
احمد مبلغی (مدّرس خارج حوزه و دانشیار دانشگاه مذاهب اسلامی)
سیدمصطفی محقق داماد (مدّرس حوزه علمیه قم و استاد دانشگاه شهید بهشتی تهران)
مهدی مهریزی (دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات تهران)
حسین ناصری مقدم (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)



ارزیابان علمی این شماره «به ترتیب الفبایی»:

مجتبی الهی خراسانی (استادیار مرکز تخصصی آخوند خراسانی و مدرس خارج حوزه علمیه مشهد)
محمود حکمت‌نیا (استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران)
محمدعلی خادمی کوشا (استادیار و مدیر گروه دانش‌های وابسته به فقه پژوهشکده فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم)
رضا دانشور ثانی (استادیار گروه حقوق اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد)
محمدحسن ربانی (استادیار مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله علیه و مدرس سطوح عالی و خارج حوزه علمیه مشهد)
علی رحمانی (استادیار و مدیر مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله علیه)
بلال شاکری (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد)
سیدرضا شیرازی (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد و استادیار پژوهشکده علوم اسلامی بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی)
محمدتقی فخلعی (استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد)
هادی مصباح (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد)
رضا میهن‌دوست (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد)
سیدمهدی نریمانی زمان‌آبادی (استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه مفید قم)

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲

۲

اولویت‌های جستارهای فقهی و اصولی

۱. فلسفه فقه و اصول فقه؛ به خصوص: ساختار و روابط درونی اصول فقه، تعاملات و کارکردهای بیرونی اصول فقه؛
 ۲. فقه و اصول فقه مقارن؛ به ویژه: بازشناسی و نقد فقه سلفیه، قواعد فقهی مقارن؛
 ۳. فقه فرهنگ و تمدن؛ با تأکید بر: فقه شهر و شهرنشینی، فقه ارتباطات فرهنگی؛
- تذکر: صرفاً مقالاتی دریافت و ارزیابی می‌شود که مطابق «ضوابط مقالات» (صفحات بعد) تدوین و ارسال شده باشد.
- نقل و اقتباس از مقاله‌های فصلنامه، با ذکر منبع آزاد است.

ضوابط ارسال مقالات علمی پژوهشی

ضوابط محتوا:

۱. مقاله باید نتیجه تحقیقات نوآمد نویسنده، و برخوردار از محتوا و یافته‌های غنی علمی در یکی از انواع زیر باشد:

الف) نظریه جدید؛ ب) تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛ ج) اثبات و استدلال جدید برای یک نظریه؛ د) ارزیابی و نقد جدید از یک نظریه؛ ه) مقایسه دو یا چند نظریه؛ و) کاربرد و تطبیقات جدید برای یک نظریه.

۱. مقاله، فقط برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشد.

۲. مقاله، بیشتر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارائه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.

۳. مسؤولیت مقاله به لحاظ علمی و حقوقی به عهده نویسنده است. چنانچه مقاله‌ای چند نویسنده داشته باشد و نویسنده مسئول مشخص نشده باشد، ارائه مقاله و تمام مکاتبات و مسؤولیت مقاله با نویسنده اول است. درج نشانی الکترونیک در پایین صفحه اصلی مقاله، فقط به نویسنده اول اختصاص دارد.

ضوابط نشر:

۱. نشریه جستارهای فقهی و اصولی در زمینه مباحث اخلاقی و قانونی پژوهش از اصول و ضوابط کمیته اخلاق بین‌المللی نشر (COPE) پیروی می‌کند.

۱. نویسنده مسئول لازم است مقاله خود را از طریق پایگاه اینترنتی مجله به نشانی: jostar-fiqh.maalem.ir ارسال نماید و اطلاعات ضروری (*) را تکمیل نماید.

۲. حق قبول، ردّ و ویرایش مقاله برای مجله محفوظ است. هر مقاله ارسالی به مجله، به صورت ناشناس توسط دو داور متخصص، داوری هم‌تراز (peer review) می‌شود و در صورت اختلاف نظر داوران، توسط داور سوم ارزیابی می‌شود. تأیید نهایی مقاله برای چاپ در فصلنامه، پس از نظر داوران با هیئت تحریریه است.

۳. ترتیب مقالات هر شماره، بر اساس اقتضانات مورد نظر فصلنامه صورت می‌گیرد.

ضوابط نگارش:

۱. رعایت دستور خط زبان فارسی مصوّب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، الزامی است.

۲. حجم مقاله حداکثر ۷۵۰۰ کلمه باشد.

۳. مقاله روی کاغذ A4 با نرم‌افزار Word فرمت Doc و متن با قلم IRZAR ۱۳، و Times New Roman برای انگلیسی، چکیده، پاورقی و منابع با همان نوع قلم‌ها در اندازه ۱۱ حروفچینی شود. همچنین صفحه‌آرایی دارای حاشیه بالا ۵cm و پایین ۳cm، چپ و راست ۲/۵cm و میان‌سطور ۱ cm باشد.

۴. هر مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های اصلی زیر باشد:

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۳

- **عنوان:** به طور فشرده و گویا، مسئله تحقیق را مشخص کند.

- **چکیده:** حداکثر در ۳۰۰ کلمه به طور صریح، موضوع، هدف، ابعاد، روش، و نتیجه تحقیق را بیان کند و فاقد جزئیات، جدول، شکل یا فرمول باشد. و همچنین ارائه چکیده انگلیسی الزامی است.
- **کلیدواژه:** بین ۳ تا ۷ کلیدواژه و ترجیحاً بر اساس اصطلاحنامه علوم اسلامی (به نشانی: thesaurus.islamicdoc.org) باشد.

- **مقدمه:** به ترتیب شامل بیان کلیات موضوع، خلاصه‌ای از تاریخچه موضوع و کارهای انجام شده و ویژگی‌های هر یک، بیان فعالیت متمایز مقاله و برای گشودن گره‌ها و حرکت به سمت یافته‌های نوین.
- **متن اصلی:** مشتمل بر مطالب اصلی یعنی: تعریف مفاهیم مورد نیاز، طرح مسئله، استدلال‌ات و نقدها، به صورت مرتبط و دنباله‌وار.

- **نتیجه‌گیری:** یافته‌های نهایی تحقیق و کاربردهای آن، و احیاناً طرح نکات مبهم و پیشنهاد گسترش تحقیق به زمینه‌های دیگر.

- **منابع:** فهرست کامل منابع مورد ارجاع در متن اصلی، به ترتیب حروف الفبا (ابتدا منابع فارسی و عربی، سپس انگلیسی).

۱. منابع در انتهای مقاله، به شیوه زیر (بسته به نوع منبع) درج شود:

- **کتاب:** نام خانوادگی/لقب، نام. (سال انتشار). عنوان کامل اثر شامل عنوان اصلی و فرعی (ایتالیک). نام مترجم یا مصحح. نوبت چاپ. محل نشر: نام ناشر.

- **مقاله:** نام خانوادگی، نام. «عنوان اصلی و فرعی مقاله»، نام مجله (ایتالیک)، سال نشر، جلد/ دوره / سال، شماره مجله، شماره صفحات مقاله در مجله.

- **پایان‌نامه:** نام خانوادگی، نام. سال انتشار. عنوان پایان‌نامه (ایتالیک). نام دانشگاه یا سایت اینترنتی که پایان‌نامه یادشده در آن قابل دسترسی است.

- **سایت اینترنتی:** نام خانوادگی، نام. سال انتشار و یا روزآمد شدن. «عنوان مطلب» (ایتالیک). آدرس سایت به صورت کامل.

- **همایش و کنفرانس‌ها:** نام خانوادگی، نام. سال انتشار. «عنوان مقاله» (ایتالیک و سیاه). عنوان کتاب مجموعه مقالات، محل نشر: نام ناشر.

ضوابط استناددهی:

۱. ارجاعات استنادی مطالب به کتاب یا مقاله بصورت درون متنی و در پرانتز، به ترتیب شامل: (نام مؤلف، سال انتشار، جلد/ صفحه) آورده شود؛ مانند: (مطهری، ۱۳۸۸، ۲/۴۰) در صورت استناد مقاله به دو یا چند اثر از یک نویسنده با تاریخ یکسان انتشار، نام خلاصه اثر نیز آورده شود.

۲. ارجاعات توضیحی (مانند صورت لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و مانند آن) در پانویس هر صفحه آورده شود و منابع مستند آن‌ها نیز، مثل متن مقاله روش درون متنی درج شود.

۳. در صورت تکرار ارجاع، باید مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان و پیشین خودداری گردد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲

فهرست

۹ تبدل مخصصات منفصل به متصل

حسن قنبری شیخ شبانی

۳۷ شاخصه‌های شناخت روایات افتایی از تعلیمی

سید محمد حسن موسوی مهر / محمد رضا جواهری / محمد جواد عنایتی راد

سید محمود صادق زاده طباطبایی

۷۱ اندیشه اخباری زمینه‌ساز تضعیف رویکرد فقه مقارن

رسول نادری

۱۰۳ تأثیر دیدگاه‌های فقهی اخباریان بر عدم حضور اجتماعی زنان

مریم مشهدی علی پور / مهدی مهریزی طرقی / سید محمد علی ایازی

۱۳۷ اصالت ابتنای حسّی

حسین بهرامی اقدم

۱۶۱ جستاری در باب ضوابط وهن دین بر اساس تحلیل فتاوی مستند به وهن

حسن حسینی یار / محمد تقی فخلعی / علیرضا عابدی سرآسیا

۱۸۳ حکم شرعی بزرگداشت نوروز با توجه به منابع حدیثی فریقین

احمد اکرامی

۲۱۳ چکیده‌های عربی

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۵

Changing the Disconnected Individualizers (*Mukhaṣṣāt*) into Connected Individualizers ¹

Hassan Qanbarisheyshabani 

Graduate Student of Level Three at Howzeh Ilmiyyah of Qom- Iran;
hassan.67@chmail.ir

Receiving Date: 2022-02-24; Approval Date: 2022-09-04

**Justārḡhā-ye
Fiḡhī va Uṣūlī**


Vol.9, No.32
Fall 2023

7

Abstract

One of the practical and at the same time very complex issues in the science of Principles of Jurisprudence is the general (*ām*) and specific (*khāṣ*), which its deep effects are well visible in the science of jurisprudence (*fiqh*) and law (*ḥuqūq*). With the development and expansion of the science of Principles of Jurisprudence, various views and opinions have emerged on this issue, one of which is the division of individualizers (*mukhaṣṣāt*) into connected and disconnected. Of course, stating separate rulings for each one in some

1 . *Qanbari Sheykhshabani. H; (2023): “ Changing the Disconnected Individualizers (Mukhaṣṣāt) into Connected Individualizers “; Jostar_ Hay Fiḡhi va Usuli; Vol: 9; No: 32; Page: 7-34;*

 10.22034/rj.2022.63376.2437

© 2023, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

cases, such as the discussion of “extension of brevity,” has become special. A descriptive-analytical method was used in this study. In addition to trying to simplify the content and avoiding ambiguous issues, the author has tried to first present some of the views of the Uṣūlī scholars regarding the disconnected individualizer (*mukhaṣṣ al-munfaṣil*), then relying on the intellectuals’ attitude stated the problems of the scholars’ theories and proved that their words in some cases are uncoordinated with the way of intellectuals, finally he concluded that there is no difference between connected and disconnected individualizer and all disconnected individualizers, whether they are in the law makers’ (*shāri’*) words or those are made by the legislator will return to the connected individualizer.

Keywords: General, Connected Individualizer, Disconnected Individualizer, Connected Specific, Disconnected Specific.

تبدل مخصصات منفصل به متصل^۱

حسن قنبری شیخ شبانی  ID

دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم - قم - ایران.

hassan.67@chmail.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۳

چکیده

از مسائل کاربردی و درعین حال بسیار پیچیده در علم اصول، بحث عام و خاص است که تأثیرات عمیق آن در علم فقه و همچنین حقوق به‌خوبی نمایان است. با تطور و رشد علم اصول دیدگاه‌ها و نظرات گوناگونی در این بحث پدید آمده که یکی از آنها انقسام مخصصات به متصل و منفصل و البته بیان احکامی جداگانه برای هر یک در برخی موارد، مانند بحث سرایت اجمال خاص، شده است. نگارنده در این نوشتار که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده علاوه بر کوشش در ساده‌سازی مطالب و پرهیز از بیان مسائل غامض تلاش کرده است تا در ابتدا برخی از دیدگاه‌های اصولیان را در مورد مخصص منفصل مطرح کند و در ادامه با تکیه بر سیره عقلا اشکالات نظرات فقها را بیان و ثابت نماید که کلمات آن‌ها در برخی موارد با سیره عقلا ناهماهنگ است. درنهایت به این نتیجه رسیده است که هیچ‌گونه تفاوتی بین مخصص متصل و منفصل وجود ندارد و همه مخصصات منفصل چه آن‌ها که در کلام شارع هستند و چه آن‌هایی که توسط قانون‌گذار جعل می‌شوند به مخصص متصل برمی‌گردند.

کلیدواژه‌ها: عام، مخصص متصل، مخصص منفصل، خاص متصل، خاص منفصل.

۱. قنبری شیخ شبانی، حسن. (۱۴۰۲). تبدیل مخصصات منفصل به متصل. فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی. (۹). ۳: ۳۲. صص: ۷-۳۴.

مقدمه

بحث عام و خاص در عین کاربردی بودن یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح شده در علم اصول است و از آنجا که پیشینه بحث به زمان نزول قرآن کریم برمی‌گردد همواره مورد توجه فقها بوده است و به همین دلیل نیز اختلافات فراوان و مباحث جدیدی نیز در طول زمان به این بحث اضافه شده که تاکنون نیز ادامه داشته است. یکی از اصلی‌ترین اختلافات بین اصولیان بحث «مجاز یا حقیقت بودن عام بعد از تخصیص» است که اقوال مختلفی با ثمرات گوناگون در آن شکل گرفته که مبنای برخی از آن‌ها اتصال و انفصال مخصص بوده است. به‌عنوان نمونه برخی معتقدند در صورت اتصال، حقیقت و در صورت انفصال، مجاز است و البته قاطبه فقهای شیعه (قمی، ۱۳۷۸، ۲۶۱/۱؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ۱۹۷/۱؛ خویی، ۱۴۳۰ق، ۴۴۶/۱)، در این مسئله قائل به حقیقت به‌طور مطلق شده‌اند و بین مخصصات قائل به تفاوت نیستند اما در بحث اجمال خاص چه در شبهه مفهومی و چه در شبهه مصداقیه این اتفاق نظر بین شیعه وجود ندارد و بعضاً بین این دو مخصص تفاوت قائل شده و احکام جداگانه‌ای برای آن‌ها ذکر کرده‌اند (آخوندخراسانی، ۱۴۳۰ق، ۱۹۱/۲؛ سبحانی، ۱۳۷۹، ۱۰۸/۱). در این نوشتار ابتدا تلاش کرده‌ایم دیدگاه‌های فقها در مورد مخصص منفصل را بررسی و تبیین کنیم و در ادامه ضمن بیان اشکالات آن‌ها با نقد کلمات اصولیان در مورد سیره عقلا، برای اولین بار و به‌طور مستقل به اثبات عدم پابندی اصولیان به کلام خود که نوآوری این مقاله نیز محسوب می‌شود پرداخته‌ایم و در نهایت به اثبات بازگشت و تبدل مخصصات منفصل به متصل همت گماشته‌ایم.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۰

۱. مفاهیم

قبل از بیان دیدگاه‌های فقها و طرح بحث اصلی، لازم است با چندین اصطلاح در این زمینه آشنا شویم:

۱.۱. عام

عام لفظی است که مفهوم آن، همه افراد و مصادیق را در برمی‌گیرد که صلاحیت انطباق بر آن‌ها را دارد (قدسی، ۱۴۲۸ق، ۷۳/۲) البته برخی معتقدند مفهوم عام و خاص

از مفاهیم روشنی است که به تعریف نیاز نداشته و تعریف‌های موجود از نوع شرح لفظ است (مظفر، ۱۳۷۵، ۱/۱۳۹).

۱.۲. مراد استعمالی

اراده استعمالی اراده گوینده است به استعمال لفظ، در معنایی برای ایجاد آن معنا در ذهن مخاطب برخلاف مراد جدی که اراده متکلم به بیان هدف اصلی و مراد جدی کلام خود برای مخاطب است که امکان دارد همان مدلول استعمالی کلام یا غیر آن باشد (خویی، ۱۴۳۰، ۱/۴۴۷؛ سبحانی، ۱۳۷۹، ۱/۱۸۹).

۲. منحص متصل و منفصل

در تعریف منحص متصل و منفصل وحدت نظر بین فقها برقرار نیست چرا که در ضابطه اتصال و انفصال اختلافاتی وجود دارد. بعضی آن را به تشخیص فقیه منوط کرده‌اند (آشتیانی، ۱۴۲۹، ۸/۴۲۸)، برخی ملاک اتصال و انفصال در منحص را، استقلال و عدم استقلال آن از جمله عام دانسته‌اند نه اتصال یا عدم اتصال حسی به آن (جزائری، ۱۴۱۵، ۳/۴۷۸) و برخی دیگر معتقدند منحص متصل در خود کلام متکلم وجود دارد ولی منحص منفصل در کلام مستقل^۱ دیگری می‌آید (مظفر، ۱۳۷۵، ۱/۱۲۴ و ۱۲۵). البته آنچه از کلمات فقها در مباحث عام و خاص برمی‌آید بیشتر ناظر به قول سوم است؛ یعنی مفروض بحث از جهت مصداقی این است که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عامی را بیان فرموده و منحصاتی برای عام در کلام امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام بیان شده است؛ به این معناست که فاصله زمانی بسیاری بین آن‌ها واقع شده است و از همین رو در این مقاله تمرکز اصلی بر همین دیدگاه است.

در گام بعدی باید نظر اصولیان را در مورد منحص منفصل ملاحظه نمود؛ اما قبل از بیان دیدگاه فقها ذکر دو نکته لازم به نظر می‌رسد:

۱. ناگفته نماند اگر بنای متکلمی این باشد که مثلاً کلمات خود را در سه جلسه آن هم با فاصله زمانی سه هفته‌ای از یکدیگر بیان کند پس از اتمام جلسه سوم می‌توان گفت: کلام او تمام شده است و بعد از آن اگر خاصی از جانب متکلم آمد حمل بر خاص منفصل می‌شود؛ پس در واقع این سه جلسه روی هم رفته یک جلسه محسوب می‌شود.

نکته اول: استفاده از مخصص منفصل مختص عرف خاص است (قدسی، ۱۴۲۸ق، ۹۸/۲)؛ یعنی عقلاً در مکالمات روزانه و کلماتشان از مخصص منفصل استفاده نمی‌کنند بلکه استعمال آن را به هیچ روی بر نمی‌تابند؛ چنانکه اگر متکلمی کلامی را به طور عام بیان کند و روز بعد، خاصی را برای آن بیان کند ممکن است او را متهم به دروغ‌گویی یا منفعت‌طلبی کنند؛ چراکه کلام لاحق او را با کلام سابقش در تعارض می‌بینند؛ مثلاً اگر شخصی سالخورده به دوستانش بگوید فردا هر کس به خانه من آید به او پولی را قرض خواهم داد و فردا از او مطالبه عمل به وعده کنند و او بگوید این قرض به افراد بالاتر از ۴۰ سال تعلق نمی‌گیرد او را سرزنش خواهند کرد یا دیگر به گفته‌های او اعتماد نمی‌کنند؛ زیرا هر لحظه ممکن است با قیدی منفصل کلام خود را تغییر دهد.

اما همین عقلاً استفاده از مخصصات منفصل توسط قانون‌گذار و در مقام قانون‌گذاری را به خاطر پاره‌ای از مسائل، بی‌اشکال قلمداد می‌کنند و از آن استفاده کرده و می‌کنند؛ مثلاً می‌توان گفت در گذشته نحوه رفتار مولا و عبدش در مقیاسی کوچک با اینکه دو نفر بیشتر نیستند از همین سنخ محسوب می‌شود و استفاده از خاص منفصل توسط مولا کاملاً معقول به حساب می‌آید و از همین روی با توجه به این که شارع مقدس برای بیان احکام مدنظر خود روشی غیر از روش عقلاً را انتخاب نکرده است فقهاء اصول وجود مخصصات منفصل در کلمات شارع را کاملاً پذیرفته‌اند و در طول تطور علم اصول در صدد تقسیم‌بندی آن‌ها و بیان احکام مختلف آن در حالات مختلف برآمده‌اند. آنچه نگارندگان در این نوشتار دنبال آن هستند این است که آیا این تقسیمات و احکام مختلف که توسط اصولی‌ها بیان شده، صحیح هستند یا خیر؟

نکته دوم: همان‌طور که کسانی مانند آخوند خراسانی و تابعین ایشان مخصص متصل را مخصص نمی‌دانند (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ۱۴۷/۲؛ خویی، ۱۴۳۰ق، ۳۰۹/۲؛ فیاض، ۱۴۲۲ق، ۳۱۳/۴؛ ملکی اصفهانی، ۱۳۸۱، ۲۰۳/۶) در نقطه مقابل برخی قائل شده‌اند که در کلمات اهل بیت علیهم‌السلام اصلاً مخصص منفصلی وجود ندارد (جزاوری، ۱۳۸۵، ۲۹۱/۲). به نظر می‌رسد انکار وجود مخصصات منفصل صحیح نیست کما اینکه روایتی از

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۲

امام علی علیه السلام مبنی بر اینکه قرآن دارای عام و خاص و ناسخ و منسوخ است (حرانی، ۱۴۰۴ق، ۱/۱۹۶) مؤید همین مطلب است. البته این اختلافات به هر حال وجود دارد و خواهد داشت لکن آنچه مهم است شناخت مخصصات و فهمیدن مراد واقعی و نحوه تعامل با آنهاست. اکنون با توجه به این نکات به نقل و بررسی دیدگاه‌های فقها می‌پردازیم.

۲/۱. دیدگاه فقها در مورد مخصص منفصل

دانشمندان اصول نظرات مختلفی در مورد مخصص منفصل دارند. یکی از این دیدگاه‌ها این است که معتقدند وقتی عامی از مولا صادر می‌شود خاص آن نیز باید متصل باشد و إلا خاص منفصل با عامی که قبلاً از مولا صادر شده ناسازگار است و به جهت رفع این ناسازگاری در خصوص این مخصص معتقدند که مولا دارای دو اراده استعمالی و جدی است. در حقیقت ظهور عام در عمومیت منعقد شده است و با آمدن خاص کشف می‌کنیم که این دسته از افرادی که از تحت عام خارج شده‌اند از همان ابتدا مراد واقعی شارع نبوده است! ولی در ظاهر به صورت عام و کلی آورده شده است و به تعبیر بهتر عام از اول به طور مقید انشاء شده است (آخوندخراسانی، ۱۴۳۰ق، ۲/۱۹۱؛ سبحانی، ۱۳۷۹، ۱/۱۰۸).

تبدل مخصصات
منفصل به متصل

۱۳

همچنین اکثر اصولیان در مخصص منفصل معتقدند خاص منفصل ظهور عام را از بین نمی‌برد بلکه فقط حجیت آن را در مواردی که خاص شامل آن است از کار می‌اندازد (آخوندخراسانی، ۱۴۳۰ق، ۲/۱۴۷؛ کاظمی، ۱۴۱۶ق، ۲/۵۷۹؛ فیاض، ۱۴۲۲ق، ۴/۳۲۰). برخی نیز مانند شیخ انصاری و مظفر فرموده‌اند خاص منفصل ظهور عام را از بین می‌برد؛ لکن شیخ معتقد شده ظهور عام از لحظه صدور خاص منفصل از بین می‌رود (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۴/۹۵)؛ ولی مظفر قائل است که از ابتدا ظهور منتفی می‌شود گویا اشتباهاً پنداشتیم که عام در عمومیت ظهور داشته است (مظفر، ۱۳۷۵، ۱/۱۲۶).

۲/۲. ثمره اختلاف دیدگاه‌ها

ثمره این دیدگاه‌ها منحصر به ثمره علمی نیست؛ بلکه دارای ثمرات عملی در فقه

نیز هست که تأثیر خود را در بحث اجمال خاص نشان می‌دهد:

الف: در شبهه مفهومیه در دوران بین اقل و اکثر بیشتر فقها در مخصص منفصل قائل به جواز تمسک به عام هستند و در متصل آن را منع کرده‌اند.

دلیل کسانی مانند صاحب کفایه در عدم سرایت اجمال خاص منفصل به عام در مورد دوران بین اقل و اکثر این است که عام در عمومیت ظهور یافته و به آن عمل شده است پس این خاص منفصل که دارای اجمال است نمی‌تواند حجیت عام را از کار بیندازد (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ۱۴۸/۲). به تعبیر دیگر ما عدای اقل تحت عام باقی می‌ماند؛ ولی در مخصص متصل چون از ابتدا برای عام ظهوری منعقد نمی‌شود این اجمال به عام سرایت کرده و حجیت آن را سلب می‌کند؛ پس در مورد مقدار زائد بر قدر متیقن نمی‌توان به أصالة العموم تمسک جست.

در اینجا حائری احتمالی را مطرح کرده است و آن اینکه بعد از شکل‌گیری عادت متکلم بر بیان تخصیص به صورت منفصل، دیگر حال مخصص منفصل در کلام او حال متصل در کلام غیرش است (حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ۲۱۵/۱). هر چند ایشان در نهایت به خاطر وجود اشکالی به آن ملتزم نشده است؛ البته آیت‌الله مکارم با پاسخ به آن اشکال این نظر را پذیرفته است (قدسی، ۱۴۲۸ق، ۹۵/۲). آیت‌الله وحید در این زمینه احتیاط کرده و فرموده مقتضی قاعده توقف است (حسینی میلانی، ۱۴۲۸ق، ۲۶۷/۴).

ب: در شبهه مصداقیه نیز برخی از فقها تمسک به عام را در مخصص منفصل جایز دانسته‌اند ولی در متصل قائل به منع‌اند (نهایندی نجفی، ۱۳۲۰، ۲۶۱/۱-۲۶۲؛ یزدی، ۱۴۲۵ق، ۳۴/۶-۳۵؛ جوادی، ۱۳۹۳، ۲۸ مهرماه).

۲/۳. بیان اشکالات این دیدگاه‌ها

جدای از اشکالاتی که نائینی (کاظمی، ۱۴۱۶ق، ۵۱۸/۱)، عراقی (نجم‌آبادی، ۱۳۸۰، ۴۵۲/۱ و ۵۳۴)، حسینی شاهرودی (جزائری، ۱۳۸۵، ۲۸۹/۲) و دیگران در رد وجود دو اراده استعمالی و جدی دارند، اصولیان به مبنای خویش مبنی بر عدم اتخاذ روشی مغایر با سیره عقلا توسط شارع پایبند نبوده‌اند.

توضیح اینکه ایشان پذیرفته‌اند که روش شارع در جعل و بیان احکام تفاوتی با سیره عقلا ندارد؛ یعنی ابتدا عام را می‌آورند و سپس تبصره‌هایی را درباره آن مطرح می‌کنند (ملکی اصفهانی، ۱۳۸۱، ۳۲۸/۶؛ قدسی، ۱۴۲۸، ۸۹/۲). وضع تبصره‌ها^۱ در سیره عقلا یا به خاطر جهل به مصالح و مفاسد و یا تغییر شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی است. مورد اول که در مورد شارع صادق نیست؛ اما مورد دوم در مورد شارع محال نیست. به نظر می‌رسد این دسته از فقها تصور کرده‌اند در حکم واقعی باید تمام خصوصیات، قیود و شرایط در همان لحظه بیان عام، گفته شود و إلا حکم ظاهری خواهد بود. در رد این تصور می‌گوییم: عقلا با توجه به مصالح و مفاسد، قانونی را وضع می‌کنند و هرچه از شرایط و قیود را که لازم باشد می‌آورند؛ بنابراین طبق اقتضائات زمان و مکان، این عام برای مخاطبین این قانون کاملاً واقعی است و با تغییر شرایط پس از وضع خاص نیز مخاطبین با حکم واقعی مواجه هستند نه ظاهری و قبح تأخیر بیان از وقت حاجت هم نیست؛ چون بدون تغییر شرایط اصلاً حاجتی به خاص نیست که وضع یا بیان شود^۲ و به تعبیر بهتر اصلاً تأخیری وجود ندارد (صدر عاملی، ۱۳۶۷، ۱۲۵/۱).

تبدل مخصصات
منفصل به متصل

۱۵

درواقع اگر به وجود خاص نیازی بود در همان لحظه بیان عام در قالب قید، صفت، استثنا... بیان می‌شد و عدم بیان آن با در نظر گرفتن محدودیت علم بشری بدین معناست که فعلاً قانون، جوابگوی نیازها هست. اگر عقلا نه به خاطر جهل و فقط به خاطر تغییر شرایط، قوانین را تغییر دادند آیا باز قائل هستید که قانون‌گذار دو اراده داشته است؟ خلاصه اینکه ملاک و معیار واقعی بودن حکم در نزد عقلا شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی است؛ بنابراین در مورد سیره عقلا قطعاً کلام اصولی‌ها نادرست است. اعتقاد به این کلام با تبعیت احکام از مصالح و مفاسد منافات ندارد؛ زیرا همان مصالح و مفاسد تابع شرایط زمانی و مکانی هستند و اگر

۱. مراد تبصره‌هایی است که بعداً به قانون ملحق می‌شوند؛ بنابراین تبصره‌هایی که در همان لحظه تنظیم قانون به دنبال آن می‌آیند در حکم مخصص متصل هستند.

۲. چندین توجیه برای این قاعده گفته شده است. برای اطلاعات بیشتر ر.ک به مقاله «تأخیر بیان از وقت حاجت در عام و خاص منفصل قرآنی و روایی» (جستارهای فقهی و اصولی، شهریور ۱۳۹۵، دوره ۲، ش ۲، ۹-۲۹)

شرایط تغییر کند قانون‌گذار یا شارع تغییر قانون یا حکم را با نسخ یا تخصیص بیان می‌کند.

نکته مهم دیگری که به نظر می‌رسد این است که اندیشمندان اصول در بحث نسخ و عام و خاص نگاهی نیز به بحث علم خداوند و چرایی نسخ و مسئله بداء داشته‌اند و از همین رو درگیر حکم واقعی و ظاهری و مراتب حکم با آن اختلافات فراوان گشته‌اند؛ لکن اگر بخواهیم نه از نگاه یک متکلم یا فیلسوف بلکه فقط از نگاه یک اصولی محض به بحث نگاه کنیم بسیاری از اختلافات خودبه‌خود حل می‌شوند؛ زیرا آنچه باید برای اصولی مهم باشد نحوه ابلاغ حکم و وصول آن به مکلف است نه اینکه حکم چگونه وضع می‌شود و علم خدا در این مورد چگونه است و این که اصولی در اینجا باید خود را یک حقوقدان^۱ فرض کند و با سیره عقلی مسائل را حل کند.

۳. تبدیل مخصص‌های منفصل به متصل

تا اینجا بر تلاش این بوده داشتیم که نادرستی نظر فقها در مورد مخصص منفصل و عدم پابندی به مسلکشان را ثابت کنیم و بالتبع احکام و خصوصیات که برای آن ذکر کرده‌اند نیز صحیح نخواهد بود و لکن از اینجا به بعد در پی پاسخ به این پرسش هستیم که اگر دیدگاه اصولیان در مورد مخصص منفصل صحیح نیست پس چگونه باید با این مخصصات برخورد شود؟

در جواب این پرسش می‌گوییم: همان‌طور که برخی از فقها مانند حائری (حائری یزدی، ۱۴۱۸، ق. ۲۱۵/۱)، اسماعیل پور (اسماعیل پور قمی، ۱۳۹۲، ۳۱۴/۲) آیت‌الله مکارم (قدسی، ۱۴۲۸، ق. ۹۴/۲)، آیت‌الله شبیری (شبیری، ۱۳۹۱، ۲۶ آذرماه) و آیت‌الله مظاهری (مظاهری، ۱۳۸۳، ۲۰ اردیبهشت‌ماه) فرموده‌اند: فرقی بین متصل و منفصل نیست و حکم آن‌ها یکسان است؛ به تعبیری دیگر مخصصات منفصل به متصل تبدیل می‌شوند. البته ناگفته نماند که برخی از فقها برای رهایی از اشکال جمع بین خاص و عام با

۱. شوربختانه در کتب حقوقدانان نیز این مسائل راه یافته که تأثیر نظرات اصولیان بر آن‌ها قابل انکار نیست.

این که رُواتِ احادیث از حیث زمان و مکان مختلف بوده‌اند، فرموده‌اند: هر آنچه از اهل بیت علیهم‌السلام به دست ما رسیده به منزله این است که از یکی از آن‌ها و در یک مجلس صادر شده است (تبریزی، بی تا، ۵۶)؛ ولی در عین حال در بحث اجمال خاص، بین متصل و منفصل فرق گذاشته‌اند (تبریزی، بی تا، ۴۹).

مشخص است از یک طرف قائل شدن به اینکه روایات به منزله این است که از یک شخص و در یک جلسه صادر شده و از طرف دیگر بین متصل و منفصل فرق گذاردن قابل توجیه نیست؛ چه اینکه اگر از یک نفر صادر شده و در یک جلسه هم بوده است پس همگی باید حکم مخصص متصل را داشته باشند و بیان احکامی جداگانه برای هر یک بی معناست. همچنین همان‌طور که بعداً هم خواهد آمد برخی از فقها (قدسی، ۱۴۲۸ق، ۵۱۲/۳) باینکه قائلند بین متصل و منفصل فرقی نیست؛ لکن در برخی موارد به این کلام خود پشت کرده و بین آن‌ها فرق گذاشته‌اند. با چشم‌پوشی از این مطلب و نگاه به اصل کلام ایشان باید گفت در تمامی مواردی که عامی آمده و دارای خاص متصل یا منفصل است یا اینکه عامی داریم که دارای دو مخصص متصل به‌طور جداگانه است و حتی برای آن مخصص منفصل هم وجود دارد در تمامی این موارد بین مخصص‌ها از جهت اجمال و غیره فرقی نیست و حکم آن‌ها یکسان است.^۱ در ادامه به توضیح بیشتر این نظر می‌پردازیم و اشکالاتی که به آن شده را بررسی کرده و پاسخ می‌گوییم.

توضیح مبنای مختار با توجه بیشتر و رجوع به سیره عقلای میسر می‌گردد. امروزه در بحث قانون‌گذاری هیچ فرقی بین مخصص متصل و منفصل نمی‌گذارند؛ شاهد بر آن، اینکه قوانینی که پس از تصویب در روزنامه‌ها منتشر می‌شوند توسط نویسندگان متعدد به صورت کتاب درآمده در حالی که همه مخصص‌های منفصل به متصل تبدیل می‌شوند و این‌طور نیست که در کتاب‌های حقوقی جدید برای حقوقدانان بنویسند

۱. در این مقاله در پی بررسی احکام به‌طور خاص نیستیم؛ مثلاً در بحث تمسک به عام در شبهه مصداقیه در مخصص متصل از آنجا که نگارنده معتقد است تمسک اشکالی ندارد در مخصص منفصل نیز چنین است؛ لکن ممکن است کسی قائل باشد در متصل تمسک جایز نیست و در منفصل نیز همین را بپذیرد. پس از این جهت که بین متصل و منفصل فرقی گذاشته نشده اشکالی متوجه او نیست و این چیزی است که در این نوشتار در پی اثبات آن هستیم.

که مثلاً این سه مورد قبلاً مخصص منفصل بوده‌اند تا در موقع اجمال، بین مخصص متصل و منفصل تفاوت قائل شوند!^۱ حتی ممکن است قانون‌گذاری که بیست سال قبل حکم عامی را بیان کرده و اکنون در حال تجدید نظر کلی در قوانین است آن عام را به صورت مخصص بیان کند بدون اینکه خاص، قبلاً به صورت منفصل بیان شده باشد. در این صورت حکم جدید داخل مخصص متصل است یا منفصل؟

کافی است تصور کنیم که امام صادق علیه السلام در مسجد نشسته‌اند و در حال بیان مخصصی منفصل هستند که عام آن در زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله بیان شده است در اینجا برای کسانی که در مسجد نشسته‌اند این مخصص ظاهراً منفصل است حال اگر تازه مسلمانی به امام علیه السلام مراجعه کند و از ایشان بخواهد حکمی که در مسجد بیان کرده‌اند را دوباره بازگو کنند آیا ایشان لازم می‌بینند که منفصل بودن کلام خود را گوشزد کنند؟ آیا اگر عام را برای او نقل کردند باید صبر کنند و در جلسه‌ای دیگر مخصص منفصل را بگویند؟ روشن است که هیچ‌کسی چنین کاری را انجام نمی‌دهد و حال آنکه اگر واقعاً بین مخصص متصل و منفصل تفاوتی بدین اهمیت آن‌طور که اصولی‌ها ادعا می‌کنند وجود داشت امام معصوم علیه السلام باید ذکر می‌کردند و نه تنها امام علیه السلام بلکه هیچ‌کس چنین کاری را انجام نمی‌دهد و به سادگی عام و خاص منفصل را تجمیع کرده و باهم به‌طور عام مخصص به خاص متصل برای دیگران نقل می‌کنند.^۲

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۸

همچنین در سیره عقلا به شخص یا اشخاصی که قانون را وضع می‌کنند بسیار کم توجه می‌شود؛ زیرا آنچه مهم است قانون است نه واضعان آن. به عبارت دیگر اینکه به عنوان نمونه هر چهار سال یک‌بار واضعان قانون ممکن است تغییر کنند خللی در قانون‌هایی که وضع کرده‌اند از جهت اجرا و مجازات متخلفین ایجاد

۱. تنها چیزی که ممکن است ذکر شود تاریخ تصویب قوانین است که بیشتر برای بحث نسخ و ثبت از جهت تاریخی کاربرد دارد.

۲. در حقیقت مکلفین همیشه با حکم واقعی مواجه هستند؛ یعنی حتی آن‌هایی که فقط مشمول حکم عام بوده‌اند و قبل از صدور خاص فوت کرده‌اند با حکم واقعی مواجه بوده و پس از صدور خاص منفصل نیز مکلفین با حکم واقعی مواجه‌اند؛ گرچه تغییراتی نیز صورت گرفته باشد؛ زیرا ملاک، وظیفه مکلف است و قبل از صدور خاص مکلفین هیچ وظیفه‌ای نسبت به خاص نداشته‌اند و پس از خاص نسبت به عام مخصص وظیفه دارند.

نمی‌کند و تا قانون‌گذاران جدید قوانین قبلی را نسخ نکنند یا تخصیص نزنند به قوت خود پابرجا هستند. شبیه همین مطلب هم در مورد شارع و احکام آن جاری است؛ یعنی طولانی شدن بیان احکام به بیش از دو قرن موجب این نمی‌شود که منحصات منفصل حکمی مغایر خاص‌های متصل داشته باشند و بدین خاطر مشخص می‌شود که اصولیان به کلام خود مبنی بر اینکه روش شارع همان روش عقلاست پایبند نبوده‌اند.

بسیار واضح است که اگر به عامی عقلا برسد و بعد از مدتی طولانی، مخصص منفصل آن را بشنوند و بخوانند حکم را برای نسل‌های بعدی یا غایبین بیان کنند آن حکم را به صورت متصل می‌آورند؛ چون اساساً فرقی بین متصل و منفصل نیست. کافی است نگاهی به رساله‌های عملیه شود تا روشن شود که تمامی مخصص‌های منفصل در آیات و روایات همگی به مخصص متصل و حصرهای اضافی به حقیقی تبدیل شده و یکجا آورده شده‌اند. آیت‌الله شبیری می‌فرماید: هیچ فرقی بین متصل و منفصل وجود ندارد؛ زیرا بالوجدان شما می‌بینید که اگر مثلاً سید در کتاب عروه بحث نجاسات را مطرح کرده و بعد هم مسئله مستثنیات نجاسات را متذکر شده است حال اگر بعداً یک ورقی از این مباحث گم بشود یا جدا شده باشد و شما بخواهید استثنائات نجاست را بیان کنید، در مراجعه به مباحث ایشان برای یافتن جواب مسئله، بین مطالبی که متصل آورده شده است و آن ورقی که جدا شده هیچ تفاوتی قائل نخواهید بود و اگر سؤالی برای شما پیش بیاید، در مراجعه به متصل و منفصل هیچ فرقی نخواهید گذاشت (شبیری، ۱۳۹۱، ۲۶ آذرماه).

همچنین یکی از جاهایی که به‌طور بهتری تهافت بین دیدگاه فقها را آشکار می‌کند بحث «انقلاب نسبت» است. در این بحث فقها درجایی که عامی داشته باشیم که دارای مخصصی متصل است و یک مخصص منفصل هم داشته باشیم و بین دو خاص نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار باشد معتقدند دو دلیل بیشتر نداریم و در نتیجه فقط نسبت عام مخصص با خاص منفصل سنجیده می‌شود که به‌ناچار به باب تعارض کشیده می‌شود و درجایی که به‌عنوان مثال از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یک عام داشته باشیم و از دو امام معصوم علیهما السلام دو خاص منفصل نیز به ما رسیده باشد

تبدل مخصصات
منفصل به متصل

۱۹

می‌فرمایند: اینجا هر دو خاص، عام را تخصیص می‌زنند. محقق خوبی ضمن توهم خواندن انقلاب نسبت در مورد اخیر فرموده: اهل بیت علیهم‌السلام همگی به منزله متکلم واحد هستند؛ چراکه آن‌ها از احکامی که در شریعت مقدسه در زمان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم جعل شده خبر می‌دهند (دقت شود) به همین دلیل است که عامی که از یکی از آن‌ها صادر شده است با خاصی که از دیگری صادر شده تخصیص می‌خورد و در آخر هم با ارجاع به اوامر عرفیه به مثال عبد و مولا تمسک نموده و نوشته‌اند: اگر عامی از مولا به همراه دو خاص در زمان واحد صادر شود و نسبت بین آن دو خاص عموم من وجه باشد و هر دو خاص به عبد، توسط دو شخص ابلاغ شود و یکی از آن اشخاص زودتر به عبد برسد این وصول موجب انقلاب نسبت نمی‌شود؛ بلکه عام با هر دو خاص باید تخصیص بخورد (واعظ حسینی بهسودی، ۱۴۱۷ق، ۲/۳۹۳). پرسش ما این است که اگر عام منحصصی داشته باشیم و خاص منفصلی نیز بعداً از مولا برسد و پس از مدتی مولا بخواهد این‌ها را تجمیع کرده و به عبدی که تازه خریده است ابلاغ کند چه می‌کند؟ آیا راه اصولیان را در پیش می‌گیرد که معتقدند چون عام منحصص است باید نسبت آن با خاص دوم سنجیده شود و در نتیجه به باب تعارض برده می‌شود یا اینکه به سادگی هرچه تمام‌تر تمامی خاص‌ها را با عام ترکیب کرده و آن‌ها را به صورت جمله‌ای واحد درمی‌آورد؟^۱ کاری که موقع بازنویسی قوانین فعلی نیز انجام می‌شود.

آیت‌الله مکارم نیز سیره عملی فقها در طول تاریخ را گواه بر این مطلب دانسته‌اند؛ چراکه اگر عامی دارای چندین منحصص منفصل باشد فقیهان عام را با تمامی منحصص‌ها تخصیص زده‌اند (قدسی، ۱۴۲۸ق، ۳/۵۱۲)؛ البته مشخص نیست چرا سیره فقها درجایی که منحصص‌ها منفصل باشند برقرار شده است؛ اما درجایی که یکی متصل باشد، دیگر به سیره عقلاً مراجعه نکرده و حتی برخلاف مبنای خود و طبق تساوی خاص متصل با منفصل عمل کرده است؟

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۲۰

۱. در مقاله «معنوی شدن عام و ثمرات آن در منحصص متصل» به تفصیل این مورد مورد بحث قرار گرفته است (برای مطالعه بیشتر ر.ک به: قنبری، ۱۴۰۰، ۷-۳۵).

۳/۱. شیوه بیان احکام توسط اهل بیت علیهم السلام مؤیدی بر تبدل مخصصات^۱ یکی از مباحث مهمی که غفلت از آن سبب پیدایش مبانی گوناگون در بحث عام و خاص شده، نحوه بیان احکام شرعی توسط شارع است. به نظر می‌رسد فقهاء اصول دقت لازم در مورد نحوه بیان احکام توسط اهل بیت علیهم السلام را به خرج نداده‌اند. در کلمات بسیاری از اصولیان بحث تدریجی بیان شدن احکام مطرح گردیده است (مظفر، ۱۳۷۵، ۱/۱۴۵) و از آن به‌عنوان یکی از دلایل^۲ استفاده از مخصص منفصل نام برده می‌شود؛ به گونه‌ای که گویا بسیاری از مخصصاتی که در زمان اهل بیت علیهم السلام بیان شده و به دست ما رسیده است در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وجود نداشته‌اند! لکن آنچه صحیح به نظر می‌رسد توجه به مقدماتی است که در ذیل می‌آید:

۱- تدریجی نازل شدن احکام مخصوص صدر اسلام بوده است و البته مربوط به احکامی که از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار بوده و ممکن بوده است که جامعه نوپای اسلامی از پذیرش این دسته از احکام، سر باز زند؛ همانند شرب خمر.

۲- با توجه به روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که می‌فرماید: «هر آنچه مقرب به بهشت و مبعود از آتش دوزخ است را به شما امر و نهی کردم» (کلینی، ۱۴۰۷، ۲/۷۴) باید اصل این گونه در نظر گرفته شود که تمام یا بیشتر احکام در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله بیان شده‌اند و فقط معدود مواردی مانند کراهت روزه روز عاشورا (کلینی، ۱۴۰۷، ۴/۱۶۶)، استحباب زیارت سیدالشهدا (کلینی، ۱۴۰۷، ۴/۵۸۰) و یا احکام خاصه تربت و حرم ایشان (کلینی،

تبدل مخصصات
منفصل به متصل
۲۱

۱. از آنجا که برخی از فقهاء معتقدند مخصصات منفصل با این حجم از گستردگی نزد اهل بیت علیهم السلام ودیعه بوده‌اند (خمینی، ۱۴۱۰، ۲/۲۵)، هدف اصلی از بیان این بحث کاستن از جزمیت عقیده این دسته از فقهاء بوده است از این رو نگارنده به این بحث بسان دلیل نگاه نمی‌کند و فقط آن را مؤیدی می‌داند بر اینکه تبدل مخصصات منفصل به متصل امری بیچیده و غیر معمول نیست.

۲. در مورد مخصصات در کلمات اهل بیت علیهم السلام چندین نظر به وجود دارد:

(۱) ناسخیت؛ (۲) کاشفیت؛ یعنی در اصل متصل بوده‌اند و به دست ما به طور منفصل رسیده‌اند؛ (۳) به خاطر مصلحت، نزد اهل بیت علیهم السلام ودیعه بوده‌اند. امام خمینی به قول سوم که نظر شیخ انصاریست اشکال کرده‌اند و می‌گویند: چه مصلحتی اقتضا می‌کرده که نوع احکام تعطیل شوند؟ (خمینی، ۱۴۱۰، ۲/۲۵). گرچه منبای شیخ انصاری مختار ما نیست؛ لکن در دفاع از ایشان می‌توان گفت هیچ مصلحتی بالاتر از شناخت اهل بیت علیهم السلام به عنوان مرجعیت علمی نیست؛ یعنی مصلحت این بوده که با گذشت زمان و با پیش آمدن حوادث و مسائل جدید به اهل بیت علیهم السلام رجوع کنند تا حقایق و ولایت آن‌ها روشن گردد. به تعبیر بهتر، مصلحت اثبات مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام به تعطیلی برخی از احکام می‌چربد.

۱۴۰۷ق، ۵۸۸/۴) به خاطر شرط زمانی توسط اهل بیت علیهم السلام بیان شده‌اند.^۱
پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جامعه اسلامی از مسیر اصلی خود خارج شده و مسائلی
همچون تحریف، جعل، سوزاندن کتب، عدم اهتمام به حفظ کتاب‌ها و غیره به طور
گسترده‌ای به وقوع پیوسته است (خمینی، ۱۴۱۰ق، ۲/۲۷).

۳- بیشتر احکام فقهی از صادقین (علیهما السلام) به دست ما رسیده است که
با نگاهی گذرا به تاریخ درمی‌یابیم که علت آن درگیری‌های امویان و عباسیان و به
دست آمدن فرصتی طلایی برای باز نشر احکام بوده است و بقیه اهل بیت علیهم السلام چنین
فرصتی در اختیار نداشته‌اند (خمینی، ۱۴۱۰ق، ۲/۲۷).

۴- با جست‌وجو در روایات، مثال‌های آن بعداً خواهد آمد، گاهی به حکمی عام
برمی‌خوریم که در یک کلام دو تخصیص خورده و همان عام در کلامی دیگر سه
تخصیص خورده است و به خوبی مشخص است که اینجا اساساً بحث از مخصص
منفصل و متصل یا وجود مصلحت و حکم ظاهری و واقعی یا اراده جدی و استعمالی
و... در بین نیست؛ بلکه طلبه‌های امروزی نیز به همین شیوه به سؤالات احکام پاسخ
می‌دهند؛ یعنی همه مخصص‌ها و صفت‌ها و مقیدها و شرایط درباره حکمی را به
یک نفر توضیح نمی‌دهند بلکه متناسب با سؤال سائل جواب می‌دهند.^۲ استفاده از
این شیوه منجر به استفاده گسترده از مخصص منفصل خواهد شد.

۱. ممکن است کسی اشکال کند که صدر این کلام با ذیل آن تفاوت دارد؛ چرا که اگر همه چیز را پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله
بیان کرده است چه معنا دارد گفته شود موارد معدودی فقط توسط اهل بیت علیهم السلام بیان شده‌اند؟ جواب این است که
کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله عام است و تخصیص آن محال نیست؛ زیرا وقتی به ناچار شرط زمانی یک حکم فرا نرسیده
است چه لزومی دارد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن را بیان کند؟ همچنین باید به این نکته توجه داشت مواردی که فقط توسط
اهل بیت علیهم السلام بیان شده‌اند بسیار محدودند؛ یعنی اصل در مخصصات منفصل این است که باز نشر احکام محسوب
شوند مگر اینکه خلاف آن ثابت شود.

۲. لازم به ذکر است آیت الله سیستانی به تبع اصفهانی قائل به تفصیلی هستند مبنی بر اینکه برخی روایات در مقام
تعلیم و تعلم هستند و برخی در مقام افتاء که در اولی وجود مخصص منفصل برخلاف صورت دوم بی اشکال
است (قطیفی، ۱۴۱۴ق، ۲۷؛ اصفهانی، ۱۳۹۶، ۲۳۹). البته مضاف بر اشکالاتی که به این تفصیل شده است
(شهبیدی پور، ۱۳۹۷، ۱۸، مه‌ماه) نگارنده معتقد است حتی در مورد افتاء نیز این روایات در نهایت با بقیه روایات
تجمع می‌شود؛ مثلاً اگر در کلام سه معصوم به طور جداگانه از تغییر رنگ آب یا بو یا مزه آن به عنوان نشانه
تنجیس آب نام برده شده باشد هر سه این روایات گرچه منفصل‌اند؛ لکن تجمع شده و به صورت عام مخصص
در خواهند آمد.

۵- بسیاری از احکامی که توسط اهل بیت علیهم السلام به دست ما رسیده است در کتب روایی اهل سنت نیز وجود دارد و بسیاری از اسانید آنها معتبر و منتهی به بزرگان از صحابه مانند عبادة بن صامت است (خویی، ۱۴۳۰ق، ۲/۵۱۷).

از کنار هم قرار دادن این مقدمات و لحاظ آنها با اطمینان خاطر می توان گفت: بسیاری از احکامی که فقط از اهل بیت علیهم السلام به ما رسیده در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز بیان شده بودند (حاتری قمی، بی تا، ۲۰۱/۲: جزئی، ۱۳۸۵، ۲/۲۹۱؛ خمینی، ۱۴۱۰ق، ۲/۲۷)؛ لکن به خاطر مواردی که گذشت از بین رفته اند و توسط اهل بیت علیهم السلام آن هم به همان روش که گفتیم دوباره بیان شده اند؛ بنابراین مشخص می شود که در بسیاری از موارد، تخصیصی در کار نیست؛ بلکه صرفاً نقل و خبر دادن است (واعظ حسینی بهسودی، ۱۴۱۷ق، ۲/۳۹۳). همچنین معلوم می شود اصلاً بحث اراده جدی و استعمالی در میان نیست؛ بلکه صرف شرایط خاص زمانی و مکانی در دوران حیات اهل بیت علیهم السلام ایجاب می کرده است که این شیوه اتخاذ شود. در واقع اگر بخواهیم اصلی در اینجا تأسیس کنیم به این صورت خواهد بود: اصل بر عدم صدور مخصص منفصل از اهل بیت علیهم السلام است مگر خلاف آن احراز شود؛ به عنوان مثال تفصیل بین عرق جنب از حرام یا حلال فقط در کلام امام حسن عسکری علیه السلام است؛ بنابراین آیا می توان گفت که همان مصلحتی که در مورد شراب بوده اقتضاء می کرده که این حکم تا زمان ایشان مخفی باشد یا حقیقت آن است که یا از امامان قبلی سؤال نشده و اگر هم سؤال شده از بین رفته و به دست ما نرسیده است؟

نتیجه اینکه حتی اگر اصولیان بر مبانی و دیدگاه های خود در مورد انواع اراده و تعاریف نسخ و تخصیص و حدود آنها پافشاری کنند با مراجعه به تاریخ درمی یابیم که بسیاری از مخصصات در کلمات اهل بیت علیهم السلام صرفاً باز نشر احکام بوده است و نه جعل که در این صورت تقریباً اختلافات حالت لفظی به خود خواهند گرفت.

۱. البته کلام این دو بزرگوار مطلق است و با نظر نگارنده کمی تفاوت دارد.

۲/۳. پاسخ به اشکالات وارده بر تبدل مخصصات

مناقشاتی در مقابل بر مطلوب ما که مخصص های منفصل به متصل تبدیل می شوند و نیز بیشتر مخصصاتی که در سخنان اهل بیت علیهم السلام آمده، باز نشر احکامند، مطرح شده است. در ادامه، اشکالات را بیان نموده و به آنها پاسخ می دهیم.

۱/۲، ۳/۱ اشکال اول

مهم ترین اشکالی که بر این مطلب وارد شده این است که اگر این کلام صحیح باشد اصحاب ائمه علیهم السلام نمی توانستند به کلام امام زمان خودشان تمسک کنند؛ زیرا مانند این است که قبل از آمدن ذیل کلام متکلم، به صدر آن تمسک کرده باشند پس از آنجا که اصحاب اهل بیت علیهم السلام به کلام ایشان تمسک می کردند استنتاج می شود که کلام آل الله علیهم السلام مانند این نیست که در یک جلسه صادر شده باشد؛ پس مخصص های منفصل در حکم متصل نیستند (حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ۲۱۵/۱).

جواب: آیت الله مکارم فرموده: عدم جواز تمسک به عام برای کسانی است که متأخر از صدور خاص بوده اند ولی نسبت به کسانی که سابق بر خاص بوده اند می شود گفت که از روش اصحاب مبنی بر تمسک به عام، به طور موقت اذن و حکم شارع به جواز تمسک به عام را کشف می کنیم تا اینکه خاص وارد شود (قدسی، ۱۴۲۸ق، ۹۵/۲).

البته این جواب در تطابق با کلمات اصولیان نیست که قائلند روش شارع همان روش عقلاست. در سیره عقلا وجود مخصصات منفصل کاملاً پذیرفته شده و شک و شبهه ای در آن وجود ندارد و نیازی هم به اذن و حکم شارع در این باره نیست تا ایشان بفرماید از روش اصحاب اذن شارع را کشف می کنیم آن هم به طور موقت. این مسئله به سادگی بحث ناسخ و منسوخ است همان طور که مکلفین در زمان ابلاغ حکم (منسوخ) از سرنوشت این حکم خبر ندارند و نمی دانند که این حکم در آینده ممکن است نسخ شود یا نه تا آمدن ناسخ باید به آن عمل کنند و حکم را معطل نمی گذارند عین همین مطلب هم در مورد عام و خاص جاری است. مضافاً بر اینکه ذمه کسی مشغول می شود که تکلیف به او برسد پس اصحاب نسبت به مخصصاتی که اصلاً معلوم نبوده در آینده صادر خواهند شد یا خیر مکلف نبوده اند و ما نیز مکلف به قوانین فعلی هستیم و از سرنوشت آنها ناآگاهیم.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۲۴

۳/۲/۲. اشکال دوم

«لازمه چنین بیانی این است که اگر عامی در کلام رسول خدا ﷺ یا در قرآن ملاحظه شود، ظهور در عموم نداشته باشد، چون بنای شرع بر این است که مخصّص را به صورت منفصل بیان کند و مخصّص منفصل - به نظر ایشان - در جمیع جهات، مانند مخصّص متصل است و یکی از جهاتی که در مورد مخصّص متصل مطرح است این است که مخصّص متصل، مانع از انعقاد ظهور برای عام است. پس باید در مخصّص منفصل هم چنین جهتی مراعات شود؛ و این مسئله‌ای است که بطلانش واضح است. ما نمی‌توانیم با عمومات کتاب و سنّت به منزله یک دلیل مجمل برخورد کنیم. لذا احتمال دارد که مراد ایشان از تنزیل، تنزیل در بعضی از جهات باشد. در این صورت ما هم قبول داریم ولی چنین تنزیلی در حیث بحث ما نقشی ندارد» (ملکی اصفهانی، ۱۳۸۱، ۶/۲۲۵). در واقع فاضل لنکرانی می‌خواهد بفرماید ما نیز قبول داریم که مخصص منفصل در برخی از جهات با خاص متصل اشتراکاتی دارد؛ لکن تساوی در همه جهات غیرممکن و بطلان آن واضح است.

جواب: معنون شدن یا نشدن عام در مخصص متصل خود یکی از چالش‌های بحث عام و خاص است و همه فقها معنون شدن را قبول ندارند و این طور نیست که بر آن اجماعی صورت گرفته باشد. البته اشکالات آن در جای دیگر بیان شده است.^۱

تبدل مخصصات
منفصل به متصل
۲۵

۳/۲/۳. اشکال سوم

ممکن است کسی بگوید ظاهر کلام شما در صورت بازگشت مخصصات منفصل به متصل این است که اصل در مخصصات، خاص متصل است و در بحث دوران بین عام و خاص اصلاً مخصص متصلی وجود ندارد تا مخصص منفصل بخواهد همان حکم را داشته باشد؟ توضیح اینکه در بحث دوران بین عام و خاص، تقدیم و تأخیر عام بر خاص بررسی می‌شود و این بحث درجایی است که خاص منفصل باشد. حال شما که می‌گویید مخصصات منفصل به متصل بر می‌گردند با این

۱- برای مطالعه اشکالات ر.ک به مقاله «معنون شدن عام و ثمرات آن در مخصص متصل» (فتبری، ۱۴۰۰، ۷-۳۵).

مشکل روبرو خواهید شد که در بحث دوران خاص، متصلی وجود ندارد تا خاص منفصل به آن برگردد. در واقع تکلیف این بحث و اختلافات در آن مشخص نیست! **جواب:** بسیاری از فقها تفصیلات قبل و بعد را در بحث دوران نپذیرفته‌اند و همه را حمل بر تخصیص نموده‌اند (خویی، ۱۴۳۰ق، ۵۱۲/۱؛ فیاض، ۱۴۲۲ق، ۴۹۰/۴؛ ملکی اصفهانی، ۱۳۸۱، ۴۷۶/۶؛ حسینی روحانی، ۱۴۲۷ق، ۴۱۹/۳؛ مظاهری، ۱۳۹۱، ۳۱۰/۱؛ خرازی، ۱۴۲۵ق، ۲۵۵/۴). حمل بر تخصیص هم در نهایت عام و خاص را تبدیل به عام مخصص به نحو متصل خواهد کرد.

۴/۲/۳. اشکال چهارم

نزاع در بحث وجوب فحص از مخصص به خاص منفصل اختصاص دارد و بنابر بازگشت خاص‌های منفصل به متصل باید بگوییم فحص از مخصصات دیگر لازم نیست و بطلان این مطلب بدیهی است.

جواب: برخی از فقها مخصص متصل را نیز در نزاع داخل دانسته و فحص را لازم می‌دانند (طباطبایی، بی تا، ۱/۱۶۳؛ مشکینی، ۱۴۱۳ق، ۴۰۸/۲؛ حسینی روحانی، ۱۴۲۷ق، ۳۶۵/۳؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ۵/۲۸۳) و برخی می‌فرمایند باید منشأ شک^۱ ملاحظه شود؛ چرا که در برخی از موارد به شک اعتنا می‌شود (قدسی، ۱۴۲۸ق، ۱۱۷/۲؛ خرازی، ۱۴۲۵ق، ۴/۱۵۳). همچنین اساساً ملاک در بحث فحص از مخصصات نباید اتصال یا انفصال باشد؛ چه اینکه همان‌طور که گذشت وقتی روش شارع در بسیاری از موارد به صورت سؤال و جواب بوده پس برای حصول یقین به دسترسی به تمامی مخصصات، فحص لازم است؛ بنابراین فحص از مخصص درجایی که فقیهی شک در تخصیص زائد داشته باشد خواه متصل یا منفصل هم جاری است هرچند مورد غفلت بزرگان واقع شده است. به‌عنوان نمونه آیه ۱۴۵ سوره انعام^۲ تنها امکان حمل بر حصر اضافی را دارد وگرنه حرمت بسیاری از موارد مطروحه در روایات، زیر سؤال خواهد رفت و یا

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲

۲۶

۱. مثلاً اگر منشأ شک نسیان راوی باشد اعتنا نمی‌شود؛ ولی اگر احتمال فقدان ورقه‌ای از کتاب روایی داده شود به شک اعتنا می‌گردد.

۲. ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِيُغَيِّرَ اللَّهُ بِهٖ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

اگر کسی فقط کتاب طهارت را در کتب حدیثی بررسی کند متوجه خواهد شد که موارد فراوانی داریم که عامی به صورت متصل تخصیص خورده است و مخصص منفصل نیز برای آن عام وجود دارد^۱ یا حدیث مشهور «لا تعاد الصلاة الا من خمس» که به نُه مورد هم می‌رسد پس در مورد شارع مقدس حتی در مخصص‌های متصلی که دارای اِلّا استثنائیه هستند و علی القاعده مفید انحصار می‌باشند، باز هم باید فحص صورت پذیرد.

از نظر نگارنده، تبدل مخصصات منفصل به متصل امری بدیهی است؛ لکن از آنجا که این بحث بسیار پرکاربرد و دارای ثمرات عدیده‌ای در فقه است و همچنین از آنجا که بسیاری از احکام حقوقی برگرفته از احکام شرعی است و بسیاری از استدلالات فقها بر سیره عقلا استوار است و بعضاً هر دو طرف نزاع برای اثبات مدعای خویش به سیره استناد می‌کنند پیشنهاد می‌شود قوه قضائیه با تشکیل کارگروهی از زبان‌دانان و حقوق‌دانان تحقیق مفصلی درباره عام و خاص و اقسام و احکام آن در دیگر کشورها و متون حقوقی و مذهبی ادیان و مذاهب دیگر در گذشته و حال به عمل آورند تا حقیقت بحث روشن شود یا حداقل برخی ابهامات زدوده شود؛ مثلاً آیا انقسام مخصصات به متصل و منفصل در ملل دیگر متداول و احکام آن‌ها باهم متفاوت است؟ اگر در منابع عام و خاصی از یک متکلم هم به صورت متصل و هم منفصل به خاطر تعدد راویان وجود دارد در اینجا متصل ملاک است یا منفصل یا اینکه منفصل به متصل بازگشت می‌کند؟ مناقشه بر سر وجه تقدیم خاص بر عام^۲ و ثمرات اقوال در آن صرفاً لفظی است یا عقلاً نیز چنین اختلافاتی دارند؟

تبدل مخصصات
منفصل به متصل

۲۷

۱. مثال اول: تخصیص عدم جواز همراه داشتن لباس خونی به کمتر از درهم و تخصیص همان خون در روایتی دیگر به عدم حیض (عاملی، ۱۴۲۹ق، ۳/۴۲۹ تا ۴۳۲).

مثال دوم: تخصیص نجس نشدن آب به تغییر رنگ در یک روایت و در دیگری به مزه و بو و در سومی به بو، رنگ و مزه (عاملی، ۱۴۲۹ق، ۱/۱۳۴ تا ۱۴۲).

مثال سوم: تخصیص صحت نماز به غیر اجزاء میته و تخصیص میته به غیر ذوی الأرواح در روایتی دیگر (عاملی، ۱۴۲۹ق، ۳/۵۰۱ و ۵۱۳).

۲. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: به مقاله «بازخوانی نقش اجمال خاص در تمسک به عام» (شاگری، ۱۳۹۵، ۳۳-۴۴).

۴. تطبیق

۱) **روایات:** در مورد آب استنجا چندین روایت وجود دارد (عاملی، ۱۴۲۹ق، ۱/۲۲۲) که همگی به صورت پرسش و پاسخ هستند. نحوه تعامل مشهور فقها با این روایات این گونه است که آب استنجا را به عنوان مخصصی منفصل برای روایاتی که دال بر نجاست آب قلیل به صرف ملاقات است محسوب کرده‌اند؛ حتی برای طهارت آب استنجا شروطی پنج گانه نیز قائل شده‌اند که به هیچ یک از این شروط، در آن روایات تصریح نشده است. روشن است از آنجا که روایات آب استنجا به صورت پرسش و پاسخ هستند و در مقام جواب همه قیود و شرایط را نمی‌گویند فقها با استفاده از روایات دیگر این شروط را قائل شده و در نهایت هم در رساله‌های عملیه خود آب استنجا را ذیل حکم آب قلیل آورده‌اند. پس در حقیقت همه مخصصات منفصل که در آن روایات هست به متصل تبدیل شده و همگی آن‌ها در کنار یکدیگر به همراه عام برای مخاطبان امروزی عرضه شده است.

۲) **متون حقوقی:** در تاریخ ۱۳۹۱/۱۰/۳ اصلاحیه و الحاقیه‌ای توسط مجلس شورای اسلامی تصویب شد مبنی بر اینکه برخی مدال‌آوران ورزشی از خدمت سربازی معاف هستند این قانون مخصصی منفصل محسوب می‌شود؛ چه اینکه قانون عامی که دال بر لزوم خدمت سربازی است، سال‌ها قبل تر وضع شده بوده است به همراه دیگر موارد معافیت همگی تجمیع شده و در یک کتاب توسط سازمان وظیفه عمومی ناجا به روز می‌شود و سپس منتشر می‌گردد که البته این دست تغییرات در کتبی که قوانین را جمع‌آوری کرده‌اند به وفور یافت می‌شوند.^۱

جستارهای
فقهی و اصولی
سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲
۲۸

نتیجه‌گیری

با بررسی‌ها و تحلیل‌های صورت گرفته نسبت به دیدگاه‌های اصولیان در مورد مخصص منفصل نتایج ذیل حاصل گردیده است:

۱. اگرچه اصولیان در ضابطه اتصال و انفصال مخصص نیز اختلاف دارند؛ لکن در سیره عقلا ترجیح بر این است که عام به طور مختصر و مفید بیان شود سپس اگر عام فقط چند مخصص دارد به‌طور متصل به عام بیان می‌شود و اگر استثنائات زیاد باشند به صورت تبصره می‌آیند و نه چسبیده به عام. خاص‌های منفصلی که بعدها تصویب شوند نیز به همین تبصره‌ها ملحق می‌شوند.

۱. انکار وجود مخصصات منفصل صحیح نیست.
۲. تقسیم اراده به استعمالی و جدی نادرست بوده و تأخیری در بیان احکام از طرف شارع ابدأ وجود ندارد تا مستلزم قبیحی باشد.
۳. صدور خاص منفصل از شارع دلالتی بر ظاهری بودن حکم عام ندارد.
۴. اصولیان به کلام خود مبنی بر یکسان بودن روش شارع با سیره عقلا پایبند نیستند.
۵. توجه به قرائن روایی و تاریخی مشخص می کند اکثر احکامی که توسط اهل بیت علیهم السلام بیان شده اند مخصص نیستند و صرفاً بازنشر احکام بوده است.
۶. مخصصات منفصل خواه در کلام شارع باشند یا قانون گذار به مخصص متصل تبدیل می شوند و حکم آن‌ها در تمامی موارد یکسان است.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۳۰ق). کفایة الأصول. زارعی سبزواری، علی. چ ششم. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲. آشتیانی، محمد حسن بن جعفر. (۱۴۲۹ق). بحر الفوائد فی شرح الفرائد. بیروت. مؤسسه تاریخ العربی.
۳. اسماعیل پور قمشه‌ای قمی، محمد علی. (۱۳۹۲). دقائق الأصول: دراسات فی الأصول. قم: رایا فرهنگ.
۴. اصفهانی، مهدی. (۱۳۹۶). الافتاء و التقليد، المواهب السنية، الصوارم العقلية. قم: مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام.
۵. انصاری، مرتضی. (۱۴۲۸ق). فرائد الاصول. چ نهم. قم: مجمع فکر اسلامی.
۶. تبریزی، غلامحسین. (بی تا). اصول مهذبة (خلاصة الأصول). چاپ دوم. مشهد مقدس: چاپخانه طوس.
۷. جوادی، عبدالله. (۱۳۹۳/۰۷/۲۸). مبحث بیع. به نشانی: <https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/javadi/feqh/93/930728/>
۸. حائری اصفهانی، محمدحسین. (۱۴۰۴ق). الفصول الغروية فی الأصول الفقهية. قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه.
۹. حائری قمی، محمد علی. (بی تا). المختارات فی الأصول. تهران: مطبعه علمی.

۱۰. حائری یزدی، عبدالکریم. (۱۴۱۸ق). **درر الفوائد**. چ ششم، قم: موسسه نشر اسلامی.
۱۱. حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق). **تحف العقول**. علی اکبر غفاری. چ دوم. قم: جامعه مدرسین.
۱۲. حسینی روحانی، محمدصادق. (۱۴۲۷ق). **زبدة الأصول**. چ سوم. قم: انوار الهدی.
۱۳. حسینی میلانی، سید علی. (۱۴۲۸ق). **تحقیق الأصول**. چ دوم. قم: الحقائق.
۱۴. جزائری مروج، محمد جعفر. (۱۴۱۵ق). **منتهی الدراية فی توضیح الکفایه**. چاپ چهارم. قم: مؤسسه دارالکتاب.
۱۵. جزائری مروج، محمد جعفر. (۱۳۸۵). **نتائج الأفكار فی الأصول**. تقریرات: سید محمود حسینی شاهرودی. قم: آل مرتضیٰ علیه السلام.
۱۶. خرازی، سید محسن. (۱۴۲۵ق). **عمدة الأصول**. قم: مؤسسه در راه حق.
۱۷. خمینی، سید روح الله. (۱۴۱۰ق). **الرسائل**. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۱۸. خمینی، سیدمصطفی. (۱۴۱۸ق). **تقریرات فی الأصول**. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۹. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۳۰ق). **اجود التقریرات**. تقریرات آقای نائینی. چ دوم. قم: موسسه صاحب الامر.
۲۰. سبحانی، جعفر. (۱۳۷۹). **الموجز فی اصول الفقه**. چاپ سوم. قم: مدیریت حوزه علمیه.
۲۱. شاکری، بلال (۱۳۹۵). **بازخوانی نقش اجمال خاص در تمسک به عام**. جستارهای فقهی و اصولی، ۲(۴)، ۳۳-۴۴.
۲۲. شبیری زنجانی، سید موسی. (۱۳۹۱/۰۹/۲۶). **درس خارج فقه**. به نشانی: <http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shobeiry/feqh/91/910926/>
۲۳. شهیدی پور، محمدتقی. (۱۳۹۷/۰۷/۱۸). **درس خارج اصول**.
۲۴. صدر عاملی، صدر الدین. (۱۳۶۷ق). **خلاصة الفصول فی علم الأصول**. تهران: چاپخانه سنگی علمی.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین. (بی تا). **حاشیه الکفایه**. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۲۶. عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۲۹ق). **تفصیل وسائل الشیعة**. چ دوم. بیروت: آل البيت علیهم السلام.
۲۷. فیاض، محمداسحاق. (۱۴۲۲ق). **محاضرات فی اصول الفقه**. تقریرات سید ابوالقاسم خویی. قم: موسسه احیاء آثار امام خویی.
۲۸. قدسی، احمد. (۱۴۲۴ق). **انوار الأصول**. تقریرات: ناصر مکارم. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۲۹. قطیفی، منیر. (۱۴۱۴ق). **الرافد فی علم الأصول**. قم: لیتوگرافی حمید.

۳۰. قمی، ابوالقاسم. (۱۳۷۸ق). **قوانین الأصول**. چ دوم. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۳۱. قنبری شیخ شبانی، حسن، و قنبری شیخ شبانی، محمدتقی. (۱۴۰۰). **معنون شدن عام و ثمرات آن در مخصص متصل**. جستارهای فقهی و اصولی، ۷(۱)، ۳۴-۷.
۳۲. کاظمی، محمدعلی. (۱۴۱۶ق). **فوائد الأصول**. تقریرات آقای نائینی. چ پنجم. قم: موسسه نشر اسلامی.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. علی اکبر غفاری. محمد آخوندی. چ چهارم. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۳۴. مظاهری، حسین. (۱۳۹۱). **عوائد الاصول الصغیر**. بی جا: مؤسسه فرهنگی مطالعاتی الزهراء علیها السلام.
۳۵. مظاهری، حسین. (۱۳۸۳/۰۲/۲۰). **شماره درس: ۱۹۱**. به نشانی:
{ <http://almazaheri.org/Farsi/Index.aspx?TabID=0702&ID=2121&IDSound=0>};
۳۶. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۵ش). **اصول الفقه**. چ پنجم. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳۷. ملکی اصفهانی، محمود. (۱۳۸۱). **اصول فقه شیعه**. تقریرات مرحوم محمد فاضل لنکرانی. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۳۸. نجم آبادی، ابوالفضل. (۱۳۸۰). **الاصول**. تقریرات ضیاء الدین عراقی. قم: مؤسسه آیه الله العظمی بروجردی.
۳۹. نهاوندی نجفی، علی. (۱۳۲۰ق). **تشریح الأصول**. تهران: میرزا محمدعلی تاجر طهرانی.
۴۰. واعظ حسینی بهسودی، محمد سرور. (۱۴۱۷ق). **مصباح الأصول**. تقریرات آیت الله خویی. چ پنجم. قم: مکتبه الداوری.
۴۱. یزدی، سید محمدکاظم. (۱۴۲۵ق). **العروة الوثقی**. چ دوم. قم: موسسه نشر اسلامی.

تبدل مخصصات
منفصل به متصل
۳۱

References

1. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 2007/1428. *Farā'id al-Uṣūl*. 5th. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
2. al-Āshṭiyānī, Muḥammad Ḥasan. 2008/1429. *Baḥr al-Fawā'id fī Sharḥ al-Farā'id*. Beirut: Mu'assasat al-Tārikh al-'Arabī.
3. al-Fayyād, Muḥammad Ishāq. 2001/1422. *Muḥāḍirāt fī Uṣūl al-Fiqh, Taqrīrāt al-Sayyid al-Khu'ī*. Qom: Mu'assasat Ihyā' Āthār al-Imām al-Khu'ī.
4. al-Ḥā'irī al-Iṣfahānī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Iṣfahānī, MīrzāNā'inī, Kumpānī). 1984/1404. *Al-Fuṣūl al-Gharawīyah fī al-Uṣūl al-Fiqhīyah*. Qom. Dār Ihyā' al-Ulūm al-Islāmī.
5. al-Ḥā'irī al-Qommī, Muḥammad 'Alī. n.d. *al-Mukhtārāt fī al-Uṣūl*. Tehran: Maṭba'at al-'Ilmī.
6. al-Ḥarrānī, Ḥasan Ibn 'Alī Ibn Shu'ba. 1983/1404. *Tuḥaf al-'Uqūl*. Translated by 'Alī Akbar Qaffāri. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
7. al-Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 2008/1429. *Taḥṣīl Wasā'il al-Shī'a ilā Tahṣīl al-Masā'il al-Sharī'a*. 2nd. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihyā' al-turāth.
8. Al-Ḥusaynī al-Mīlānī, Sayyid 'Alī. 2007/1428. *Tahqīq al-Uṣūl*. 2nd. Qom: Manshūrāt al-Ḥaqā'iq.
9. al-Ḥusaynī al-Rawḥānī, al-Sayyid Ṣādiq. 2006/1427. *Zubdat al-Uṣūl*. 3rd. Qom: Manshūrāt Anwār al-Hudā.
10. Al-Iṣfahānī, Mahdī. 2017/1396. *Al-Iftā' wa al-Taqlīd, al-Mawāhib al-Sanīyah, al-Ṣawārim al-'Aqlīyah*. Qom: Mu'assasat al-Ma'ārif al-Islāmīyya.
11. Al-Ismā'īlpūr al-Qumeyshih-eī al-Qommī, Muḥammad 'Alī. 2013/1392. *Daqā'iq al-Uṣūl: Dirāsāt fī al-Uṣūl*. Qom: Manshūrāt Rāyā Farhang.
12. Al-Jawādī al-Āmulī, 'Abd Allāh. 19/10/2014. *Mabḥath al-Bey'*. Taken from the following link: www.eshia.ir/feqh/archive/text/javadi/feqh
13. al-Jazā'irī al-Murawwij, al-Sayyid Muḥammad Ja'far. 1994/1415. *Muntahā al-Dirāya fī Tawḍīḥ al-Kifāya*. Qom: Mu'assasat Dār al-Kitāb.
14. al-Jazā'irī al-Murawwij, al-Sayyid Muḥammad Ja'far. 2004/1385. *Natā'ij al-Afkār fī al-Uṣūl. Taqrīrāt Buḥūth Sayyid Maḥmūd Ḥusaynī Shārūdī*. Qom: Manshūrāt Āl al-Murtaḍā
15. Al-Kāzīmī al-Khurāsānī, Muḥammad 'Alī. 1997/1416. *Fawā'id al-Uṣūl. Taqrīrāt al-Buḥūth al-Sayyid al-Nā'inī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
16. Al-Kharrāzī, Sayyid Muḥsin. 2004/1425. *'Umdat al-Uṣūl*. Qom: Mu'assisih-yi dar Rāh Ḥaqq.
17. al-Khumaynī, al-Sayyid Muṣṭafā. 1998/1418. *Tahrīrāt fī Uṣūl*. Qom: Mu'assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
18. al-Khurāsānī, Muhammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurāsānī). 2009/1430. *Kifāyat al-*

- Uṣūl*. Edited by ‘Abbās ‘Alī al-Zārī‘ī al-Sabziwārī. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
19. al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya‘qūb (al-Shaykh al-Kulaynī). 1987/1407. *al-Kāfī*. 14th. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
 20. Al-Malikī al-Iṣfahānī, Maḥmūd and Sa‘īd. 2002/1381. *Uṣūl al-Fiqh al-Shī‘ah*. Qom: Markaz-i Fiqhī-yi A‘immi-yi Aṭḥār (‘A).
 21. Al-Mazāhirī, Ḥusayn. 2012/1391. *‘Awā‘id al-Uṣūl al-Ṣaghīr*. Mu‘assissih-yi Farhangī-Muṭālī‘ātī-yi al-Zahrā’ (‘A).
 22. Al-Mazāhirī, Ḥusayn. 9/5/2004. Taken from the following link: <http://almazaheri.org/Farsi/Index.aspx?TabID=0702&ID=2121&IDSound=0>
 23. al-Mūsawī al-Khu‘ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 2009/1430. *Ajwad al-Taqrīrāt (Taqrīrāt Baḥṭh al-Mīrzā al-Nā‘īnī)*. Qom: Mu‘assasat Ṣāḥib al-Amr.
 24. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Sayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 1989/1410. *Al-Rasā‘il*. Qom: Mu‘assasat Ismā‘īlyān.
 25. al-Muzaffar, Muḥammad Riḍā. 1996/1375. *Uṣūl al-Fiqh*. 5th. Mu‘assasatal-Isma‘īlyān.
 26. Al-Nahāwandī al-Najafī, ‘Alī. 1902/1320. *Tashrīḥ al-Uṣūl*. Tehran: Mīrzā Muḥammad ‘Alī Tājir Ṭīhrānī.
 27. Al-NajmĀbādī, Abulfaḍl. 2002/1381. *Al-Uṣūl (Taqrīrāt al-Buḥūth al-Muḥaqiq al-‘Irāqī)*. Qom: Mu‘assasat Ayatollāh al-Burūjjirdī.
 28. Al-Qatīfī, al-Sayyid Munīr. 1993/1414. *Al-Rāfid fi ‘Ilm al-Uṣūl*. Qom: Ḥamīd Lithography.
 29. al-Qommī, al-Mīrzā Abū al-Qāsim (al-Mīrzā al-Qommī). 1999/1378. *al-Qawānīn al-Uṣūl*. 2nd. Tehran: Maktabat al-‘Ilmiyat al-Islāmīyah.
 30. Al-Ṣadr al-‘Āmilī, Ṣadr al-Dīn. 1947/1367. *Khulāṣat al-Fuṣūl fi ‘Ilm al-Uṣūl*. Tehran: Chāpkhānih-yi Sangī ‘Ilmī.
 31. Al-Shahīdī Pūr, Muḥammad Taqī. 10/10/2017. *Dars al-Khārij al-Uṣūl*.
 32. Al-Shubayrī al-Zanjānī, Sayyid Mūsā. 17/12/2017. *Dars al-Khārij al-Fiqh*. Taken from the following link: <http://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shobeiry/feqh/91/910926/>
 33. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja‘far. 2000/1379. *al-Mūjaz fi Uṣul al-Fiqh*. Qom: Mudīrīyat Ḥawzih ‘Ilmiyah.
 34. al-Ṭabāṭabā‘ī al-Yazdī, al-Sayyid Muḥammad Kāzīm. 2004/1425. *al-‘Urwat al-Wuḥqā fīmā Ta‘ummu bihī al-Balwā*. 2nd. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
 35. al-Ṭabāṭabā‘ī, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn (al-‘Allāma al-Ṭabāṭabā‘ī). n.d. *Ḥāshīyat al-Kifāyah*. Qom: Bunyād-i ‘Ilmī wa Fikrī ‘Allāma Ṭabāṭabā‘ī.
 36. Al-Tabrīzī, Gholām Ḥusayn. n.d. *Uṣūl al-Muḥadhdhabah (Khulāṣat al-Uṣūl)*. 2nd. Mashhad: Chāpkhānih Ṭūs.
 37. al-Wā‘iz al-Husaynī al-Bihsūdī, al-Sayyid Muhammad Sarwar. 1996/1417. *Miṣbāḥ*

- al-Uṣūl (Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid Abū al-Qāsim al-Mūsawī al-Khu'ī)*. 1st; 5th. Qom: Maktabat al-Dāwarī.
38. Ḥā'irī Yazdī, 'Abd al-Karīm. 1997/1418. *Durar al-Fawā'id*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
39. Makārim Shīrāzī, Nāshir. 2003/1424. *Anwār al-Uṣūl. Taqrīrāt Aḥmad Qudsī*. Qom: Madrasī-yi Imām 'Alī Ibn Abī Ṭālib.
40. Qanbarī Shaykh Shabānī, Ḥassan; Qanbarī Shaykh Shabānī, Ḥassan, Muḥammad Taqī. 2021/1400. *Mu'anwan Shudan-i 'Ām wa Thamarat-i Ān dar Mukhaṣṣā-i Muttaṣil. Juṣṭārḥā-yi Fiqhī wa Uṣūlī*, 7(1), 7-34.

The Characteristics of Knowing *Iftā'ī* Narrations from *Ta'limī* ¹

Sayyed Mohammad-Hasan Mousavi-Mehr

Ph.D student of Department of Education, Faculty of Theology, Ferdowsi University

Mohammad-Reza Jawaheri 

Assistant Professor, Department of Education, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad; (Corresponding Author); javaheri@um.ac.ir

Mohammad-Javad Enayatirad

Assistant Professor, Department of Education, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad; enayati-m@um.ac.ir


Sayyed Mahmoud Sadeqzadeh Tabatabaei

Assistant Professor, Department of Education, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad; tabanet@um.ac.ir

Receiving Date:2022-09-01 ; Approval Date: 2022-11-03

Abstract

One of the divisions proposed in connection with the narration is its division into *iftā'ī* and *ta'limī*. *Iftā'ī* narration refers to the narration that only expresses the current duty of the questioner. On the other hand, there are *ta'limī* traditions that express the

1. *Jawaheri . M.r; (2023); "The Characteristics of Knowing Iftā'ī Narrations from Ta'limī"; Jostar_ Hay Fiḡhi va Usuli; Vol: 9; No: 32; Page: 35-68;  10.22034/jrj.2022.64768.2534*

© 2023, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

general ruling for the purpose of training jurists (*fuqahā*) and master jurists (*mujtahidīn*). One of the most important issues regarding this division is to provide characteristics that can be used to distinguish between *ta'limī* and *iftā'ī* narratives. By using the descriptive-analytical method and through sampling in the book *Tahdhīb al-Aḥkām* of Shaykh al-Ṭūsī, this study has tried to present the most important characteristics of knowing these two categories of narrations. This study has concluded that the four main characteristics of the narrator's attributes, the conditions of the time of issuing the narration, the content of the narration, and the use of the *ta'lim* style, are the most important characteristics for understanding *ta'limī* narrations. It is worth noting that all these characteristics are used as a witness for being *ta'limī* and it is necessary for a person to be sure of these things in order to be able to apply the rulings of *ta'limī* narrations.

Keywords: *Iftā'ī* Narrations, *Ta'limī* Narrations, Evidences of *Ta'limī* Narrations, *Ta'limī* Styles.

Justārḥā-ye
Fiqhī va Uṣūlī

Vol.9, No.32
Fall 2023

36

شاخصه‌های شناخت روایات افتایی از تعلیمی^۱

سید محمد حسن موسوی مهر

دانشجوی دکتری گروه معارف دانشکده هیات دانشگاه فردوسی مشهد، رایانامه: mo.mosavimehr@mail.um.ac.ir

محمد رضا جواهری  ID

استادیار گروه معارف دانشکده هیات دانشگاه فردوسی مشهد، (نویسنده مسئول)؛ رایانامه: javaheri@um.ac.ir

محمد جواد عنایتی راد

استادیار گروه معارف دانشگاه فردوسی مشهد

سید محمود صادق زاده طباطبایی

استادیار گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی مشهد

شاخصه‌های شناخت
روایات افتایی از
تعلیمی
۳۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۲

چکیده

یکی از تقسیمات مطرح شده در ارتباط با روایات، تقسیم آن به روایات افتایی و تعلیمی است؛ روایات افتایی به روایاتی اطلاق می‌شود که صرفاً بیان‌کننده وظیفه فعلی فرد سؤال‌کننده است در مقابل، روایات تعلیمی قرار دارد که بیان‌کننده حکم کلی به منظور تربیت فقها و مجتهدین است. از مهم‌ترین مسائل در خصوص این تقسیم، ارائه شاخصه‌هایی است که با استفاده از آن‌ها بتوان روایات تعلیمی و افتایی را از یکدیگر تفکیک نمود. در این مقاله سعی شده است با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و از رهگذر نمونه‌یابی در کتاب تهذیب الاحکام شیخ طوسی، مهم‌ترین شاخصه‌های شناخت این دودسته روایات ارائه شود. در نهایت چنین نتیجه گرفته شده است که چهار شاخص اصلی صفات راوی، شرایط

۱. جواهری، محمد رضا. (۱۴۰۲). شاخصه‌های شناخت روایات افتایی از تعلیمی. فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی. (۹): ۳: ۳۲. صص: ۶۸-۳۵.

زمان صدور روایت، مضمون روایت و بهره بردن از اسلوب تعلیم، مهم‌ترین شاخصه‌ها جهت شناخت روایات تعلیمی است. شایان ذکر است تمام این شاخصه‌ها به‌عنوان شاهی برای تعلیمی بودن مورد استفاده قرار می‌گیرد و لازم است فرد از این موارد اطمینان به دست آورد تا بتواند احکام روایات تعلیمی را جاری سازد.

کلیدواژه‌ها: روایات افتایی، روایات تعلیمی، شواهد روایات تعلیمی، اسلوب تعلیم، فقاقت راوی.

مقدمه

از جمله تقسیمات مطرح شده در ارتباط با روایات، تقسیم آن به روایات افتایی و تعلیمی است که می‌تواند در حل تعارض روایات، توجیه مخصص منفصل و ... مفید افتد. اولین کسی که به این تقسیم‌بندی به‌طور روشن اشاره نموده، مرحوم میرزا مهدی اصفهانی است. ایشان در این باره چنین می‌فرماید:

«تعلیمات رسول ﷺ و ائمه علیهم السلام همچون آموزه‌های قرآن مجید بر دو قسم تقسیم می‌شود؛ بعضی از آن‌ها تعلیم احکام و تبیین عمومات و مطلقات و محکّمات و متشابهات و نواسخ و منسوخات است تا اینکه [بعضی از افراد] امت پرورش یافته و فقیه شوند که این روش بر اساس بیانات منفصل است؛ و قسم دیگر خبر و فتوایی است که ایشان برای افراد جاهل و عامی بیان فرموده‌اند تا آنکه به وظیفه فعلی خویش عمل نمایند» (اصفهانی، ۱۳۹۸، الافتاء و التقليد، ۲۳۹).

ایشان در جایی دیگر وجود این دو قسم را چنان بدیهی می‌داند که معتقد است اولین چیزی که فقیه در مواجهه با قرآن و روایات می‌یابد وجود این دو قسم است (اصفهانی، ۱۳۹۸، المواهب السنیة، ۴۴۳).

آیت‌الله سیستانی نیز به این تقسیم‌بندی اشاره کرده است و اولین امری که موجب توهم اختلاف در فهم روایات شده را عدم جداسازی این دو قسم از روایات می‌داند (سیستانی، ۱۴۴۱/ق. ۱/۲۲۴). بعد از این دو فقیه، بسیاری از اساتید درس خارج به‌ویژه شاگردان آیت‌الله سیستانی در درس‌های خود به این تقسیم اشاره نموده و آن را مورد مذاقه قرار داده‌اند (شهیدی، ۱۳۹۷، ۱۲ شهر یورماه؛ شب‌زنده‌دار، ۱۳۹۳، ۲۷ بهمن‌ماه؛

مروارید، ۱۳۹۲، ۱۳ مهرماه). همچنین چند مقاله نیز در این باره به رشته تحریر در آمده است؛ مقالاتی با عنوان «تفکیک روایات افتایی و تعلیمی، قواعد و نمونه‌ها» (تمدن و عزیز پور، ۱۳۹۹)؛ «بررسی اسلوب‌های تعلیم و فتوا در بیان احکام و نقش آن در اختلاف و تعارض روایات» (غروی و تبریزی زاده، ۱۳۹۶)؛ ولی با این وجود به نظر می‌رسد نسبت به ارائه شاخصه‌های تشخیص روایات افتایی از تعلیمی، کار درخور توجهی صورت نگرفته است. از این رو همت این نوشتار بر بیان شاخصه‌های تشخیص روایات افتایی از تعلیمی است؛ شاخصه‌ها و شواهدی که هر یک به تنهایی ممکن است برای انسان قطع آور نباشد؛ ولی با توجه به تراکم ظنون و احتمالات می‌تواند عامل اطمینان بخشی برای شناخت روایات تعلیمی به حساب آید.

۱. ویژگی مؤثر راویان در تعلیمی بودن روایات

هر چند ملاک‌هایی همچون وکالت و نمایندگی معصوم علیه السلام، کثیرالروایه بودن راوی و فقاہت وی می‌تواند نشانه‌های خوبی برای تشخیص روایات تعلیمی باشد؛ اما از آنجا که از یک سو تقریباً همه افراد کثیرالروایه از فقهای اصحاب بوده‌اند و از سوی دیگر چون «در دوران امام هادی و امام عسکری علیه السلام فعالیت سازمان وکالت با توجه به عوامل و زمینه‌های خاص این دوره ... گسترش یافته و تقویت شد [ه است]» (جباری، ۱۳۸۲، ۶۵/۱) و نیز با توجه به اینکه این دوره، آن چنان که در ادامه خواهد آمد، دوره سختی برای ارتباط‌گیری ائمه اطهار علیهم السلام و شیعیان بوده، به همین دلیل از حجم روایات تعلیمی در این زمان به شدت کاسته شده است. از این رو می‌توان ادعا کرد که مهم‌ترین ملاک در رابطه با ویژگی‌های راویان، فقاہت ایشان است.

۱/۱. فقیه بودن راوی

راویان را می‌توان طبق یک تقسیم‌بندی به دودسته فقهای اصحاب و غیر ایشان تقسیم کرد؛ مقصود از فقها افرادی هستند که همچون زراره و محمد بن مسلم ... به دنبال یادگیری مسائل و پرس‌وجو از شقوق گوناگون مسائل بوده‌اند تا حکم را آموخته و به دیگران بیاموزند، در مقابل افرادی هستند که چنین نقش محوری را

شاخصه‌های شناخت
روایات افتایی از
تعلیمی
۳۹

عهدہ دار نمی باشند و صرفاً در یک یا چند واقعه به طرح سؤال از ائمه علیہم السلام پرداخته اند. روشن است که تبیین حکم به صورت تعلیمی برای این دست افراد گروه دوم خلاف حکمت نیست؛ اما در مقام تعارض میان گفته ایشان با گفتار دسته نخست، سیره بر این نیست که بخواهند بین این دو نوع روایت تعارض برقرار ساخته و گفتار اصحاب فقیه را از حجیت ساقط نمایند؛ بنابراین چنانچه روایتی را یکی از فقهای اصحاب نقل نماید، نشان دهنده تعلیمی بودن آن روایت است. آیت الله سیستانی در این ارتباط می فرماید:

«اسلوب نخست، اسلوب تعلیم است، ... این [اسلوب] در روایات زیادی که در مجال تعلیم فقهای اصحاب صادر شده است؛ فقهای که از ائمه اطهار علیہم السلام در فقه تلمذ می نمودند، [افرادی] همچون زرارہ، محمد بن مسلم و جمیل بن دراج و غیر ایشان [به چشم می خورد]» (سیستانی، ۱۴۴۱، ق. ۱/۲۲۴).

شہیدی نیز در ارتباط با این شاخصه از قول آیت الله سیستانی چنین می آورد:

«اما راجع به روایت اسحاق بن عمار، این روایت نمی تواند صحیحہ جعفر بن محمد بن یونس را تقیید بزند؛ زیرا صحیحہ از روایات مقام افتا و در مقام بیان وظیفہ فعلیہ است؛ زیرا پدر جعفر بن محمد بن یونس، فقیہ نبودہ است و وظیفہ را سؤال می کند کہ بہ آن عمل کند و برای فقیہ شدن سؤال نمی پرسد ...». (شہیدی، ۱۳۹۷، ۲۶ آبان ماہ).

شاید بتوان کلام آیت الله بروجردی را نیز ناظر بہ همین حقیقت دانست؛ ایشان پیرامون روایتی از «بشیر النبال» چنین می فرماید:

«بشیر قلیل الروایہ است؛ بنابراین فهمیدہ می شود وی از فقهای اصحاب ائمه علیہم السلام نبودہ است، بہ همین جہت نقل وی با نقل فقهای اصحاب از قبیل [محمد] بن مسلم و [اسماعیل] بن جابر قابل مقابله نیست؛ چرا کہ حفظ و نگہداری مطلب توسط یک عامی ہرچند انسان باورعی باشد قابل مقایسہ با یک فقیہ مطلع نیست. احتمال اشتباہ عوام و خطای آنہا در فہم شنیدہہا و ضبط آنہا بیش از آن است کہ بہ شمارہ آید ... علاوہ بر آنکہ ... آنچه بشیر نقل نمودہ، قضیہای است در مورد یک واقعه شخصیہ کہ نمی تواند با صحیحہ ابن جابر معارضہ کند» (بروجردی، ۱۴۱۶، ق. ۳۶۵).

جستارهای
فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲

۴۰

این امر به ویژه نسبت به برخی از اصحاب در صد اطمینان بخشی بیشتری دارد؛ چرا که بعضی از اصحاب، جزو افرادی هستند که نسبت به بابتی خاص متخصص و در آن باب محل رجوع سایر راویانند؛ از باب نمونه:

«زراره در بحث ارث جنبه مرجعیت داشته است و روایاتی در این زمینه وجود دارد که مرجعیت او را نشان می دهد؛ به عنوان مثال عمر بن اذینه روایاتی که در ارث از اشخاص دیگر شنیده بوده را به زراره عرضه می کرده و از صحت و سقم آن سؤال می کرده است» (شیری زنجانی، ۱۳۹۵، ۳ مهرماه).

وی روایتی که از امام علیه السلام شنیده بوده را برای زراره نقل می کرد تا او تشخیص دهد که آیا این روایت از روی تقیه صادر شده است یا خیر؟ (کلینی، ۱۴۰۷، ۸۱/۷ و ۹۴ و ۹۸؛ طوسی، ۱۴۰۷، ق، تهذیب، ۲۴۸/۹ و ۲۷۱ و ۲۸۵).

همچنین حریز بن عبدالله سجستانی در باب نماز، صاحب کتاب بوده است و این کتاب را بزرگان اصحاب ائمه علیهم السلام حفظ می کرده اند. در صحیح حماد که در مورد نماز بوده و به فرموده شهید ثانی بین اعلام مشهور است (شهید ثانی، ۱۴۲۱، ق، ۱۶۷/۱) چنین آمده است: «روزی امام صادق علیه السلام به من فرمود: ای حماد آیا می توانی نماز را به صورت نیکو انجام دهی؟ به آن حضرت عرض کردم، سرور من کتاب حریز را که درباره نماز نوشته است، حفظ هستم. حضرت فرمودند: مهم نیست برخی از نماز بخوان...» (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۳۱۱/۳؛ صدوق، ۱۴۱۳، ق، ۳۰۰/۱).

از روایت فوق برمی آید که کتاب حریز بن عبدالله مورد استفاده اصحاب ائمه علیهم السلام بوده است و امام صادق علیه السلام نیز عمل حماد به این کتاب را تقریر کرده اند (شوشتری، ۱۴۱۱، ق، ۱۶۲/۳؛ مامقانی، بی تا، ۲۰۸/۱۸).

شاید یکی از علل اهتمام ویژه مرحوم کشی نسبت به نام بردن از فقهای اصحاب امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام، (کشی، ۱۴۰۹، ق، ۲۳۸/۱) و فقهای اصحاب امام صادق علیه السلام (کشی، ۱۴۰۹، ق، ۳۷۵/۱) و فقهای اصحاب امام کاظم علیه السلام و امام رضا علیه السلام (کشی، ۱۴۰۹، ق، ۵۵۶/۱) به صورت جدا جدا و مستقل از سایر راویان، همین امر باشد.

۱. از آنجا که بررسی سند روایات مورد استفاده در این نوشتار موجب بسط و طولانی شدن مقاله شده و خواننده را از هدف اصلی نوشتار بازمی دارد سعی شد این مهم به صورت گذرا و با استفاده از نرم افزار درایه النور صورت پذیرد.

شاخصه های شناخت
روایات افتابیی از
تعلیمی
۴۱

همچنین تعابیری همچون «[وی] فقیه اصحاب ما در کوفه بوده است» (نجاشی، ۱۳۶۵ ق، ۲۵۷)، «[وی] کثیر الروایه بوده است» (طوسی، ۱۴۲۷ ق، ۴۰۷ و ۴۱۰ و ...) را می‌توان ناظر به آنچه گفته شد دانست. البته نمونه‌های ذکر شده، تنها تلاش علمای شیعه در این مسیر نبوده است و جهت معرفی فقیهان از اصحاب ائمه علیهم‌السلام، سایر علما نیز تلاش‌های درخور توجهی داشته‌اند (سبحانی، ۱۴۱۹ ق، ۱۳۵-۱۴۹؛ عظیمی، ۱۳۸۵ ش، ۱۲۲-۱۴۹؛ جناتی، ۱۳۸۶ ش، ۲۰۸/۱).

۲. شرایط امام معصوم علیه‌السلام و زمان صدور روایت

برخی از ائمه علیهم‌السلام با توجه به فشار دستگاه حکومت یا به دلیل اقبال کم مردم، زمینه تعلیم و بیان مطالب را با اسلوب تعلیمی نداشته‌اند و در مواردی که نکاتی را بیان فرموده‌اند به صورت خیلی گذرا و در حد رفع نیاز مراجعین بوده است؛ توجه به این مهم می‌تواند به تشخیص روایات افتایی از تعلیمی کمک کند. علامه طباطبایی نسبت به سید الشهداء علیه‌السلام چنین می‌نویسد:

«در سرتاسر فقه پنهانور اسلامی که به موجب حدیث متواتر ثقلین، معلم مسائل آن، خاندان پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هستند، از حضرت سید الشهداء حدیثی منقول نیست. آری از بعضی دانشمندان نقل کردند که یک حدیث پیدا کرده، این است محصول ده سال امامت سید الشهداء علیه‌السلام و از اینجا معلوم می‌شود که در اثر وضعی که حکومت بیست ساله معاویه به وجود آورده بود، خاندان پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در چه وضع ناگواری قرار داشتند و اعراض عامه مردم از آن حضرت به چه حد بوده و چه روزگار تاریکی می‌گذرانیده‌اند» (طباطبایی، ۱۳۸۷ ق، ۲۱۴).

روزگار امام سجاد علیه‌السلام نیز کمتر از دوران امام حسین علیه‌السلام نیست؛ تا آنجا که مسعودی چنین می‌نویسد: «علی بن الحسین، امامت را به صورت مخفی و با تقیه شدید و در زمانی دشوار عهده‌دار گردید» (مسعودی، ۱۳۷۳ ق، ۱۶۷). عبدالله بن زبیر (تقی، ۱۳۹۵ ق، ۵۷۳/۲) و به نقلی ابو عمر نهدی (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ ق، ۱۰۴/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۲۹۷/۳۴) از آن امام علیه‌السلام روایت می‌کنند که فرمودند: «در کل مکه و مدینه بیست نفر پیدا نمی‌شود که ما را دوست بدارد». کما اینکه فضل بن شاذان در این باره

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۴۲

چنین می گوید: «در ابتدای امامت امام علی بن الحسین علیه السلام جز پنج نفر [همراه وی] نبودند...» (کشی، ۱۴۰۹ ق، ۱۱۵).

توجه به برخی شواهد تاریخی به نیکی نشان دهنده سختی ارتباط ابناء الرضا علیهم السلام با شیعیان بوده و این فرضیه که ایشان بتوانند عده‌ای را به عنوان فقیه، تعلیم دهند، بسیار دور از ذهن می نماید.

● به صورت مرسل از محمد بن شرف نقل شده است: «همراه امام هادی علیه السلام در مدینه راه می رفتیم. امام علیه السلام فرمودند: آیا تو پسر شرف نیستی؟ عرض کردم: آری. آنگاه خواستم از حضرت پرسشی کنم، امام علیه السلام بر من پیشی گرفتند و فرمودند: «ما در حال گذر از شاه راهیم و این محل، برای طرح سؤال مناسب نیست» (اربلی، ۱۳۸۱ ق، ۲/۳۸۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۱۷۶/۵۰). محمد بن داود قمی و محمد طلحی نیز نقل می کنند: اموالی از قم و اطراف آن ... برای امام هادی علیه السلام حمل می کردیم. در راه، پیک امام علیه السلام رسید و به ما خبر داد که بازگردیم؛ زیرا موقعیت برای تحویل این اموال مناسب نیست. ما بازگشتیم و آنچه نزدمان بود، همچنان نگه داشتیم تا آنکه پس از مدتی امام علیه السلام دستور دادند اموال را بر شترانی که فرستاده بودند، بار کنیم و آن‌ها را بدون ساریان به سوی ایشان روانه کنیم... (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۱۸۵/۵۰).

شاخصه‌های شناخت
روایات افتابی از
تعلیمی

۴۳

● در مرسله حلبی آمده است: «ما در محله عسکر اجتماع کرده منتظر تشریف‌فرمائی امام عسکری علیه السلام بودیم، دستور امام علیه السلام رسید که هیچ کدام به من سلام نکنید و نه با دست و نه با سر به من اشاره نکنید؛ زیرا برای شما خطر دارد...» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۲۶۹/۵۰).

● داود بن اسود می گوید: حضرت عسکری علیه السلام مرا خواست و چوبی به من سپرد مثل اینکه پای دربی بود، گرد و بزرگ که در دست جا می شد؛ فرمودند: با این چوب برو پیش [عثمان بن سعید] عمری (وکیل آن حضرت) من به راه افتادم، در بین راه مرد سقائی به من برخورد که قاطری داشت، قاطر مزاحم رفتن من شد ... من با همان چوب به قاطر زدم، چوب شکست؛ ناگهان دیدم داخل چوب نامه‌هایی است بلافاصله چوب را برداشتم ... (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۲۸۳/۵۰).

● از مهم‌ترین وکلای امام عسکری علیه السلام که در غیبت صغرا به منصب نیابت

خاص رسید «عثمان بن سعید» مشهور به «سَمَان» است. او از طرف امام هادی علیه السلام و عسکری علیه السلام به وکالت برگزیده شد. شیخ طوسی درباره وجه تسمیه او به سَمَان می نویسد: «او به تجارت روغن مشغول بود تا به عنوان سرپوشی برای کار اصلی خود (وکالت) بهره برداری کند. در مواقعی که مالی از شیعیان به او می رسید آن را در ظرف روغن جاسازی می کرد و پنهانی نزد امام عسکری علیه السلام می فرستاد» (طوسی، ۱۴۱۱ ق، ۳۵۴).

به دلیل همین جو سخت و خفقان آلود، مجموعه روایات منقول از هر یک از ائمه علیهم السلام بعد از امام رضا علیه السلام از عدد چهارصد تجاوز نمی کند. عطاردی در کتاب مسند الامام الجواد علیه السلام مجموعاً سیصد و پنجاه و شش روایت برای آن جناب نقل می کند (عطاردی قوچانی، ۱۳۶۸، مسند الامام الجواد علیه السلام، ۹۰-۲۴۸). در مسند الامام الهادی علیه السلام سیصد و نود و چهار روایت (عطاردی قوچانی، ۱۳۶۸، مسند الامام الهادی علیه السلام، ۸۱-۳۰۵) و در مسند الامام العسکری علیه السلام سیصد و نود و پنج روایت برای ایشان نقل شده است (عطاردی قوچانی، ۱۳۶۸، مسند الامام العسکری علیه السلام، ۶۲-۲۹۰).

شاید دلیل اینکه رجالی آگاهی مثل کشی در میان اصحاب ائمه علیهم السلام فقط به فقهای اصحاب امام باقر علیه السلام تا امام رضا علیه السلام اشاره می کند، همین باشد که اصلاً زمینه تربیت فقیه در سایر دوره ها وجود نداشته است.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲
۴۴

۳. مضمون روایات

توجه به مضمون روایات می تواند شاخصه های قابل توجهی در ارتباط با تشخیص روایات افتایی از تعلیمی به ما ارائه نماید، برخی از مهم ترین این شاخصه ها در ادامه می آید.

۳/۱. غرر احادیث

برخی از روایات به تعبیر علامه طباطبایی از غرر روایاتند (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ۷۱/۳). این تعبیر که بعدها در ادبیات علوم قرآنی راه پیدا نمود، چنین تبیین شده است: «غرر روایات، احادیث کلیدی هستند که دارای مضمون رفیع، محتوای بدیع، نتیجه براهین قاطع یا محور استقرار آنها بوده و افزون بر درخشش و برجستگی،

راه گشای آیات و روایات متعدد باشند، به گونه‌ای که از آن‌ها فروع فراوان اعتقادی، فقهی، حقوقی یا اخلاقی استنباط گردد» (ناجی صدره و دیگران، ۱۳۹۶ ش، ۷۴).
 با توجه به این تعریف می‌توان موثقه «لا ضرر» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۲۹۲/۵) و نیز صحیح‌ه منقول از امام باقر علیه السلام «بین انسان و فرزندش... و همسرش ربا نیست» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱۴۷/۵) که به ترتیب بر تمام ابواب فقهی و بر ادله دال بر حرمت ربا و شرایط آن، حاکم است را تعلیمی دانست؛ کما اینکه اگر روایتی عام بوده و در عین حال ابای از تخصیص داشته باشد نمی‌تواند روایت افتایی باشد. به برخی از این موارد در مقاله ضابطه‌مندسازی قاعده ابای از تخصیص اشاره شده است (شاکری، ۱۳۹۷ ش، ۴۰-۱۳).

۳/۲. روایات بیانگر وظائف حاکم

برخی امور از وظایف حاکم شرع است یا در موارد خاص عده‌ای از مؤمنین عهده‌دار آن می‌شوند؛ مثل امر قضاوت طبق نظر مشهور فقها شیعه (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۲۰۷/۶؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ ق، ۵۹/۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ۴۲۱/۳؛ شهید اول، ۱۴۱۷ ق، ۶۵/۲؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ ق، ۳۲۸/۱۳) و اجرای حدود (جمعی از مؤلفان، بی‌تا، ۵۵/۳) و ... بی‌تردید زمینه چنین اموری که نیازمند سلطه بر جامعه است، در دوران اهل بیت علیهم السلام برای خود ایشان یا اصحاب آن بزرگواران فراهم نشد، البته در برخی نقاط مثل شهر قم، در بعضی زمان‌ها مذهب تشیع به‌عنوان مذهب رسمی اعلام شده (اشعری قمی، ۱۳۸۵، ۷۷۷-۷۷۹) و از ورود والیان غیر شیعی به شهر جلوگیری به‌عمل آمده است (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۹، ۶۷/۹)؛ ولی این یک استثناء است و به‌هیچ‌وجه قابل تعمیم به سایر شهرها نیست. به‌رحال با توجه به حقیقت پیش‌گفته می‌توان روایات بیان‌کننده حدود (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱۷۴/۷-۲۷۱؛ صدوق، ۱۴۱۳ ق، ۲۳/۴-۷۵؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۱۵۵-۲/۱۰) به‌ویژه آن‌هایی که حاوی حکم قتل است را تعلیمی دانست؛ کما اینکه احادیث درباره احکام مربوط به حبس بدهکار (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱۹۶/۶؛ طوسی، ۱۳۹۰ ق، ۴۷/۳)، اختیارات امام علیه السلام (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۵۴۴/۱؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۱۲۶/۴)، تقسیم غنائم (طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۱۲۸/۴)، اجبار مسلمین به حج گذاردن توسط

شاخصه‌های شناخت
 روایات افتایی از
 تعلیمی
 ۴۵

حاکم و پرداخت هزینه آن از بیت‌المال در فرض عدم تمکن مالی ایشان (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۲۷۲/۴؛ صدوق، ۱۴۱۳، ق، ۲/۴۲۰؛ طوسی، ۱۴۰۷، ق، تهذیب، ۴۴۱/۵)، مصارف بیت‌المال مسلمین همچون پرداخت دیه کسی که در ازدحام روز جمعه یا عرفه و... فوت کرده است (طوسی، ۱۴۰۷، ق، تهذیب، ۲۱۰/۱۰) یا پرداخت دیه افرادی که با خطای قاضیان، دچار نقص عضو و... شده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷، ق، تهذیب، ۲۰۳/۱۰) جملگی روایات تعلیمی به حساب می‌آیند؛ چراکه ائمه اطهار علیهم‌السلام در آن‌ها به دنبال بیان وظیفه فعلی فردی خاص نبوده‌اند تا وی بخواهد به آن عمل کند؛ بلکه هدف آن بزرگواران تبیین نظریه فقه شیعه در ارتباط با این موضوعات بوده است.

۳/۳. مسائل نادر الوقوع

زمان ابتلا و اتفاق برخی از احکام، نوعاً به شکلی است که به صورت نادر رخ داده و بعد از وقوع، امکان آموختن وظیفه فعلی برای مکلف فراهم نیست؛ لذا افراد قبل از وقوع و به هدف فراگیری حکم کلی الهی از آن‌ها سؤال می‌کنند؛ از این رو چنین روایاتی را باید تعلیمی بدانیم؛ برای مثال می‌توان اشاره کرد به روایات مربوط به احکام محتضراً^۱ (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۳/۱۲۱؛ طوسی، ۱۴۰۷، ق، تهذیب، ۲۸۶/۱ و ۲۸۸)، صلات غریق و نماز در شرایط بسیار نادر الوقوع (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۳/۳۹۷؛ طوسی، ۱۴۰۷، ق، تهذیب، ۱۸۷/۳) و وقوف در منا با فرض ازدحام به شکلی که تمام صحرای منا پر شده باشد (طوسی، ۱۴۰۷، ق، تهذیب، ۱۸۰/۵) در حالی که در زمان ائمه اطهار علیهم‌السلام با توجه به امکانات محدود آن برهه، حضور این حجم از حاجی غیرقابل تحقق است.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲
۴۶

۳/۴. تقابل نظر اهل سنت با امامیه

از دیگر شواهد تعلیمی بودن روایت، ایجاد تقابل میان نظر علمای عامه و فقه

۱. با توجه به اینکه احتضار نوعاً به صورت یک‌باره اتفاق می‌افتد و بعید است فردی بالفعل در حال احتضار باشد و در عین حال بستگان وی به دنبال وظیفه فعلی خویش در قبال وی بوده و دسترسی به معصوم نیز داشته باشند از این رو سؤالات مربوط به احتضار را باید سؤالاتی در مقام تعلیم قلمداد نمود که مربوط به وظیفه شخصی سؤال‌کننده به صورت بالفعل نیست.

جعفری است؛ مانند مواردی که امام صادق علیه السلام با ابی حنیفه و سایر علمای عامه مواجهه نموده یا آنکه با ابراز تأسف از دور شدن مردم از تعالیم الهی به تبیین احکام می پرداخته اند. بی شک در این موارد سخن از مبانی نظری امامیه و عامه است و دیگر سخن از بیان وظیفه فعلی کنشگری که بخواهد وظیفه خویش را شناخته و بدان عمل نماید، نیست. شاهد مثال‌هایی برای آشنایی با این قسم از روایات ذکر می‌شود:

● در روایتی صحیح‌السنند آمده است: «اینکه در مورد جواز نماز خواندن، هنگام طلوع و غروب خورشید سؤال کردی؛ پس بدان اگر آنچه مردم می‌گویند که خورشید در بین دوشاخ شیطان طلوع می‌کند و در بین دوشاخ او غروب می‌نماید، [صحیح] باشد؛ به درستی که هیچ چیزی بالاتر از نماز بر شیطان سخت و ناگوار نیست؛ پس در این ساعات نیز نماز بخوان و بینی شیطان را به خاک بمال» (عاملی، ۱۴۰۹ ق، ۲۳۶/۴).

● در حدیث صحیح‌السنند دیگری از ابو الریح شامی آمده است: «از امام صادق علیه السلام درباره معنی قول خداوند که فرمود: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ سؤال شد، حضرت علیه السلام فرمودند: مردم در این باره چه می‌گویند؟ گفتند: می‌گویند: استطاعت به معنی داشتن توشه سفر و مرکب است، ایشان فرمودند: از امام باقر علیه السلام این را پرسیدند، ایشان پاسخ دادند: اگر معنی استطاعت چنین باشد، مردم هلاک شده‌اند؛ زیرا اگر هرکسی که توانائی تهیه توشه سفر و مرکب را داشته باشد و این مبلغ را، که به اندازه تأمین قوت عیال و بی‌نیازی از مردم است، در راه تهیه وسایل سفر صرف کند و به سوی حج روانه شود، در این صورت مردم خود را به مهلکه افکنده‌اند. گفتند: پس مقصود از «سبیل» چیست؟ فرمود: مقصود فراخی و فراوانی مال است...» (صدوق، ۱۴۱۳ ق، ۴۱۸/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۲/۵).

موارد دیگری نیز وجود دارد؛ همچون نسب (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱۶۶/۷؛ صدوق، ۱۴۱۳ ق، ۳۱۴/۴؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۳۴۷/۹، نحوه وضو گرفتن (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۲۹/۳؛ طوسی،

شاخصه‌های شناخت
روایات افتائی از
تعلیمی

۴۷

۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۹۴/۱)، تفسیر آیه «لامستم النساء» (طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۲۲/۱؛ طوسی، ۱۳۹۰ ق، ۸۷/۱)، عدم بطلان وضو به واسطه گرفتن ناخن یا کوتاه کردن مو (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۳۷/۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۳۴۵/۱؛ طوسی، ۱۳۹۰ ق، ۶۳/۱)، نحوه اقامه نماز جمعه در سفر (طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۱۵/۳؛ طوسی، ۱۳۹۰ ق، ۴۱۶/۱)، عدم تعلق زکات به مال یتیم (طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۲۷/۴؛ عاملی، ۱۴۰۹ ق، ۸۶/۹)، مقدار زکات فطره (صدوق، ۱۳۸۵ ش، ۳۹۰/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۸۳/۴)، لزوم شاهد در طلاق و عدم لزوم آن در نکاح (طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۲۸۱/۶؛ طوسی، ۱۳۹۰ ق، ۲۶/۳)، عدم کراهت زراعت (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۲۶۰/۵؛ صدوق، ۱۴۱۳ ق، ۲۵۰/۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۲۳۶/۷) و ده‌ها مورد دیگر که ائمه اطهار علیهم‌السلام به‌طور صریح مخالفت خود را با نظر عامه اظهار نموده‌اند. بی‌تردید این روایات به‌منظور بیان صرف وظیفه خاص فردی از مکلفین نبوده؛ بلکه معصومین علیهم‌السلام در این احادیث نحوه استدلال به نفع نظر شیعه و ابطال قول مخالفین را تعلیم می‌داده‌اند.

۳/۵. روایات مطابق با قواعد

مطابقت با قواعد کلی نشان از تعمیم حکم و تعلیمی بودن روایت دارد؛ خواه قاعده مذکور، قاعده ادبی یا عقلایی یا شرعی باشد.

۳/۵/۱. قواعد ادبی

گاه روایت مطابق با قاعده‌ای ادبی است؛ به چند نمونه از این روایات اشاره می‌شود:

● در کتاب تهذیب به سند صحیح از امام باقر علیه‌السلام نقل است که فرمودند: «هر حکمی که در قرآن [با کلمه] «او» همراه است، مخاطب آن حکم نسبت به آن مخیر است و اگر در ارتباط با حکمی چنین آمده باشد: «کسی که چنین پیدا نکند بر او است که چنین کند»، اولین مورد آن مختار است [یعنی اولین کفار باید انتخاب شود (مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ۴۴۵/۴)]» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۳۵۸/۴؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۳۳۳/۵).

● روایتی صحیح السند هست که در آن از امیر مؤمنان علیه السلام نقل شده است که می‌فرمایند: «چنانچه با مادرهای ربائب (دختران زن انسان) هم‌بستر شوید، ربائب بر شما حرام هستند... ولی مادران همسران [که در قرآن] به صورت مبهم (و مطلق) آمده است [بر شما حرام هستند] خواه با دختران ایشان هم‌بستری کرده یا نکرده باشید. [آنگاه حضرت فرمودند]: آنچه را خداوند مبهم گذاشته است را حرام بدانید و مبهم بگذارید (آنچه به صورت عام یا مطلق آمده است را به صورت عام و مطلق بدانید)» (طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۲۷۳/۷؛ طوسی، ۱۳۹۰ ق، ۱۵۶/۳).

۲/۵/۳. قواعد عقلایی

گاه روایت تعلیمی موافق قاعده‌ای عقلائیه است؛ شاهد مثال‌هایی در این خصوص ذکر می‌شود:

● موقوفه عبید بن زراره که می‌گوید: «به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردی نصرانی با زنی نصرانی به مهریه سی خمره شراب و سی رأس خوک ازدواج کرده‌اند و پیش از اینکه هم‌بستر شوند اسلام آورده‌اند [با مهریه چه کنند؟] امام علیه السلام فرمودند: بنگرند قیمت خوک و بهای شراب [نزد ترسایان] چه مقدار است، قیمت آن را برای زن بفرستد و هر دو به همان صیغه نکاح که خوانده شده باقی بمانند» (صدوق، ۱۴۱۳ ق، ۴۵۸/۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۳۵۶/۷). روشن است این حکم دقیقاً مطابق با سیره عقلا در امور مالی و عرف بازار است. این خود شاهی است بر تعلیمی بودن روایت؛ به این معنی که امام علیه السلام صرفاً به دنبال بیان وظیفه عملی مخاطب نبوده‌اند، به‌ویژه با توجه به اینکه نسبت به زراره که این پرسش را مطرح نموده سابقه عدم اسلام گزارش نشده است.

● صحیح‌ه ابی بصیر از امام باقر علیه السلام است که در آن سؤال می‌کند: «فردی چهار همسر داشته است، به شهری مسافرت می‌کند، یکی از این چهار تن را طلاق داده و با زنی از همان شهر ازدواج می‌نماید. [وی] بعد از مدتی از دنیا می‌رود. حال با توجه به اینکه نمی‌دانیم کدام‌یک از همسران خود را طلاق داده است، نسبت به تقسیم میراث چه کنیم؟ امام علیه السلام فرمودند: زنی که در آن شهر اختیار نموده است

شاخصه‌های شناخت
روایات افتایی از
تعلیمی

۴۹

یک چهارم از یک هشتم (سهم همسران مرحوم با فرض وجود فرزند) را خواهد برد و سه چهارم باقیمانده از یک هشتم بین چهار زن وی تقسیم می شود» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱۳۱/۷؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۳۸۴/۹). این روایت با قاعده عدل و انصاف که قاعده‌ای عقلائیّه است (بجنوردی، ۱۴۱۹ ق، ۹۴/۳) هم‌نوایی دارد.

● در موثقه سماعه آمده است که «از حضرت پرسیدم: شخصی با زنی ازدواج می‌کند، بعد فردی دیگر حال خواه ثقه یا غیر ثقه نزد وی آمده و می‌گوید این زن، همسر من است؛ ولی من هیچ شهادی ندارم [وظیفه این فرد چیست؟] امام علیه السلام فرمودند: اگر آن مرد [که خبر داده است] ثقه باشد نباید به این زن نزدیک شود و اگر غیر ثقه است، حرفش را قبول نکند» (طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۴۶۱/۷؛ عاملی، ۱۴۰۹ ق، ۳۰۰/۲۰). این روایت با اعتبار قول ثقه نزد عقلا مطابقت دارد؛ «چرا که بنای عقلا در همه امور بر عمل به قول ثقه است» (گرجی، ۱۳۷۱ ش، ۱۱۱).

۳/۵/۳. قواعد عقلی

اگر روایتی موافق با قاعده‌ای عقلی باشد، قطعاً باید حکم آن را کلی و قابل تعمیم برای سایر موارد دانست و روایت را تعلیمی به حساب آورد؛ زیرا آنچه را عقل به صورت روشن و قطعی بپسندد، موردپسند شرع نیز هست و آنچه را عقل ناپسند بداند از نظر شرع نیز ناپسند خواهد بود (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۳، ۲۶)؛ بنابراین باید احکام مطابق با حکم عقل در موارد علم اجمالی را تعلیمی بدانیم. در اینجا برای نمونه چند مورد از این دست روایات بیان می‌شود:

● در موثقه سماعه آمده است که وی از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: «مردی دو ظرف آب داشته که در یکی از آنها نجاستی افتاده است. وی نمی‌داند که نجاست در کدام ظرف افتاده است و هیچ آب دیگری ندارد که با آن وضو بگیرد، [وظیفه او چیست؟] امام علیه السلام فرمودند: هر دو ظرف را بریزد و تیمم کند» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱۰/۳؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۲۲۹/۱).

● ابن ابی یغفور در روایت صحیح السنندی از لباسی که با منی ملاقات نموده سؤال کرد، حضرت پاسخ می‌دهند: «اگر مکان نجاست را می‌دانی همان‌جا را

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲

۵۰

بشوی و الا لازم است همه لباس را بشویی» (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۵۳/۳؛ طوسی، ۱۴۰۷، ق، تهذیب، ۲۵۱/۱).

● در صحیحہ معاویہ بن عمار از امام جعفر صادق علیه السلام چنین آمده است که: «شخصی بیست و یک سنگ ریزه برداشته تا سه جمره را بزند، وقتی هر سه را زد، مشاهده می کند که یک سنگ زیاد آمده و نمی داند که کدام یک از سه جمره را کم زده است. حضرت فرمودند که باید برگردد و هر یک از جمرات سه گانه را یک سنگ بزند» (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۴۸۳/۴؛ صدوق، ۱۴۱۳، ق، ۴۷۴/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷، ق، تهذیب، ۲۶۶/۵).

ده ها روایت دیگر از این دست در ابواب مختلف فقهی وجود دارد؛ همچون وظیفه فردی که جمرات را برعکس رمی نموده است (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۴۸۳/۴؛ صدوق، ۱۴۱۳، ق، ۴۷۵/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷، ق، تهذیب، ۲۶۵/۵) یا وظیفه کسی که نداند نمازی که از او قضا شده است دورکعتی یا سه رکعتی یا چهار رکعتی بوده است (طوسی، ۱۴۰۷، ق، تهذیب، ۱۹۷/۲).

۴/۵، ۳. قواعد شرعی

روایت مطابق با قواعد فقهی مسلم و پذیرفته شده^۱ را نیز باید از قبیل روایات تعلیمی بدانیم و وجود آن قواعد مسلم را شاهی بر عدم اختصاص حکم به سائل و عمومیت آن برای تمام مکلفین و در نتیجه تعلیمی بودن آن بدانیم. چند مورد از آنها بیان می گردد:

● در صحیحہ ابی عبیده از امام صادق علیه السلام آمده است که حضرت فرمودند: «شهادت مسلمین بر تمام ملل [و اهل ادیان دیگر] نافذ است؛ ولی شهادت اهل ذمه علیه مسلمین نافذ نیست» (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۳۹۸/۷؛ طوسی، ۱۴۰۷، ق، تهذیب، ۲۵۲/۶).

● موثقه عبدالله بن اعین که از امام باقر علیه السلام سؤال می کند «فردی نصرانی از دنیا می رود و فرزندی مسلمان دارد، آیا از پدر خود ارث می برد؟ حضرت فرمودند: بله

۱. البته لازم نیست که این قاعده در زمان صدور روایت نیز مسلم و مشهور بوده باشد بلکه همین مقدار که در فقه شیعه از قواعد مورد پذیرش باشد، هر چند این اتفاق در زمان های بعد رقم بخورد، برای اثبات ادعای فوق کافی است.

خداوند به این فرد مسلمان به واسطه اسلام جز عزت نیفزوده است ما [مسلمانها] از آنها ارث می‌بریم؛ ولی آنها از ما ارث نمی‌برند» (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۱۴۳/۷؛ صدوق، ۱۴۱۳، ق، ۳۳۵/۴؛ طوسی، ۱۴۰۷، ق، تهذیب، ۳۶۶/۹). این روایت مطابق با قاعده مشهور نفی سبیل است؛ قاعده‌ای که مفاد آن عبارت است از اینکه خداوند حکمی را که اجرای آن موجب تسلط و نفوذ کافران بر آحاد مسلمانان گردد، جعل نفرموده است (علی دوست، ۱۳۸۳، ش، ۲۳۲).

● روایت وهب بن وهب از امام صادق علیه السلام که فرمودند: «علی علیه السلام در مورد مردی که فوت کرده بود و بازماندگانی داشت و یکی از آنها اقرار کرد که پدرش به کسی مدیون است، حکم کردند که وی به اندازه سهمش از دین در میراث ملزم به پرداخت است و همه دین را از سهم میراث او کم فرمودند و [بیان نمودند]: اگر دو تن از ورثه که عادل باشند اقرار کنند که میت مدیون است [شهادت محسوب شده و] دین از همه میراث کم می‌شود؛ ولی اگر [دو نفری که اقرار کردند] عادل نبودند فقط از نصیب خود ایشان به مقداری که سهمشان است کم می‌شود...» (صدوق، ۱۴۱۳، ق، ۱۸۹/۳؛ طوسی، ۱۴۰۷، ق، تهذیب، ۱۹۸/۶). این روایت مطابق با قاعده مورد پذیرش همه علمای اسلام؛ یعنی قاعده «اقرار العقلاء علی انفسهم نافذ» است (بجنوردی، ۱۴۱۹، ق، ۴۶/۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ق، ۴۰۳/۲).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۵۲

● در روایتی صحیح السنند آمده است که اسحاق بن عمار از امام علیه السلام پرسید: «مردی هزار درهم به دیگری سپرده و مال تلف شده است. صاحب مال مدعی است که به عنوان قرض بوده و گیرنده می‌گوید: ودیعه بوده است. امام علیه السلام فرمودند: «مالی را که گیرنده اقرار به گرفتن آن کرده مدیون است؛ مگر اینکه اثبات کند که به عنوان ودیعه نزد او گذارده است» (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۲۳۹/۵؛ صدوق، ۱۴۱۳، ق، ۳۰۵/۳؛ طوسی، ۱۴۰۷، ق، تهذیب، ۱۷۹/۷). این روایت مطابق با شرط «تطابق بین ایجاب و قبول» است (انصاری، ۱۴۱۵، ق، کتاب المکاسب، ۱۷۵/۳) که در فقه بیان شده است؛ شرطی که به ادعای برخی علما از واضحات فقه است (حائری، ۱۳۹۵، ۱۲).

● در روایتی موثق از امام علیه السلام سؤال می‌شود که «پدر من سه وصیت دارد به کدام یک از آنها عمل کنم؟ حضرت فرمودند: به آخرین وصیت، راوی سؤال

می‌کند: این وصیت سوم از بقیه موارد کمتر است، حضرت می‌فرماید: هر چند [از بقیه] کم باشد» (طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۱۹۰/۹). این حدیث مطابق با اصل مسلم فقهی جواز رجوع از وصیت است (مفید، ۱۴۱۳ ق، ۶۶۹؛ نجفی، ۱۴۰۴ ق، ۲۸/۲۵۶)؛ با این توضیح که برخی از فقها تدبیر را چون به منزله وصیت می‌دانند رجوع در آن را نیز همچون رجوع در وصیت مسلم می‌دانند (طوسی، ۱۴۰۷ ق، الخلاف، ۳/۲۳۸؛ حلبی، ۱۴۰۳ ق، ۳۱۹؛ ابن براج، ۱۴۰۶ ق، ۱۰۶/۲).

● در موثقه علی بن ابراهیم، از امام علیه السلام می‌پرسد: «مردی زن خود را طلاق داده است آیا می‌تواند با خواهر وی ازدواج کند؟ حضرت فرمودند: خیر تا زمانی که عده همسر اولش به پایان برسد؛ سپس از فرضی سؤال می‌کند که زن از دنیا رفته باشد، آیا می‌تواند با خواهر زن خود ازدواج کند؟ حضرت می‌فرماید: اگر بخواهد، از همان لحظه فوت زن می‌تواند [با خواهر زنش ازدواج کند]» (طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۷/۲۸۷). این روایت، هم‌نوا با ادله‌ای است که زن را در ایام عده طلاق رجعی همسر مرد می‌داند (شهید اول، ۱۴۱۹ ق، ۳۱۱/۱) و ظاهراً در این مسئله اختلافی وجود ندارد (گیلانی (میرزای قمی)، ۱۴۱۷ ق، ۳/۳۸۴؛ عاملی، ۱۴۱۱ ق، ۶۳/۲).

شاخصه‌های شناخت
روایات افتایی از
تعلیمی
۵۳

از آنچه گذشت روشن می‌شود که تعلیمی دانستن روایات علاوه بر ضرورت توجه به نگاه جامع به مجموعه احادیث، سبب می‌شود که به راحتی بتوان میان روایات به ظاهر متعارض، جمع نموده و احادیث مطلق و عام را با مقیدات و مخصصات منفصل تقیید و تخصیص زد؛ در حالی که اگر روایات عام و مطلق، افتایی باشند امکان جمع آن‌ها به این صورت وجود ندارد. همچنان که امام علیه السلام در روایات افتایی به دنبال بیان وظیفه فعلی مکلف هستند و منوط نمودن این امر به مخصص و مقید منفصل، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت و در نتیجه ارتکاب امری قبیح است.

شهیدی در این باره می‌فرماید: «محمد بن یونس به امام علیه السلام نامه می‌نویسد که پوستینی می‌خرم و می‌خواهم در آن نماز بخوانم و امام علیه السلام در جواب فرمودند: اشکالی ندارد. نمی‌توانیم بگوییم که امام علیه السلام در روایت دیگری به اسحاق بن عمار فرمودند: در صورتی اشکال ندارد که پوستین را در کشور اسلامی تولید کرده باشند. این روایت در مقام افتا است و قابل تقیید [به مقید منفصل] نیست» (شهیدی، ۱۳۹۷، ۲۲ آبان‌ماه).

۴. استفاده از اسلوب تعلیم

تعلیم دارای اسلوب خاصی است؛ مانند اینکه معلم باید شقوق مختلف مسئله را حتی اگر مورد ابتلای دانش پژوه هم نباشد بیان کند یا اینکه سعی کند با استفاده از اموری همچون دسته‌بندی مطالب، تبیین علت حکم یا تشبیه و تنظیر آن به امری مسلم (نقیه، ۱۳۸۵ ش، ۵۴ و ۳۹) ماندگاری مطلب را در ذهن مخاطب تضمین کند. با توجه به این واقعیت می‌توان استفاده از اسلوب تعلیم را در کلمات اهل بیت علیهم‌السلام به‌خوبی مشاهده کرد. در ادامه به نمونه‌هایی از کاربست این اسلوب در روایات، اشاره می‌کنیم.

۴/۵/۱. بیان شقوق مختلف

در بعضی روایات، معصوم علیه‌السلام هنگام پاسخ، شقوق مختلف مسئله را مطرح می‌سازد که این خود گواهی روشن بر تعلیمی بودن روایت است. نمونه‌های استفاده از این اسلوب در روایات زیر بیان می‌شود:

● صحیح‌ه اسحاق بن عمار که می‌گوید: به موسی بن جعفر علیه‌السلام گفتم: اگر کسی در حال احرام نباشد و با کنیز خود که در حال احرام است هم‌بستر شود، چه تکلیفی متوجه وی می‌شود؟ امام علیه‌السلام پرسیدند: این مرد، جزو ثروتمندان است یا نه؟ گفتم: هر دو صورت را پاسخ بدهید. ایشان پرسیدند: این کنیز به دستور مولایش لباس احرام پوشیده یا از پیش خود؟ من [بار دیگر] گفتم: هر دو صورت را پاسخ دهید. حضرت فرمودند: اگر صاحب ثروت باشد و حکم خدا را نسبت به حرمت جماع بداند و شخصاً به کنیزش دستور احرام داده باشد، با این شرایط، باید یک شتر قربانی کند و الا یک گاو ماده ذبح کند و یا لااقل یک گوسفند قربانی نماید؛ اما اگر شخصاً دستور احرام نداده و کنیزش از پیش خود لباس احرام پوشیده باشد، هیچ تکلیفی متوجه مولایش نیست؛ چه ثروتمند باشد و چه نباشد؛ ولی اگر شخصاً دستور احرام داده باشد و ثروتمند نباشد، تنها یک گوسفند قربانی کند یا ده روز روزه بگیرد (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۴/۳۷۴).

● در مرسله حریز از امام صادق علیه‌السلام آمده است که حضرت فرمودند: وقتی ماه کسوف کند، چنانچه فرد بیدار باشد و نماز نخواند، باید روز بعد غسل نموده و نماز

جستارهای
فقهی و اصولی
سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲
۵۴

را قضا نماید و اگر بیدار نبوده و اطلاعی از کسوف نداشته است، چیزی بر عهده وی به جز قضای نماز نیست (طوسی، ۱۴۰۷ ق. ۱/۱۱۷).

البته ممکن است طرح فروض مختلف از سوی سائل صورت بگیرد که باز هم نشان‌دهنده گفتمان تعلیمی میان وی و امام علیه السلام خواهد بود؛ مانند روایت ذیل:

● ابی العباس بقباق در روایت صحیح السنندی از امام صادق علیه السلام سؤال می‌پرسد: [در صورتی که] پدر و مادر [میت زنده باشند] دو خواهر ابوینی وی، جلوی مادر را برای آنکه بخواهد ثلث اموال را ارث ببرد می‌گیرند؟ حضرت فرمودند: خیر، وی می‌گوید: پرسیدم سه خواهر چطور؟ حضرت فرمودند: خیر. ابو العباس می‌گوید از چهار خواهر سؤال کردم که حضرت فرمودند: بله (کلینی، ۱۴۰۷ ق. ۷/۹۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق. ۹/۲۸۱).

به‌ویژه زمانی که شقوق و فروض مطرح شده مورد ابتلای فرد نباشد و مربوط به شرایط نادر و خاص باشد، این قرینه بهتری برای تعلیمی بودن روایت است. نمونه آن در روایت زیر مشهود است:

● در روایتی مرسل از امام صادق علیه السلام نقل شده است که حضرت در ارتباط با دو خواهری که در یک شب با دو برادر ازدواج کردند و هر یک از این دو [بر اثر اشتباه] وارد حجله شوهر دیگری شده است، فرمودند: هرکدام از این دو خواهر در صورتی که با وی هم‌بستری صورت گرفته باشد، می‌تواند مهریه را مطالبه نماید ... بعد حضرت ادامه دادند که هیچ‌یک از شوهرها حق نزدیکی با همسر خود را ندارد تا آنکه عده [وطی به شبهه] به پایان برسد ... سؤال شد چنانچه این دو خواهر قبل از انقضای عده از دنیا بروند [تکلیف چیست؟] حضرت فرمودند: دو شوهر می‌توانند به نصف مهریه‌ای که به همسران خود پرداخت نموده‌اند مراجعه کنند و از همسران خود ارث خواهند برد. سپس سؤال شد: اگر در حالی که زن‌ها در عده [وطی به شبهه] هستند، هر دو مرد بمیرند [حکم چیست؟] حضرت فرمودند: زن‌ها از شوهران خود ارث می‌برند و نصف مهریه معین شده از آن ایشان است و باید بعد از پایان عده اولی (عده وطی به شبهه)، عده وفات نیز نگاه دارند (کلینی، ۱۴۰۷ ق. ۵/۴۰۷؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق. ۷/۴۳۴).

شاخصه‌های شناخت
روایات افتائی از
تعلیمی
۵۵

۲/۵/۴. تبیین عددی حکم

یکی از بهترین روش‌ها برای ماندگار کردن مطالب در ذهن مخاطب استفاده از ابزار عدد و القای مطالب به صورت عددی است. در روایات نیز گاهی از این اسلوب بهره برده شده است؛ بی تردید احتمال روبرو شدن با احادیث تعلیمی در ذهن تقویت می‌شود؛ به‌ویژه زمانی که تمام موارد، مورد ابتلای مخاطب نباشد؛ مثلاً در صحیح‌ه عبدالرحمن بن حجاج، آمده است که امام صادق علیه السلام فرمودند: «سه دسته هستند که در هر حالی ازدواج می‌کنند [و نیاز به نگره‌داشتن عده ندارند]: (...)) (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۸۵/۶؛ طوسی، ۱۴۰۷، ق، تهذیب، ۴۶۹/۷) یا روایتی موثق که در آن آمده است: «خداوند چهار چیز را از زن‌ها برداشته است (...)) (صدوق، ۱۴۱۳، ق، ۳۲۶/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷، ق، تهذیب، ۹۳/۵).

۳/۵/۴. ذکر منبع و مستند حکم

در احادیث تعلیمی، به خلاف احادیث افتایی که منبع حکم و فتوا ذکر نمی‌شود، در موارد متعدد منبع حکم اعم از استدلال به آیات قرآنی و روایات نبوی صلی الله علیه و آله یا یافتن در منابع علمی همچون کتاب جامعه (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۱۲۵/۷؛ طوسی، ۱۴۰۷، ق، تهذیب، ۲۹۴/۹) یا کتاب فرایض امیرالمؤمنین علیه السلام (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۹۳/۷؛ طوسی، ۱۴۰۷، ق، تهذیب، ۲۷۰/۹) و... مطرح شده است. از باب نمونه به چند روایت از این قسم اشاره می‌شود:

• صحیح‌ه عبد الاعلی می‌گوید: «به امام صادق علیه السلام گفتم: پایم به سنگ خورد و ناخنم شکست. روی آن را بستم و پانسمان کردم. موقع وضو چه کنم؟ آن حضرت فرمودند: پاسخ این مسئله و امثال آن، از کتاب خدا روشن می‌شود: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ روی همان پانسمان را مسح بکش» (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ۳۳/۳).

• زراره در روایتی صحیح‌ه السنند از امام باقر علیه السلام می‌پرسد: «از کجا دانسته‌اید مسح کردن قسمتی از سر و قسمتی از روی پا کفایت می‌کند؟ ایشان تبسم کرده و

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۵۶

فرمودند: جدم رسول خدا ﷺ چنین گفته است و آیه قرآن نیز در این باره نازل شده است؛ خداوند عزوجل می گوید: «صورت‌های خود را بشوید». از این عبارت دانستیم که تمام صورت باید شسته شود. بعد از آن می فرماید: «دست‌های خود را تا آرنج بشوید» (ما دانستیم که تمام دست‌ها تا آرنج باید شسته شود) آنگاه فرمود: «به سرهای خود مسح بکشید» و از آنجا که گفت: «به سرهای خود»، به خاطر همین «با»، دانستیم که مسح کردن قسمتی از سر کافی است ... (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۳/۳۰).

۴/۵/۴. بیان علت حکم

بی‌شک یکی از راه‌های شناختِ عمومیت حکم و در نتیجه تعلیمی بودن آن بیان علت حکم توسط امام علی (ع) است؛ مثلاً در صحیح زراره پیرامون استصحاب چنین آمده است: «اگر گمان برم که [نجاستی] با لباس من برخورد نموده است؛ ولی به آن یقین نکنم، لباس خود را واری کنم؛ اما چیزی نیابم، آنگاه نماز بخوانم و بعد از نماز نجاست را در آن بینم، وظیفه من چیست؟ حضرت فرمودند: لباس را [برای نمازهای بعدی] بشوی و لازم نیست نمازت را اعاده کنی. عرض کردم: به چه علت؟ حضرت فرمودند: چون تو یقین به طهارت [لباس] خود داشتی سپس شک کردی و سزاوار نیست که یقین به شک نقض شود» (طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۱/۴۲۱). روشن است که این حالت؛ یعنی یقین سابق و شک لاحق برای هرکسی پدید آید از باب اخذ به عموم علت باید به مقتضای یقین سابق خود عمل نماید (طباطبائی قمی، ۱۳۷۱ ش، ۳/۴۰).

۴/۵/۵. بیان حکم به صورت قاعده کلی

یکی از مهم‌ترین ملاک‌های تعلیمی بودن روایت، ارائه قاعده در مقام بیان حکم توسط امام علی (ع) است؛ به این معنی که گاه پس از سؤال فرد و بیان حکم از سوی امام علی (ع)، ایشان با بیان قاعده و کبرای کلی، حکم خود را بر آن قاعده تطبیق می‌کنند. این مطلب خود شاهدهی گویا است بر این که امام علی (ع) حکم را نه فقط

برای عمل شخص مخاطب؛ بلکه به منظور تعلیم به وی و ارائه به سایر مکلفین بیان داشته‌اند؛ چنانچه امام رضا علیه السلام در پاسخ به این پرسش که به چه دلیل مریضی که تا رمضان سال بعد بهبود پیدا نکرده، لازم نیست قضای روزه‌ها را بگیرد؛ ولی اگر در بین سال مرض وی خوب شود باید آن‌ها را قضا کند؟ فرمودند: «کسی که بهبودی پیدا نکرده است، یک سال بر او گذشته و خداوند بر او [حالتی را] غالب ساخته است که امکان انجام تکلیف را نداشته است [به همین دلیل تکلیفی ندارد]؛ همین طور است کسی که به دلیل بیهوشی در تمام طول شبانه‌روز، نماز را نخواند که قضای این نمازها بر او واجب نیست» بعد فرمودند: «هر آنچه را خداوند بر انسان غالب نماید خود خدا نسبت به عذر آن اولی است [از اینکه عبد به دنبال عذری باشد]» (صدوق، ۱۳۷۸، ۱۱۷/۲)؛ لذا علما از این روایت و سایر روایات قاعده‌ای به نام قاعده «ما غلب الله» را استنباط نموده‌اند (انصاری، ۱۴۱۵، کتاب الطهاره، ۴۱۶/۲ و ۴۲۲؛ محقق داماد، ۱۴۱۶، ق، ۷/۱) تا آنجا که شیخ حر عاملی این روایت را یکی از هزار باب علمی معرفی می‌کند که پیامبر صلی الله علیه و آله به امیر مؤمنان علیه السلام آموخت که از آن هزار باب علم گشوده می‌شود (عاملی، ۱۴۰۳، ق، ۴۶۵). نمونه دیگر صحیحه عمر بن یزید است که از امام صادق علیه السلام پیرامون فردی که [شب] عید فطر دارای میهمان بوده است سؤال کرد، آیا بر وی فطریه ایشان واجب است؟ حضرت فرمودند: بله، بر هرکسی که عائله فرد به حساب آید؛ چه مرد و چه زن، چه کوچک، چه بزرگ و ... فطریه واجب است (طوسی، ۱۴۰۷، ق، تهذیب، ۷۲/۴).

گرچه هنگام مواجهه با قاعده، بی تردید باید بتوان به حکم دسترسی آسانی داشت؛ اما از آنجا که «مناسب با مقام تعلیم این است که مطلق [و عام] را در زمانی و مقید [و مخصص] را در زمان دیگری بیان می‌کنند مثل استادی که در کلاس درس صحبت می‌کند که اگر همه قیود را در یک جلسه بیان کند شاگردان خوب نمی‌فهمند و متعارف این است که قواعد کلیه را در جلسه‌ای و تبصره‌ها را در جلسه دیگر بیان کنند.» (شهیدی، ۱۳۹۷، ۲۶ آبان‌ماه). به همین دلیل یکی از نتایج تعلیمی دانستن این دست از روایات آن است که تنها بعد از فحوص از مقید و مخصص احتمالی نسبت به آن‌ها می‌توان استنباط حکم نمود.

۴/۵/۶. تبیین معارف نظری مربوط به احکام

در روایات افتایی که مکلف به دنبال وظیفه عملی خویش است، ضرورتی به تبیین مسائل نظری و پیرامونی حکم وجود ندارد بر خلاف فضای تعلیم که گاه معلم باید ذهن جستجوگر و نکته‌سنج دانش‌پژوه را نسبت به معارف نظری نیز اقناع سازد؛ از این رو در بسیاری از روایات، شاهد آن هستیم که امام علیه السلام به بیان تفاوت دو مفهوم همچون فرق محصور و مصدود (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۳۶۹/۴؛ صدوق، ۱۴۱۳ ق، ۵۱۴/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۴۲۳/۵) یا دو حکم؛ مثل بیان فرق نسیان سعی و نسیان رمی جمرات (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۴۸۴/۴؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۱۵۰/۵) مبادرت ورزیده‌اند. ائمه علیهم السلام گاهی نیز با استفاده از اسلوب تشبیه و تنظیر حکم یا موضوعی را به موردی دیگر تشبیه می‌کنند؛ مثل تشبیه میت به مُحرم (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۱۴۷/۳) یا تشبیه شروع از مروه در سعی به شروع شستن دست‌ها از دست چپ (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۴۳۶/۴؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۱۵۱/۵)؛ به‌ویژه آنجا که عملی در اسلام به عملی در سایر شرایع تشبیه می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۶۶۲/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۲۴۹/۳) جنبه تعلیمی بودن ظهور بیشتری دارد. همچنین وقتی امام علیه السلام به ریشه تفاوت دو حکمی که بیان کرده‌اند، اشاره می‌فرماید (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ۵۰۰/۴؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۲۲۷/۵) نشان از تعلیمی بودن روایت است.

شاخصه‌های شناخت
روایات افتایی از
تعلیمی

۵۹

۴/۵/۷. امر امام علیه السلام به راوی جهت استنباط حکم

در مواردی ائمه علیهم السلام به اصحاب خود دستور می‌دادند تا نظر خود را بیان کنند و اصطلاحاً استنباط حکم داشته باشند، چنین روایتی را باید تعلیمی به حساب آورد؛ خواه راوی به صورت صحیح استنباط کند یا آنکه حضرت به او اشتباه روشی یا محتوایی را متذکر شوند؛ چرا که هدف امام علیه السلام بی‌تردید دست یافتن به نظر و رأی فرد مورد نظر نبوده؛ بلکه به دنبال آموزش عملی نحوه استنباط و در نتیجه رسیدن به حکم کلی مسئله هستند. روایت موثقه‌ای که حسن بن جهم نقل می‌کند، نمونه‌ای از این بخش است. در این روایت امام رضا علیه السلام به وی فرمودند: نظرت در ارتباط با ازدواج با زن نصرانی بعد از آنکه شوهر، همسری مسلمان دارد چیست؟ (...» (طوسی، ۱۴۰۷ ق، تهذیب، ۲۹۷/۷).

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که شناخت روایات افتایی از تعلیمی با توجه به شاخصه‌های زیر امکان‌پذیر است؛ خصایصی همچون ویژگی راوی (عمده این ویژگی‌ها فقاهاست وی است)، امامی که از ایشان روایت نقل شده است (اکثر یا همه روایات تعلیمی از امام باقر علیه السلام تا امام رضا علیه السلام نقل شده است)، مضمون روایت (روایات تعلیمی روایاتی هستند که بیان‌کننده احکام کلی و اساسی، مطابق با قواعد و نیز بیانگر وظائف حکام یا وظیفه افراد در شرایط خاصی که نوعاً امکان رجوع به امام علیه السلام جز قبل از ابتلای به آن‌ها فراهم نیست و تبیین معارف نظری همچون تقابل کلام اهل بیت علیهم السلام با نظر اهل سنت، باشند) و در نهایت استفاده از اسلوب تعلیم (اعم از بیان فروع و شقوق مختلف، تبیین عددی احکام، ذکر منبع و مستند حکم، بیان علت حکم، تبیین قاعده‌گونه حکم و امر امام علیه السلام به راوی جهت استنباط حکم). شکی نیست که هر یک از این موارد به‌عنوان قرینه و مؤید تعلیمی بودن روایت به حساب می‌آید و لازم است برای فرد از طریق آن‌ها اطمینان حاصل شود.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۶۰

منابع

• قرآن کریم

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله. (۱۴۰۴ ق). شرح نهج البلاغه. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲. ابن براج، عبدالعزیز. (۱۴۰۶ ق). الممهدب. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۳. اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱ ق). کشف الغمّة فی معرفة الأئمّة. تبریز: بنی‌هاشمی.
۴. اشعری قمی، حسن بن محمد. (۱۳۸۵). تاریخ قم، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۵. اصفهانی، مهدی. (۱۳۹۸). الافتاء و التقليد، المواهب السنّیة و الصوارم العقلیة. قم: مؤسسه معارف اهل بیت علیهم السلام.
۶. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ ق). کتاب الطهاره. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

۷. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ ق). کتاب المکاسب. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۸. بجنوردی، سید حسن. (۱۴۱۹ ق). القواعد الفقهیه. قم: نشر الهادی.
۹. بروجردی، حسین. (۱۴۱۶ ق). البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر. چاپ سوم، قم: دفتر معظم له.
۱۰. تمدن، حمیدرضا، و عزیز پور، حسین (۱۳۹۹). تفکیک روایات افتایی و تعلیمی، قواعد و نمونه‌ها. آئینه پژوهش، ۳۱ (۱۸۶)، ۱۰۷-۱۳۶.
۱۱. ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید بن هلال. (۱۳۹۵ ق). الغارات. تهران: انجمن آثار ملی.
۱۲. جباری، محمدرضا. (۱۳۸۲). سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه علیهم السلام. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۳. جمعی از مؤلفان. (بی تا). مجله فقه اهل البيت علیهم السلام. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
۱۴. جناتی، محمد ابراهیم. (۱۳۸۶). تطور اجتهاد در حوزه استنباط. تهران: امیرکبیر.
۱۵. حائری، سید کاظم (۱۳۹۵). بررسی برخی از شروط عقد بیع، تنجیز، تطابق بین ايجاب و قبول، بی اثر بودن انشاء ابتدایی، موالات. فقه اهل البيت علیهم السلام، ۲۲ (۸۷)، ۲۵-۵.
۱۶. حلبی، ابو الصلاح. (۱۴۰۳ ق). الکافی فی الفقه. اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۱۷. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۳). تلازم حکم عقل و شرع. قیاسات، ۱۹ (۷۱)، ۲۶-۵.
۱۸. سبحانی، جعفر. (۱۴۱۹ ق). تاریخ الفقه الاسلامی و ادوار. بیروت: دار الاضواء.
۱۹. سیستانی، سید علی. (۱۴۴۱ ق). تعارض الادلة و اختلاف الحدیث. قم: انتشارات اسماعیلیان.
۲۰. شاکری، بلال (۱۳۹۷). ضابطه مند سازی قاعده اباء از تخصیص. جستارهای فقهی و اصولی، ۴ (۱۰)، ۴۰-۱۳.
۲۱. شب‌زنده‌دار، مهدی. (۱۳۹۳). درس خارج. ۱۳۹۳/۱۱/۲۷ ش، مدرسه فقهی امام محمدباقر علیه السلام.
- ./https://fa.mfeb.ir/osulsh-6۷
۲۲. شبیری زنجانی، سید جواد. (۱۳۹۵). درس خارج. ۱۳۹۵/۰۷/۰۳ ش، مدرسه فقهت،
https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shobeiry_mohammad/
[/feqh/95/950703](https://feqh/95/950703)

شاخصه‌های شناخت
 روایات افتایی از
 تعلیمی
 ۶۱

۲۳. شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۱ ق). قاموس الرجال. چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۲۴. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۷ ق). الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه. چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۲۵. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۹ ق). ذکرى الشيعه، في احكام الشريعه. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام.
۲۶. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۲۱ ق). رسائل الشهيد الثاني. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۲۷. شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ ق). مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام. قم: مؤسسه المعارف الاسلاميه.
۲۸. شهیدی، محمدتقی. (۱۳۹۷). درس خارج. ۱۳۹۷/۰۶/۱۲. مدرسه فقاها،
 ۹۷۰۶۱۲/www.eshia.ir/feqh/archive/text/shahidi/osool/۹۷
۲۹. شهیدی، محمدتقی. (۱۳۹۷). درس خارج. ۱۳۹۷/۰۸/۲۲. مدرسه فقاها،
 /۹۷۰۸۲۲/https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shahidi/feqh/۹۷
۳۰. شهیدی، محمدتقی. (۱۳۹۷). درس خارج. ۱۳۹۷/۰۸/۲۶. مدرسه فقاها،
 ۹۷۰۸۲۶/www.eshia.ir/Feqh/Archive/text/shahidi/feqh/۹۷
۳۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۷۸ ق). عيون اخبار الرضا عليه السلام. تهران: نشر جان.
۳۲. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۸۵). علل الشرائع. قم: کتاب فروشی داوری.
۳۳. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۱۳ ق). من لا يحضره الفقيه. چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۳۴. طباطبائی قمی، تقی. (۱۳۷۱). آرائنا فی اصول الفقه. قم: محلاتی.
۳۵. طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۸۷). معنویت تشیع به ضمیمه چند مقاله دیگر. قم: تشیع.
۳۶. طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۹۰ ق). الميزان فی تفسیر القرآن. چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۷. طوسی محمد بن حسن. (۱۴۰۷ ق). تهذیب الاحکام. چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۸. طوسی محمد بن حسن. (۱۴۲۷ ق). رجال الطوسی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ ق). الاستبصار فیما اختلف من الاخبار. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
 پاییز ۱۴۰۲

۶۲

۴۰. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ ق). **الخلاف**. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ ق). **الغیبة**. قم: دار المعارف الإسلامية.
۴۲. عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ ق). **تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه**. قم: مؤسسه آل‌البتیة.
۴۳. عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۳ ق). **الفوائد الطوسیه**. قم: چاپخانه علمیه.
۴۴. عاملی، محمد بن علی. (۱۴۱۱ ق). **مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام**. بیروت: مؤسسه آل‌البتیة.
۴۵. عطاردی قوچانی، عزیز الله. (۱۳۶۸). **مسند الامام الجواد**. مشهد: المؤتمر العالمی لامام الرضا.
۴۶. عطاردی قوچانی، عزیز الله. (۱۳۶۸). **مسند الامام العسکری**. مشهد: المؤتمر العالمی لامام الرضا.
۴۷. عطاردی قوچانی، عزیز الله. (۱۳۶۸). **مسند الامام الهادی**. مشهد: المؤتمر العالمی لامام الرضا.
۴۸. عظیمی، حبیب‌الله. (۱۳۸۵). **تاریخ فقه و فقهها**. تهران: انتشارات اساطیر.
۴۹. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۳ ق). **قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام**. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۵۰. علی دوست، ابوالقاسم. (۱۳۸۳). **مقاله نفی سبیل**. مقالات و بررسی‌ها، ۳۷ (۸۰۹)، ۲۵۴-۲۳۱.
۵۱. غروی، سید سعیده، و تبریزی زاده اصفهانی، راضیه (۱۳۹۶). **بررسی اسلوب‌های تعلیم و فتوا در بیان احکام و نقش آن در اختلاف و تعارض روایات**. **علوم حدیث**، ۲۲ (۸۵)، ۱۴۶-۱۶۸.
۵۲. کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ ق). **اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)**. مشهد: نشر دانشگاه.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). **الکافی**. چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۵۴. گرجی، ابوالقاسم. (۱۳۷۱). **اصل صحت عمل غیر**. **مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران**، ۲۸ (۱۱۳۶)، ۹۱-۱۱۶.
۵۵. گیلانی، ابوالقاسم بن محمد حسن (میرزای قمی). (۱۴۱۷ ق). **غنائم الايام فی مسائل الحلال و الحرام**. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.

شاخصه‌های شناخت
روایات افتابی از
تعلیمی
۶۳

۵۶. مامقانی، عبدالله. (بی تا). **تنقیح المقال فی علم الرجال**. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۵۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). **بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار**. چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۸. مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی. (۱۴۰۶ ق). **روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه**. چاپ دوم، بی جا: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
۵۹. محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ ق). **شرائع اسلام فی مسائل الحلال و الحرام**. چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۶۰. محقق داماد، سید محمد. (۱۴۱۶ ق). **کتاب الصلاة**. چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۶۱. مروارید، مهدی. (۱۳۹۲). **درس خارج**. ۱۳/۰۷/۱۳۹۲؛
- <http://ehojjatian.blogfa.com/post/221>
۶۲. مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۷۳ ق). **اثبات الوصیه**. چاپ چهارم، نجف: المطبعه الحیدریه.
۶۳. مفید، محمد بن محمد بن نعمان. (۱۴۱۳ ق). **المقنعه**. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۶۴. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۱۱ ق). **القواعد الفقیهیه**. چاپ سوم، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۶۵. ناجی صدره، طاهره، موسوی، سید محسن، نورائی، محسن و یدالله پور، محمدهادی. (۱۳۹۶). **بررسی مبانی فقه الحدیث استاد جوادی آملی با تمرکز بر تفسیر تسنیم**. **مطالعات فهم حدیث**، ۳(۶)، ۵۵-۷۷.
۶۶. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵). **رجال النجاشی**. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۶۷. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ ق). **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**. چاپ هفتم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۸. نقیه، مجید. (۱۳۸۵). **۶۰۰ نکته کاربردی برای معلمان و دبیران**. چاپ هفتم، تهران: انتشارات بین المللی گاج.
۶۹. یوسفی اشکوری، حسن. (۱۳۷۹). **دائرة المعارف بزرگ اسلامی (مدخل اشعریان)**. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲

۶۴

References

The Holy Qur'an

1. A Group of Researchers. n.d. *Majalih-yi Fiqh-i Ahl al-Bayt*. Qom: Mu'asisih-yi Dā'irat al-Ma'ārif al-Islāmī bar Madhhab-i Ahl al-Bayt ('A).
2. al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Makkī (al-Shahīd al-Awwal). 1997/1417. *al-Durūs al-Shar'īyya fi Fiqh al-Imāmīyya*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
3. al-'Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn 'Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1992/1413. *Masālik al-Afhām ilā Tanqīh Sharā'i' al-Islām*. Qom: Mu'assasat al-Ma'ārif al-Islāmīyya.
4. al-'Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn 'Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1998/1419. *Dhikrī al-Shī'at fi Ahkām al-Sharī'at*. Mu'assasat Āl al-Bayt Li Ihya' al-Turāth.
5. al-'Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn 'Alī (al-Shahīd al-Thānī). 2000/1421. *Rasā'il al-Shahīd al-Thānī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
6. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 1994/1415. *Kitāb al-Makāsib*. Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī Bimunasabat al-Dhikrā al-Mi'awīyya al-Thānīyya li Mīlād al-Shaykh al-A'zam al-Anṣārī.
7. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 1994/1415. *Kitāb al-Taḥārat*. Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī Bimunasabat al-Dhikrā al-Mi'awīyya al-Thānīyya li Mīlād al-Shaykh al-A'zam al-Anṣārī.
8. Al-Ash'arī al-Qommī, Ḥassan ibn Muḥammad Ḥassan. 2006/1385. *Tārīkh Qom*. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.
9. Al-'Aṭarudī al-Qūchānī, 'Azīzullāh. 1989/1368. *Musnad al-Imām al-Jawād ('A)*. Mashhad: al-Mu'tamar al-'ālamī li al-Imām al-Riḍā.
10. Al-'Aṭarudī al-Qūchānī, 'Azīzullāh. 1989/1368. *Musnad al-Imām al-'Askarī ('A)*. Mashhad: al-Mu'tamar al-'ālamī li al-Imām al-Riḍā.
11. Al-'Aṭarudī al-Qūchānī, 'Azīzullāh. 1989/1368. *Musnad al-Imām al-Hādī ('A)*. Mashhad: al-Mu'tamar al-'ālamī li al-Imām al-Riḍā.
12. Al-Gīlānī, Abulqāsim ibn Muḥammad Ḥassan (al-Mīrzā al-Qommī). 1996/1417. *Ghanā'im al-Ayyām fi Masā'il al-Ḥalāl wa al-Ḥaram*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
13. al-Ḥalabī, Abū al-Ṣalāḥ Taqī al-Dīn Ibn Najm al-Dīn. 1982/1403. *al-Kāfi fi al-Fiqh*. Edited by Riḍā al-'Uṣṣādī. Iṣfahān: Maktabat al-Imām Amīr al-Mu'minīn 'Alī.
14. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 1992/1413. *Qawā'id al-Ahkām fi Ma'rifat al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
15. al-Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1982/1403. *Al-Fawā'id al-Ṭūsiyah*. Qom: Chāpkhānih-yi 'Ilmīyah.
16. al-Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1988/1409. *Tafṣīl Wasā'il al-Shī'a ilā Tafṣīl al-Masā'il al-Sharī'a*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.
17. al-Ḥusaynī al-Sīstānī, al-Sayyid 'Alī. 2019/1441. *Tā'arūḍ al-Adillat wa Ikhtilāf al-*

- Hadīth*. Qom: Mu'assasat Ismā'īlīyān.
18. 'Alīdūst, Abulqāsim. 2004/1383. *Maqālih-yi Nafyi Sabīl*. Maqālāt wa Barrasīhā, 85, 231-254.
 19. Al-Irbīlī, Abī al-Ḥassan 'Alī ibn 'Īsā. 1965/1385. *Kashf al-Ghummat fī Ma'rīfat al-'A'imma*. Tabrīz: Manshūrāt Banī Hāshimī.
 20. Al-Isfahānī, al-Mīrzā Mahdī. 2019/1398. *Al-Iftā' wa al-Taqlīd, al-Mawāhib al-Sanīyat al-Ṣawārim al-'Aqlīyah*. Qom: Mu'assisi-yi Dā'irat al-Ma'ārif-i Fiqh-i Islāmī bar Ṭibq-i Maḍhhab-i Ahl al-Bayt.
 21. Al-Kashshī, Muḥammad ibn 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz. 1988/1409. *Ikhṭiyar Ma'rīfat al-Rijāl (Rijāl al-Kashshī)*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
 22. al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya'qūb (al-Shaykh al-Kulaynī). 1987/1407. *al-Kāfī*. 4th. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
 23. al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-'Allama al-Majlisī). 1982/1403. *Bihār al-Anwār al-Jāmi'a li Durar Akhbār al-'Imma al-Aṭhār*. 2nd. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
 24. al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-'Allama al-Majlisī). 1987/1408. *Sharā'ī al-Islām fī Masā'il al-Halāl wa al-Ḥarām*. Qom: Mu'assasat Ismā'īlīyān.
 25. al-Majlisī, Muḥammad Taqī (al-Majlisī al-Awwal). 1985/1406. *Rawḍat al-Muttaqīn fī Sharḥ Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. 2nd. Qom: Bunyād-i Farhang-i Islāmī-yi Kūshanpūr.
 26. Al-Māmqānī, 'Abdullāh. n.d. *Tanqīḥ al-Maqāl fī 'Ilm al-Rijāl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth
 27. Al-Mas'ūdī, 'Alī ibn Ḥusayn. 1952/1373. *Ithbāt al-Waṣīyah*. 4th. Najaf: Maṭba'at al-Ḥaydarīyah.
 28. Al-Murwārid, Mahdī. 2013/1392. *Dars al-Khārij*. Published in: <http://ehojjatian.blogfa.com/post/221>.
 29. al-Mūsawī al-'Āmilī, al-Sayyid Muḥammad (Sāḥīb al-Madārik). 1990/1411. *Madārik al-Aḥkām fī Sharḥ Sharā'ī al-Islām*. Beirut: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.
 30. al-Mūsawī al-Bujnurdī, al-Sayyid Ḥasan. 1998/1419. *al-Qawā'id al-Fiqhīya*. Qom: Nashr al-Hādī.
 31. al-Najāfī, Muḥammad Ḥasan. 1983/1404. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'ī al-Islām*. 7th. Edited by 'Abbās al-Qūchānī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
 32. al-Najjāshī, Aḥmad Ibn 'Alī. 1986/1365. *Rijāl al-Najāshī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
 33. al-Shahīdī, Muḥammad Taqī. 2018/1397. *Dars al-Khārij*. Published in: <https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shahidi/feqh/97/970612/>
 34. al-Shahīdī, Muḥammad Taqī. 2018/1397. *Dars al-Khārij*. Published in: <https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shahidi/feqh/97/970822>.
 35. al-Shubayrī al-Zanjānī, Sayyid Jawād. 2016/1395. *Dars al-Khārij*. Published in: https://www.eshia.ir/feqh/archive/text/shobeiry_mohammad/feqh/95/950703/

36. Al-Shūshtarī, Muḥammad Taqī. 1990/1411. *Qāmūs al-Rijāl*. 2nd. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
37. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja'far. 1998/1419. *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī wa Adwārih*. Beirut: Dār al-Aḍwā'.
38. al-Ṭabāṭabā'ī al-Burūjirdī, al-Sayyid Ḥusayn. 1995/1416. *Al-Badr al-Zāhir fī Ṣalāt al-Jum'at wa al-Musāfir*. 3rd. Qom: The office of the Author.
39. al-Ṭabāṭabā'ī al-Qommī, Taqī. 1992/1371. *Ārā'unā fī Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Intishārāt Muḥallātī.
40. al-Ṭabāṭabā'ī, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn (al-'Allāma al-Ṭabāṭabā'ī). 1970/1390. *al-Mizān fī Tafṣīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī lil Maṭbū'āt.
41. al-Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. 2008/1387. *Ma'nawīyat-i Tashayū' bih Damīmih-yi Chand Maqālih-yi Dīgar*. Qom: Tashayū'
42. Al-Thaqafī, Ibrāhīm ibn Sa'īd ibn Hilāl. 1974/1395. *Al-Ghārāt*. Tehran: Anjuman-i Āthār-i Millī.
43. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1970/1390. *Al-Isṭibṣār fīmā Ikhtalafa min Akhbār*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
44. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1986/1407. *Al-Khilāf*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
45. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1986/1407. *Tahdhīb al-Aḥkām fī Sharḥ al-Muqni'at lil Shaykh al-Mufīd*. Edited by Sayyid Ḥasan Khurāsānī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
46. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1990/1411. *Al-Ghaybat*. Qom: Dār al-Ma'rifa al-Islāmīyah.
47. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 2006/1427. *Rijāl al-Ṭūsī*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
48. 'Azīmī, Ḥabībullah. 2006/1385. *Tārīkh-i Fiqh wa Fuqahā*. Tehran: Intishārāt Asāfīr.
49. Gharawī, Sayyid Sa'īdah & Tabrīzī Zādīh Iṣfahānī, Rāḍīyah. 2017/1396. *Barrasī-yi Uslūbhā-yi Ta'līm wa Fatwā dar Bayān-i Aḥkām wa Naqsh-i Ān dar Ikhtilāf wa Ta'aruz-i Riwāyāt*. 'Ulūm-i Ḥadīth, 22 (85), 146-168.
50. Gurjī, Abulqāsim. 1992/1371. *Aṣl-i Ṣiḥat-i 'Amal-i Ghayr*. Majalīh-yi Dānishkadih-yi Ḥuqūq wa 'Ulūm-i Siyāsī-yi Dānishgāh-i Tīhrān, 28, 91-116.
51. Ibn Abī al-Ḥadīd, 'Abd al-Ḥamīd ibn Hibatullāh. 1983/1404. *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.
52. Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn 'Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1999/1378. *'Uyūn Akhbār al-Riḍā ('A)*. 1st. Tehran: Nashr Jahān.
53. Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn 'Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 2006/1385. *'Ilal al-Shara'i*. Qom: Maktabat al-Dāwarī.
54. Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn 'Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1992/1413. *Man Lā Yahḍuruh al-Faqīh*. 2nd. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

55. Ibn Barrāj, ‘Abdulazīz. 1985/1406. *Al-Muhadhab*. Qom. Mu’assasat al-Nash al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
56. Ibn Nu‘mān, Muḥammad Ibn Muḥammad (al-Shaykh al-Mufīd). 1992/1413. *al-Muqni‘a*. Qom: al-Mu‘tamar al-‘Ālamī li Alfīyyat al-Shaykh al-Mufīd.
57. Jabbārī, Muḥammad Riḍā. 2009/1382. *Sāzimān-i Wikālat wa Naqsh-i Ān dar ‘Aṣr-i A‘immah (‘A)*. Qom: Mu‘asissī-yi Āmūzishī wa Pazhūhishī-yi Imām Khumaynī (ra).
58. Jannāfī, Muḥammad Ibrāhīm. 2007/1386. *Taṭawwur-i Ijtihād dar Ḥawzih-yi Isīnbat*. Tehran: Nashr Amīr Kabīr. Ḥā‘irī, Sayyid Kāzīm. 2016/1395. *Barrasī-yi Barkhī az Shurūṭ-i ‘Aqd-i Bey’, Tanjīz, Taṭābuq beyn-i Ijāb wa Qabūl, bī Athar Būdan-I Inshā‘-i Ibtidā‘ī*. Fiqh Ahl al-Bayt (‘A), 87, 5-25.
59. Makārim Shīrāzi, Nāṣir. 1990/1411. *Al-Qawā‘id al-Fiqhīyah*. 3rd. Qom: Madrasī-yi Imām ‘Alī Ibn Abī Ṭālib.
60. Muḥaqiq Dāmād, Sayyid Muḥammad. 1995/1416. *Kitāb al-Ṣalāt*. 3rd. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
61. Nājī Ṣadrah, Ṭāhirah; Mūsawī, Sayyid Muḥsin; Nūrānī, Muḥsin; Yadullāhpūr, Muḥammad Hādī. 2017/1396. *Barrasī-yi Mabānī-yi Fiqh al-Ḥadīth Uṣṭād Jawādī al-Āmulī bā Tamarkuz bar Tafṣīr-i Tasnīm*. Muṭāli‘āt-i Fahm-i Ḥadīth, 6, 55-77.
62. Naqīyah, Majīd. 2006/1385. *Shishṣad Nuktih-yi Kārburdī barā-yih Mu‘allimān wa Dabīrān*. 7th. Tehran: Intishārāt-i Beyn al-Millalī-yi Gāj.
63. Rabbānī Gulpāyīgānī, ‘Alī. 2014/1393. *Talāzum-i Ḥukm-i ‘Aql wa Shar’*. Qabasāt, 71, 5-26.
64. Shab Zindihdār, Mahdī. 2014/1393. *Dars al-Khārij*. Published in: <https://fa.mfeb.ir/osulsh-67/>
65. Shākīrī, Balāl. 2018/1397. *Dābiḥmand Sāzī-yi Qā‘idih-yi Ibā‘ az Takhṣīṣ*. Justārḥā-yi Fiqhī wa Uṣūlī.
66. Tamaddun, Ḥamīd Riḍā & ‘Azīzpūr, Ḥusayn. 2020/1399. *Tafkīk-i Riwayāt-i Iftā‘ī wa Ta‘līmī, Qawā‘id wa Namūnih-hā. Ā‘īnih-yi Pazhūhish*
67. Yūsufi Ashkawārī, Ḥassan. 1998/1379. *Dā‘irat al-Ma‘ārif Buzurg-i Islāmī (madkhal-i Ash‘ariyān*. Tehran: Markaz-i Dā‘irat al-Ma‘ārif Buzurg-i Islāmī.

The *Akhhbārī* School of Thought Preparing the Conditions for Weakening the Approach of Comparative Jurisprudence ¹

Rasoul Naderi 

Researcher Of Islamic Sciences & Culture Academy Of Qom;
rslnaderi@gmail.com;

Receiving Date: 2021-08-15; Approval Date: 2022-09-04

**Justārḡhā-ye
Fiḡhī va Uṣūlī**


Vol.9, No.32
Fall 2023

69

Abstract

Before the appearance of the *Akhhbārī* school of thought, comparative jurisprudence in its most *advanced* form existed in *Imāmīyyah* jurisprudence. That is, quoting the sayings and pieces of evidence of different schools of jurisprudence and criticizing them based on the foundations of each school of thought existed in *Shī'ah* jurisprudence, and many benefits have been used from it in jurisprudence. But after the appearance and rise of the *Akhhbārī* school of thought, we are faced with the reduction of the presence

1. *Naderi. R. (2023); "The Akhhbārī School of Thought Preparing the Conditions for Weakening the Approach of Comparative Jurisprudence"; Jostar_Hay Fiḡhi va Usuli; Vol: 9; No: 32; Page: 69-100;*

 10.22034/rj.2022.61614.2322

© 2023, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

of comparative jurisprudence in the *Imāmīyyah* jurisprudential space. It seems that *Akhbārī* thought prepared the conditions for this reduction. There were two important things that we tried to examine in this study. First, we examined the status of comparative jurisprudence before and afterwards, the *Akhbārī* school of thought and then, we confirmed the weakening of that and its use after the *Akhbārī* school of thought. Second, we examined the opinions of *Akhbārīs* and concluded that the *Akhbārīs* by undermining the foundations of comparative jurisprudence, as one of the influential fields on the one hand, and ignoring the sayings and pieces of evidence of Sunnīs and comparative studies on the other hand, caused the foundations of this jurisprudence to weaken and eventually its weak presence in jurisprudence. Of course, the main claim is not that the *Akhbārī* school of thought was the cause of the weakening of the comparative jurisprudence, but based on the evidence, it seems that this thought has had an effect in creating the groundwork for reducing the approach of the jurists to it.

Keywords: *Akhbārī* Thought, Comparative Jurisprudence, Preparing the Conditions for the Weakening.

اندیشه اخباری زمینه‌ساز تضعیف رویکرد فقه‌مقارن^۱

رسول نادری^۲ 

دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه و محقق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم: قم - ایران.
رایانامه: rslnaderi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۳

چکیده

قبل از بروز اندیشه اخباری، فقه‌مقارن در کامل‌ترین حالت خود، در فقه امامیه حضور داشته است؛ یعنی نقل اقوال و ادله مذاهب مختلف فقهی و نقد و بررسی آن‌ها بر اساس مبانی هر مذهب در فقه شیعه وجود داشته و از آن بهره‌های فراوانی در فقه برده می‌شده است؛ اما بعد از ظهور و اوج‌گیری تفکر اخباری، با افول حضور فقه‌مقارن در فضای فقهی امامیه مواجه هستیم. به نظر می‌رسد، این اندیشه زمینه‌ساز این افول بوده است. در این مقاله سعی بر انجام دو مهم بوده است: اول بررسی وضعیت فقه‌مقارن قبل و بعد از اندیشه اخباری و تأیید بر کم‌رنگ شدن فقه‌مقارن و استفاده از آن. بعد از اخباری‌ها و دوم بررسی نظرات اخباری‌ها و نتیجه‌گیری مبنی بر اینکه اخباری‌ها با تضعیف مبانی فقه‌مقارن، به‌عنوان یکی از زمینه‌های تأثیرگذار از یک‌طرف و بی‌توجهی به اقوال و ادله اهل

اندیشه اخباری
زمینه‌ساز تضعیف
رویکرد فقه‌مقارن
۷۱

۱. این مقاله برگرفته از فصل سوم تحقیق «تأثیرات اندیشه اخباری بر فقه امامیه (با تأکید بر آرای استرآبادی و بحرانی)» است که در پژوهشکده فقه و حقوق در حال انجام است.

۲. نادری، رسول. (۱۴۰۲). اندیشه اخباری زمینه‌ساز تضعیف رویکرد فقه‌مقارن. فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی. (۹): ۳: ۳۲. صص: ۱۰۰-۶۹.

سنت و بررسی‌های مقارنه‌ای از طرف دیگر، باعث سست شدن پایه‌های این گرایش فقهی و درنهایت حضور کم‌رنگ آن در فقه شدند. البته مدعای اصلی این نیست که اندیشه اخباری عامل تضعیف فقه مقارن بوده است؛ بلکه بر اساس شواهد و قراین به نظر می‌رسد در ایجاد زمینه‌سازی برای کاهش رویکرد فقها به آن تأثیر داشته است.

کلیدواژه‌ها: اندیشه اخباری، فقه مقارن، زمینه‌سازی تضعیف.

مقدمه

اندیشه اخباری به‌عنوان یک جریان فکری در عرصه اجتهادی شیعه توسط ملا محمدامین استرآبادی (۱۰۳۳ ق) دارای بروز و ظهور ویژه‌ای شد و حدود دو قرن بر جریان اجتهادی حوزه‌های شیعی به‌صورت ویژه سایه افکند و نگاه غالب بود. تفکرات اخباری‌ها به‌صورت مثبت یا منفی، بر جریان اجتهادی و فقهی بعد از خود تاکنون، تأثیرات قابل توجهی داشته است. این مقاله درصدد بررسی تأثیر این اندیشه بر فقه مقارن در فضای شیعی است.

از یک‌سو بررسی تاریخ تطورات «علم خلاف» و تعاریف ارائه‌شده از آن و از سوی دیگر جدید بودن تعبیر «فقه مقارن» و سابقه چند دهه‌ای این تعبیر، باعث می‌شود که نتوان میان آن دو واژه، به‌صورت مستند تفاوت گذاشت؛ بلکه باید گفت در گذشته تنها خلاف و خلافت مطرح بوده است و امروزه تعبیر فقه مقارن کاربرد دارد؛ بنابراین در این مقاله بین علم خلاف و فقه مقارن تفاوتی گذاشته نمی‌شود. مراد از فقه مقارن نقل اقوال و ادله مذاهب مختلف فقهی و بررسی مبانی آن ادله است (حکیم، ۱۴۲۷ق، ۹-۱۰؛ جناتی، ۱۴۱۱ق، ۹؛ جناتی، ۱۳۷۴، ۳۵؛ اسماعیل، ۱۴۲۸ق، ۵۲-۵۳؛ الخضری، ۱۳۸۵، ۱۳-۱۴؛ سبحانی، ۱۴۲۴ق، ۱۹۸؛ بی‌آزار شیرازی، ۱۳۸۴، ۲۰۲؛ فتح‌الدینی، ۱۴۱۴ق، ۱۷-۱۸؛ مهریزی، ۱۳۷۳، ۲۶۸)؛ البته نقل اقوال و ادله نیز می‌تواند سطحی از فقه مقارن به شمار آید.

حال سؤال این است که آیا پس از ظهور اندیشه اخباری، رویکرد مقارنی در فضای فقهی امامیه تضعیف شده است؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، آیا می‌توان برای اندیشه اخباری نسبت به این تضعیف رویکرد سهمی لحاظ نمود؟ البته مراد از

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۷۲

سهم این نیست که رابطه این اندیشه با تضعیف فقه مقارن، علی و معلولی باشد و بتوان به طور قاطع این اندیشه را عامل اصلی این تضعیف دانست؛ اما با توجه به نقدهای جدی علمای مشهور به پیروی از این تفکر، به خصوص استرآبادی و بحرانی، در استفاده از مبانی اهل سنت در فقه شیعی که گاه در حد ستیزه‌جویی پیش می‌رود و در ادامه بدان‌ها اشاره خواهد شد، می‌توان گفت عملاً این اندیشه فضا را برای گسترش فقه مقارن تار و زمینه تضعیف آن را فراهم نموده است. برای پاسخ به سؤال اول وضعیت فقه مقارن قبل و بعد از ظهور و افول این اندیشه بازخوانی شده است. در این بازخوانی آشکارا کم‌رنگ شدن فقه مقارن در فقه‌های بعد از اخباری‌ها، نمایان است. برای اثبات زمینه‌سازی این اندیشه در تضعیف فقه مقارن نیز، دو بررسی انجام گرفته است؛ نظرات بزرگان این اندیشه به لایه‌های فقه مقارن بررسی شده است و آرای فقهی قبل و بعد از اخباری‌ها با رویکرد مقارنه‌ای به صورت موردی، تحلیل شده است. همچنین نمونه‌هایی از مسائل فقهی که قبل از ظهور اندیشه اخباری از فقه مقارن بهره گرفتند ولی بعد از اخباری‌ها اثری از فقه مقارن در آن‌ها دیده نمی‌شود، بیان شده است. البته چنین بررسی‌ها و تحلیل‌هایی که مربوط به تاریخ تطور علم است نیاز به واکاوی‌های متعدد دارد و طبیعی است که در اثبات ادعای خود موفقیت نسبی به دست آورد؛ اما کمترین اثر این مقاله این است که دست کم ادعای اینکه اخباری‌ها هیچ نقشی در تضعیف فقه مقارن نداشته‌اند را رد می‌کند؛ به عبارت دیگر اگر این مقاله در جنبه اثباتی موفقیت نسبی داشته باشد، به طور یقین در جنبه سلبی کاملاً قابل دفاع است.

در مورد تأثیرات اندیشه اخباری بر فقه امامیه تا آنجا که نگارنده جستجو نموده، مقاله یا کتاب مستقلی نگاشته نشده است. البته نسبت به تحلیل مؤلفه‌های اصلی اندیشه اخباری در استنباط، به صورت عام در کتبی که راجع به تاریخ فقه و فقها نگاشته شده و به صورت خاص در کتب و مقالاتی که راجع به مکتب اصولی و اخباری نگاشته شده است، مطالبی یافت می‌شود؛ اما هیچ‌کدام از این نوشته‌ها به آثار تفکر اخباری بر فقه نپرداخته‌اند. اشاره‌ای به این تأثیرپذیری در کلام برخی از محققان معاصر دیده می‌شود؛ مانند مقاله «ریشه‌های اخباری‌گری هنوز در استنباطات فقهی

ما باقی است» (هادوی تهرانی، ۱۳۸۸، ۲۲) و کتاب «فقه و زمان» (جناتی، ۱۳۸۵، ۱۰۳). در این موارد نیز نویسندگان فقط به بیان اصل مطلب پرداخته و استدلال و تحلیل خاصی بیان نکرده‌اند. در دو مقاله نام برده شده نیز به بحث فقه مقارن اشاره‌ای نشده است. با لحاظ این پیشینه به نظر می‌رسد مقاله پیش‌رو گام اول در این بحث به صورت تحقیقی است و منبع خاصی در این باره وجود ندارد.

۱. تأثیرات و گونه‌های فقه مقارن در فقه امامیه پیش از اندیشه اخباری

در کتاب‌های فقهی قبل از اخباری‌ها انعکاس فقه اهل سنت، به شیوه‌های مختلفی انجام گرفته است که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌گردد:

۱/۱. حل تعارض بین روایات و فهم روایات تقیه‌ای

فتاوا و اقوال و ادله فقهای اصلی مذاهب چهارگانه اهل سنت به صورت گسترده و تفکیک شده در برخی کتاب‌ها همچون تذکره و منتهی ذکر شده است. اقوال و ادله فقهای اهل سنت در کتاب‌های دیگر از فقها همچون شهید اول، شهید ثانی، محقق کرکی، محقق اردبیلی و... نیز به طور چشم‌گیر آمده است. این فقها از این فتاوا بیشتر در حل تعارض بین روایات و فهم روایات تقیه‌ای بهره برده‌اند؛ بنابراین بهره‌برداری از فقه مقارن به وفور در کتاب‌های فقهی دیده می‌شود. در ادامه به یک مورد اشاره می‌شود:

● نظر بسیاری از فقهای امامیه در بحث ارث زوجه از زوج این است که زوجه چه دارای فرزند از میت باشد و چه بدون فرزند، از زمین ارث نمی‌برد و تنها از قیمت عین ارث می‌برد. شهید ثانی در این باره به روایاتی تمسک می‌کند. ایشان در مقابل این دیدگاه به نقل روایتی از ابن ابی‌یعفور می‌پردازد که در آن از امام صادق علیه السلام از ارث زوج نسبت به عین و زمین، برای زوجه پرسیده است و امام علیه السلام به طور مطلق فرموده‌اند: «یرثها و ترثه من کل شیء ترک و ترکت» (شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ۱۵۴/۴؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ۳۰۰/۹؛ شیخ صدوق، ۱۳۶۳، ۳۴۹/۴). مشاهده می‌شود که این روایت با روایات دیگر تعارض دارد؛ زیرا در آن به طور مطلق به ارث بردن زوجه از کل ماترک زوج حکم شده است. در اینجا شهید ثانی می‌گوید: این روایت تقیه‌ای است؛

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۷۴

چراکه این نظر موافق نظر همه مذاهب اهل سنت است (شهید ثانی، ۱۳۷۹، ۴۷۰/۱).
موارد دیگری نیز در این باره وجود دارد (شهید ثانی، ۱۳۸۰، ۳۴۰/۱ و ۶۵۶/۲ و ۶۹۲؛ شهید
ثانی، ۱۴۱۰، ۷۲۰/۱ و ۸۹/۶؛ مقدس اردبیلی، بی تا، مجمع الفائده، ۱۴۰/۱۳).

۱/۲. رویکرد جدلی

در مواردی، فقهای شیعه با استفاده از ادله مورد پذیرش اهل سنت و در فضای
فکری و فقهی آن‌ها اقدام به نقد و رد فتاوا و اقوال فقهای اهل سنت نموده‌اند. در
حقیقت در این موارد فقهای شیعی نوعی روش جدلی اختیار کرده‌اند و برای نشان
دادن قوت فقهی فقه شیعه، با استفاده از ادله‌ای که شاید نزد آن‌ها معتبر نبوده؛ اما با
مبانی فقهی مذاهب فقهی اهل سنت سازگار بوده، ادله آن‌ها را رد نموده‌اند. البته در
آن موارد تصریح به مردود بودن آن ادله از نظر فقه شیعی یا جدلی بودن روش خود
نموده‌اند. به عنوان نمونه، چند مورد بیان می‌شود:

● در تذکره، بحث طهارت، علامه بیان می‌کند که اگر عین نجاست از لباس
برطرف شد، لباس پاک است گرچه رنگ و بوی نجاست در آن باشد. در ادامه از
شافعی قولی نقل می‌کند که اگر رنگ یا بو بماند؛ حتی اگر از بین بردن آن عسر
داشته باشد، باز هم لباس پاک نیست. علامه در ادامه می‌نویسد: «و هو مردود لقول
النبي لخولة و قد سألته عن دم الحيض يبقی أثره لا بأس به يكفيك و لا يضرک أثره»
(علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۸۰/۱). در اینجا علامه با روایتی که تنها در منابع اهل سنت آمده
است، قول شافعی را رد می‌کند.

● شهید ثانی در مسالک در بحث وجوب هجرت از بلد شرک و کفر در صورت
عدم تمکن از انجام شعائر اسلامی، می‌نویسد تا زمانی که کفر باقی است این
هجرت واجب است؛ اما برخی از اهل سنت به خاطر تمسک به روایتی از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
می‌گویند: در صورت فتح آن بلد، هجرت واجب نیست. او در ادامه بیان می‌کند
این روایت با اطلاق روایت نبوی دیگری که در منابع اهل سنت آمده است تعارض
دارد. در آن روایت از قول پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده است که هجرت قطع نمی‌شود
مگر زمانی که توبه قطع شود و توبه قطع نمی‌شود مگر زمانی که خورشید از مغرب

اندیشه‌آخباری
زمینه‌ساز تضعیف
رویکرد فقه مقارن

۷۵

طلوع نماید. با توجه به این روایت، شهید ثانی روایت اول را حمل بر هجرت از مکه می‌نماید (شهید ثانی، ۱۴۲۵ق، ۱۷/۳). به این ترتیب ایشان با کمک روایتی که در منابع خود اهل سنت آمده است، نظر آن‌ها را نقد و رد می‌نماید و نظر صحیح را این می‌داند که فتح و عدم فتح بلد کفر در حکم مسئله تأثیری ندارد و تا زمانی که مشکل انجام شعائر هست، حکم وجوب هجرت هم وجود دارد.

● شهید ثانی در مسالک، بحث اخذ جزیه، می‌نویسد: برخی از عامه معتقدند نباید از عرب‌ها جزیه گرفت. وی این نظر را مردود می‌داند. یکی از ادله او بر رد این نظر، فعل پیامبر ﷺ در گرفتن جزیه از عرب‌هاست که در منابع تاریخی اهل سنت نقل شده است (شهید ثانی، ۱۴۲۵ق، ۶۸/۳).

● شهید ثانی در شرح لمعه، بحث وقف مسجد، می‌گوید: اگر مسجدی خراب شود، جایز نیست به مالک زمین برگردد یا به عنوان مسیر عبور و مرور از آن استفاده شود؛ اما برخی از فقهای اهل سنت با قیاس مسجد خراب شده به بازگشت کفن به ورثه زمانی که از یافتن میت ناامید شوند، بیان نموده‌اند که مسجد خراب شده هم به مالک قبلی آن بازمی‌گردد. وجه شباهت را نیز این دانسته‌اند که همان گونه که میت در این حالت نیازی به این کفن ندارد و نمی‌تواند از آن استفاده کند، نمازگزاران نیز نمی‌توانند از این مسجد استفاده کنند. شهید ثانی در اینجا اشکال کیروی وارد نمی‌کند که بخواهد اصل قیاس را زیر سؤال ببرد، بلکه با پذیرش قیاس اشکال صغروی وارد می‌کند و می‌نویسد: فرق بین کفن میت و مسجد کاملاً روشن است و این دو از این نظر شباهتی باهم ندارند؛ زیرا کفن میت ملک ورثه است و از ملکیت آن‌ها خارج نشده هرچند بذل آن برای میت بر آن‌ها واجب است؛ اما مسجد پس از وقف شدن از ملکیت مالک آن خارج شده است؛ پس دیگر ملکیتی باقی نیست که بخواهد پس از خراب شدن مسجد به آن بازگردد (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ۱۸۶/۳). بدین ترتیب شهید ثانی با پذیرش مبنای اهل سنت، نظر آن‌ها را رد می‌کند.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۷۶

۱/۳. نشان دادن قوت فقه امامیه

از موارد دیگر، نقد ادله فقهای اهل سنت است. فقهای شیعه با استفاده از مباحث

اصولی و مبانی فقهی و ادله شیعی، به نقد ادله فقهی اهل سنت پرداخته‌اند. در حقیقت فقها با این شیوه تلاش نموده‌اند برتری ادله و اصول امامیه را که برگرفته از تعالیم پیامبر ﷺ، قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام است، اثبات کنند. یکی از ثمرات فقه مقارن همین نشان دادن قوت فقهی شیعی است. دو نمونه از این نقدها به‌عنوان مثال ذکر می‌شوند:

● در بحث قضای نماز واجب، فاضل مقداد از قول شافعی نقل می‌کند که او ترتیب را لازم نمی‌داند و می‌گوید: مثلاً می‌توان قضای نماز عصر را قبل از نماز ظهر بجا آورد. دلیل او هم قیاس قضای نماز با قضای روزه است؛ همان‌گونه که در قضای روزه لازم نیست ترتیب روزها رعایت شود در نماز هم همین‌گونه است. علاوه بر اینکه ترتیب، خلاف اصل است و نیاز به دلیل دارد و در اینجا چنین دلیلی وجود ندارد. فاضل در پاسخ می‌نویسد: افزون بر روایاتی که در منابع شیعی از ائمه علیهم السلام بر لزوم رعایت ترتیب نقل شده است، قیاس شافعی باطل است و اصلاً بین نماز و روزه جماعی نیست و ترتیب در نمازها به خاطر ادله موضوعیت دارد؛ اما ترتیب در روزه موضوعیت ندارد و تحقق روزها ارتباطی با فرد ندارد که مکلف به آن شود. بدین ترتیب او با نفی قیاس شافعی نظر او را هم رد می‌کند (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ۱/۱۶۴).

● در مورد اهمیت نماز جمعه و اهتمام بیشتر شیعه به آن نسبت به اهل سنت، شهید ثانی به دو نوع دلیل تمسک می‌کند؛ دلیل نقضی مبنی بر اینکه فتاوی اهل سنت در این باره نسبت به شیعه سخت‌گیرانه‌تر است؛ مانند شرط ابوحنیفه بر اینکه حتماً باید در شهر برگزار شود یا فتاوی شافعی که باید دست کم چهل نفر برای نماز حاضر باشند، در حالی که شیعه با امام جماعت دارای شرایط فقط چهار مأموم را کافی می‌داند و اینکه در صورت وجود این شرط در هر جایی امکان اقامه وجود دارد. دلیل حلی ایشان هم روایاتی از اهل بیت علیهم السلام است که نسبت به اقامه نماز جمعه تأکید فراوان نموده‌اند و برخی از آن‌ها را نقل می‌کند (شهید ثانی، ۱۳۷۹، ۱/۱۸۹). ملاحظه می‌شود که شهید ثانی با بیان ادله خود به نقد نظر اهل سنت پرداخته است، ادله‌ای که برخی از آن‌ها با توجه به مبانی اهل سنت مورد قبول آن‌ها هم هست.

● در بحث ارتداد، علامه معتقد است که اگر مسلمان وضو بگیرد و پس از آن

مرتد شود، وضویش باطل نمی‌شود؛ ولی شافعی در قول دوم خود و احمد حنبل به ابطال وضوی مرتد حکم نموده‌اند. دلیل آن‌ها این است که شروع وضو با ارتداد صحیح نیست؛ پس هنگامی که در دوامش ارتداد عارض شود، باز هم وضو باطل است. علامه این دلیل را نیکو نمی‌داند و می‌گوید: بعد از فراغ از وضو گرفتن دیگر عمل تمام شده و حکم وضو باقی مانده است؛ پس ارتداد در آن حکم اثری ندارد (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۱/۱۴۲).

● شهید ثانی، در نماز میت، سلام را در انتهای نماز منتفی می‌داند و می‌نویسد: اخباری که در این زمینه آمده است، حمل بر تقیه می‌شود؛ زیرا این موافق نظر عامه است. در ادامه بیان می‌کند که این اخبار از نظر سندی هم ضعیف هستند (شهید ثانی، ۱۳۸۰، ۲/۸۲۲).

● اهل سنت غسل کردن مجنونی که حالش خوب شده است را مستحب می‌دانند. شهید ثانی بیان می‌کند که دلیل آن‌ها روایتی است که اهل سنت نقل می‌کنند مبنی بر اینکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در بیماری منجر به فوتشان وقتی بی‌هوش می‌شدند و به هوش می‌آمدند، غسل می‌کردند؛ پس مجنون به طریق اولی باید غسل کند. وی در ادامه می‌نویسد: اشکال این تمسک کاملاً آشکار است (شهید ثانی، ۱۴۲۰، ۷۳ و ۷۴). می‌توان در توضیح کلام شهید ثانی بیان نمود که هم طریق اولویت روشن نیست، هم دلیل غسل رسول خدا صلی الله علیه و آله که آیا به خاطر بیهوشی یا امر دیگری بوده است.

موارد متعدد دیگری نیز در این باره در کلام فقها وجود دارد (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۱/۵۰ و ۸۰ و ۱۱۵ و ۱۴۲ و ۱۸۲/۵ و ۲۵/۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ۱/۳۵ و ۲۰۳ و ۲۰۷/۲؛ شهید اول، ۱۴۱۹ق، ۳/۳۷۷ و ۳۸۳ و ۴/۹۳ و ۲۵۵؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ۶/۲۳۷؛ مقدس اردبیلی، بی‌تا، زبدة البیان، ۲۳۵ و ۶۰۲).

۴/۱. استفاده از روایاتی که تنها در منابع اهل سنت آمده

در دوره پیش از اخباری‌ها در کنار نقدهای پیش گفته، در مواردی از ادله‌ای که تنها در منابع اهل سنت ذکر شده، استفاده شده است. البته بیشتر این موارد، روایات

نبوی است که تنها در منابع اهل سنت بیان شده است. باید توجه داشت که این بهره‌گیری انواع مختلفی دارد؛ گاه در جایگاه تکثیر دلیل، گاه مؤید و گاه در مقام استنباط از آن‌ها استفاده شده است. ممکن است در این باره ادعا شود که بیان ادله اهل سنت، نه به خاطر بهره‌گیری از آن‌ها در فقه شیعی؛ بلکه از باب جدل و همراهی با اهل سنت جهت تقریب مذاهب اسلامی است. در تضعیف این ادعا تذکر چند نکته ضروری است:

اولاً: همان‌طور که بیان شد گونه چهارم، شامل مواردی است که در بحث به هیچ دلیلی از فقه شیعه تمسک نشده و برای استدلال حکم مسئله، تنها به ادله مورد قبول اهل سنت تمسک شده است؛ در این موارد دو حالت مفروض است:

الف) یا باید کلام بر ظاهر حال حمل و بیان شود که طبق مبنای فقهای شیعه استفاده از ادله فقهی اهل سنت در صورت عدم مغایرت با مبانی فقهی شیعه صحیح است.

ب) یا برخلاف ظاهر حال که قرینه‌ای نیز بر آن در کلام ایشان ذکر نشده است، طبق ادعای پیش‌گفته، کلام فقها را جدلی دانست.

ثانیاً: مواردی وجود دارد که فقهای شیعه، مبنای اهل سنت را نپذیرفته‌اند و به همین خاطر از ادله‌ای که بر اساس آن بنا شده، به هیچ نحو استفاده ننموده‌اند؛ بلکه به رد آن مبانی و ادله در کتاب‌های فقهی خود تصریح نموده‌اند. نمونه‌هایی از این موارد در بحث قبلی اشاره شد. از مهم‌ترین این موارد، بحث قیاس و استحسان است که با وجود استفاده بسیاری از فقهای اهل تسنن، علمای امامیه نه تنها از آن دو در فقه خود هیچ بهره‌ای نبرده‌اند؛ بلکه به صورت صریح استفاده از آن‌ها را رد نموده‌اند (به‌عنوان نمونه برای نفی قیاس ر.ک به: علامه حلی، ۱۴۱۴، ۲۰۵/۱ و ۴۰۰/۲ و ۲۱۷/۴ و ۱۷۲/۶ و ۷۶/۹ و ۲۳۵/۱۰ و ۲۳۵/۱۶؛ شهید ثانی، ۱۳۷۹، ۷۸۱/۲؛ شهید ثانی، ۱۴۲۵، ۲۳۱/۷؛ محقق کرکی، ۱۴۰۹، ۲۱۷/۱؛ مقدس اردبیلی، بی‌تا، مجمع الفائده، ۳/۲۲۹ و ۵/۳۹۲ و برای نفی استحسان ر.ک به: مقدس اردبیلی، بی‌تا، مجمع الفائده، ۱۰/۳۶۱).

در ادامه چند نمونه از وجود ادله و اقوال اهل سنت در فقه فقهای قبل از اخباری‌ها بیان می‌شود:

● یکی از شرایط زکات برای چهار پایان این است که در طول یک سال به چرا رفته باشند نه اینکه به آن‌ها علف داده باشند. مقدس اردبیلی بیان می‌کند هرچند در روایات لفظ «سائمه» آمده است؛ اما این حکم برای گوسفند هم ثابت است؛ زیرا عموم لفظ شامل آن هم می‌شود. وی در ادامه می‌نویسد: روایتی از طریق اهل سنت نیز این امر را تأیید می‌کند (مقدس اردبیلی، بی‌تا، مجمع الفائده، ۴/ ۵۴ و ۵۵)؛ در آن روایت به چرای گوسفند تصریح شده است.

● در نماز جماعت، علامه بیان می‌دارد که اگر مأوم هنگام قرائت امام مطلقاً سکوت کند و هیچ ذکر نگوید، بر طبق فتوای همه فقهای شیعه نمازش صحیح است. او در ادامه می‌نویسد: این سخن بیشتر علما است و فقهای عامه مانند زهری، نخعی، سفیان ثوری، مالک و احمد حنبل هم همین نظر را بیان نموده‌اند. دلیل این مطلب روایتی از پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که حضرت در آن می‌فرمایند: «من کان له إمام فقرأته له قراءة» (علامه حلی، ۱۴۱۴، ۴/ ۳۴۳). ایشان در اینجا تنها به روایتی از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از کتاب‌های اهل سنت اشاره نموده و دلیلی از منابع شیعی بیان نکرده است. موارد متعدد دیگری نیز در این باره وجود دارد (به‌عنوان نمونه ر.ک به: علامه حلی، ۱۴۱۴، ۱/ ۴۳ و ۵۹ و ۶۶ و ۱۱۳ و ۱۲۳ و ۲۹/۲ و ۳۲ و ۳۷ و ۴۴۰ و ۴۴۳ و ۴۰/۵ و ۲۲۴/۱۰؛ شهید اول، ۱۴۱۹، ۱/ ۵۵ و ۱۳۴ و ۲۰۰ و ۳۶۸ و ۳۸۴ و ۳۹۱ و ۴۲۹ و ۳۰/۲ و ۷۸ و ۱۱۴ و ۱۵۱ و ۱۶۳ و ۳۰۵ و ۱۴/۳ و ۱۷ و ۱۹ و ۳۲ و ۷۲ و ۱۳۸ و ۲۹۸ و ۳۷۳ و ...؛ شهید اول، ۱۴۱۴، ۲/ ۱۵۸ و ۳/ ۳۵۵؛ شهید ثانی، ۱۳۷۹، ۱/ ۱۱۳ و ۲۳۸؛ شهید ثانی، ۱۳۸۰، ۱/ ۱۵۵ و ۱۷۸ و ۲/ ۷۰۳ و ۷۳۵ و ۸۱۹ و ۸۳۶ و ۸۴۶؛ شهید ثانی، ۱۴۲۰، ۹۹؛ مقدس اردبیلی، بی‌تا، مجمع الفائده، ۹/ ۳۸۶).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲

۸۰

۵/۱. تأیید نظر فقهی شیعه با منابع اهل سنت

روایاتی در کتاب‌های فقهی قبل از اندیشه اخباری در تأیید یک نظر فقهی نقل شده است که در منابع اهل سنت موجودند؛ اما در منابع روایی شیعه نقل نشده‌اند. این روایات در کتاب‌های فقهی اخباری‌ها و بعد از آن‌ها نقل نشده‌اند. علت این عدم نقل می‌تواند نقدهای اخباری‌ها و عدم نقل آن‌ها باشد. به دو مورد در این باره اشاره می‌شود: ● در بحث وجوب رعایت ترتیب شستن اعضاء در غسل، شهید ثانی و قبل از او

علامه حلی بیان می‌کنند که دلیل این حکم علاوه بر اجماع، روایات است. سپس روایاتی از طرق شیعی نقل و در ادامه به روایتی از عایشه از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به همین مضمون، به‌عنوان مؤید اشاره می‌کنند (شهید ثانی، ۱۳۸۰، ۱/۱۵۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ۱/۲۳۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۲، ۲/۱۹۵ و ۱۹۶). تا آنجا که نگارنده جستجو نمود، این روایت در هیچ کدام از کتاب‌های فقهی بعدی مشاهده نمی‌شود.

● در مورد عذاب قبر، شهیدین روایتی را از ابن عباس از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل می‌کنند که قرار دادن برگ درخت خرما در قبر باعث کاهش عذاب قبر می‌شود (شهید اول، ۱۴۱۹، ۱/۳۶۹؛ شهید ثانی، ۱۳۸۰، ۱/۲۸۹) البته این روایت به‌عنوان مؤید آمده است و روایات دیگری به این مضمون از منابع شیعی در کتاب‌های فقهی نقل شده است؛ اما دیگر اثری از این روایت در منابع فقهی اخباری و بعدازآن یافت نشد.

۲. مؤلفه‌های اصلی اندیشه اخباری در مواجهه با مبانی و ادله اهل سنت

استرآبادی و به دنبال او محدث بحرانی به‌عنوان دو عالم مشهور اخباری، به‌طور خلاصه به مبانی و ادله اهل تسنن چنین نظر دارند:

۲/۱. مخالفت قواعد اصولی با اخبار متواتر

تمسک به قواعد اصولی که اهل سنت آن را تدوین نموده‌اند، در بسیاری از موارد با اخبار متواتر اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام مخالف است؛ ولی فقیهانی مانند علامه حلی به این قواعد تمسک نمودند. به نظر استرآبادی، امثال این فقیه بزرگ از ادله اهل سنت متأثر شدند و از روایات اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام فاصله گرفتند (استرآبادی، ۱۴۲۶، ۲۶ و ۲۷). اهل سنت نیز به خاطر اینکه از اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام فاصله گرفتند و حجیت احادیث آن‌ها را انکار کردند به علم اصول و ادله نامعتبر آن روی آوردند (استرآبادی، ۱۴۲۶، ۶۰ و ۶۱ و ۹۹ و ۲۶۴؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ۱/۳۹ و ۶۶).

۲/۲. بطلان تمسک به ظن

تمسک به ظن، مطلقاً باطل است و ظن معتبر وجود ندارد. تنها امر معتبر در استنباط، تمسک به روایات قطعی صادرشده از اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام است؛ اما بین علمای

عامه تمسک به آیات و روایات ظنی الدلالة امری شایع بوده است^۱ و این امر توسط برخی فقهای امامیه مانند علامه حلی وارد فقه شیعه شد (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ۵۰؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ۱/۱۳۹). به طور کلی هر مسلکی غیر از مسلک اهل بیت علیهم السلام ظنی و نامعتبر است (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ۲۵۴ و ۲۵۵).

۲/۳. ریشه‌های تاریخی توجه به ادله اهل سنت

توجه به ادله اهل تسنن ریشه‌های تاریخی دارد. این امر توسط ابن جنید و ابن اُبی عقیل عمانی آغاز شده است و بعد از آن‌ها توسط شیخ مفید، به خاطر حسن ظن به کتاب‌های این دو فقیه، و سید مرتضی و شیخ طوسی کم‌کم وارد فقه شیعی شد تا اینکه نوبت به علامه حلی رسید و او به بیشتر قواعد اصولی عامه ملتزم شد و بعد از او نیز شهیدین راه او را ادامه دادند (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ۷۷).

۲/۴. استنباط‌های استحسانی در ادله اهل سنت

استرآبادی در کتاب خود فصل مستقلی را به بیان ادله اهل سنت برای استنباط‌های ظنی استحسانی اختصاص می‌دهد و همه آن‌ها را رد می‌کند (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ۲۶۵-۳۰۱).

جستارهای
فقهی و اصولی
سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲
۸۲

۲/۵. تقیه‌ای بودن بسیاری از روایات متعارض

محدث بحرانی، به عنوان ادامه‌دهنده راه استرآبادی، در مقدمه حدائق، به بحث تقیه و نقش پررنگ آن در تعارض روایات و نفی احکامی که با استفاده از ادله اهل سنت به دست می‌آید، می‌پردازد (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ۱/۴-۱۴). در مجموع آنچه از عبارات استرآبادی و بحرانی به دست می‌آید، این است که نه تنها مبانی اصولی عامه در فقه شیعی هیچ جایگاهی ندارند؛ بلکه در مقابل اهل بیت علیهم السلام و به خاطر جدایی از آن‌ها شکل گرفته‌اند و وارد نمودن آن‌ها در فقه

۱. «كان الشاع بين علماء العامة التمسك بأيات وروایات ظنية من جهة الدلالة أو من جهة المتن» (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ۵۰).

امامیه توسط برخی فقهای پیشین، خطا و انحراف از طریق اهل بیت علیهم السلام بوده است. با توجه به آنچه از نظرات آنان بیان شد، روشن می‌شود که اشکال اصلی آن‌ها به مبانی ادله فقهی و متأثر بودن این مبانی از ادله اهل تسنن برمی‌گردد. در حقیقت با این عبارات زیربنای فقه مقارن را تضعیف نموده‌اند؛ چراکه بیان مبانی و بررسی آن‌ها هم جزئی از فقه مقارن به شمار می‌آید. استرآبادی در چند جای کتاب خود به سه مبنای مهم که از عامه گرفته شده و توسط علامه و شهیدین و تابعان آن‌ها وارد فقه امامیه شده است، اشاره می‌کند؛ قواعد کلامی، قواعد اصولی (سترآبادی، ۱۴۲۶ق، ۷۷ و ۷۸ و ۱۲۳)، مباحث رجالی و تقسیم احادیث و مباحث مربوط به درایه (سترآبادی، ۱۴۲۶ق، ۱۷۳ و ۴۷۹). یکی از مختصرترین و گویاترین عباراتش در این باره چنین است: «فإن مسائلهم الكلامية موافقة في الأكثر لما ذكرته فحول المعتزلة و قواعدهم الأصولية و قواعد الدراية في الأكثر موافقة لما في الكتب العامة» (سترآبادی، ۱۴۲۶ق، ۳۶۱)؛ پس بیشتر مسائل کلامی آن‌ها (علامه و کسانی که بعد از او موافق با او بوده‌اند)، با آنچه بزرگان معتزله بیان کردند، موافق بود و بیشتر قواعد اصولی و قواعد علم درایه با آنچه در کتاب‌های عامه وجود داشت، موافق بود.

اندیشه‌بخاری
زمینه‌ساز تضعیف
رویکرد فقه مقارن

۸۳

هرچند موضع‌گیری منفی محسوسی نسبت به نقل اقوال و ادله اهل سنت در عبارات استرآبادی و بحرانی و سایر اخباری‌ها دیده نمی‌شود؛ اما در عمل به جز کتاب حدائق در سایر کتاب‌های اخباری، اقوال و ادله اهل تسنن بسیار کم‌رنگ است. در آن کتاب هم بسیاری از موارد به خاطر سبک نگارشی محقق بحرانی است که نقل قول‌های فراوان از فقهای قبلی دارد که در عبارات آن‌ها اقوال و ادله عامه آمده است. البته به‌طور کلی حتی در کتاب حدائق هم بیشتر اقوال بیان شده و ادله اهل سنت به‌ندرت بیان شده است.

۳. بازخوانی حوزه‌های مختلف فقه مقارن بعد از اخباری‌ها

مراجعه به کتاب‌های فقهی فقهای بزرگ بعد از اخباری‌ها نشان می‌دهد که تفاوت‌های محسوسی در بحث توجه به فقه مقارن نسبت به قبل از اخباری‌ها وجود دارد که در ادامه بدان‌ها اشاره می‌شود.

۱/۳. عدم نگارش موسوعه فقهی مقارن

بعد از اخباری‌ها موسوعه‌های بزرگ فقهی مقارن نگاشته نشده است و حتی یک کتاب مستقل در همه ابواب فقهی به صورت مقارنه‌ای یافت نمی‌شود؛ البته تک نگاشته‌هایی در برخی ابواب فقهی به صورت محدود وجود دارد.^۱

ذکر اقوال و ادله عامه، به خصوص ادله آن‌ها، بسیار کم‌رنگ می‌شود و اگر به اقوال و ادله هم اشاره می‌شود، غالباً از کتاب‌های فقهی گذشتگان؛ همچون شیخ طوسی و علامه نقل قول می‌شود و فقها کمتر از کتاب‌های فقهی اهل سنت به صورت مستقیم و بدون واسطه نقل قول می‌کنند. ذکر این نکته لازم است که هرچه از لحاظ زمانی به فقه معاصر نزدیک‌تر می‌شویم، مسئله تضعیف فقه مقارن در حیطه‌های مذکور، روند صعودی‌تری به خود می‌گیرد و مقدار اقوال و ادله‌ای که در کتاب‌هایی مانند جواهر وجود دارد، نسبت به کتاب‌های شیخ و فقهای دیگر بیشتر است؛ به گونه‌ای که در کتاب جواهر بیش از هزار و پانصد بار از فقهای اهل سنت نقل شده و البته بیشتر اقوال آن‌ها و نه ادله نقل شده است؛ اما این امر در کتاب‌های «ینایع الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام» قزوینی و «الانوار الفقاهه» حسن کاشف الغطاء به حدود دویست مورد، کتاب‌های شیخ انصاری شامل «المکاسب»، «کتاب الطهارة»، «کتاب الصلاة»، «کتاب الصوم»، «کتاب الحج»، «کتاب الزکاة»، «کتاب الخمس»، «رسائل فقهیه»، «کتاب النکاح» و «القضاء و الشهادات» مجموعاً به حدود پانصد مورد رسیده است. همین مسئله در مقایسه میان کتاب‌های شیخ و فقهای بعد از او، نظیر صاحب عروه، آخوند، نائینی و آقا ضیاء وجود دارد، به گونه‌ای که در مجموع کتب این فقها نقل اقوال اهل سنت به کمتر از دویست مورد می‌رسد.

بیان ادله اهل تسنن ثمراتی دارد که عدم توجه به آن باعث می‌شود عملاً فقه از یک ابزار و منبع، بی‌بهره و تهی شود و به نوعی از این جهت دچار نقص گردد. یکی از آن ثمرات گسترش دامنه روایات با توجه به دسترسی بیشتر به روایات نبوی است؛

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۸۴

۱. به عنوان نمونه رک به: بلاغی، محمد جواد، «الرسائل الفقهية»؛ مرعشی نجفی، سید شهاب الدین، «السرقه علی ضوء القرآن و السنة»؛ مکارم شیرازی و دیگران، «دائرة المعارف فقه مقارن»، ج ۱؛ پروجردی، سید حسین، «تبیان الصلوة».

با در نظر گرفتن این نکته که روایات فراوانی در کتاب‌های اهل سنت از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله نقل شده که در منابع روایی شیعی کمتر به آن‌ها پرداخته شده است، می‌توان از این روایات پس از بررسی‌های سندی بهره برد. البته عمل فقهای متقدم به این روایات جابر ضعف سند آنهاست^۱ و می‌توان با بررسی روایات نبوی، به روایاتی دست یافت که برخی از فقهای متقدم به آن‌ها عمل نموده‌اند؛ اما در گذر تاریخ این روایات به فراموشی سپرده شده‌اند و برخی از آن‌ها پس از قرن‌ها مجدداً توسط برخی از فقها وارد عرصه فقهی شده‌اند و دوباره بعد از اخباری‌ها از کتاب‌های فقهی رخت بر بسته‌اند. از آنجایی که بررسی ادله فقهی مذاهب فقهی نیز بخشی از فقه مقارن است؛ بنابراین نقش فقه مقارن و توجه به روایات عامه در این باره این است که فقیه با مراجعه به روایات نبوی موجود در کتاب‌های فقهی اهل سنت، به خصوص آن دسته که مورد پذیرش همه یا اکثر آنهاست، می‌تواند از آن‌ها به عنوان مواد اولیه برای جستجو در لابه‌لای کتاب‌های فقهی متقدم امامیه استفاده کند تا در صورت یافتن مضامین مشابه روایات مذکور در آن کتاب‌ها، امکان استفاده از این روایات را جهت گسترش دامنه روایات مورد استناد بیابد. لازم به ذکر است که این مشابهت می‌تواند به صورت مشابهت در روایات نبوی مذکور در آن کتاب‌ها یا مشابهت در الفاظ فقهی موجود در لسان فقهای امامیه باشد؛ زیرا گاهی ممکن است در یک کتاب فقهی دقیقاً به یک روایت اشاره نشود؛ اما برای استدلال به مضمون روایت تمسک شود. به عنوان نمونه در این باره می‌توان به روایت نبوی «المسلم علی المسلم حرام ماله و عرضه» اشاره نمود. این روایت در منابع اهل تسنن بسیار مورد توجه قرار گرفته است (مسلم، ۱۴۱۲، ۴/۱۹۸۶؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶، ۱۳/۱۵۹؛ ابن ماجه، ۱۴۱۸، ۵/۴۳۱). در میان فقهای شیعی، تا آنجا که نگارنده جستجو نمود، اولین بار این روایت توسط سید مرتضی در امالی نقل و توضیح داده شده است (سید مرتضی، ۱۹۹۸، ۱/۶۳۰). شیخ طوسی نیز در

اندیشه‌های اخباری
زمینه‌ساز تضعیف
رویکرد فقه مقارن
۸۵

۱. البته راه‌های دیگری مانند مشابهت مضمونی روایت نبوی با روایات معتبر اهل بیت علیهم السلام که در منابع روایی شیعی آمده است (نظایق کلی یا جزئی دلالتی) یا تواتر مضمونی جمعی از روایات نبوی که در منابع امامیه اصلاً ذکر نشده است و موضوع آن محتمل التقیه یا به هر دلیل مقطوع الرد نیست و در مورد حکم فقهی است، برای تشخیص صحت آن روایات قابل بررسی است.

مبسوط به روایتی که در قسمتی از مضمون خود با روایت مورد بحث مشترک است، در بحث حرمت غضب تمسک می کند. عبارت او چنین است: «روی الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله بن مسعود أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: حرمة مال المسلم كحرمة دمه»^۱ (شیخ طوسی، ۱۳۷۸، ۵۹/۳) البته او در ادامه به چند روایت نبوی دیگر نیز اشاره می کند که تنها آخرین آن‌ها اکنون در کتاب‌های فقهی مشهور و مورد تمسک است. بعد از آن از این روایت تا زمان شهید ثانی اثری در کتاب‌های فقهی دیده نشده است. او در مسالک به قاعده «قبح التصرف فی مال الغیر بغیر اذنه» اشاره می کند و مدرک این قاعده را عقل و عموم روایت نبوی «المسلم علی المسلم حرام ماله و عرضه» می داند (شهید ثانی، ۱۴۲۵ق، ۲۸۶/۷)، بدین ترتیب او با تبحر فقهی خود دامنه استفاده از روایات را گسترش می دهد و به مستندات یک قاعده فقهی دلیل لفظی را نیز می افزاید. در جواهر این قاعده پذیرفته شده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۳۵۴/۲۹)؛ اما نه در آن کتاب و نه کتاب‌های فقهی بعدی هیچ اشاره‌ای به این روایت به عنوان مدرک قاعده نشده است. یکی دیگر از ثمرات آن این است که حتی در مواردی می توان برای فهم بهتر روایات از آن‌ها بهره برد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ۱۸۳) و نیز از روش‌های استکشاف آنان، مخصوصاً در مسائل مستحدث و نوظهور سود جست.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲
۸۶

۲/۳. کمرنگ شدن نقد ادله عامه

نقد ادله و مستندات فقهای اهل سنت نیز بسیار کمرنگ می شود، به گونه‌ای که در کتاب جواهر موارد اندکی در این باره یافت می شود (به عنوان نمونه ر. ک به: نجفی، ۱۴۰۴ق، ۶۷/۱ و ۷۰ و ۲۰۴/۲ و ۳۷۸/۴ و ۱۳/۲۰ و ۲۵۹/۲۱ و ۳۰۴ و ۲۳۴/۳۴ و ۱۶۵/۳۸ و ۳۸۱/۴۳).^۲ به عنوان نمونه به یک مورد در این باره اشاره می شود؛ در بحث جواز

۱. ترجمه عبارت چنین است: روایت نموده اعمش از ابی وائل از عبدالله بن مسعود که پیامبر ﷺ فرمودند: حرمت مال مسلمان مانند حرمت خون اوست.

۲. البته باید توجه داشت که در بیشتر موارد یاد شده ادله اهل سنت به عباراتی مانند «کما تری»، «واضح الفساد» یا «ضعفه واضح» رد می شود و اصل نقد بیان نمی شود.

استفاده از خاک مستعمل در تیمم، صاحب جواهر معتقد است خلافتی میان فقهای شیعه در جواز وجود ندارد؛ اما شافعی قول صحیح‌تر را عدم جواز دانسته است. دلیل او قیاس این خاک با آب مستعمل برای رفع حدث است. صاحب جواهر این قول را مردود می‌داند؛ زیرا اولاً اصل قیاس باطل است و حجیت ندارد و ثانیاً حتی اگر قیاس را هم بپذیریم اینجا قیاس صحیح نیست؛ چرا که آب مستعمل برای رفع حدث واقعاً باعث رفع حدث می‌شود؛ اما خاک مستعمل این گونه نیست، بنابراین ارتباطی بین آب و خاک نیست و جامعی ندارند که بتوان قیاس را شکل داد. او در ادامه می‌نویسد شاید به خاطر همین است که نظر ابوحنیفه و شاگردانش که خود اهل قیاس هستند، موافق نظر ما است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۵/۱۳۴).

بعد از صاحب جواهر، چنین نقدهایی به ادله اهل سنت به ندرت یافت می‌شود. در کتاب‌های فقهای همچون حسن کاشف الغطاء و شیخ انصاری این مقدار هم وجود ندارد. به‌عنوان نمونه تا آنجا که نگارنده جستجو نمود در کتاب مکاسب و کتاب صلوات شیخ انصاری حتی یک مورد هم به نقد ادله اهل سنت پرداخته نشده است.

اندیشه‌بخباری
زمینه‌ساز تضعیف
رویکرد فقه مقارن

۸۷

۳/۳. کمرنگ شدن روی کرد جدلی

نمونه‌های متعددی وجود دارد که فقهای قبل از اخباری‌ها برای نقد نظرات اهل سنت از ادله خود آن‌ها استفاده نموده‌اند؛ اما این امر در فقهای اخباری و بعد از اخباری کمرنگ می‌شود. در ادامه به یک مورد اشاره می‌شود.

در *روض الجنان* آمده است فقهای اهل سنت از قدیم در نماز جمعه به قرائت اذان دوم (اذانی بعد از قرائت اذان اول که اعلام دخول وقت است)، اهتمام داشته‌اند و اکنون نیز همین گونه است به گونه‌ای که اگر کسی آن را ترک کند او را مؤاخذه و از این کار نهی می‌کنند؛ اما این مسئله طبق نقل خود اهل سنت توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حتی دو خلیفه اول انجام نمی‌شده و از زمان عثمان یا معاویه رایج شده است؛ پس این کار بدعت است (شهید ثانی، ۱۳۸۰، ۲/۷۸۲ و ۷۸۳). بدین ترتیب با استفاده از منابع نقلی اهل سنت، این سیره مستمر نقد و رد شده است. محقق

کرکی نیز همین بهره‌برداری را داشته است (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ۲/۴۲۵). نظر محدث بحرانی نیز بدعت و حرام بودن این اذان است؛ اما دلیل او اجماع فقهای امامیه بر بدعت بودن و روایت حفص بن غیاث از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ است نه آنچه از منابع اهل سنت نقل شده است (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ۱۰/۱۷۹ و ۱۸۰). بعد از اخباری‌ها وحید بهبهانی در حاشیه بر مدارک (بهبهانی، ۱۴۱۹، ۳/۲۳۲)، میرزای قمی (میرزای قمی، ۱۴۲۰ق، ۱۷۲) و احمد نراقی (نراقی، ۱۴۲۹ق، ۶/۱۳۸) نیز همین رویه را ادامه می‌دهند و به این نقل‌ها توجهی نمی‌کنند.

۳/۴. محدود شدن استفاده از ادله عامه

بعد از دوران اخباریان، استفاده و بهره‌گیری از ادله اهل سنت نیز نسبت به قبل بسیار محدود می‌شود و در موارد اندکی، از روایات پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که از طریق عامه رسیده است، به‌عنوان مؤید استفاده می‌شود (به‌عنوان نمونه ر.ک به: نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱/۱۲۶ و ۲/۴۹ و ۴/۲۸۱ و ۳۰۲ و ۲۰/۸۵ و ۲۲۸ و ۲۱/۱۴۹ و ۱۹۲) و از سایر ادله آن‌ها استفاده نمی‌شود. این روند نزولی در کتاب‌های بعد از جواهر ادامه می‌یابد، به‌طوری‌که در کتابی مانند مکاسب شیخ انصاری روایات مورد تمسک از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بر اساس منابع عامه کمتر از عدد انگشتان دست است. در اینجا آنچه مهم است کمرنگ شدن استفاده از این مؤیدات است؛ چراکه همان‌گونه که قبلاً بیان شد، در کتاب‌های فقهی قبل از اخباری‌ها این مؤیدات به‌وفور یافت می‌شود. برخی از فقها همچون صاحب مقابس به‌صراحت این استفاده‌ها را رد می‌کند و امثال علامه حلی را به خاطر نقل روایات عامه و استفاده از آن‌ها مطعون فقهی می‌داند (کاظمی، بی‌تا، ۴۹).

یکی از ثمرات این استفاده، بهره‌گیری از فتاوی و ادله اهل سنت در حل تعارضات است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، ۱۸۴)؛ با توجه به اینکه یکی از مرجحات منصوص در مسئله تعارض روایات، «ما خالف العامة» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/۶۸) است، به همین خاطر توجه به فتاوی و ادله اهل سنت در زمان ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ می‌تواند به فقیه جهت حل تعارض میان روایات رسیده از ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ کمک نماید و در تشخیص

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲

۸۸

هرچه بهتر «ما خالف العامة» از آن‌ها استفاده کند. باید توجه داشت که هرچند در مورد حل تعارضات، فقهای بزرگی مانند شیخ طوسی بحث کرده‌اند و بسیاری از روایات تقیه‌ای را بیان نموده‌اند؛ اما فقیه اگر بخواهد با فهم اجتهادی خود به حل تعارضات بپردازد، لازم است ضمن توجه به نظرات فقهای بزرگ قبلی در این باره، با احاطه و تسلط بر فتاوا و ادله اهل سنت، خود به حل تعارضات میان روایات اهل بیت علیهم‌السلام اقدام نماید؛ چه بسا مواردی از دید فقهای قبلی مغفول مانده باشد، یا مواردی به عنوان تقیه بیان شده باشد در حالی که به نظر اجتهادی فقیه دیگر از موارد تقیه‌ای نباشد؛ بنابراین صرف وجود بحث‌های تفصیلی فقهای گذشته، ما را از این جهت از فقه مقارن بی‌نیاز نمی‌کند. جهت روشن شدن این بحث، مناسب است به مثالی در این باره اشاره شود؛ در جواهر در بحث پوشاندن سر برای کنیز، روایاتی از منابع شیعی (مانند *علل الشرائع*، محاسن و ...) ذکر شده است مبنی بر اینکه اگر کنیز با سر پوشیده به نماز بایستد باید او را زد تا بدون پوشاندن سرش به نماز بایستد؛ برای اینکه آزاد از کنیز تشخیص داده شود. صاحب جواهر معتقد است که این حکم با اصول و برخی از ادله دیگر و اجماع فقها و مناسب بودن حیاء و عفاف مؤکد در متون دینی معارض است و اجماع تنها بر جواز پوشاندن سر دلالت می‌کند نه وجوب پوشش آن یا حرمت پوشاندن و حتی کراهت آن (امر عقیب توهم حظر است). وی در ادامه به خاطر حکم برخی فقها به استحباب پوشاندن در کراهت نیز مناقشه می‌کند. ایشان در ادامه با استفاده از نقلی که در کتاب‌های عامه وجود دارد مبنی بر اینکه خلیفه دوم کنیزان را به خاطر پوشاندن سرشان می‌زد و به آن‌ها می‌گفت: خود را به زنان آزاد شبیه نکنید، به تقیه‌ای بودن این روایت حکم می‌کند و معتقد است این دسته از روایات در چنین فضایی از ائمه علیهم‌السلام صادر شده است و به همین خاطر در تعارض با سایر ادله از حجیت ساقط می‌شوند (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۲۴/۸). این مسئله نشان می‌دهد که تسلط بر آراء و ادله اهل سنت چقدر می‌تواند فهم فقیه از ادله و روایات را در استنباط حکم شرعی و حل تعارضات روایات تغییر دهد (در این مثال حکم مسئله، از حرمت پوشاندن سر تا استحباب آن در تردید است).

۵/۳. نقد استفاده فقهای پیشین از ادله عامه در استنباط

مواردی نیز وجود دارد که آنچه فقهای قبلی از ادله اهل سنت در مقام استنباط استفاده نموده‌اند، نقد می‌شود. در ادامه به چند نمونه اشاره می‌شود:

● در معنای عدالت در امام جماعت، صاحب جواهر بیان می‌کند که متأخرین آن را «ملکه نفسانی است که باعث ملازمت انسان با تقوا و مروت می‌شود» معنا نموده‌اند؛ اما وی به این تعریف اشکال می‌گیرد و معتقد است متقدمین و حتی برخی معاصران همچون محقق سبزواری در کفایه و صاحب ذخیره چنین تعریفی ارائه نداده‌اند و تنها علامه است که به این تعریف اشاره می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴/۱۳، ۲۹۴). صاحب جواهر در ادامه می‌نویسد: تا آنجایی که علم دارم، در روایات نیز اثر و شاهدی برای این تعریف وجود ندارد (نجفی، ۱۴۰۴/۱۳، ۲۹۴). ایشان معتقد است متقدمین، حسن ظاهر را در تعریف عدالت مهم می‌دانسته‌اند و از روایات نیز همین مسئله قابل برداشت است و آنچه علامه و مانند او ذکر نموده‌اند، متأثر از عامه است (نجفی، ۱۴۰۴/۱۳، ۲۹۴).

● در بحث کفاره افطار روزه نذری، شهید ثانی در مسالک به دو روایت متعارض در مسئله اشاره می‌کند که یکی حسنه و دیگری صحیحه است. او صحیحه را مقدم می‌کند و برای این تقدیم، دلایلی ذکر می‌کند؛ از جمله دلایل او این است: «اتفاق روایات العامة التي صححوها عن النبي و هي و إن لم تكن حجة إلا أنها لا تقصر عن أن تكون مرجحة». اتفاق روایات اهل سنت که (سند) آن‌ها را به پیامبر ﷺ صحیح دانسته‌اند. این روایات اگرچه (نزد ما) حجت نیستند؛ اما ایرادی ندارد که مرجح باشند (شهید ثانی، ۱۴۲۵/۱۰، ۲۰/۱۰). وی در ادامه در تأیید این تقدیم، به یک مکاتبه صحیحه نیز اشاره می‌کند که هم مضمون با روایت صحیحه مورد بحث است (شهید ثانی، ۱۴۲۵/۱۰، ۲۰/۱۰ و ۲۱). صاحب جواهر این کلام شهید را رد می‌کند و معتقد است مؤید قرار دادن روایتی از اهل سنت که سندش مخدوش است برای یک روایت حسن و ترجیح آن روایت بر روایت صحیح به خاطر این مؤید، امر غریبی است؛ بلکه خلاف ضابطه شرعی است. وی آن مکاتبه صحیحه را هم تقیه‌ای می‌داند (نجفی، ۱۴۰۴/۳۳، ۱۷۶).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۹۰

● در بحث طهارت و نجاست کفار، صاحب جواهر بیان می‌کند که برخی از متأخرین از جمله محقق حلی، به خاطر وجود روایاتی در حکم به نجاست آنها به تردید افتاده‌اند؛ بلکه برخی به طهارت همه کفار و برخی به طهارت اهل کتاب حکم نموده‌اند. او معتقد است این یک وسوسه است و قابل پذیرش نیست؛ زیرا این حکم موافق با مذهب عامه و مشهور میان آنهاست و به همین خاطر روایات موجود در این بحث را نیز باید حمل بر تقیه نمود (نجفی، ۱۴۰۴، ۳۶/۳۸۹).

● در بحث استنجاء، در جواهر آمده است: «ظاهر الأصحاب عدم الإلتفات إلى أخبار العامة و إن انجبرت.» (نجفی، ۱۴۰۴، ۲۹/۲ و ۳۰)؛ یعنی ظاهر عمل اصحاب این است که به اخبار عامه توجه نمی‌کنند؛ حتی اگر شهرت ضعف آن را جبران کند. در نقطه مقابل این نظر، محقق حلی در همین بحث استنجاء، به روایاتی از عامه اشاره می‌کند و آن را می‌پذیرد و در ادامه می‌نویسد: «لا يقال ما رویتوه خبر واحد فیما یعم به البلوی، فلا یعمل به، لأنه نقول یعضده عمل أكثر الصحابة» (محقق حلی، ۱۴۰۷، ۱۲۷/۱-۱۲۸)؛ بنابراین محقق معتقد است عمل صحابه می‌تواند جابر ضعف سند باشد.

اندیشه‌های
زمینه‌ساز تضعیف
رویکرد فقه مقارن
۹۱

۳/۶. عدم توجه به فقهای معاصر عامه

تا آنجا که نگارنده در کتاب‌های بعد از اخباری‌ها از جمله کتاب‌های وحید بهبهانی، مفتاح، ریاض، مستند الشیعه نراقی، کشف الغطاء، جواهر الکلام، مکاسب محرمة و سایر کتاب‌های شیخ، عوائد، عناوین، جامع الشتات و مناہج میرزای قمی و مانند آن جستجو نمود، هیچ اثری از فقه اهل سنت معاصرین این فقها، در این آثار یافت نمی‌شود. اصلاً نامی از فقهای معاصر و مسائل فقهی و ادله آنها و اینکه آیا فقه اهل سنت دچار تطور شده یا نه؟ وجود ندارد، در حالی که در کتاب‌های فقهای پیشین به این امر توجه شده است؛ به عنوان نمونه شهید ثانی در مسالک از علمایی در دمشق و مصر و اطراف بیت المقدس که با آنها ارتباط گرفته و از آنها استفاده نموده نام برده است (شهید ثانی، ۱۴۲۵، ۱/۱۷-۱۴) که همین امر نشان‌گر آگاهی و به‌روز بودن ایشان در مباحث فقه مقارن است.

در پایان این قسمت ذکر نکته‌ای ضروری می‌نماید؛ با توجه به اینکه روند نزولی توجه به فتاوا و آراء و ادله اهل سنت نسبت به علامه و قبل از او، از زمان شهید ثانی آغاز می‌گردد و البته بعد از اخباری‌ها این روند نزولی شتاب می‌گیرد و به اوج خود می‌رسد، می‌توان گفت: اخباری‌ها به‌عنوان یک متغیر، تنها عامل کم‌رنگ شدن این مسئله نبوده‌اند، هرچند نمی‌توان به‌عنوان یک عامل بسیار مهم و تأثیرگذار و عاملی که باعث تسریع این امر شد، از آن‌ها چشم‌پوشی کرد؛ اما متغیرهای دیگری نیز در این باره نقش داشته‌اند که باید در جای خود بررسی گردند.^۱ اساساً در بررسی روند تغییرات علوم، نگاه خطی و تک‌متغیری با توجه به ارتباطات علوم با یکدیگر و نیز تأثیرات شرایط محیطی (اجتماعی، سیاسی و ...) و نیز چارچوب‌های کلی حاکم در هر زمان بر علوم، جواب‌گو نیست. ادعای این مقاله نیز این است که مقایسه دو دوره قبل و بعد اخباری‌ها نشان می‌دهد این اندیشه به خاطر نقد جدی استفاده از مبانی فقه مقارن و عدم توجه عملی به جنبه‌های مختلف آن، زمینه‌ساز عدم توجه هرچه بیشتر به فقه مقارن بوده است. در تأکید این مطلب باید گفت حتی شهید ثانی و محقق کرکی نیز هرچند کمتر از قبل؛ اما به مقدار قابل توجهی به فتاوا و ادله اهل سنت اشاره نموده‌اند، درحالی که بعد از اندیشه اخباری در کتاب‌های صاحب‌جواهر و شیخ انصاری و فقهای بعد از آن‌ها فقه مقارن بسیار کم‌رنگ‌تر شده است؛ پس می‌توان ظهور اندیشه اخباری را یکی از عوامل مهم زمینه‌ساز تضعیف فقه مقارن دانست.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲
۹۲

نتیجه‌گیری

آنچه از بررسی متون فقهی این دوره‌های فقهی (قبل و پس از اخباریان) به دست می‌آید این است که بزرگان فقهای امامیه مانند سید مرتضی، شیخ طوسی، محقق و علامه حلی و شهید اول و حتی شهید ثانی و فاضل مقداد و مقدس اردبیلی با توضیحاتی که گذشت تا قبل از دوره اخباری‌ها، به فقه مقارن توجه

۱. به عنوان نمونه برخی معتقدند تضعیف فقه مقارن از زمان حکومت صفویه که تقریباً هم‌دوره با رشد مکتب اخباری است، به خاطر تعصبات و اختلافات با عثمانی‌ها آغاز شده است (در این باره ر. ک به: بی‌آزار شیرازی، ۱۳۸۴، ۲۰۵).

ویژه‌ای داشته‌اند؛ اما با توجه به نگاه بسیار منفی بزرگان اخباری مانند استرآبادی و بحرانی به ادله اهل سنت و عبارات صریح آن‌ها در مذمت استفاده از آن ادله در فقه امامیه، بیان اقوال و ادله اهل سنت، نقد ادله و مستندات فقهای عامه و بهره‌گیری از ادله اهل تسنن، به‌خصوص روایات نبوی در صورت رعایت ضوابط، در فقه شیعی بسیار کم‌رنگ و ضعیف می‌شود. این موارد همه ابعاد مختلف فقه مقارن است و به همین خاطر این مواجهه زمینه‌ساز کاهش شدید و کاملاً محسوس توجه به فقه مقارن می‌شود و حتی در مواردی نسبت به شیوه فقهای پیشین در بهره‌گیری از ادله اهل سنت مورد اشکال جدی واقع و رد می‌شود. در عمل آنچه از فقه مقارن باقی می‌ماند، غالباً انعکاس مطالب فقهای پیشین؛ شامل فتاوا و ادله فقهای عامه و نقل‌های باواسطه از آن‌هاست و انعکاسی از تحولات و تغییرات فقه اهل تسنن و ادله و فتاوی آن‌ها در سده‌های اخیر در کتاب‌های فقهی امامیه دیده نمی‌شود؛ به همین خاطر فقهی کاملاً مستقل و بدون توجه به فقه اهل سنت شکل می‌گیرد و همین امر باعث می‌شود که قوت فقهی شیعی در عالم اسلام نمایان نشود و ادله و آراء اهل سنت کمتر به نقد کشیده شود و کمتر از آن‌ها در مسیر استنباط استفاده شود.

اندیشه‌اخباری
زمینه‌ساز تضعیف
رویکرد فقه مقارن

۹۳

به نظر می‌رسد، اگر فقه شیعی بخواهد به روند صعودی توجه به فقه مقارن در دوره قبل از اخباری‌ها بازگردد، مناسب است که با شناخت و تحلیل دقیق دوره‌های فقهی اهل تسنن و مبانی و مذاهب و مکاتب مختلف فقهی آنان، با مراجعه تحقیقی و دقیق به منابع دست‌اول موجود هرکدام از این ادوار و مذاهب و مکاتب، ضمن تدوین موسوعه‌های جامع فقهی مقارن یا کتاب‌های موضوعی فقهی مقارن، به تبیین و تحلیل مبانی، ادله، روش‌ها، آراء و فتاوی فقهای اهل سنت و استخراج آخرین دستاوردهای فقهی آنان بپردازد. این نوع تعامل باعث می‌شود که فقه امامیه به‌صورت کاملاً روشمند و هوشیارانه و بدون اینکه در ورطه روش‌های نامعتبر بیفتد، از موارد مذکور در راستای شکوفاتر شدن هرچه بیشتر بهره‌برداری نماید.

منابع

• قرآن کریم

۱. ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ ق). مسند الامام احمد بن حنبل. تحقيق: عامر غضبان و ديگران. بيروت: مؤسسه الرسالة.
۲. ابن ماجه، محمد بن يزيد. (۱۴۱۸ ق). سنن ابن ماجه. تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دارالجيل.
۳. استرآبادى، محمدامين. (۱۴۲۶ ق). الفوائد المدنيه. ج دوم، قم: مؤسسه نشر اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۴. اسماعيل، محمود. (۱۴۲۸ ق). اثر الخلاف الفقهي فى القواعد المختلف فيها. قاهره: دارالاسلام.
۵. بحراني، يوسف. (۱۴۰۵ ق). الحدائق الناضرة فى أحكام العترة الطاهرة. قم: مؤسسه نشر اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۶. بروجردى، سيد حسين. (۱۴۲۶ ق). تبيان الصلوة. مقرر على صافى گلياگانى. قم: گنج عرفان للطباعة و النشر.
۷. بلاغى، محمدجواد. (۱۴۲۸ ق). الرسائل الفقهييه. قم: مركز العلوم و الثقافه الاسلاميه.
۸. بههاني، محمدباقر بن محمد اكمل. (۱۴۱۹ ق). الحاشيه على مدارك الاحكام. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۹. بى آزار شيرازى، عبدالكريم (۱۳۸۴). فقه مقارن. فقه، سال دوازدهم، ش ۴۳، ۱۵۲-۲۰۶.
۱۰. جباران، محمدرضا (۱۳۸۳). علامه شرف الدين و فقه مقارن. فقه، سال يازدهم، ش ۴۲، ۲۰۲-۲۳۲.
۱۱. جناتى، محمد ابراهيم (۱۳۷۴). فقه تطبيقى و پيشگامان آن. كيهان انديشه، ش ۵۹، ۳۵-۵۰.
۱۲. جناتى، محمد ابراهيم. (۱۳۸۵). فقه و زمان. قم: احياگران.
۱۳. جناتى، محمد ابراهيم. (۱۴۱۱ ق). دروس فى الفقه المقارن. قم: مجمع الشهيد الصدر العلمى.
۱۴. حكيم، محمدتقى. (۱۴۲۷). الأصول العامة فى الفقه المقارن. ج دوم، قم: مجمع جهانى اهل بيت عليه السلام.
۱۵. الخضرى، محمد. (۱۳۸۵ ق). أصول الفقه. ج پنجم، مصر: مكتبة التجارية الكبرى.
۱۶. سبحانى، جعفر. (۱۴۲۴ ق). أدوار الفقه الإمامى. قم: مؤسسه امام صادق عليه السلام.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲

۹۴

۱۷. سید مرتضی، علی بن الحسین علم الهدی. (۱۹۹۸ م). **أمالی المرتضی**. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دار الفكر العربی.
۱۸. شهید اول، محمد بن مکی عاملی. (۱۴۱۴ ق). **غایه المراد فی شرح نکت الارشاد**. مصحح رضا مختاری، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۹. شهید اول، محمد بن مکی عاملی. (۱۴۱۹ ق). **ذکری الشیعه فی احکام الشریعه**. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی. (۱۳۷۹). **رسائل الشهید الثاني**. تحقیق: رضا مختاری، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی. (۱۳۸۰). **روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان**. قم: بوستان کتاب قم.
۲۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی. (۱۴۱۰ ق). **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**. تحقیق محمد کلاتر، قم: انتشارات داوری.
۲۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی. (۱۴۲۰ ق). **الفوائد الملیه لشرح الرسالة النفلیة**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (بوستان کتاب).
۲۴. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی. (۱۴۲۵ ق). **مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام**. چ سوم، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۲۵. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۳۶۳). **من لایحضره الفقیه**. تصحیح: علی اکبر غفاری. قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۶. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۳). **الإستبصار فیما اختلف من الأخبار**. تحقیق: حسن خراسان و دیگران، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۲۷. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵). **تهذیب الأحکام**. تحقیق: حسن خراسان، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۲۸. شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۸ ق). **المبسوط فی فقه الإمامیه**. چ سوم، تهران: انتشارات مرتضوی.
۲۹. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ ق). **منتهی المطلب فی تحقیق المذهب**. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه.
۳۰. علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۴ ق). **تذکرة الفقهاء**. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۱. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله. (۱۳۷۳). **کنز العرفان فی فقه القرآن**. تصحیح: محمد باقر بهبودی، چ پنجم، تهران: انتشارات مرتضوی.

۳۲. فتح الدرينى، محمد. (۱۴۱۴ ق). **بحوث مقارنة في الفقه الاسلامي و اصوله**. بيروت: مؤسسه الرسالة.
۳۳. كاظمى، اسدالله بن اسماعيل. (بى تا). **مقابس الأنوار**. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۳۴. كلينى، محمد بن يعقوب. (۱۴۰۷ ق). **الكافي**. تحقيق: على اكبر غفارى و ديكران. چهارم، تهران: دارالكتب الإسلامية.
۳۵. محقق حلى، نجم الدين جعفر بن حسن. (۱۴۰۷ ق). **المعتبر في شرح المختصر**. قم: مؤسسه سيد الشهداء
۳۶. محقق كركى، على بن الحسين. (۱۴۰۹ ق). **رسائل المحقق الكركى**. تحقيق: الشيخ محمد الحسون. قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى.
۳۷. محقق كركى، على بن الحسين. (۱۴۱۴ ق). **جامع المقاصد في شرح القواعد**. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۳۸. مرعشى نجفى، سيد شهاب الدين. (۱۴۲۴ ق). **السرفعة على ضوء القرآن و السنة**. تقرير سيد عادل علوى، قم: انتشارات كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى.
۳۹. مسلم بن حجاج. (۱۴۱۲ ق). **صحيح مسلم**. مصحح محمدفؤاد عبدالباقى. قاهره: دارالحدیث.
۴۰. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (بى تا). **زبدة البيان في احكام القرآن**. تحقيق: محمدباقر بهبودى، تهران: انتشارات مرتضوى.
۴۱. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (بى تا)، **مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان**. قم: مؤسسه نشر اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۴۲. مكارم شيرازى، ناصر (۱۳۸۲). **فوائد فقه مقارن**. **مجله طلوع نور**، سال دوم، ش ۷، ۱۷۹-۱۸۴.
۴۳. مكارم شيرازى، ناصر. (۱۴۲۷ ق). **دائرة المعارف فقه مقارن**. قم: انتشارات مدرسه امام على بن ابى طالب عليه السلام
۴۴. مهرىزى طرقي، مهدى (۱۳۷۳). **كتاب شناسى توصيفى فقه مقارن**. **نقد و نظر**، سال اول، ش ۱، ۲۶۷-۲۷۸.
۴۵. ميرزاى قمى، ابوالقاسم بن محمدحسن. (۱۴۲۰ ق). **مناهج الأحكام (كتاب الصلاة)**. قم: مؤسسه نشر اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۴۶. نجفى، محمد حسن. (۱۴۰۴ ق). **جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام**. تحقيق و تعليق: شيخ عباس قوجانى، چ هفتم، بيروت: دار إحياء التراث العربى.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۹۶

۴۷. نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۴۲۹ ق). *مستند الشیعه فی أحكام الشریعه*. بیروت: مؤسسه آل‌البت إحياء التراث.

۴۸. *نرم افزار جامع فقه ۳*، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور)
۴۹. هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۸۸). ریشه‌های اخباری‌گری هنوز در استنباطات فقهی ما باقی است. *مجله کتاب ماه دین*، سال دوازدهم، ش ۱۴۱، ۱۸ - ۲۲.

References

The Holy Qur'an

1. 'Alam al-Hudā, 'Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Sarīf al-Murtaḍā). 1998. *Al-Amālī al-Murtaḍā*. Edited by Muḥammad Abulfaḍl Ibrāhīm. 1st. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī.
2. al-'Āmilī al-Karakī, 'Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Karakī, al-Muḥaqqiq al-Thānī). 1988/1409. *Rasā'il al-Muḥaqqiq al-Karakī*. Edited by al-Shaykh Muḥammad al-Ḥassūn. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.
3. al-'Āmilī al-Karakī, 'Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Karakī, al-Muḥaqqiq al-Thānī). 1993/1414. *Jami' al-Maqāsid fī Sharḥ al-Qawa'id*. 2nd. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turath.
4. al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Makkī (al-Shahīd al-Awwal). 1993/1414. *Ghāyat al-Murād fī Sharḥ Nukat al-Irshād*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qom).
5. al-'Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn 'Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1989/1410. *al-Rawḍat al-Bahīyya fī Sharḥ al-Lum'at al-Dimashqīyya*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qom).
6. al-'Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn 'Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1989/1410. *al-Rawḍat al-Bahīyya fī Sharḥ al-Lum'at al-Dimashqīyya*. Qom: Maktabat al-Dāwarī.
7. al-'Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn 'Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1992/1413. *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharā'i' al-Islām*. Qom: Mu'assasat al-Ma'ārif al-Islāmīyya.
8. al-'Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn 'Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1998/1419. *Dhikr al-Shī'at fī Ahkām al-Sharī'at*. Mu'assasat Āl al-Bayt Li Iḥyā' al-Turāth.
9. al-'Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn 'Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1999/1420. *Al-Fawā'id al-Milīyat li Sharḥ al-Rasā'il al-Nifīyah*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qom).
10. al-'Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn 'Alī (al-Shahīd al-Thānī). 2000/1379. *Rasā'il al-Shahīd al-Thānī*. Edited by Riḍā Mukhtārī. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qom).
11. al-Ardabīlī, Aḥmad Ibn Muḥammad (al-Muḥaqqiq al-Ardabīlī). n.d. *Zubdat al-Bayān fī Ahkām al-Qur'an*. Edited by Muḥammad Baqir Biḥbūdī. Tehran: al-Maktabat al-

- Ja'farīya li Ihyā' al-Turāth al-Ja'farīya.
12. al-Baḥrānī, Yūsuf Ibn Aḥmad (al-Muḥaqqiq al-Baḥrānī). 1984/1405. *al-Ḥadā'iq al-Nāzira fī Aḥkām al-'Itrat al-Tāhira*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
 13. al-Balāghī, Muḥammad Jawād. 2007/1428. *Al-Rasā'il al-Fiḥīyah*. Qom: Markaz al-'Ulūm wa al-Thiqāfat al-Islāmīyah.
 14. al-Bihbahānī, Muḥammad Bāqir (al-Wahīd al-Bihbahānī). 1998/1419. *al-Ḥāshīya 'alā Madārik al-Aḥkām*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihyā' al-Turāth.
 15. Al-Hādawī al-Tihrānī, Mahdī. 2009/1388. *Rīshih-hāyi Akhbārī Garī Hanūz dar Istīnbāt-i Fiḥī-yi mā Bāqī Asī*. Majalīh-yi Kitāb-i Māh-i Dīn, 141, 18-22.
 16. Al-Ḥakīm, Muḥammad Taqī. 2006/1427. *Al-Uṣūl al-'Āmmah fī al-Fiḥ al-Muqāran*. 2nd. Qom: al-Majma' al-'Ālamī li Ahl al-Bayt (A.S).
 17. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 1991/1412. *Muntahā al-Maṭlab fī Tahqīq al-Maḍḥhab*. Mashhad: Majma' al-Buḥūth al-Islāmīya.
 18. al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 1993/1414. *Tadhkirat al-Fuqahā'*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihyā' al-Turāth.
 19. Al-Kāzīmī, Asadullāh ibn Ismā'īl. n.d. *Maqābis al-Anwār*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihyā' al-Turāth.
 20. Al-Khidrī, Muḥammad. 2006/1385. *Uṣūl al-Fiḥ*. 5th. Egypt: Maktabat al-Tijāriyat al-Kubrā.
 21. al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya'qūb (al-Shaykh al-Kulaynī). 1987/1407. *Uṣūl al-Kāfī*. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī and Muḥammad Ākhundī. 4th. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
 22. al-Makārim al-Shīrāzī, Naṣir. 2003/1382. *Fawā'id Fiḥ al-Muqāran*. Majalīh Tuḷū'. 7, 179-184.
 23. al-Makārim al-Shīrāzī, Naṣir. 2006/1427. *Dā'irat al-Ma'ārif Fiḥ al-Muqāran*. Qom: Madrasī-yi Imām 'Alī Ibn Abī Ṭālib.
 24. Al-Mar'ashī al-Najafī, Sayyid Shahāb al-Dīn. 2003/1424. *Al-Sarqat 'Alā Daw' al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Taqrīr Sayyid 'Ādil 'Alawī. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.
 25. al-Najafī, Muḥammad Ḥasan. 1983/1404. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām*. 7th. Edited by 'Abbās al-Qūchānī. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
 26. al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 2008/1429. *Muṣṭanad al-Shī'a fī Aḥkām al-Shar'a*. 1st. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihyā' al-Turāth.
 27. Al-Naysābūrī, Muslim ibn Ḥajjāj. 1991/1412. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Edited by MuḥammadFu'ād' Abd al-Bāqī. Cairo: Dār al-Ḥadīth.
 28. al-Qommī, al-Mīrzā Abū al-Qāsim (al-Mīrzā al-Qommī). 1999/1420. *Mihāj al-Aḥkām (Kitāb al-Ṣalat)*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
 29. al-Shaybānī, Aḥmad Ibn Hanbal. 1995/1416. *Musnad al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah.

30. al-Siywarī al-Ḥillī, Miqdād Ibn ‘Abd Allāh (Fādil Miqdād). 1994/1373. *Kanz al-‘Irfān fī Fiqh al-Qurān*. Qom: al-Maktabat al-Murtaḍawīya.
31. al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja‘far. 2003/1424. *Adwār al-Fiqh al-Imāmī*. 1st. Qom: Mu‘assasat al-Imām al-Ṣādiq (A.s).
32. al-Ṭabātabā‘ī al-Burūjirdī, al-Sayyid Ḥusayn. 2005/1426. *Tibyān al-Ṣalāt*. 1st. Qom: Intishārāt Ganj ‘Irfān.
33. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1967/1387. *al-Mabsūt fī Fiqh al-Imāmīyya*. 3rd. Tehran: al-Maktabat al-Murtaḍawīya li ‘Ihya’ al-Āthār al-Ja‘farīyah.
34. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1970/1390. *Al-Isṭibṣār fīmā Ikhtalafa min Akhbār*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
35. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1984/1363. *Tahdhīb al-Aḥkām fī Sharḥ al-Muqni‘at lil Shaykh al-Mufīd*. Qom: Maktabat al-Farāhānī.
36. Ardabīlī, Aḥmad. n.d. *Majma‘ al-Fā‘idat wa al-Burhān fī Sharḥ Irshād al-‘Adhhān*. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
37. BīĀzār Shīrāzī, ‘Abd al-Karīm. 2005/1384. *Fiqh Muqāran*. Fiqh, 43, 152-206.
38. Comprehensive Fiqh Software 3. Computer Research Center of Islamic Sciences
39. Faṭḥ al-Darīnī, Muḥammad. 1993/1414. *Buḥūth Muqārinat fī al-Fiqh al-Islāmī wa Uṣūlūh*. 1st. Beirut: Mu‘assasat al-Risālah.
40. Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn ‘Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1984/1363. *Man Lā Yahḍuruh al-Faqīh*. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
41. Ibn Mājīh, Muḥammad ibn Yazīd. 1997/1418. *Sunan ibn Mājīh*. Edited by Bashshār ‘Awād Ma‘rūf. 1st. Beirut: Dār al-Jalīl.
42. Ismā‘īl, Maḥmūd. 2007/1428. *Athar al-Khilāf al-Fiqhī fī al-Qawā‘id al-Mukhtalif fihā*. 1st. Cairo: Dār al-Islām.
43. Iṣṭar Ābadī, Muḥammad Amīn. 2005/1426. *Al-Fawā‘id al-Madīnah*. 2nd. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn
44. Jabbārān, Muḥammad Riḍā. 2004/1383. *Allāmah Sharaf al-Dīn wa Fiqh Muqāran*. Fiqh, 42, 202-232.
45. Jannātī, Muḥammad Ibrāhīm. 1990/1411. *Durūs fī al-Fiqh al-Muqāran*. Qom: Majma‘ al-Shahīd al-Ṣadr.
46. Jannātī, Muḥammad Ibrāhīm. 1995/1374. *Fiqh Taṭbīqī wa Pīshgāmān Ān*, Keyhān Andīshih, 59, 35-50.
47. Jannātī, Muḥammad Ibrāhīm. 2006/1385. *Fiqh wa Zamān*. Qom: Ihyāgarān.
48. Mahrīzī Ṭuruqī, Maḥdī. 1994/1372. *Kitāb Shināsī Tawṣīfī-ye Fiqh Muqāran*. Naqd wa Nazar, 1, 267-278.

Jostar- Hay Fiḡhi va Usuli
(Jurisprudence and Principles of Jurisprudence) (JFU)

Vol.9 , No.32 , Fall 2023

Print ISSN 2476-7565

Online ISSN 2538-3361

Research Article

The Effect of *Akhhbārī* Jurisprudential Views on Women’s Lack of Social Presence ¹

Maryam Mashhadi-Alipour

PhD student of Islamic Azad University- Tehran Science and Research Branch.

Mahdi Mehrizi-Turuqi 

Associate Professor of Islamic Azad University- Tehran Science and Research Branch; (Corresponding Author); toosi217@gmail.com

Seyyed Mohammadali Ayazi

Associate Professor of Islamic Azad University- Tehran Science and Research Branch

**Justārḡā-ye
Fiḡhī va Uṣūlī**

Vol.9, No.32
Fall 2023


101

Receiving Date: 2022-04-14; Approval Date: 2023/10/25

Abstract

Gaining familiarity with the school of thought of jurists, the cultural atmosphere of society, and their influence on women’s issues throughout history are among the prerequisites for judging the Islamic perspective on women’s issues. One of the influential schools in this field is the *Akhhbārī* School. In this study, an attempt is made to present the effects of the views of Akhhbārīs

1. Mehrizi-Turuqi. M; (2023); “ The Effect of Akhhbārī Jurisprudential Views on Women’s Lack of Social Presence “; Jostar_ Hay Fiḡhi va Usuli; Vol: 9; No: 32; Page: 101-135;

 10.22034/jrj.2022.63376.2437

© 2023, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

www.Jostar-fiqh.maalem.ir

and the political atmosphere of the Safavid era in the field of women's social participation. Also, it analyzed the scientific and practical behaviour of the Akhbārīs of the Safavid era on women's confinement at home and examined their jurisprudential views on the prohibition of women's social presence and encouraging them to stay at home. The issue of women's participation and banning them from leaving the house was not limited or prohibited in this way before the emergence of Akhbārīs. Akhbārīs, especially Sheikh Ḥurr al-ʿĀmilī, have played a significant role in creating this restriction through fatwās and traditions that are sometimes incorrect. The preference (*Istihbāb*) of keeping women at home, the prohibition (*ḥurmat*) of seeing non-*maḥrams*, the unwillingness (*kirāhat*) to greet women, the unwillingness (*kirāhat*) to leave the house with the husband's permission, the preference (*istihbāb*) of women's spinning, and similar fatwas have affected the restriction of women's presence and lack of social participation. It should be noted that before Akhbārīs, such chapters and fatwas about the limitations of women's social presence did not exist or were not so strong in the earlier books.

Keywords: Women, Social Presence, Safavid, Akhbārīs, Jurisprudence.

تأثیر دیدگاه‌های فقهی اخباریان بر عدم حضور اجتماعی زنان^۱

مریم مشهدی علی پور

دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران-ایران.

مهدی مهریزی طرقي 

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات تهران، تهران-ایران (نویسنده مسئول). toosi217@gmail.com

سیدمحمدعلی ایازی

استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران-ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۳

تأثیر دیدگاه‌های فقهی
اخباریان بر عدم حضور
اجتماعی زنان

۱۰۳

چکیده

آشنایی با مکتب فکری فقها و فضای فرهنگی جامعه و تأثیر آن‌ها بر مباحث زنان در طول تاریخ یکی از پیش‌نیازهای داورى درباره دیدگاه اسلام در مسئله زنان است. یکی از مکاتب تأثیرگذار در این زمینه، مکتب اخباریگری است. در مطالعه حاضر تلاش می‌شود تا تأثیرات دیدگاه‌های اخباریان و فضای سیاسی دوره صفویه، در زمینه مشارکت اجتماعی زنان ارائه گردد. در این مطالعه بر آنیم تا رفتار علمی و عملی اخباریان دوره صفویه را بر خانه‌نشینی زنان واکاوی کرده و دیدگاه‌های فقهی آنان را در زمینه منع حضور اجتماعی زنان و تشویق بر خانه‌نشینی‌شان بررسی کنیم. مسئله مشارکت زنان و منع خروج آن‌ها تا قبل از اخباری‌ها به این نحو محدود نبوده و منع نشده بود. اخباری‌ها، خصوصاً شیخ حر

۱. مهریزی طرقي، مهدی. (۱۴۰۲). تأثیر دیدگاه‌های فقهی اخباریان بر عدم حضور اجتماعی زنان. فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی. (۹): ۳: ۳۲. صص: ۱۳۵-۱۰۱.

عاملی، از طریق فتوا و روایاتی که گاه نیز غیر صحیح می‌باشند، نقش بسزایی در ایجاد این محدودیت داشته‌اند. استحباب حبس زنان در خانه، حرمت دیدن نامحرم، کراهت سلام کردن به زنان، کراهت خروج از منزل به اذن شوهر، استحباب نخریسی بر زنان و فتاوایی از این قبیل بر محدودیت حضور و عدم مشارکت اجتماعی زنان تأثیر گذاشته است. به گونه‌ای که قبل از اخباری‌ها در کتب متقدم چنین روح کلی و ابواب و فتاوایی مبنی بر محدودیت‌های حضور اجتماعی بانوان وجود نداشته یا به این شدت نبوده است.

کلیدواژه‌ها: زنان، حضور اجتماعی، صفویه، اخباریان، فقه.

مقدمه

زنان به‌عنوان جمعیت قابل توجه هر جامعه، نقش به‌سزایی در مشارکت اجتماعی داشته و این امر در توسعه اجتماعی مؤثر بوده است و عدم وقوع چنین امری منجر به نارسایی‌هایی می‌شود. جوامع برای رسیدن به پویایی، در زمینه‌های مختلف، نیازمند مشارکت همه اقشار اعم از زن و مرد هستند؛ بنابراین باید تأکید نمود که مسئولیت و نقش آفرینی در عرصه اجتماعی تنها به مردان اختصاص نداشته، بلکه زنان هم نقش مؤثری در این زمینه دارند.

رویکرد زنان به حضور اجتماعی، تحت تأثیر نظام‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی است. یکی از هنجارهای جوامع مذهبی برای زنان، نیکو شمردن پرده‌نشینی و ماندن زنان در خانه و عدم حضور در جامعه است که به‌واسطه روایاتی در بدنه جامعه مذهبی رسوخ پیدا کرده است. این در حالی است که در آیات فراوانی دیده می‌شود که خداوند به حضور اجتماعی و سیاسی زنان مهر تأیید گذاشته است. به‌عنوان مثال: قرآن با بیان داستان ملکه سبا (نمل/۲۳) مهر تأییدی بر حضور سیاسی و اجتماعی زنان گذاشته و بیعت را به‌عنوان بارزترین مظهر کار سیاسی برای زنان می‌پذیرد (ممتحنه/۱۲) و حرکاتی چون هجرت (نساء/۹۷ و ۹۸) و امر به معروف و نهی از منکر (توبه/۷۱) را بر زنان و مردان به‌طور مساوی واجب می‌داند. علاوه بر این، در صدر اسلام، حضور اجتماعی زنان در متن جامعه و در اکثر کارهای اجتماعی، سیاسی چون جنگ (کحاله، بی‌تا، ۳۴۲/۲؛ خلیل جمعه، ۱۴۱۲، ۲۵۱/۲)، بیعت (عسقلانی، ۱۴۱۲، اق، ۱۴۰/۸؛ منبع هاشمی،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۰۴

۱۴۱۰، ۱۴۰/۸) هجرت (عسقلانی، ۱۴۱۲ق، ۶۴۷/۷ و ۷۱۶ و ۱۰۲/۸ و ۲۲۱). تبلیغ، اشتغال، مراسمات مذهبی به چشم می‌خورد؛ ولی این حضور و مشارکت اجتماعی، در ادوار بعد تبدیل به خانه‌نشینی زنان چه در متن جامعه و چه در کتب فقهی شده است. در تبدیل حضور اجتماعی زنان به پرده‌نشینی عوامل بسیاری دخیل بوده است. در این میان تأثیر مکاتب و دیدگاه‌های فکری و روایات و فتوایی که از جانب این متفکرین در جامعه رواج یافته را نباید نادیده گرفت.

یکی از جریان‌های فکری در میان شیعه که سابقه‌ای بیش از هزار سال دارد، جریان اخباریگری است. این جریان که می‌توان گفت در قرن چهارم در حوزه فکری قم پا گرفت و در دوره صفویه یعنی قرن‌های دهم تا دوازدهم احیا شد (گرگی، ۱۳۹۵، ۲۴۵؛ جناتی، ۱۳۷۲، ۳۷۱). این مکتب با یک سازمان فکری حدود سه قرن بر مراکز علمی شیعه سیطره داشت و پس از آن گرچه توسط اصولی‌ها از سیطره و حاکمیت افتاد؛ اما آثار و پیامدهای فکری آنان را می‌توان در دوره‌های بعد تا عصر حاضر یافت.

تأثیر دیدگاه‌های فقهی
اخباریان بر عدم حضور
اجتماعی زنان

۱۰۵

در دوره صفویه، نسلی از روحانیون به صحنه آمدند که دارای اندیشه اخباریگری بودند. مهم‌ترین پدیده در زمینه تحولات دینی این دوران، پیدایی (گلیو، ۱۳۹۶، ۱۱۶-۱۲۴) یا شکوفایی جریان اخباریگری بود. بنیان‌گذار اصلی این دیدگاه «ملا محمد امین استرآبادی» است. اخباریان بر چهار مبنا تأکید دارند: صحت و اعتبار تمام احادیث (استرآبادی، ۱۴۲۶، ۲۸۱؛ کرکی، بی‌تا، ۸۷، ۸۹) به‌عنوان مهم‌ترین منبع استنباط احکام شرعی تأکید می‌کنند. از دیدگاه اخباریان مباحث فقهی ربطی به اجتهاد ندارد و عقل در فهم دین و حقایق ناتوان است (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ۲۱۶؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ۱۳۱/۱-۱۳۳). آن‌ها همچنین قائل به عدم حجیت ظواهر قرآن هستند (حر عاملی، ۱۴۲۳ق، ۱۹۲ و ۳۲۵ و ۴۰۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۲۹/۱۸؛ مجلسی، ۱۴۱۰ق، ۲۳/۱۹۸). دیدگاه استرآبادی به زودی دل‌بستگان فراوانی پیدا کرد و در میان اهل علم رواج یافت.

گرچه در میان اخباریان برخی تندرو و برخی میانه‌رو می‌باشند؛ ولی شاخصه دقیقی جهت تمییز اخباریان معتدل با تندرو، غیر از اظهارات صریح اخباریانی مانند بحرانی که خود را معتدل می‌دانند، وجود ندارد.

از طریق عملکرد خود اخباریان نسبت به مبانی ذکرشده در کتاب‌هایشان، می‌توان فهمید که تا چه اندازه سخت‌گیر و پایبند به این مبانی هستند. چنان‌که حرّ عاملی در مقدمه کتاب وسایل الشیعه این مبانی را ذکر کرده و در آثار خود نیز به‌شدت از این مبانی پیروی می‌کرد (خوانساری، ۱۴۱۱ق، ۳۵۱/۷). همچنین برخی از علما هم ممکن است در دوره‌ای از عمر خود اخباری‌ای متعصب و در دوره‌ای دیگر اخباری‌ای معتدل باشند.

این تحقیق درصدد است تا دیدگاه‌های اخباریان در مسئله عدم مشارکت اجتماعی زنان را بیان کرده و نشان دهد که برخی از دیدگاه‌های رایج در این مسئله، در متون مذهبی شیعه، میراث برجای‌مانده از تفکر اخباری‌گری است. مکتب اخباری‌گری گرچه در ظاهر از بین رفته است؛ ولی تأثیر گسترده‌ای بر روی باورها و دیدگاه علما، از جمله در مباحث زنان داشته است. بررسی دیدگاه‌های متفکران و جریان‌های فکری درباره مسئله زن و تأثیر این دیدگاه‌ها در طول تاریخ بر روی جریان‌های دیگر می‌تواند حائز اهمیت باشد؛ و از آنجایی که تفکر اخباریان حدود سه قرن بر مراکز علمی و بین علما رواج داشته و دوره‌ای بسیار طولانی را در برداشته است؛ لذا ما در این مقاله تنها دوره صفویه را انتخاب شده است تا به‌صورت موردی دیدگاه تعدادی از اخباریان که پایه‌گذاران و مروجان اصلی این دیدگاه در این دوره بودند، مورد بررسی قرار گیرد.

همچنین این پژوهش، نشان‌دهنده تأثیر دیدگاه اخباریان بر منع حضور اجتماعی زنان است. اخباریانی که برای اجرای دیدگاه‌های خود در سطح جامعه، از حمایت حکومت نیز برخوردار بودند. برخی از دیدگاه‌های اخباریان درباره منع حضور اجتماعی زنان، برای اولین بار از جانب آن‌ها به‌عنوان حکم و فتوا صادر شده است؛ مانند استحباب حبس زنان در خانه، مکروه بودن خروج زنان از خانه، کراهت شنیدن صدای زن نامحرم و بعدها نیز اصولیان بدون اجتهاد در این زمینه، این دیدگاه‌ها را تأیید کردند. از این رو، لازم است برای فهم دیدگاه اسلام در مسئله حضور اجتماعی زنان، واکاوی بیشتری درباره دیدگاه اخباریان صورت پذیرد.

برای بررسی دیدگاه اخباری‌ها، کتاب‌های فقهی و حدیثی پنج تن از علمای اخباری عصر صفویه (محمدتقی مجلسی، محمدباقر مجلسی، بحرانی، فیض

کاشانی و حر عاملی) را مورد بررسی قرار دادیم. آثاری که در تدوین اثر حاضر از دیدگاه‌های فقهی اخباری‌ها به آن‌ها رجوع شده، کتب فقهی و شروح حدیثی هستند که عبارتند از: روضة المتقین، بحار الأنوار، مرآة العقول [وسایل الشیعه]، الفوائد الطوسیه، وافی و الحدائق الناصرة.

برای به دست آوردن دیدگاه‌های صاحب‌نظران و متفکران درباره مسئله‌ای، معمولاً بر نوشته‌ها و گفته‌های صریح آن‌ها استناد می‌شود؛ ولی از آنجایی که اخباری‌ها دیدگاه‌های صریح و روشنی درباره زنان ندارند، روش پژوهش حاضر در به دست آوردن دیدگاه اخباری‌ها، توجه به تیتراها، تعداد روایات، دقت در نوع چینش روایات و توجه در نیاروردن برخی مطالب یا در غیر جای خود آوردن مطالب و روایات است. همچنین با دقت نظر در جزئیات برخی مباحث که به آن‌ها بسیار پرداخته می‌شود، در حالی که از برخی مباحث مهم مثل حضور اجتماعی زنان سخنی به میان آورده نمی‌شود، می‌توان به مبانی فکری و دیدگاه‌های اخباریان در مورد زنان دست یافت. از این رو، به منظور تحلیل آرای اخباری‌ها در مورد زنان، لازم است نخست نگاهی مختصر به موقعیت زنان و همچنین اخباری‌ها در عصر صفویه که در مسئله حضور اجتماعی زنان نیز بسیار مؤثر است، داشته باشیم. سپس بحث منع مشارکت زنان، در دوازده حوزه بیان می‌شود.

۱. نگاهی به موقعیت زنان در عصر صفویه

در دوران صفویه وضعیت اجتماعی زنان در هر دوره، در زمان فرمانروایی هر پادشاه و در بین هر قبیله و مذهب به گونه‌ای ویژه بود و هر یک از پادشاهان صفوی به خواست و اراده خود به زن آزادی می‌داد. شرایط زندگی، ارتباطات اجتماعی، ازدواج و طلاق و میزان قدرت و استقلال زنان در طبقات و اقشار جامعه کاملاً متفاوت بود؛ اما در مجموع، تصمیم‌گیری‌های اساسی درباره هر یک از این موارد به عهده مردان بوده و زنان به علت محدودیت‌های فرهنگی و شرعی قدرت چندانی در این زمینه نداشتند (فرهمنده، ۱۳۹۲، ۱۱۱؛ قلی‌زاده، ۱۳۸۳، ۷۸).

در زمان شاه‌طهماسب اول که مردی متعصب بود، زنان ایران بسیار محدود و محجوب بوده و از خانه فقط به حکم ضرورت بیرون می‌آمدند و در کوی و برزن

پیاده نمی گشتند (فلسفی، ۱۳۷۱، ۵۴/۳).

روبنده را بر روی انداختن و چادر به سر کردن که از دوران پادشاهی شاه طهماسب رواج گرفته بود، در عهد دیگر سلاطین تشویق شد. با اینکه پاره‌ای از زنان به هنگام جنگ یا سفر بر اسب می نشستند یا به تیراندازی و نیزه پرانی تسلط داشتند. معمولاً زندگی اکثریت، محدود به خوردن و خوابیدن و بچه زاییدن بوده و حتی زنان شاه از این قاعده مستثنا نبودند (فلسفی، ۱۳۷۱، ۵۴/۳).

شاه عباس برخلاف جدّ خود تا حدودی به زنان آزادی داد. به طوری که در زمان او علاوه بر زنان بزرگان و رجال کشور که البته آنان هم بسیار کم از خانه بیرون می آمدند، زنان سایر طبقات نیز در کوچه و بازار دیده می شدند. وی از سال ۱۰۱۸ شمسی نیز دستور داد که روزهای چهارشنبه هر هفته گردش در چهارباغ اصفهان و پل سی و سه چشمه منحصر به زنان شهر باشد تا بتوانند با روی گشاده و بی نقاب در آنجا به تماشا و تفریح پردازند (فلسفی، ۱۳۷۱، ۵۴/۳).

در این میان حضور علمای اخباری چون شیخ حر عاملی و علامه مجلسی به عنوان شیخ الاسلام منجر شد اخباریگری از حوزه متون دینی و فقهی به عرصه اجتماعی کشیده شده و در مباحث زنان در سطح جامعه نیز تأثیر بگذارد. البته این بدان معنا نیست که دیدگاه اخباریان و فتوای آنها تنها عامل عدم حضور اجتماعی زنان در آن دوره و در دوره‌های بعد است؛ بلکه اخباریان نیز به نوبه خود با توجه به نفوذی که در اداره جامعه داشتند در منع حضور اجتماعی زنان نقش داشتند. یک نمونه روشن از چنین اقدامی، منع حضور اجتماعی زنان از جانب علامه مجلسی است تا حکومت دینی به عنوان یک تکلیف دینی احکام مربوط به حضور و زندگی آنان در جامعه اسلامی را تبیین و تشریح کند.

از این رو، در راستای اجرای احکام اسلامی بود که وقتی شاه سلطان، از علامه مجلسی در مراسم بر تخت نشستن شاه سلطان حسین، که شمشیر حکومت را بر کمر او بست، پرسید که در مقابل چه تقاضایی از او دارد؟ ایشان خواستار ممنوعیت انواع رفتارهای غیر اسلامی چون: بیرون رفتن زنان با لباس نامناسب و بدون همراهی شوهرشان شد و شاه نیز فرمان منع فحشا و روسپی‌گری را صادر کرد، حجاب

جستارهای
فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲

۱۰۸

مناسب را ضروری دانست و تأکید کرد که زنان حق گردشگری و قدم زدن در باغها و تفریح گاه‌های عمومی را ندارند (رودی، ۱۳۹۳، ۳۲۲).

۲. نگاهی به جایگاه علمای اخباری در عصر صفویه

شاه اسماعیل یکم (۹۳۰-۸۹۲) در سال ۹۰۷ قمری در تبریز تشکیل دولت صفوی و رسمی شدن تشیع اثناعشری را اعلام کرد (فراهانی منفرد، ۱۳۷۷، ۹-۱۰). این فرمان زمینه‌ای شد تا دولت صفوی با علما ارتباط برقرار کرده و از آنان برای رسیدگی به امور شرعی و فقهی استفاده کند (صفت گل، ۱۳۸۱، ۵۹۶). علما نیز با تألیف رساله، صدور فتوا و توضیح و تشریح موضوعات فقهی و مذهبی کوشیدند تا تشیع را با دولت صفوی همراهی کنند (ریو لاجوردی، ۱۳۹۶، ۹۲). این رویداد که حکومت از شیعه اثناعشری حمایت کند، مهم‌ترین رویداد در تاریخ ایران پس از اسلام بود.

در ابتدا علمای دارای گرایش فلسفی و عقل‌گرایی با دولت صفوی همراهی کردند؛ ولی رفته‌رفته در اواخر قرن یازدهم و دوازدهم نفوذ اخباری‌ها بیشتر شده و اندیشه و گرایش اخباری کم‌کم به صورت یک اندیشه گسترده، در سه شهر اصفهان، مشهد و قم درآمد. سه شیخ‌الاسلام برجسته این دوران یعنی شیخ حر عاملی، مجلسی و ملا محمد طاهر قمی در مشهد و اصفهان و قم هر سه به گرایش اخباری دل‌بسته بودند. مهم‌ترین مجامع حدیثی شیعه در همین سال‌ها گردآوری و تألیف شد. این علمای اخباری عموماً در دوره صفویه دارای وظایف حکومتی نیز بودند. مجلسی اول (۱۰۰۳-۱۰۷۰) در اصفهان بعد از میرداماد و شیخ بهایی نخستین کسی بود که امامت جمعه مسجد اعظم اصفهان بدو سپرده شد. وی در دوران شاه‌عباس دوم، شهرت فراوانی داشت تا جایی که شاه طمی نامه‌ای از او خواست تا شرحی را که به زبان عربی بر کتاب «من لایحضره الفقیه» نوشته بود، به فارسی برگرداند. ضمناً از فیض کاشانی برای حضور در اصفهان دعوت به عمل آمده بود (وحید قزوینی، ۱۳۲۹، ۱۸۴-۱۸۵). شیخ حر عاملی، در مشهد به منصب شیخ‌الاسلامی رسیده و قضاوت شهر نیز به او رسیده بود و اعتبار و نفوذ حکومتی نیز در مشهد داشت (خوانساری، ۱۴۱۱، ۳۵۱/۷). علامه مجلسی نیز در سال ۱۱۰۶ طمی حکمی از سوی شاه سلطان حسین به این منصب منصوب شد. با تکاپوهای آنان و بازمینه و شرایط پیشین بود که

تأثیر دیدگاه‌های فقهی
اخباریان بر عدم حضور
اجتماعی زنان

۱۰۹

مشهد و اصفهان کانون گرایش اخباری فقه شیعه گشت و گرایش اخباریگری در پی تلاش‌های این علما به گرایشی نیرومند تبدیل شد و از آنجا که این علما، منصب حکومتی شیخ‌الاسلامی را نیز بر عهده داشتند خودبه‌خود این گرایش جنبه حکومتی نیز پیدا کرد.

از این رو اخباریگری ابتدا در حوزه متون مذهبی و فقه و پس از آن به عرصه اجتماعی نیز گسترش یافت. مهم‌ترین جلوه گرایش اخباری و اصولی این بود که تنها در سطح گفتگوهای مذهبی باقی نماند و رفته‌رفته، به‌ویژه در سال‌های پایانی فرمانروایی صفوی، به‌صورت یک موضوع سیاسی و اجتماعی نیز مطرح شد. همانگونه که کمی پیش‌تر بیان شد، در مراسم بر تخت نشستن شاه سلطان حسین که رویدادی سیاسی بود، علامه مجلسی خواستار ممنوعیت رفتارهای غیر اسلامی چون: بیرون رفتن زنان با لباس نامناسب و بدون همراهی شوهرشان شد که البته این درخواست تأثیر مستقیم اجتماعی داشت. (رودی، ۱۳۹۳، ۳۲۲)

۳. منع مشارکت اجتماعی زنان در آرای اخباری‌ها

در دوره صفویه، علمای شیعه الزاماً می‌بایست به همه بحران‌ها و مسائل مطرح پاسخ قانع‌کننده‌ای ارائه می‌دادند. از آنجا که اخباری‌ها همه روایات را صحیح دانسته و ظواهر آیات را حجت نمی‌دانستند، علاوه بر اینکه کتب روایی و تفاسیر شیعه نوشته شد تا پاسخ‌گوی نیازهای جامعه باشد، از طرف دیگر، احادیث و کتاب‌های روایی و دیدگاه‌های فقهی تغییرات بسیاری را تجربه کرد که در دیدگاه‌های فقهی بعدی نیز اثرگذار بود. تغییراتی را که در این دوره در کتاب‌های اخباری‌ها به وجود آمد، به روش‌های مختلف می‌توان بیان کرد؛ از بیان حکم و فتوایی برای اولین بار گرفته تا آوردن روایتی برای اولین بار در این کتب؛ روایاتی که در کتب اربعه و کتب معتبر قبل از اخباری‌ها نیامده بود و برای اولین بار در کتاب‌های اخباری‌ها آمده و بر طبق استناد به این روایات حکم و فتوایی صادر شده است.

برای به دست آوردن آرای اخباری‌ها، بحث منع مشارکت زنان، در دوازده حوزه بیان می‌شود و برای نشان دادن دقیق‌تر تغییرات صورت گرفته، به کتب اربعه و برخی

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۱۰

کتب فقهی و روایی، که قبل از اخباری‌ها نوشته شده اشاره شده تا تغییرات به وجود آمده، به صورت آشکارتر نشان داده شود. این دوازده حوزه مربوط به منع مشارکت زنان به قرار زیر است:

۳/۱. ماندن زنان در خانه

درباره مسئله تشویق بر حبس زنان در کتاب‌های قبل از اخباری‌ها نه تنها حکمی مبنی بر استحباب این موضوع نیامده، باری نیز به این مسئله اختصاص داده نشده است؛ گرچه کلینی در باب «بَابُ التَّسْلِيمِ عَلَى النِّسَاءِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ۲۲۶/۱۱) دو روایت در مورد عی و عورت بودن زنان و شیخ صدوق نیز یک روایت در این باره در باب «الْمَدْمُومُ مِنْ أَحْلاَقِ النِّسَاءِ وَ صِفَاتِهِنَّ» (صدوق، ۱۴۰۹، ۳۹/۳) آورده است. در میان اخباری‌ها مجلسی اول روایات عی و عورت بودن زنان را در «روضه المتقین» صحیح کالحسن و قوی می‌داند. عورت را در لغت هر چیزی که شرم از آشکار کردنش وجود دارد، برشمرده و تمام بدن زن را عورت می‌داند: «و من المرأة الحرة جميع جسدھا إلا الوجه و الیدین إلى الكوعین و فی أخصھا خلاف» (مجلسی، ۱۰۶، ۸/۱۴۰۶)، در معنای عورت چنین آورده است که: «زمانی که زنان آشکار می‌شود، از آشکار شدن او حیا می‌شود؛ «المرأة عورة؛ جعلها نفسها عورة لأنها إذا ظهرت يستحيا منها كما يستحيا من العورة إذا ظهرت» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۶۱۷/۴). از این رو تا حد امکان باید مانع از خروج زنان از خانه شد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۶۱۷/۴).

فیض کاشانی هر چند به صورت صریح به حبس زنان در خانه فتوا نمی‌دهد؛ ولی در ذیل دو باب با عنوان «باب تأدیب النساء و ترک طاعتھن» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ۷۹۷/۲۲) و «التسليم على النساء و مصافحتھن و تقبيل الصغائر» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ۸۴۵/۲۲) روایاتی در این زمینه می‌آورد. در «باب تأدیب النساء و ترک طاعتھن» شش روایت از سی و هشت روایت در رابطه با حبس زنان آمده است. از جمله: قال رسول الله ﷺ: «النساء عی و عورة، فاستروا العورات بالبیوت و استروا العی بالسکوت»

تأثیر دیدگاه‌های فقهی
اخباریان بر عدم حضور
اجتماعی زنان

(فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۷۹۷/۲۲)؛ زنان عی و عورت هستند؛ پس عورت‌های خود را با خانه‌هایتان و عی را با سکوتتان بپوشانید.» عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن الله عز وجل خلق حواء من آدم، فهمة النساء في الرجال فحسونهن في البيوت» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۷۹۷/۲۲)؛ همانا خداوند عزوجل حوا را از آدم خلق کرد، پس همت زنان در مردان است؛ پس آن‌ها را در خانه‌ها حبس کنید.

در این روایات دو علت برای حبس زنان در خانه بیان شده است: یکی عورت بودن زنان و دیگری تمایل آن‌ها به سوی مردان.

شیخ حر عاملی پا را یک قدم فراتر گذاشته و بر استحباب حبس کردن زنان فتوا می‌دهد و برای اولین بار بانی مجزا در این باره آورده و حکمی جدیدی می‌دهد و بر زنان مستحب می‌داند به غیر نیاز از خانه خارج نشوند و مردی بر آن‌ها وارد نشود: «بَابُ اسْتِحْبَابِ حَبْسِ الْمَرْأَةِ فِي بَيْتِهَا أَوْ بَيْتِ زَوْجِهَا فَلَا تَخْرُجُ لِعَيْرِ حَاجَةٍ وَلَا يَدْخُلُ عَلَيْهَا أَحَدٌ مِنَ الرِّجَالِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۶۴/۲۰). صاحب وسایل ذیل این فتوا، هفت روایت می‌آورد که در سه روایت از این روایات از زنان به عورت تعبیر شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۶۶/۲۰) و در دو روایت دیگر علت این حبس را آفریده شدن زنان از مردان و تمایل آن‌ها به سوی مردان می‌داند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۶۶/۲۰).

فیض کاشانی نیز گرچه روایاتی در مورد عی و عورت بودن زنان می‌آورد؛ ولی این روایات را در باب سلام کردن بر زنان می‌آورد و این باب را با روایت عی و عورت بودن زنان شروع می‌کند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۸۴۵/۲۲)؛ ولی بحرانی در «الحدائق»، باب یا روایتی در این باره نمی‌آورد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۱۲

۳/۲. خروج از منزل با اذن همسر

در «کافی» در باب «حَقُّ الزَّوْجِ عَلَى الْمَرْأَةِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۶۱/۱۱) دو روایت و در «من لایحضره الفقیه» یک روایت به خروج زن بدون اذن شوهر آمده است (صدوق، ۱۴۰۹ق، ۴۳۸/۳). هر چند مجلسی دوم این روایات را در «مرآة العقول» صحیح و ضعیف می‌داند: (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲۰/۳۷۳) وظلی در بحار الأنوار این روایات را نیآورده است. فیض نیز در باب «حَقُّ الزَّوْجِ عَلَى امْرَأَتِهِ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۷۷۳/۲۲)

دو روایت در این باره می‌آورد. فیض در این زمینه تنها به نقل روایاتی که در کافی آمده است اکتفا می‌کند.

همه علما این روایات را در باب حقوق مرد بر زن آورده‌اند و تنها شیخ حر عاملی است که این روایات را در باب تمکین آورده است و حکم به وجوب تمکین زنان می‌دهد. وی در باب «وَجُوبِ تَمَكِينِ الْمَرْأَةِ زَوْجَهَا مِنْ نَفْسِهَا عَلَى كُلِّ حَالٍ وَ جُمْلَةً مِنْ حُقُوقِهِ عَلَيْهَا» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۵۷/۲۰) روایاتی می‌آورد که خروج زنان از منزل را منوط به اجازه همسرانشان می‌داند.

بحرانی نیز سه روایت در این باره را در باب «فی جملة من حقوق الزوج علی امرأته و حقوقها علیه» می‌آورد و در انتها پس از برشمردن همه حقوقی که زن بر عهده مرد دارد، آن‌ها را مستحب مؤکد می‌داند (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ۱۲۱/۲۳).

۳/۳. خروج زنان از خانه

در کتاب‌های قبل از اخباری‌ها و همچنین در کتاب‌های اخباری‌های دیگر - غیر از حرّ عاملی - باب و حکمی تحت عنوان کراهت خروج زنان از خانه نیامده است. اولین بار شیخ حر عاملی است که حکم به مکروه بودن خروج زنان از خانه به خاطر اختلاط با مردان می‌دهد. وی با آوردن روایاتی و منافات دانستن خروج زنان با غیرت مردان، حس غیرت آن‌ها را برمی‌انگیزاند تا مانع خروج زنان از خانه شوند: «باب کراهة خروج النساء و اختلاطهن بالرجال» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۰/۲۳۵). او در ذیل این فتوا روایاتی می‌آورد که خروج زنان و اختلاط آن‌ها را منافی با غیرت مردان می‌داند. از جمله:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا أَهْلَ الْعِرَاقِ نُبْتُ أَنْ نِسَاءَكُمْ يَدْفَعْنَ الرَّجَالَ فِي الطَّرِيقِ أَمَا تَسْتَحُونَنَ وَرَوَاهُ أَبُو بَرْقِيَّةٍ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ مِثْلَهُ وَ زَادَ وَقَالَ لَعَنَ اللَّهُ مَنْ لَا يَغَارُ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۰/۲۳۵)؛ امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌فرماید: امیرالمؤمنین فرمودند: ای اهل عراق، باخبر شدم که زنانتان در راه‌ها با مردان برخورد می‌کنند، آیا حیا نمی‌کنید؟! خداوند کسی را که غیرت ندارد، لعنت کند. البته نکته قابل توجه اینجاست که در روایاتی که ذیل باب غیرت مردان آمده

تأثیر دیدگاه‌های فقهی
اخباریان بر عدم حضور
اجتماعی زنان

۱۱۳

است، مصادیق غیرت مردان، زناى زنان و جلوگیری از این مسئله دانسته شده و بر مردان توصیه شده در مقابل هم‌خوابگی زناتان غیرت به خرج بدهید و در غیر این صورت آن‌ها را دیوث می‌نامد (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۵۵/۲۰). درحالی‌که در اینجا صرف خروج زنان را منافى با غیرت مردان می‌داند. در کتاب‌های دیگر اخباری‌ها چنین فتوایی به چشم نمی‌خورد.

۳/۴. راه رفتن زنان در بیرون از منزل

نوع راه رفتن و پوشش زنان در بیرون از منزل، از جمله مسائلی است که روایتی در «من لایحضره الفقیه»، «تهذیب» و «مسالك» و «تذکره» نیامده است. با این حال در «کافی» بابی در مورد نوع پوشش و راه رفتن آن‌ها در بیرون با شش روایت در «بَابُ التَّسْتُرِّ» آمده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱۹۰/۱۱).

در این میان، مجلسی در «بحار الأنوار» دو روایت در این باره در باب «جوامع أحكام النساء و نوادرها» می‌آورد (مجلسی، ۱۴۰۱ق، ۲۵۴/۱۰۰). ابتدا این باب را با آیاتی از قرآن شروع می‌کند که به زنان توصیه می‌کند با لطافت با مردان (نامحرم) صحبت نکنید: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ (احزاب/۳۳)؛ ای زنان پیغمبر، شما مانند دیگر زنان نیستید اگر خداترس و پرهیزکار باشید، پس زنهار نازک و نرم (با مردان) سخن نگویند؛ مبدا آن که دلش بیمار (هوا و هوس) است به طمع افتد (بلکه متین) و درست و نیکو سخن گویند.

و بعد از ذکر روایاتی به این روایت می‌رسد که:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَيْسَ لِلنِّسَاءِ مِنْ سَرَواتِ الطَّرِيقِ شَيْءٌ يَعْنِي وَسَطَ الطَّرِيقِ» (مجلسی، ۱۴۰۱ق، ۲۶۱/۱۰۰)؛ امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: سزاوار نیست که زنان از وسط راه‌ها بروند». ایشان در «مرآة العقول» نیز حدیث مشابهی آورده و با موثق و حسن دانستن روایت، منظور از «سراة الطريق» را رفتن از کنار می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۳۳۶/۲۰).

فیض در «وافی» بابی با عنوان «باب تسترهن» دارد که در آن احادیثی در مورد

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۱۴

نحوه راه رفتن زنان در بیرون و نوع پوششان می‌آورد. روایاتی که توصیه می‌کند زنان در موقع راه رفتن در وسط کوچه راه نروند و لباس‌هایشان تجملاتی نباشد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۲۲/۸۱۳).

حر عاملی این روایات را در دو جا می‌آورد و بر طبق آن حکم به کراهت می‌دهد: «بَابُ كَرَاهَةِ مَشْيِ الْمَرْأَةِ وَسَطَ الطَّرِيقِ وَاسْتِحْبَابِ مَشْيِهَا إِلَى جَانِبِ الْحَائِطِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۰/۱۸۳) و برای این فتوا از سه روایت استفاده می‌کند. سپس در باب «احکام المختصة بالنساء» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۰/۲۲۲) دو روایت دیگر در این زمینه می‌آورد. ولی بحرانی در «الحدائق الناضرة» روایاتی در این زمینه نیاورده است.

۳/۵. دیدن مرد نامحرم

حر عاملی دیدن مرد نامحرم (هرچند کور) را بر زن حرام می‌داند: «بَابُ تَحْرِيمِ رُؤْيَةِ الْمَرْأَةِ الرَّجُلَ الْأَجْنَبِيَّ، وَإِنْ كَانَ أَعْمَى» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۰/۲۳۲).

وی سه روایت برای این فتوایش آورده است؛ مانند: «الْحَسَنُ الطَّبْرَسِيُّ فِي مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّ فَاطِمَةَ قَالَتْ لَهُ فِي حَدِيثٍ خَيْرٌ لِلنِّسَاءِ أَنْ لَا يَرَيْنَ الرَّجَالَ وَ لَا يَرَاهُنَّ الرَّجَالَ فَقَالَ ﷺ فَاطِمَةُ مِنِّي» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۰/۲۳۲)؛ همانا فاطمه ع در روایتی گفت: بهترین زنان کسانی هستند که مردان را نبینند و مردان آن‌ها را نبینند. البته این روایت و روایاتی شبیه به این، نه در کتب اربعه و نه در کتب دیگر اخباری‌ها دیده نمی‌شود.

تأثیر دیدگاه‌های فقهی
اخباریان بر عدم حضور
اجتماعی زنان

۱۱۵

۳/۶. شنیدن صدای زن نامحرم از سوی مرد

قبل از اخباری‌ها، صدوق در «من لایحضره الفقیه» در باب «جمل من مناهی النبی» (صدوق، ۱۴۰۹ق، ۴/۶) روایت نهی از سخن گفتن با مرد نامحرم را آورده است؛ اما در کافی این روایت یافت نمی‌شود.

در بین اخباریان، مجلسی اول در شرح این حدیث در «روضه المتقین» آن را حمل بر کراهت نموده و در مواقع فتنه، حرف زدن را حرام می‌داند؛ گرچه احتیاط را بر آن می‌داند که بیش از پنج کلمه سخن گفته نشود (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۹/۳۴۰).

مجلسی دوم در دو باب این روایت را می‌آورد؛ وی در باب «من یحل النظر لیه و من لا یحل و ما یحرم من النظر و الاستماع و اللمس و ما یحل منها و عقاب التقییل و الالتزام المحرمین» (مجلسی، ۱۴۰۱، ۳۱/۱۰۱) اولین روایتی که بعد از آیات می‌آورد، همین روایت است. وی ابتدا تعدادی از آیات سوره نور و سوره احزاب را ذکر می‌کند:

﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ- وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾؛ (نور/۳۰ و ۳۱)؛ به مؤمنان بگو چشم‌های خود را (از نگاه به نامحرمان) فروگیرند و فروج خود را حفظ کنند، این برای آن‌ها پاکیزه‌تر است، خداوند از آنچه انجام می‌دهید آگاه است و به زنان باایمان بگو چشم‌های خود را فروگیرند و دامان خویش را حفظ کنید و زینت خود را جز آن مقدار که ظاهر است آشکار ننمایند». سپس آیاتی از سوره احزاب که درباره زنان پیامبر ﷺ است را می‌آورد. آیاتی که شروع در مورد نوع سخن گفتن و درخواست از زنان پیامبر ﷺ را بیان می‌کند: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ (احزاب/۵۳)؛ و زمانی که چیزی از آن زنان می‌خواهید از پشت حجاب بخواهید که آن برای قلب‌های شما و ایشان پاکیزه‌تر است.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۱۶

علامه مجلسی در ادامه به روایت زیر اشاره دارد: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ تَتَكَلَّمَ الْمَرْأَةُ عِنْدَ غَيْرِ زَوْجِهَا وَ غَيْرِ ذِي مَحْرَمٍ مِنْهَا أَكْثَرَ مِنْ خَمْسِ كَلِمَاتٍ مِمَّا لَا بُدَّ لَهَا مِنْهُ» (مجلسی، ۱۴۰۱، ۳۱/۱۰۱)؛ همانا پیامبر ﷺ از صحبت کردن زن بیشتر از پنج کلمه، نزد غیر شوهرش با نامحرم را نهی کرده است. این روایت در باب «أحوال الرجال و النساء و معاشره بعضهم مع بعض و فضل بعضهم على بعض و حقوق بعضهم على بعض» نیز از سوی علامه مجلسی مورد توجه بوده است (مجلسی، ۱۴۰۱، ۲۴۰/۱۰۰).

شیخ حر عاملی نیز همانند علامه مجلسی حکم به کراهت می‌دهد و برای مردان حرف زدن به غیر حاجت با زنان را مکروه می‌داند؛ «باب حکم سماع صوت الأجنبية و کراهة محادثة النساء لغير حاجة و تحريم مفاكهة الأجانب و ممازحتهن» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۹۷/۲۰). ایشان در ذیل این فتوا، شش روایات می‌آورد. نخست روایتی را نقل

می کند که امام صادق علیه السلام با زنان صحبت می کرد:

«عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِذْ دَخَلَتْ عَلَيْنَا أُمُّ خَالِدِ النَّبِيِّ كَانَتْ قَطَعَهَا يَوْسُفُ بْنُ عَمَرَ تَسْتَأْذِنُ عَلَيْهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَيْسُرُكَ أَنْ تَسْمَعَ كَلَامَهَا قَالَ فَقُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَأَذِنَ لَهَا قَالَ وَاجْلَسَنِي مَعَهُ عَلَى الطَّنْفِسَةِ قَالَ ثُمَّ دَخَلَتْ فَتَكَلَّمَتْ فَاذًا هِيَ امْرَأَةٌ بَلِيغَةٌ.» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۹۷/۲۰)؛ ابوبصیر گوید: در محضر امام صادق علیه السلام نشسته بودم که ام خالد همان زنی که یوسف بن عمر از او بریده بود (و میان آن‌ها از نظر زناشویی جدایی افتاده بود) اجازه ورود خواست، امام صادق علیه السلام به من فرمود: خوشتر می آید که سخن این زن را بشنوی؟ عرض کردم: آری. حضرت به او اجازه داد و وارد شد. امام صادق علیه السلام مرا در کنار خود روی تشک نشانید، زن مزبور از در وارد شد و شروع به سخن کرد، دیدم زن سخنوری است.

شیخ حر عاملی در توجیه سیره عملی ائمه علیهم السلام که با زنان صحبت می کردند، می گوید: «احادیثی که ائمه اطهار علیهم السلام با زنان صحبت می کردند، زیاد هستند؛ اما احتمال دارد که مختص به زنان پیر باشد» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۹۷/۲۰).

او در ادامه، روایات منع صحبت با زنان را می آورد که پیامبر صلی الله علیه و آله نهی کردند زنان به غیر از شوهرانشان، با نامحرم بیشتر از پنج کلمه صحبت کنند؛ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله فِي حَدِيثِ الْمَنَاهِي قَالَ: «وَنَهَى أَنْ تَتَكَلَّمَ الْمَرْأَةُ عِنْدَ غَيْرِ زَوْجِهَا وَغَيْرِ ذِي مَحْرَمٍ مِنْهَا أَكْثَرَ مِنْ خَمْسِ كَلِمَاتٍ مِمَّا لَا بُدَّ لَهَا مِنْهُ.» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۹۷/۲۰)؛ و پیامبر صلی الله علیه و آله نهی کرد که زن نزد غیر شوهرش و غیر محرم بیشتر از پنج کلمه که چاره‌ای ندارد، صحبت کند. صاحب حدائق در باب «حکم سماع صوت المرأة الأجنبية» در مورد روابط زنان و مردان به اندازه فیض و شیخ حر فتوای سخت گیرانه نمی دهد. از این رو، روایاتی در مورد حبس زن در خانه، حرام بودن دیدن نامحرم یا مکروه بودن خروج زنان از خانه نمی آورد و به این مباحث نمی پردازد؛ بلکه تنها به مسئله شنیدن صدای زن می پردازد و برای آن‌هم از تیتیری خنتی، بدون حکم کراهت و حرمت می آورد و سعی در توجیه این روایات برای مواقع فتنه می کند. وی قول مشهور حرام بودن شنیدن صدای زن نامحرم را، با توجه به سیره ائمه علیهم السلام رد کرده و آن را در صورت فتنه و تلذذ حرام می داند و روایات حرام بودن شنیدن صدای زن را حمل بر کراهت می کند (بحرانی، ۱۴۰۵، ۶۷/۲۳).

تأثیر دیدگاه‌های فقهی
اخباریان بر عدم حضور
اجتماعی زنان

۱۱۷

۳/۷. سلام کردن به زنان

در «کافی» در «بَابُ التَّسْلِيمِ عَلَى النِّسَاءِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ۲۲۶/۱۱)، در مورد سلام کردن به زنان، چهار روایت آمده که در مورد عی و عورت بودن زنان و سلام نکردن به زنان است.

از میان اخباریان، مجلسی در «مرآة العقول» ضمن موثق و حسن دانستن این احادیث، آن‌ها را به صورت احتمالی حمل بر کراهت می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴، ۳۷۴/۲۰). فیض کاشانی نیز بایبی را تحت عنوان «باب التسلیم علی النساء و مصافحتهن و تقبیل الصغائر» در مورد سلام کردن به زنان آورده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ۸۴۵/۲۲) که از سیزده روایت ذیل این باب، سه روایت در مورد سلام کردن به زنان آمده است که همان روایات عی و عورت بودن زنان و منع از سلام کردن به زنان هستند. از جمله:

«عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تبدءوا النساء بالسلام ولا تدعوهن إلى الطعام فإن النبي صلى الله عليه وآله قال: النساء عي و عورة فاستروا عينهن بالسكوت و استروا عوراتهن بالبيوت» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ۸۴۵/۲۲)؛ امام صادق عليه السلام فرمودند: امیرالمؤمنین عليه السلام فرمودند: شروع کننده سلام دادن به زنان نباشید و آن‌ها را به غذا دعوت نکنید؛ پس همانا پیامبر صلى الله عليه وآله فرمودند: زنان عورت هستند؛ پس عورت خود را با سکوت و عورت آن‌ها را با خانه‌ها حفظ کنید».

و نیز: عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «لا تسلم على المرأة» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ۸۴۵/۲۲).

فیض همچنین سه روایت در مورد سلام کردن به زنان را در باب «التسليم و رده» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ۶۰۰/۵) ذکر کرده است. او در توضیح حدیث «لا تسلم علی المرأة» و وجه جمع آن با روایات دیگر، آن را بر غیر محارم و غیر زنان پیر حمل می‌کند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ۶۰۱/۵).

شیخ حر تقدّم سلام کردن به زنان و تعارف آن‌ها برای غذا را مکروه دانسته و در رابطه با زنان جوان به کراهت شدید قائل می‌شود: «بَابُ أَنَّهُ يُكْرَهُ لِلرَّجُلِ ابْتِدَاءُ النِّسَاءِ بِالسَّلَامِ وَ دُعَاؤُهُنَّ إِلَى الطَّعَامِ وَ تَأْكُودِ الْكِرَاهَةِ فِي الشَّابَّةِ» و در ذیل این باب چهار

جستارهای
فقهی و اصولی
سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲
۱۱۸

روایت را که کافی آورده بود برای مکروه بودن سلام کردن به زنان می آورد که اولین آن روایت همان عی و عورت بودن زنان است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۲۰/۲۳۴).
بحرانی نیز با نقل روایت عدم سلام بر زنان (لا تسلم علی المرأة) آن را حمل بر کراهت می کند (بحرانی، ۱۴۰۵، ۸۴/۹).

۳/۸. قضاوت و اجتهاد زنان

نگاهی به آثار متقدم روشن می سازد که در برخی از منابع، شرایط قاضی شمارش نشده است؛ مانند کتاب های «مقنع» شیخ صدوق (صدوق، ۱۴۱۵، ۳۹۵-۳۹۷)، «مقنعة» شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳، ۷۱۹-۷۲۵). برخی فقیهان هم که شرایط قاضی را شمارش کرده اند، به شرط مرد بودن اشاره نکرده اند؛ چنانچه محقق اردبیلی مرد بودن را از شرایط قاضی بر نمی شمارد: «یشترط فیہ البلوغ و العقل و الإیمان و العداة» (اردبیلی، ۱۴۰۳، ۵/۱۲). محقق اردبیلی با تشکیک در اجماع فقیهان، به صراحت، قضاوت زنان را می پذیرد. وی با تقسیم امور قضاوت به سه دسته امور خاص مردان، خاص زنان و امور مشترک مابین زنان و مردان، قضاوت زنان را در امور خاص زنان و امور مشترک بین زنان و مردان نافذ می داند (اردبیلی، ۱۴۰۳، ۱۵/۱۲). البته برخی از فقها، مرد بودن را شرط می دانند: علامه حلی در «شرایع الإسلام» می نویسد: «در قاضی، بلوغ و عقل و مرد بودن شرط است. همچنین قضاوت زن صحیح نیست؛ گرچه واجد بسیاری از شرایط باشد» (حلی، ۱۴۰۸، ۴/۸۶۰). شهید ثانی با استناد به این که مکروه است زن صدای خود را در مقابل نامحرم بلند کند، قائل به حرمت قضاوت زن شده است و شرط ذکور بودن قاضی را ناشی از آن دانسته است که برای زن سزاوار نیست در مجلس مردان شرکت کند و صدای خود را بلند نماید (عاملی، ۱۴۱۳، ۱۱۶/۲).

در میان اخباری ها، مجلسی اول، نه تنها مرد بودن را شرط منصب قضا دانسته؛ بلکه از احراز مقام قضاوت زنان دفاع کرده و چنین آورده است: «مرد بودن قاضی اختصاص به قاضی منصوب توسط امام معصوم علیه السلام دارد. پس اگر یک زن عالم عهده دار مقام قضاوت میان مردان و زنان محرم شود، بلاشکال است و حتی می توان قائل به عمومیت شد و گفت زن می تواند میان زنان و مردان محرم و نامحرم قضاوت

تأثیر دیدگاه های فقهی
اخباریان بر عدم حضور
اجتماعی زنان

۱۱۹

کند و احوط در فتوا نیز همین است» (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۱۲/۱۹۱).
 اما بهبهانی مسئله شرط ذکوریت در منصب قضا را بدون اختلاف می‌داند (بهبهانی، ۱۴۲۴ق، ۳/۲۴۶) حر عاملی با قاطعیت تمام فتوا به عدم توانایی قضاوت زنان می‌دهد: «باب أن المرأة لا تولی القضاء» و در ذیل این باب تنها از یک روایت استفاده می‌کند: «عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ فِي وَصِيَّةِ النَّبِيِّ ﷺ لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: «يَا عَلِيُّ لَا تَمَسْ عَلَى الْمَرْأَةِ جُمُعَةً إِلَى أَنْ قَالَ وَلَا تَوَلَّى الْقَضَاءِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۷/۱۶)؛ ای علی، بر زن نماز جمعه واجب نیست تا اینکه فرمود: و (زن) متولی قضاوت هم نمی‌شود». حر عاملی تنها با آوردن همین روایت، حکم به عدم قضاوت زنان می‌دهد.

۳/۹. حضور زنان در نماز جمعه

شیخ طوسی دو روایت (طوسی، ۱۴۱۷ق، ۳/۲۱) و کلینی در ذیل باب وجوب نماز جمعه چندین روایت می‌آورد که حضور در نماز جمعه را بر زنان واجب نمی‌داند (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۶/۴۵۹).

از میان اخباریان، فیض کاشانی ذیل شروط نماز جمعه روایاتی می‌آورد که نماز جمعه را بر زنان واجب نمی‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۸/۱۱۱۹) و حر عاملی مستحب می‌داند که زنان در روز جمعه به جای خروج از خانه و حضور در نماز جمعه، نمازشان را در خانه بخوانند: «باب استحباب اختیار المرأة صلاة الظهر في بيتها على حضور الجمعة» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۷/۳۴۰). برای این فتوا تنها یک روایت آورده شده است: «عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «إِذَا صَلَّتِ الْمَرْأَةُ فِي الْمَسْجِدِ مَعَ الْإِمَامِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ الْجُمُعَةَ رَكَعَتَيْنِ فَقَدْ نَقَصَتْ صَلَاتَهَا وَإِنْ صَلَّتْ فِي الْمَسْجِدِ أَوْ بَعْدَ نَقَصَتْ صَلَاتَهَا لِتُصَلَّ فِي بَيْتِهَا أَوْ بَعْدَ أَفْضَلُ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۷/۳۴۰)؛ زمانی که زن در مسجد با امام جماعت روز جمعه، دو رکعت نماز جمعه می‌خواند، نمازش را ناقص می‌کند. اگر در مسجد چهار رکعت هم بخواند باز ناقص است. اگر در منزلش نماز چهار رکعتی بخواند، فضیلتش بیشتر است».

بحرانی نیز در «الحدائق» ذکوریت را به‌عنوان یکی از شروط وجوب نماز جمعه می‌شمارد. وی پس از آوردن روایاتی در این زمینه، نه شرط را برای نماز

جمعه برمی شمارد که یکی از آن‌ها ذکوریت است. وی شرط ذکوریت را اجماعی برشمرده است (بحرانی، ۱۴۰۵، اق، ۱۴۸/۱۰) لذا نماز جمعه را برای زنان واجب نمی‌داند.

۱۰/۳. حضور زنان در نماز عیدین

در «تهذیب»، روایات دلالت‌کننده به جواز شرکت زنان در نماز عید فطر و عید قربان یافت نشد؛ اما کلینی در «کافی» در «بابُ خُرُوجِ النِّسَاءِ إِلَى الْعِيدَيْنِ» دو روایت، در این زمینه می‌آورد (کلینی، ۱۴۲۹، ۲۳۵/۱۱).

در میان اخباری‌ها باینکه حر عاملی نماز عید را بر مردان واجب می‌داند و در باب‌هایی بر استحباب این نماز تأکید دارد؛ ولی شرکت در نماز عیدین را بر زنان واجب نمی‌داند؛ بلکه آن را برای زنان خوش‌سیما و خوش‌هیكل مکروه هم می‌داند: «بَابُ جَوَازِ خُرُوجِ النِّسَاءِ فِي الْعِيدِ لِلصَّلَاةِ وَ عَدَمِ وُجُوبِهَا عَلَيْهِنَّ وَ كَرَاهَةِ خُرُوجِ ذَوَاتِ الْهُيَّاتِ وَ الْأَجْمَالِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۴۷۱/۷). البته درجایی دیگر خروج زنان برای جمعه و عیدین را به صورت کلی، بدون در نظر گرفتن جوان یا خوش‌سیما بودن، مکروه می‌داند (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۳۶/۲۰). وی در اینجا، ابتدائاً یک روایت در مورد عدم خروج زنان آورده و سه روایت در مورد عدم حبس زنان و واجب بودن خروج آن‌ها برای نماز عیدین آورده است. از آنجایی که مبنای نویسنده بر این بوده که زنان مایه به گناه افتادن مردان هستند، هر جا که چند روایات متفاوت وجود دارد، آنچه را که بنا بر دیدگاه خودشان صحیح است، تیترزده و حکم به آن داده است. صاحب حدائق نیز نماز عیدین را از افرادی که نماز جمعه از آن‌ها ساقط شده، ساقط می‌داند: «سقوط صلاة العید عن کل من تسقط عنه الجمعة» (بحرانی، ۱۴۰۵، ۲۲۱/۱۰). یکی از آنان زنان هستند که روایاتی را با مضامینی تقریباً متفاوت، جواز خروج، عدم جواز خروج و جواز خروج برای زنان مسن، می‌آورد:

عن ابی عبدالله عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «أَنَا رَخِصَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلنِّسَاءِ الْعَوَاقِفِ فِي الْخُرُوجِ فِي الْعِيدَيْنِ لِلتَّعَرُّضِ لِلرِّزْقِ» (بحرانی، ۱۴۰۵، ۲۲۱/۱۰)؛ همانا رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برای زنان آزاد، اجازه خروج برای نماز عیدین را به خاطر تعرّض به روزی داده است.

و عن عمار بن موسی فی الموثق عن ابی عبدالله عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «قَلْتُ لَهُ هَلْ يَوْمَ الرَّجُلِ

تأثیر دیدگاه‌های فقهی
اخباریان بر عدم حضور
اجتماعی زنان

۱۲۱

بأهله في صلاة العيدين في السطح أو بيت؟ فقال: «لا يؤم بهن ولا يخرجن وليس على النساء خروج وقال أقلوا لهن من الهيئة حتى لا يسألن الخروج» (بحرانی، ۱۴۰۵، ۲۲۱/۱۰)؛ به امام صادق عليه السلام گفتم: آیا شخص می‌تواند در پشت‌بام یا در اتاق نسبت به خانواده خودش در نماز عیدین پیش‌نماز شود؟ فرمود: نه پیش‌نماز برای زنان شود و نه لازم است که آن زنان برای نماز خارج شوند و بر زنان خروج (برای نماز عیدین) واجب نیست. سعی کنید که به زن‌ها چیزهای زینتی ندهید (که در این صورت دلشان می‌خواهد بیرون آیند)؛ تا درخواست بیرون آمدن از خانه نداشته باشند.

و ما رواه في كتاب معاني الأخبار عن محمد بن شريح قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن خروج النساء في العيدين فقال لا إلا العجوز عليها منقلها يعني الخفين» (بحرانی، ۱۴۰۵، ۲۲۱/۱۰)؛ از امام صادق عليه السلام درباره خروج زنان در عیدین پرسیدم. فرمود: نه، مگر برای پیران از آن‌ها.

صاحب حدائق بعد از ذکر روایات، بیان می‌کند که در این مسئله علاوه بر این احادیث، اجماع هم هست (بحرانی، ۱۴۰۵، ۲۲۳/۱۰).

فیض کاشانی در مورد نماز عیدین نیز همانند بحرانی، سه روایت تقریباً متفاوت می‌آورد؛ حضور زنان؛ عدم حضور آن‌ها و حضور مخصوص زنان پیر (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ۹/۱۲۹۴).

جستارهای
فقهی و اصولی
سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲
۱۲۲

۱۱/۳. حضور زنان در سوگواری

در کتب اربعه و کتب فقهی متقدم، مانند «کافی»، «تهذیب» و «استبصار»، ابوابی که بیان‌گر نوع حضور زنان در مراسم سوگواری باشد، وجود ندارد. گاه نه تنها ابواب؛ بلکه روایاتی هم در این کتاب‌ها به چشم نمی‌خورد.

برای اولین بار حر عاملی به این مسئله پرداخته و شرکت زنان را برای مراسم عزا و ماتم به شرطی که مفسده نداشته باشد، مجاز می‌داند و اگر این حضور زنان در عزا موجب تحریک مردان شود، حرام است که در ماتم و عزا نیز حضور داشته باشند. همچنین ایشان خروج زنان از خانه را برای غیر این مراسم، مکروه می‌داند: «باب جواز خروج النساء فی الماتم لقضاء الحقوق الندبه و کراهته لغیر ذالک، تحریمه مع

المفسدة» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۳/۲۳۹).

فیض کاشانی نیز پس از آوردن بابی در این باره، این روایات را حمل بر کراهت می‌کند و «باب حضور النساء الجنائز» را با این روایت شروع می‌کند: «عن یزید بن خلیفه قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فسأله رجل من القميين، فقال: يا ابا عبدالله هل تصلي النساء على الجنائز قال: فقال أبو عبدالله عليه السلام إن رسول الله صلى الله عليه وآله كان هدر دم المغيرة بن أبي العاص و حدث حديثا طويلا و إن زينب بنت النبي صلى الله عليه وآله توفيت و إن فاطمة عليها السلام خرجت في نسائها و صلت على أختها» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ۲۴/۴۰۹)؛ نزد امام صادق عليه السلام بودم و مردی از قمی‌ها از او سؤالی کرد که: آیا زنان بر جنازه‌ها نماز می‌خوانند؟ امام عليه السلام فرمودند: همانا رسول خدا صلى الله عليه وآله خون مغیره بن ابی العاص را هدر دانست و روایت طولانی را در این باره روایت کردند و همانا زینب دختر پیامبر صلى الله عليه وآله مُرد و فاطمه زهرا عليها السلام خارج شد و نماز میت بر خواهرش خواند.

و در روایتی دیگر زنان جوان را برای خروج منع می‌کند «عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: ليس ينبغي للمرأة الشابة أن تخرج إلى الجنائز تصلي عليها إلا أن تكون امرأة قد دخلت في السن» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ۲۴/۴۰۹)؛ سزاوار نیست که زنان جوان از خانه برای تشییع جنازه و نماز بر میت خارج شوند؛ مگر زنی که در سن (پیری) داخل شده است. سپس در توضیح این روایت، خروج زنان را مکروه می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ۲۴/۴۱۰).

تأثیر دیدگاه‌های فقهی
اخباریان بر عدم حضور
اجتماعی زنان
۱۳۳

۱۲/۳. نخریسی زن

حر عاملی بر زنان توصیه می‌کند در خانه بنشینند و به کار ریسندگی مشغول باشند «باب استحباب الغزل للمرأة» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۷/۲۳۶). در نظر حر عاملی از میان شغل‌های اقتصادی آنچه بر زنان مستحب است، مشاغلی است که در خانه انجام شود و در بیرون از خانه نباشد. هر چند که در هیچ‌یک از کتب متقدم چنین بابی نیست و در خیلی از این کتاب‌ها به این روایت اشاره هم نشده است. اولین شخص، حر عاملی است که بابی در مورد استحباب نخریسی برای بانوان می‌آوردند. ایشان در ذیل «باب استحباب الغزل للمرأة» چهار روایت آورده که شروع آن‌ها با این

روایات است:

«عَنْ أُمِّ الْحَسَنِ النَّخَعِيَّةِ قَالَتْ مَرَّبِي أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ أَيُّ شَيْءٍ تَصْنَعِينَ يَا أُمَّ الْحَسَنِ قُلْتُ أَغْزِلُ قَالَتْ فَقَالَ أَمَا إِنَّهُ أَحَلُّ الْكَسْبِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۳۶/۱۷)؛ ام‌حسن نخعی روایت می‌کند که: روزی امیر مؤمنان علی بن ابیطالب علیه السلام از کنار من عبور کرد و به من فرمودند: ای ام‌حسن، چه می‌کنی؟ گفتم: نخ‌ریسی می‌کنم. فرمودند: همانا این کار از حلال‌ترین کسب‌هاست. گرچه به نظر می‌رسد این روایت با عنوان باب هیچ‌گونه سنخیتی ندارد.

۴. تحلیل مطالب

مبنای نویسندگان، اغلب از گفته‌های صریح آنان روشن می‌شود؛ ولی از نکته‌ها و گفته‌های فراوان غیر صریح یک نویسنده در مورد موضوعی نیز می‌توان مبنای او را یافت. در وادی کتب روایی نیز، وقتی نویسنده‌ای روایات فراوانی را در مورد جزئیات مسئله‌ای اختصاص می‌دهد؛ ولی به مسئله دیگر، کوچک‌ترین اشاره‌ای نمی‌کند، این امر نشان از آن دارد که نویسنده در پس ذهنش مبنایی را داشته و بر طبق آن روایاتی را آورده و از ذکر روایات دیگر، با اینکه مرتبط بوده‌اند، خودداری ورزیده است. چنانچه وقتی به کتب اخباریان به صورت کلی و در مجموع نگاه می‌شود، در جای‌جای این کتب، ریزترین مسائل درباره روابط جنسی زن و مرد، حقوق مرد بر زن، بیان شده و فتوایی هم داده شده است؛ درحالی‌که به مباحثی مانند مشارکت اجتماعی زنان، به‌جز موارد کم، اشاره‌ای نمی‌شود و در مواردی هم که اشاره می‌شود، معمولاً این حقوق از زنان منع می‌شود.

با دقت در آثار اخباری‌ها و کتب متقدم می‌توان گفت که مسئله مشارکت زنان و منع خروج آن‌ها تا قبل از اخباری‌ها به این نحو محدود نبوده و منع نشده است. اخباری‌ها خصوصاً شیخ حر عاملی از طریق فتوا و روایاتی که گاه غیر صحیح هم هستند، نقش بسزایی در ایجاد این محدودیت داشته‌اند. علاوه بر آن که تک‌تک این عناوین و فتواها به‌تنهایی در مقایسه با کتب روایی قبل، عدم حضور اجتماعی زنان را تشدید می‌کنند. وقتی همه این حکم‌ها در مجموع و باهم در نظر گرفته شود، زنان

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۲۴

و مردان را به در خانه ماندن بانوان و منع از حضور اجتماعی آنها ترغیب می کند. در ابتدا محبوس بودن زنان در خانه مستحب و خروج آنان مکروه دانسته می شود؛ سپس خروج ایشان را منوط به اذن مردان دانسته و از طرفی خروج زنان را منافی با غیرت مردان می داند. همین امر موجب خواهد شد مردان اذن خروج را به ندرت به همسرانشان بدهند و زنان نتوانند به راحتی از خانه خارج شوند. از طرف دیگر بانوان با محدودیت‌هایی در جامعه به دلیل برخورد با نامحرم مواجه هستند. سلام کردن به زنان مکروه است، شنیدن صدای زن نامحرم مکروه است و دیدن نامحرم، حتی نابینا نیز بر زنان حرام است. نماز جمعه بر زنان واجب نیست و مستحب است در خانه نماز بخوانند، نماز عیدین بر آنان واجب نیست، زنان در سوگواری به شرط عدم مفسده می توانند شرکت کنند و برای غیر سوگواری مکروه است از خانه خارج شوند. زنان به جای این که در خارج از خانه مشغول کاری بشوند بهتر است در خانه بنشینند و نخ برسند؛ حتی برای این که صدایشان را نامحرمی نشنود، در صورت توانایی نمی توانند قضاوت هم کنند. ناگزیر باید به این مسئله اذعان کرد که احکام اخباری‌ها در خانه نشین کردن زنان تأثیر بسزایی داشته است؛ به طوری که زنان را ترغیب می کند که خانه نشینی را به حضور اجتماعی ترجیح بدهند و مردان را نیز تشویق می کند تا جایی که امکان داشته باشد از حضور اجتماعی زنان جلوگیری کنند.

تأثیر دیدگاه‌های فقهی
اخباریان بر عدم حضور
اجتماعی زنان

۱۲۵

به نظر می رسد اخباریان با وجود اینکه به قصد جمع همه روایات، اقدام به نگارش کتب حدیثی کرده اند؛ ولی با این حال در مقام عمل گاه به صورت گزینشی به جمع روایات پرداخته اند. توضیح اینکه، ایشان با اینکه همه روایات را صحیح می دانند، معمولاً روایات همسو با دیدگاه خود را در نگارش آثار آورده اند؛ چنانچه برای مثال روایات بسیاری در سیره و قول ائمه علیهم السلام درباره حضور زنان در اجتماع، جنگ، نماز جمعه و حتی تشویق بر تعلیم و تعلم وجود دارد؛ اما آنچه اخباریان آورده و بر طبق آن حکم داده اند، روایاتی است که بر منع تعلیم یا دلالت بر عدم حضور بانوان در نماز یا اجتماع دارد. همچنین طبق گزینش خود درباره این مسئله، روایات را چندین برابر آورده اند.

نباید نادیده گرفت که دیدگاه‌های اخباریان نشئت گرفته از مبانی خاص آنها

است؛ از آنجایی که اخباریان ظواهر قرآن را حجت نمی‌دانند، روح کلی دیدگاه‌های آن‌ها گاه مخالف با قرآن است. اخباریان آیات تأیید حکومت ملکه سبا یا آیاتی که در رابطه با حضور اجتماعی زنان است را کنار گذاشته و با نادیده گرفتن این آیات با حضور اجتماعی زنان به مخالفت برمی‌خیزند. همچنین اخباریان با صحیح دانستن همه روایات، با آوردن روایاتی از کتبی که صحت آن‌ها مورد مناقشه است، فتوایی می‌دهند که با سیره پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت مخالف است. به‌طور کلی می‌توان گفت: سازمان فکری و ایدئولوژی‌ای که اخباری‌ها در زمینه حضور اجتماعی زنان ارائه می‌دهند، با ایدئولوژی قرآن و سیره پیامبر ﷺ مخالف است و ریشه این مسئله را در مبانی فکری آن‌ها می‌توان جست‌وجو کرد.

با توجه به آنچه در مورد آراء و دیدگاه‌های اخباریان بیان شد، می‌توان «عورت دانستن زنان» و «تمایل زنان به‌سوی مردان» را دو مبنای اصلی اخباریان برای منع مشارکت اجتماعی زنان دانست؛ چراکه در ذیل اکثر دیدگاه‌ها و فتوای آن‌ها در زمینه منع مشارکت اجتماعی زنان عموماً از دو نوع روایت عی و عورت بودن زنان و تمایل آنان به مردان، استفاده شده است.

به‌صراحت می‌توان گفت که در میان اخباری‌ها، سخت‌گیرانه‌ترین احکام مربوط به شیخ حر عاملی است و بیشترین تغییرات صورت گرفته در تبویب کتب، چینش روایات و احکام صادره توسط ایشان در وسایل الشیعه به‌کار گرفته شده است. حر عاملی اولین شخصی است که حکم به استحباب حبس زنان در خانه، حرمت دیدن نامحرم، کراهت سلام کردن به زنان، کراهت خروج از منزل به اذن شوهر، استحباب نخریسی بر زنان را می‌دهد. علاوه بر این گاه از روایتی که در کتب قبلی آمده، حکمی متفاوت استخراج کرده و بابتی معجزاً برای آن آورده است. همانند روایتی که در ذیل حکم به وجوب تمکین، درباره خروج زن به اذن شوهر آورده است. علاوه بر اینکه تعداد روایات نیز نسبت به کتب قبلی افزایش داشته است.

از طرف دیگر، علاوه بر اینکه خانه‌نشینی زنان در جامعه صفوی، برای آن‌ها حسن محسوب می‌شده، علمای اخباری که دارای مقام حکومتی بودند، در راستای اجرای احکام الهی بر خانه‌نشینی زنان تأکید می‌کردند و حضور زنان را در اجتماع بدون

جستارهای
فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲

۱۲۶

همراهی یکی از محارم منع می‌کردند. در این دوره، نوع رفتار زنان در جامعه یکی از نشانه‌های اجرای احکام الهی تلقی می‌شد. البته این بدان معنا نیست که این علمای اخباری پایه‌گذار این نوع رفتار در جامعه بودند؛ بلکه عدم حضور اجتماعی برای زنان جامعه نیکو محسوب می‌شده و رفتارهای برخی علما عدم حضور اجتماعی زنان را تشدید می‌کرده است.

مکتب اخباریگری گرچه در ظاهر از بین رفته است؛ ولی تأثیر گسترده‌ای بر روی باورها و دیدگاه‌ها، از جمله در مباحث زنان داشته است. بسیاری از نظریه‌های رایج و قابل نقد در متون مذهبی شیعه، میراث برجای مانده از تفکر اخباریگری است. در عصر حاضر نیز برخی از دیدگاه‌های فقها متأثر از مکتب اخباریان است؛ زیرا عموماً در درس‌های خارج مباحث فقهی چون طهارت، حج، صلاه و... مورد بحث و اجتهاد قرار می‌گیرد و عملاً به مباحث زنان پرداخته نمی‌شود. علمای اصولی ما نیز معمولاً بیان‌کننده دیدگاه‌های اخباریان هستند. برای نمونه می‌توان نظر آیت‌الله خویی در بحث حج را نگرست که ایشان خروج بدون اذن شوهر را برای بانوان حرام می‌دانند، خصوصاً اگر موجب نشوز شود و از این رو، حکم به لزوم استئذان برای حج مستحبی می‌کنند. ایشان در بحث حج در حاشیه این عبارت عروة که «أما في الحجّ المندوب فيشترط إذنه» می‌فرمایند: «بلا کلام، لأنّ الخروج من بيتها بدون إذن الزوج محرم و علیها الاستئذان منه في الخروج من البيت (موسوعة الامام خویی، ۱۴۲۲ق، ۲۶/۲۲۳)». ایشان گرچه در جایی دیگر سفر بدون اذن همسر را حرام نمی‌دانند؛ ولی همانند اخباریان خروجی که با حق استمتاع مرد منافات داشته باشد و موجب نشوز شود را حرام می‌دانند (موسوعة الامام خویی، ۱۴۲۲ق، ۲۰/۱۰۰) محقق خویی در کتاب فتاوی خود، منهاج الصالحین، بازهم حرمت مطلق خروج را مطابق احتیاط دانسته و می‌فرماید: «برای زن جایز نیست در جایی که خروج او با حق استمتاع شوهرش منافات داشته باشد از خانه‌اش بدون اجازه شوهر خارج شود؛ بلکه بنا بر احتیاط واجب خروج مطلقاً (چه منافات با حق شوهر داشته باشد و چه منافات نداشته باشد) جایز نیست (خویی، ۱۴۱۰ق، منهاج الصالحین، ۲/۲۸۹). تقریباً دیگر علما هم، نظری مشابه این دیدگاه دارند؛ چنانچه امام خمینی نیز خروج زن از منزل را به منوط به اذن شوهر دانسته و

تأثیر دیدگاه‌های فقهی
اخباریان بر عدم حضور
اجتماعی زنان

۱۲۷

در حج مستحبی هم اذن شوهر را لازم می‌دانند (امام خمینی، ۱۳۷۹، تحریر الوسیله، ۴۳۸/۱).

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که دیدگاه و مبانی فکری اخباریان در خانه‌نشینی زنان و عدم حضور اجتماعی آن‌ها نقش به‌سزایی داشته است. دیدگاه آن‌ها به صورت نوشته‌ای مستقل به دست ما نرسیده است؛ اما تأثیر مبانی فکری آن‌ها در احکام، تبویب ابواب، چینش و گزینش روایات را می‌توان در آثارشان مشاهده کرد. مسئله مشارکت زنان و خروج آن‌ها از منزل تا قبل از اخباری‌ها به این صورت محدود نبوده و منع نشده است. اخباری‌ها، خصوصاً شیخ حر عاملی، از طریق فتوا و روایاتی که گاه نیز غیرصحیح هستند، نقش به‌سزایی در ایجاد این محدودیت داشته‌اند. استحباب حبس زنان در خانه، حرمت دیدن نامحرم، کراهت سلام کردن به زنان، کراهت خروج از منزل به اذن شوهر، استحباب نخ‌ریسی بر زنان و فتاوایی از این قبیل بر محدودیت حضور و عدم مشارکت اجتماعی زنان تأثیر گذاشته که تا قبل از اخباری‌ها در کتب متقدم چنین روح کلی و ابواب و فتاوا وجود نداشته یا به این شدت نبوده است.

سازمان فکری و ایدئولوژی اخباریان در زمینه زنان خصوصاً حضور اجتماعی آنان، با باورشناسی قرآن و سیره پیامبر ﷺ همخوانی ندارد. اخباریان دیدگاهی سخت‌گیرانه و مردسالارانه ارائه می‌دهند و این باور در جای جای آثار آن‌ها قابل مشاهده است. به طوری که زنان ترغیب می‌شوند خانه‌نشینی را بر حضور اجتماعی ترجیح بدهند و مردان نیز تشویق می‌شوند تا جایی که امکان داشته باشد از حضور اجتماعی زنان جلوگیری کنند.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۲۸

منابع

• قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۲. اردبیلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان. تحقیق: مجتبی عراقی، علی‌پناه اشتهاردی و حسین یزدی. قم: اسلامی.

۳. استرآبادی، محمدامین. (۱۴۲۶ق). الفوائد المدنیة و بذیله الشواهد المکیة (المسائل الظهیریة، جوابات المسائل الظهیریة). محقق و مترجم: رحمت الله رحمتی اراکی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
۴. بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم: انتشارات اسلامی.
۵. بهبهانی، محمد باقر. (۱۴۲۴ق). مصابیح الظلام فی شرح مفاتیح الشرایع. قم: موسسه وحید بهبهانی.
۶. جناتی، محمد ابراهیم. (۱۳۷۲). ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی. تهران: کیهان.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۲۳ق). الفوائد الطوسیة. قم: مکتبه المحلاتی.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۹. حلی، نجم الدین. (۱۴۰۸ق). شرایع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام. چاپ دوم، قم: اسماعیلیان.
۱۰. خلیل جمعه، احمد. (۱۴۱۲ق). نساء من عصر النبوه. بیروت: دار ابن کثیر.
۱۱. خمینی، روح الله. (۱۳۷۹). تحریر الوسیله. تهران: کوسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۲. خوانساری، محمد باقر. (۱۴۱۱ق). روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات. قم: دار الاسلامیه.
۱۳. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق). المستند فی شرح العروة الوثقی (الموسوعة الامام الخویی). قم: موسسه احیاء آثار الامام الخویی.
۱۴. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). منهاج الصالحین. قم: مدینه العلم.
۱۵. گلیو، رابرت. شریعتمداری، حمیدرضا. محمدی مظفر، محمدحسن. (۱۳۹۶). اسلام نص گرا: تاریخ و عقاید اخباریان شیعه. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۶. رودی، مته. (۱۳۹۳). زوال صفویه و سقوط اصفهان. ترجمه: مانی صالحی علامه، تهران: نامک.
۱۷. ریولاجوردی، ابی صعب. (۱۳۹۶). تغییر مذهب در ایران (دین و قدرت در ایران عصر صفوی). ترجمه: منصور صفت گل، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق). (۱۴۱۵ق). المقنع. قم: امام هادی.
۱۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (شیخ صدوق). (۱۴۰۹ق). من لایحضره الفقیه. ترجمه: علی اکبر غفاری، تهران: صدوق.

تأثیر دیدگاه‌های فقهی
اخباریان بر عدم حضور
اجتماعی زنان

۱۲۹

۲۰. صفت گل، منصور. (۱۳۸۱). ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی. (تاریخ تحولات دینی ایران در سده‌های دهم تا دوازدهم هجری قمری). تهران: رسا.
۲۱. طوسی، محمد. (۱۴۱۷ق). تهذیب الأحکام فی شرح المقنعه. تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: صدوق.
۲۲. عاملی، حسن بن زین‌الدین (شهید ثانی). (۱۴۱۳ق). مسالک الأفهام الی تنقیح شرائع الاسلام. تحقیق: گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامی، قم: موسسه المعارف الاسلامیه.
۲۳. عسقلانی، ابن حجر. (۱۴۱۲ق). الإصابه فی تمیز الصحابه. تحقیق: علی محمد بجای. بیروت: دارالجلل.
۲۴. فراهانی منفرد، مهدی. (۱۳۷۷). مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی. تهران: امیرکبیر.
۲۵. فرهمند، ماندانا. (۱۳۹۲). وضعیت سیاسی و اجتماعی زنان در عصر صفویه. ایلام: جوهر حیات.
۲۶. فلسفی، نصرالله. (۱۳۷۱). زندگانی شاه عباس اول. تهران: علمی.
۲۷. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۲۸. قلی‌زاده، آذر. (۱۳۸۳). نگاه جامعه‌شناختی به موقعیت زنان در عصر صفوی. مجله زنان در توسعه و سیاست، دوره ۲، شماره ۳.
۲۹. کحاله، عمر رضا. (بی‌تا). اعلام النساء. بیروت: بی‌نا.
۳۰. کرکی، حسین بن شهاب‌الدین. (بی‌تا). هداية الأبرار إلى طریق الأئمة الأبرار علیهم السلام. بی‌جا: بی‌نا.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: دار الحدیث للطباعة و النشر.
۳۲. گرجی، ابوالقاسم. (۱۳۹۵). تاریخ فقه و فقهاء. تهران: سمت.
۳۳. مجلسی اصفهانی، محمدباقر. (۱۴۱۰ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الطبع و النشر.
۳۴. مجلسی اصفهانی، محمدتقی. (۱۳۷۵). احکام أهل ذمه. به کوشش: ابوالحسن مطلبی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۳۵. مجلسی اصفهانی، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه. قم: کوشانپور.
۳۶. مجلسی اصفهانی، محمدتقی. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول صلی الله علیه و آله و سلم. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۷. مفید، محمد بن محمد (شیخ مفید). (۱۴۱۳ق). المقنعه. قم: کنگره جهانی شیخ مفید.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۳۰

۳۸. منبع هاشمی، محمد بن سعد. (۱۴۱۰ق). *الطبقات الكبرى*. تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۹. وحید بهبهانی، محمدباقر. (۱۴۱۵ق). *الفوائد الحائزیه*. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۴۰. وحید بهبهانی، محمدباقر. (۱۴۲۴ق). *مصاییح الظلام فی شرح مفاتیح الشرایع*. قم: مؤسسه وحید بهبهانی.
۴۱. وحید قزوینی، محمدطاهر. (۱۳۲۹). *عباس نامه*. اراک: داوودی.

References

The Holy Qur'an

2. Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram. 1993/1414. *Lisān al-‘Arab*. 3rd. Beirut: Dār al-Fīkr.
3. al-Ardabīlī, Aḥmad Ibn Muḥammad (al-Muḥaqqiq al-Ardabīlī). 1982/1403. *Majma‘ al-Fā‘ida wa al-Burhān fī Sharḥ Īrshād al-Aḥḥān*. Edited by Mujtabā al-Iraqī. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
4. Iṣṭar Ābadī, Muḥammad Amīn. 2005/1426. *Al-Fawā‘id al-Madīnah*. 2nd. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
5. Āl ‘Uṣfūr al-Bahrānī, Yūsuf ibn Aḥmad ibn Ibrāhīm. 1984/1405. *Al-Ḥadā‘iq al-Nāqīrat fī Aḥkām al-‘Itrat al-Ṭāhīrah*. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
6. al-Wahīd al-Bihbahānī, Muḥammad Bāqir. 2003/1424. *Maṣābīḥ al-Zalām fī Sharḥ Maḥāṭith al-ṣhrā‘i‘*. Qom: Mu‘assasat al-‘Allāma al-Mujaddid al-Wahīd al-Bihbahānī.
7. Al-Jannāṭī, Muḥammad Ibrāhīm. 1992/1372. *Adwār-i Ijtihād az Dīdgāh-i Madhāhib-i Islāmī*. Tehran: Keyhān.
8. al-Ḥurr al-‘Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 2002/1423. *Al-Fawā‘id al-Ṭūsīyah*. Qom: Maktabat al-Muḥallātī.
9. al-Ḥurr al-‘Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1988/1409. *Tafṣīl Wasā‘il al-Shī‘a ilā Tahṣīl al-Masā‘il al-Sharī‘a*. Qom: Mu‘assasat Āl al-Bayt li Iḥyā‘ a-Iturāth.
10. al-Ḥillī, Najm al-Dīn Ja‘far Ibn al-Ḥasan (al-Muḥaqqiq al-Ḥillī). 1987/1408. *Sharā‘i‘ al-Islām fī Masā‘il al-Halāl wa al-Ḥarām*. 2nd. Edited by ‘Abd al-Ḥusayn Muḥammad ‘Alī Baqqāl. Qom: Mu‘assasat Ismā‘īlīyān.
11. Al-Khalīl Jum‘ah, Aḥmad. 1991/1412. *Nisā‘ min ‘Aṣr al-Nubuwwah*. Beirut: Dār ibn Kathīr.
12. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). 2000/1379. *Tahrīr al-Wasīlah*. Tehran: Mu‘assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.

13. Al-Khānsārī, Sayyid Muḥammad ibn Bāqir ibn Zayn al-‘Ābidīn. 2011/1390. *Rawḍāt al-Jannāt fī Aḥwāl al-‘Ulamā’ wa al-Sādāt*. Qom: Mu’assasat al-Ismā‘īlīyān.
14. al-Mūsawī al-Khu’ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 2001/1422. *al-Muṣṭanad fī Sharḥ al-‘Urwat al-Wuthqā*. Qom: Mu’assasat Iḥyā’ Āthār al-Imām al-Khu’ī.
15. al-Mūsawī al-Khu’ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1989/1410. *Minḥāj al-Ṣāliḥīn*. Qom: Nashr Madīnat al-‘Ilm.
16. Gleave, Robert; Sharī‘atmidārī, Ḥamīd Riḍā; Muḥammadī Muẓaffar, Muḥammad Ḥassan. 2017/1396. *Islām-i Naṣḡirā; Tārīkh wa ‘Aqā’id-i Akhbārīyān-i Shī’ah*. Qom: Dānishgāh-i Adyān wa Madhāhib.
17. Matthee, Rudi. 2014/1393. *Ziwāl-i Ṣafawīyah wa Suqūt-i Iṣfahān*. Translated by Mānī Ṣāliḥī ‘Allāmah. Tehran: Nārmak.
18. Rīyū Lājwardī, Abī Ṣa‘b. 2017/1396. *Taghyīr-i Madhhab dar Īrān (Dīn wa Qudrat dar Īrān-i ‘Aṣr-i Ṣafawī*. Translated by Manṣūr Ṣifat Gul. Tehrān: Pazhūhishgāh-i Farhang wa Andīshi-yi Islāmī (Research Institute for Islamic Culture and Thought).
19. Ibn Bābiwayh al-Qummī, Muḥammad Ibn ‘Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1994/1415. *Al-Muqni’*. Qom: Imām Hādī.
20. Ibn Bābiwayh al-Qummī, Muḥammad Ibn ‘Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1988/1409. *Man Lā Yahḍuruh al-Faqīh*. Tehran: Ṣadūq.
21. Ṣifatgul, Manṣūr. 2002/1381. *Sākhtār-i Nihād wa Andīshih-yi Dīnī dar Īrān-i ‘Aṣr-i Ṣafawī (Tārīkh-i Tahawulāt-i Dīnī dar Sadīh-hāyi Dahum tā Dawāzdahum-i Hijrī-yi Qamarī*. Tehran: Rasā.
22. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1996/1417. *Tahdhīb al-Aḥkām fī Sharḥ al-Muqni’at lil Shaykh al-Mufīd*. Edited by ‘Alī Akbar Ghaffārī. Tehran: Ṣadūq.
23. al-‘Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn ‘Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1992/1413. *Masālik al-Afhām ilā Tanqīḥ Sharā’i’ al-Islām*. Qom: Mu’assasat al-Ma’ārif al-Islāmīyya.
24. al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar Abulfadl Shahāb al-Dīn Aḥmad ibn ‘Alī ibn Muḥammad. 1991/1412. *Al-Iṣābat fī Tamīz al-Ṣiḥābah*. Edited by ‘Alī Muḥammad Bujāwī. Beirut: Dār al-Jalīl.
25. Farāhānī Munfarid, Mahdī. 1998/1377. *Muhājirat-i ‘Ulamā-yi Shī’ah az Jabal-i ‘Āmil bih Īrān dar ‘Aṣr-i Ṣafawī*. Tehran: Amīr Kabīr.
26. Farahmand, Māndānā. 2013/1392. *Waḍ‘āt-i Sīyāsī wa Ijtimā’ī-yi Zanān dar ‘Aṣr-i Ṣafawī*. Īlam: Jawhar Ḥayāt.
27. Falsafī, Naṣrullāh. 1992/1371. *Zindigānī-yi Shāh ‘Abbās-i Awwāl*. Tehran: ‘Ilmī.
28. al-Fayḍ al-Kāshānī, Muḥammad Muḥsin. 1985/1406. *Kitāb al-Wāfi*. Iṣfahān: Maktabat al-Imām Amīr al-Mu‘minīn ‘Alī.
29. Qulīzādīh, Āzar. 2004/1383. *Nigāh-i Jāmi’ih Shinākhtī bih Mawqī‘iyat-i Zanān dar ‘Aṣr-i Ṣafawī*. Majalīh-yi Zanān dar Tawsi’ih wa Sīyāsāt, 2, 3.

30. Al-Kaḥalīh, ‘Umar Riḍā. n.d. *I’lām al-Nisā’*. Beirut.
31. al-‘Āmilī al-Karakī, ‘Alī Ibn al-Ḥusayn (al-Muḥaqqīq al-Karakī, al-Muḥaqqīq al-Thānī). n.d. *Hidāyat al-Abrār ‘Ilā Tarīq al-’A’imat al-Abrār (’A)*.
32. al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya‘qūb (al-Shaykh al-Kulaynī). 2008/1429. *al-Kāfī*. 1th. Edited by Mu’assasat Dār al-Ḥadīth. Qum: Mu’assasat Dār al-Ḥadīth.
33. Gurjī, Abulqāsim, Abulqāsim. 2016/1395. *Tārīkh-i Fiqh wa Fuqahā*. Tehran: Samt.
34. al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-‘Allama al-Majlisī). 1990/1410. *Bihār al-Anwār al-Jāmi‘a li Durar Akhbār al-’Imma al-Aṭhār*. Beirut: Mu’assasat al-Ṭab‘ wa al-Nashr.
35. al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-‘Allama al-Majlisī). 1996/1375. *Aḥkām-i Ahl-i Dhimmah*. Edited by Abulḥasan Muṭallībī. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ashī al-Najafī.
36. al-Majlisī, Muḥammad Taqī (al-Majlisī al-Awwal). 1985/1406. *Rawḍat al-Muttaqīn fī Sharḥ Man Lā Yaḥḍaruh al-Faqīh*. 2nd. Qom: Bunyād-i Farhang-i Islāmī-yi Kūshanpūr.
37. al-Majlisī, Muḥammad Taqī (al-Majlisī al-Awwal). 1983/1404. *Mir‘āt al-’Uqūl fī Sharḥ Akhbār Āl al-Rasūl (S)*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
38. Ibn Nu‘mān, Muḥammad Ibn Muḥammad (al-Shaykh al-Mufīd). 1992/1413. *al-Muqni‘a*. Qom: al-Mu’tamar al-‘Ālamī li Alfīyyat al-Shaykh al-Mufīd.
39. Al-Hāshimī al-Baṣarī, Muḥammad ibn Sa‘d Manī‘. 1989/1410. *Al-Ṭabqāt al-Kubrā*. Edited by Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
40. al-Waḥīd al-Bihbahānī, Muḥammad Bāqir. 1994/1415. *Al-Fawā’id al-Ḥā’irīyah*. Qom: Majma‘ al-Fikr al-Islāmīyah.
41. al-Waḥīd al-Bihbahānī, Muḥammad Bāqir. 2001/1422. *Maṣābīḥ al-Zalām fī Sharḥ Maḥāṭīḥ al-ṣhrā’i*. Qom: Mu’assasat al-‘Allāma al-Mujaddīd al-Waḥīd al-Bihbahānī.
42. Waḥīd Qazwīnī, Muḥammad Ṭāhir. 1990/1329. *‘Abbās Nāmīh*. Arāk: Dāwūdī.


Principality of Sensualism¹

Husayn Bahrami-Aqdam 

Associate Professor of Islamic Azad University- Tehran Science and Research
Branch; bahramiadam@gmail.com

Receiving Date: 2020-09-21; Approval Date: 2023/03/07

One of the principles and rules that some scholars, especially jurists, use in the process of inference of scriptural (textual) matters is the principle of preference of sense (*his*) in *Muhtamal al-His* (“what is possible to sense”) and *Muhtamal al-Hadas* (“what is possible to guess”), or the principality of sense. According to this opinion, in circulation between sensual of conjectural of a matter, where validity is due to the sensibility of the matter, not its conjecture, the side of sense is preferred. Based on that, the effects of sensibility are arranged on that matter and become bound to its necessities. Those who believe in the validity of this principle rely on evidence such as the intellectuals’ attitude, apparent state of affairs, the apparent of the word within the authenticity of the narrator, and

1 . *Bahrami-Aqdam. H; (2023); Principality of Sensualism* “; *Jostar_ Hay Fihi va Usuli*; Vol: 9; No: 32; Page: 135-158;  10.22034/jrj.2023.64958.2549

© 2023, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

also ignoring the doubt. On the other hand, some scholars reject this principle and consider it invalid and unsupported by reason. This basic-applied study used the book-reading method and references to some works. By describing and analyzing the evidence of both sides in accepting and not accepting this principle in a detailed manner, and by presenting the most famous applications of this principle in the eyes of those who believe in it, the writer comes to the conclusion that the evidence based on this principle is incomplete, this preference is unsupported by valid reason, and the opinion of the invalidity of that is closer to reality.

Keywords: Sense, Conjecture, *Muhtamal al-His*, *Muhtamal al-Hadas*.

اصالت ابتدای حسّی^۱

حسین بهرامی اقدام  ID

دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم - قم - ایران: رایانامه: bahramiagdam@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۶

چکیده

یکی از اصول و قواعدی که برخی از علما، به ویژه فقها، در روند استنباط امور نقلی از آن بهره می‌برند، قاعده ترجیح حس در محتمل الحس و الحدس یا اصالت حس است. طبق این نظر در دوران بین حسّی یا حدسی بودن یک امر، درجایی که اعتبار به حسّی بودن امر است نه حدسی بودن آن، جانب حس ترجیح داده شده و بر این اساس، آثار حسّی بودن بر آن امر مترتب شده و ملتزم به لوازم آن می‌گردد. قائلان در اعتبار این اصل به ادله‌ای چون بنای عقلا، ظاهر حال، ظاهر کلام به ضمیمه وثاقت راوی و نیز عدم اعتناء به شک تمسک می‌کنند. در مقابل عده‌ای نیز این اصل را رد کرده و به صورت اجمال آن را بی اعتبار و بی پشتوانه از دلیل می‌دانند. نویسنده در این پژوهش بنیادی - کاربردی و با روش کتابخانه‌ای و رجوع به آثار، معروف‌ترین کاربردهای این قاعده در نزد قائلان آن را ارائه می‌دهد، سپس در توصیف و تحلیل ادله هر دو طرف در پذیرش و عدم پذیرش این اصل به صورت تفصیلی، به این نتیجه می‌رسد که ادله مورد استناد بر این اصل، ناتمام بوده و این ترجیح خالی از پشتوانه و دلیل معتبر است و قول به عدم اعتبار آن مصیب به واقع است.

کلیدواژه‌ها: حس، حدس، اصالت حس، محتمل الحس و الحدس.

اصالت
ابتدای حسّی
۱۳۷

۱. بهرامی اقدام، حسین. (۱۴۰۲). اصالت ابتدای حسّی. فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی. (۹): ۳-۳۲. صص: ۱۳۵-۱۵۸.

مقدمه

در روند استنباطات علوم نقلی و بر پایه قیاس منطقی که در کمترین حالت آن باید یکی از مقدماتش قضیه حسی و از مبادی مشاهدات و حس ظاهری قرار بگیرد، گاهی شخص مستنبط در حسی بودن یا حدسی بودن گزارش و خبری، دچار تردید می شود و قرآینی وجود ندارد که بر اساس آن، یکی از طرفین امر مردّد، متعلق قطع و یقین یا اطمینان و یا ظن معتبر او قرار بگیرد. در چنین حالتی برخی بر اساس ادله‌ای، اقدام به تأسیس اصلی نموده‌اند که بر اساس این اصل اگر جنبه حسی بودن در ناقل و گزارش‌دهنده (مخبر) قوی‌تر از جنبه حدسی و نظری و استنباطی بودن آن باشد، مثل اینکه مخبر در زمانی می‌زیسته که در بیشتر موارد (دأب و عادت) گزارش‌ها بر اساس حس بوده نه حدس، جانب حس را بر جانب حدس مقدم داشته و آثار و ثمرات حسی بودن را بر این گزارش تحمیل می‌کنند و آن را از مقدمات چنین قیاسی قرار می‌دهند؛ مثلاً اگر از اهل رجال مثل برقی، در مورد یک راوی، توثیقی به دست برسد و برقی سند توثیق خود را ارائه نکند و شک حاصل شود که این توثیق از روی حس و گزارش‌ها بوده یا از روی حدس و اجتهاد برقی؟ از آنجایی که برقی در زمانی می‌زیسته که نوع جرح و تعدیلات از روی حس واقع می‌شده نه از روی حدس، پس توثیق او نیز به‌عنوان یک توثیق حسی قلمداد می‌شود و آثار این توثیق مثل قبول روایت آن راوی و استمساک به روایات او به‌عنوان خبر واحد صحیح در استنباط احکام فقهی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

البته لازم به تذکر است که آنچه از آثار صاحبان فن مشهود است، گزارشی حدسی است که مبادی آن قریب به حس بوده مثل احراز عدالت یک شخص که به‌منزله حس گرفته شده و با آن، معامله امر حسی گردیده و احکام امر حسی بر چنین خبری بار می‌شود (انصاری، ۱۴۱۶ ق، ۱/۸۷).

این بحث اهمیت شایانی در استنباط احکام شرعی دارد؛ اما در مورد این قاعده با فقدان نوشته و اثر مستقل و عدم تخصیص بایی جداگانه در اکثر نوشته‌ها مواجه هستیم. بعضی از صاحبان فن مثل آخوند در کفایة‌الاصول، ایروانی در دروس تمهیدیه، سید خوبی در مصباح‌الاصول، شهید صدر در مباحث‌الاصول و سایرین

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۳۸

در لابه‌لای برخی از موضوعات و مسائل دیگر به این بحث پرداخته‌اند. تنها حُبَّ الله در کتاب «منطق النقد السندي» از این قاعده سخن گفته است که بحث او نیز به‌طور اجمال و خلاصه هست و دیدگاه ایشان نیز با توجه به ادله‌شان مصاب نیست. لذا نویسنده این پژوهش، به‌خاطر عدم بحث به‌طور تفصیلی و وافى و كافی در این موضوع، با رجوع به عبارات علمای فن در این زمینه و بر اساس توصیف و تحلیل دیدگاه‌ها و ادله، صحت و سقم این اصل و ترجیح آن را در بوته نقد قرار داده و نتیجه آن را در ضمن این مقاله تقدیم می‌دارد.

۱. موارد استفاده از این قاعده

۱/۱. اجماعات منقول از طرف قدما

نقل اجماع در حکم مسئله‌ای از سوی قدمایی همچون شیخ مفید، سید مرتضی یا شیخ طوسی، ظاهراً نشانگر این است که قول معصومان علیهم‌السلام از ادله معتبر و طریق حسی بدان‌ها رسیده است و نه از باب اجماع دخولی مبتنی بر حس یا اجماع لطفی یا اجماع حدسی. حال اگر در زمینه حسی یا حدسی بودن کشف قول معصوم علیهم‌السلام شک شود، ظاهر امر چنین می‌نماید که عقلاً آن را بر حسی بودن حمل می‌کنند و این زمانی است که غالب گزارش‌های آن‌ها از روی حدس نباشد (منتظری، ۱۳۸۴ ق، ۲۲۸). البته برخی در این زمینه بین نقل اجماع در مسائل اصلی مبتنی بر نقل (مثل نجاست سگ) و مسائل فرعی مبتنی بر حدس و اجتهاد (مثل نجاست موی سگ و سایر اعضای که حیات در آن حلول نکرده) قائل به تفصیل شده‌اند؛ نقل اجماع در صورت اول را، برخلاف صورت دوم، بر اساس ترجیح جانب حس، همسنگ خبر واحد و حجت دانسته‌اند (بروجردی، ۱۴۱۵ ق، ۵۳۷-۵۳۸). هرچند بر این امر اشکال وارد شده است (بروجردی، ۱۴۱۵ ق، ۵۳۸)؛ اما اینجا محل طرح و بحث از آن نیست.

۱/۲. بینه و شهادت

به عنوان مثال، اگر بینه‌ای بر تلف شدن جمیع اموال کسی شهادت دهد و معلوم نباشد اساس شهادت او بر پایه حس است یا حدس، قبول شهادت او بدون انضمام

به یمین و قسم مبنی بر این است که در امر محتمل حسی و حدسی جانب اول مقدم شود (آشتیانی، ۱۳۶۹، ق، ۱۱۰).

۱٫۳ اخبار

اگر خبر و گزارشی نسبت به جریان امور روزمره، داده شود و معلوم نباشد خبر گزارشگر از روی حس است یا نظر و حدس، به گونه‌ای که خبر از جمله اموری است که عادتاً از روی حس ادراک می‌شود، گفته شده بنا بر اصالت حس، حمل بر حسی بودن خبر می‌شود (صدر، ۱۴۰۸، ق، مباحث الأصول، ۲/۵۹۷؛ <https://mfep.ir/home/70-7>).

۱٫۴ توثیق و تضعیف رجالیان

اهل رجال مثل نجاشی یا شیخ طوسی، در کتاب‌هایشان اشخاصی را توثیق یا تضعیف می‌نمایند؛ این در حالی است که شهادت اینان نسبت به افرادی است که فاصله زمانی آنان مثلاً تا شیخ طوسی بسیار زیاد است، با وجود نگارش کتاب رجالی و بیان احوال رجال و کسانی که در سند واقع می‌شوند، یک سنت رایج بوده و مؤلفان این کتب نسبت به آن راویان هم‌عصر بوده یا قرب زمانی داشته‌اند و این‌ها منابعی بوده که در اختیار امثال شیخ طوسی قرار داشته است؛ از این رو در توثیق یا تضعیف این بزرگان دو احتمال می‌رود؛ اولاً: محتمل است از راه همین کتب که به طریق معنعن یا طریق معتبر به دست آنان رسیده باشد یا احتمال دارد که از راه رسیدن خبر به صورت سینه‌به‌سینه از استاد به شاگرد، احوالات روات را به دست آورده باشند؛ بنابراین احتمال حسی به دست آوردن حال روات، نسبت به این بزرگان یک احتمال متوقّف و قابل توجه است با اینکه ممکن است در مواردی هم از روی حدس سخنی را نسبت به یک راوی بیان کرده باشند. از این رو کلام این بزرگان یک کلام محتمل الحس و الحدس است؛ اما بنای عقلا بر حجیت چنین خبر و شهادتی است و رادعی از این سیره وجود ندارد؛ البته در صورتی که آن خبر و شهادت بتواند با حس دریافت بشود و احتمال حسی بودن آن بعید نباشد و خبری نباشد که ذات آن حدسی است. (صدر، ۱۴۰۸، ق، بحوث، ۲۰۳/۱؛ <https://mfep.ir/home/70-7>؛ ایروانی، ۱۴۳۱، ق، ۱۱۳-۱۱۱).

جستارهای
فقهی و اصولی
سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲
۱۴۰

۵/۱. مرسلات جزمی امثال شیخ صدوق

بنا بر نظر برخی، می‌توان مرسلات جزمی شیخ صدوق در کتاب «الفقیه» که با عبارت "قال" به معصوم علیه السلام اسناد داده است را هم‌وزن مسانید او دیده و آن را حجت دانست؛ چراکه اگر شک شود این اسناد جزمی او، از روی حس بوده یا از روی حدس، نسبت به او جانب حس بر جانب حدس مقدم بوده و اصالت با حس است (سیستانی، بی‌تا، ۸۶/۱)؛ حتی می‌توان با این قاعده، مرسلات غیر جزمی او را نیز حجت دانست؛ چراکه او در مقدمه کتابش به صحت روایاتش شهادت داده و در دوران امر بین حسی یا حدسی بودن این شهادت، در حق او جانب حس مقدم است؛ پس فرقی بین مرسلات او نیست؛ چه با اسناد جزمی به معصوم علیه السلام و چه با نسبت غیر جزمی باشد؛ بلکه تفنن در تعبیر است (سیستانی، بی‌تا، ۸۷/۱).

برخی فقها همین اعتقاد را نسبت به مرسلات جزمی ابن ادریس دارند؛ ایشان بر این باورند که هرچند این جزم به صدور، فی‌نفسه مردد بین جزم حدسی و جزم حسی یا قریب به حس است؛ ولی با اصالت حس، متعین دومی است (صدر، ۱۴۰۸ ق، بحوث، ۲۰۳/۱).

اصالت
ابتنای حسی
۱۴۱

۶/۱. روایات کلینی در کافی

مبنای برخی از معاصران همسو با نظر برخی اساتیدشان در مورد روایات کتاب «کافی» بر اساس شهادتی است که کلینی در دیباچه کتاب خود مبنی بر صحت اخبارش داده است. از آنجا که این شهادت محتمل الحس و الحدس است و عصر کلینی، زمانی است که احتمال راه‌های حسی مذکور، متوفر است؛ لذا اخبار ایشان به «الاحادیث الصادرة عن الأئمة علیهم السلام لیان الحكم الواقعی» خبری محتمل الحس و الحدس می‌شود. حال وقتی شخصی خبری داد که مفادش حسی است، درحالی که احتمال دارد «مخبر به» را از راه حدس یا حس به دست آورده باشد، خبرش نزد عقلا حجت است، در صورتی که شرایط و خصوصیات به گونه‌ای باشد که احتمال حسی بودن ضعیف نباشد؛ بلکه یک

احتمال متوفر عقلایی باشد. با توجه به احتمالاتی که در مورد عصر کلینی وجود دارد از جمله:

۱) امکان دارد بعضی از روایات در کتاب‌هایی بوده که به ائمه علیهم‌السلام عرضه شده و ایشان صحت کتاب‌ها را تصدیق کرده‌اند؛

۲) امکان دارد روایان بعضی روایات از طرف ائمه علیهم‌السلام تصدیق شده باشند؛ اگرچه روایاتشان در کتاب خاصی نباشد؛

۳) امکان دارد که کلینی به دلیل معاصرت با یک روایی او را می‌شناخته هرچند در کتاب‌های رجالی باقی مانده، به صورت مجهول از او یاد شده است؛

۴) امکان دارد روایات دیگری در مورد افراد دیگری هم صادر شده باشد که به دست ما نرسیده است؛

۵) علاوه بر این راه‌ها، در آن اعصار کتب زیادی از رهگذر خطوط علما و راوی شناخته می‌شده که در این صورت احتیاجی به سند نبوده و در واقع سندها تشریفاتی بوده است.

با توجه به همه این امور احتمال حسی بودن، احتمالی عقلایی است و حتی نسبت به حدسی بودن، احتمال مرجوحی هم نیست؛ از این رو شهادت او حجت می‌شود (<https://mfef.ir/home/70-7>).

جستارهای
فقهی و اصولی
سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲
۱۴۲

۲. اقوال در مسئله

عده‌ای در شک بین حسی یا حدسی بودن گزارش، قائل به ترجیح جانب حس آن هستند (آخوند، ۱۴۰۹ ق، ۲۸۹؛ عراقی، ۱۴۱۷ ق، ۹۷/۳ و ۱۴۲۰ ق، ۶۹/۲؛ خوبی، ۱۴۲۲ ق، ۱۵۷/۱؛ ابروانی، ۱۴۳۱ ق، ۱۱۲؛ زنجانی، ۱۴۱۹ ق، ۱۸۴/۴).

در کلام برخی نیز قول به ترجیح حس بر حدس و حجیت آن دیده می‌شود؛ لکن در کلام آنان، این ترجیح مقید به اموری گشته است از جمله؛

۱) اگر جانب حس بر جانب حدس غالب باشد (بروجردی، ۱۴۱۵ ق، ۵۳۷؛ منتظری، ۱۳۸۴ ق، ۲۲۸).

۲) اگر طبیعت اخبار مبنی بر حس باشد و عادت بر این باشد که از روی حس

ادراک شود نه حدس (صدر، ۱۴۰۸ ق، مباحث الأصول، ۵۹۷/۲؛ مکارم، ۱۴۲۸ ق، ۳۷۴/۲-۳۷۳).^۱
(۳) اگر احتمال حسی بودن آن عقلایی باشد و عقلا این احتمال را بدهند (خویی، ۱۴۱۹ ق، ۱۴۳/۳).

(۴) اگر احتمال اشتباه یا خطا در اسباب داده نشود (نراقی، ۱۳۷۵، ۸۱۸).

(۵) اگر احتمال حدس، از نوع احتمال افتراضی و از نوع شک صرف فرض عقلی باشد (حب الله، بی تا، ۱/۱۳۲).

به نظر نویسنده، اگر این قیود از قسم قید توضیحی باشد؛ بدین صورت که اطلاق کلام کسانی که این قیود را نیاورده اند هم منصرف به این قیود است و کلام همه بر یک حقیقت واحد رجوع می کند، اشکالی نیست و حقیقت امر در مورد این قیود روشن خواهد شد؛ اما اگر مبنای این قیود در کلام و ذکر آن، بر این باشد که این امور اماره بر تقدیم حس بر جانب حدس اند؛ در این صورت با صرف نظر از صحت و عدم صحت اماره بودن این امور، موجب خروج از محل نزاع می شود؛ چراکه محل نزاع جایی است که احتمال حسی یا حدسی بودن خبری مساوی و برابر باشد و هیچ اماره و قرینه معتبری بر تقدیم یکی بر دیگری جز اینکه یک طرف حسی است، نباشد.

اصالت
ابتنای حسی
۱۴۳

حال اگر خود این قیود، مشعر به علیت و وجه اصالت پیدا کردن احتمال حس بر حدس و وجه تقدیم آن باشد؛ به نظر نویسنده، غالب بودن چیزی به ما هو غالب نمی تواند وجهی برای ترجیح و تقدیم در نزد عقلا بما هم عقلا باشد و فی نفسه ملاک ندارد؛ چراکه این تقدیم، یک فعل عقلانی و مرتبط به عقل عملی و بر اساس

۱. آیت الله مکارم قول آخوند خراسانی در کفایه را نیز بر این وجه حمل می کنند (مکارم، ۱۴۲۸ ق، ۳۷۴/۲-۳۷۳)؛ ولی به نظر نویسنده این حمل صحیح نیست؛ چراکه نص کلام آخوند بر این است که اگر امارات حدسی بودن گزارشی وجود داشته باشد، بر اساس این امارات دیگر نمی توان جانب حسی بودن را ترجیح داد و پرواضح است محل نزاع جایی است که اماراتی بر یکی از دو طرف وجود نداشته باشد وگرنه از محل بحث خارج است؛ چراکه وجود چنین اماراتی موجب تقدیم یکی بر دیگری می شود و محل بحث جایی است که چنین اماراتی وجود نداشته باشد. نص کلام صاحب کفایه چنین است: «نعم لا یبعد أن یکون بناؤهم علی ذلک (یعنی تقدیم الحس علی الحدس)، فیما لا یکون هناك أمانة علی الحدس، أو اعتقاد الملازمة فیما لا یرون هناك ملازمة» (آخوند، ۱۴۰۹ ق، ۲۹۰). مگر اینکه گفته شود، بر پایه حس بودن گزارشی خود یکی از امارات محسوب می شود که در این صورت، قول این صاحب نظر درجایی که خالی از هرگونه اماره باشد، معلوم نمی شود.

آن بوده و حسن و قبح به معنای مدح و ذم خواهد بود و بنا بر نظر نویسندگان، ملاک عمل عقلا در مدح و ذم در همه جا بر اساس مصلحت و مفسده نوعی یا منتهی بر آن است و این طور نیست که بر صرف غلبه حسی بودن امری، مصلحت نوعی و بر عدم حمل بر حسی بودن آن، مفسده نوعی مرتبط شود؛ مثل ظهورات که اگر کلام گوینده بر ظهورش حمل نشود، مفسده نوعی ایجاد شده و نظام تفهیم و تفاهم نوعی به هم خورده و اختلال و فساد برپا خواهد شد و به اصطلاح آجر روی آجر بند نخواهد آمد و از این رو است که عقلا، کلام گوینده را بر ظهوراتش حمل می کنند؛ چون غالباً مراد جدی و استعمالی گویندگان یکی است و با این حمل از مفاسد و سوء تبعات آن در امان می مانند. در حالی که در غالب بودن حسی چیزی، به ما هو غالب بودن حسی آن، نه مصلحت و نه مفسده ای مرتب است. قید طبیعت و عادت بودن حسی در چیزی چنین است؛ چرا که به ظاهر مراد از طبیعت اخبار و عادت، همان غالب بودن حس در آن است.

در خصوص تقیید به «احتمال حسی بودن آن عقلایی باشد و عقلا این احتمال را بدهند» به ضمیمه این کبرای مفروض مقدر که «هر چیزی که عقلایی باشد، مقدم است» باید گفت: حسی بودن چیزی نزد عقلا، باید با ملاک و سبب باشد و بدون سبب و به طور مجانی چیزی نزد عرف، صورت عقلایی پیدا نمی کند؛ از این رو اگر سبب عقلایی بودن همان کثرت و طبیعت و عادت باشد که جواب آن گذشت و اگر سبب عقلایی بودن، مصلحت و مفسده داشتن آن است، در جواب باید گفته شود: صرف حسی بودن چیزی مصلحت زا یا مفسده زا نیست و این نمی تواند سبب عقلایی بودن امری شود.

در مورد تقیید به «اگر احتمال اشتباه یا خطا در اسباب داده نشود» به ضمیمه کبرای مقدر «و هر امر حسی که احتمال اشتباه یا خطا در اسبابش داده نشود مقدم بر وجه حدسی آن است»، باید پرسید: امر حسی بدین صورت به چه ملاکی مقدم بر حدسی بودن آن امر است؟ آیا صرف حسی بودن متعلق یا غلبه داشتن حسی بودن متعلق یا طبیعت و عادت بر حسی بودن آن، ملاک است؟ هر کدام گفته شود، کلام در بر طلائش گذشت.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۴۴

پیرامون تقیید به «اگر احتمال حدس، از نوع احتمال افتراضی و از نوع شک صرف فرض عقلی باشد» سخن خواهد آمد.

در مقابل نظر برخی از علما در احتمال حسّی یا حدسی بودن گزارشی که باید بر پایه حس باشد، عدم پذیرش آن خبر است (رشتی، ۱۴۰۷، ق، ۲۹۰؛ روحانی، ۱۴۱۲، ق، ۱/۱۰۱). به تعبیر بعضی، در امر محتمل الحس و الحدس، باید قائل به توقف بود (آشتیانی، ۱۳۶۹، ق، ۱۱۰)؛ این قول به طریحی در کتاب تمییز مشترکات نیز نسبت داده شده است (ایروانی، ۱۴۳۱، ق، ۱۱۴).

صاحب طرائف المقال نیز در زمره کسانی است که قائل به عدم حجیت است؛ چراکه در ترجمه شخصی، ترخم نجاشی بر او را محتمل الحدس گرفته و بر آن ایراد می‌گیرد (بروجردی، ۱۴۱۰، ق، ۱/۲۰۰).

۳. ادله در مسئله

۳/۱. دلیل قول اول (تقدیم جانب حس بر حدس یا اصالت حس)

۳/۱/۱. بنای عقلا

اصالت
ابتنای حسّی
۱۴۵

بنا بر نظر برخی، اگر در حسّی یا حدسی بودن خبری شک شود بنای عقلا بر این است که آن را بر حسّی بودن حمل می‌کنند؛ چراکه سیره عقلا در گزارش‌هایی که به آن‌ها داده می‌شود بر این نیست که از حسّی یا حدسی بودن آن سؤال و تفتیش کنند (آخوند، ۱۴۰۹، ق، ۲۸۹؛ ایروانی، ۱۴۳۱، ق، ۱۱۴)؛ البته چنانچه ذکر شد در نظر بعضی شرط است که غالب این گزارش‌ها حدسی نباشد (منتظری، ۱۳۸۴، ق، ۲۲۹) یا طبیعت این گزارش‌ها بر پایه حس باشد (مکارم، ۱۴۲۸، ق، ۲/۳۷۴-۳۷۳).

بنا بر گفته گروهی از صاحب‌نظران، اصالت حسّی که در کلام برخی از علمای فن مورد استفاده قرار گرفته به همین معنا است؛ بدین صورت که سیره عقلا بر این استوار شده که خبر ثقه در حسّیات را در موردی که معلوم نیست از روی حدس باشد حجت می‌دانند (سیستانی، بی‌تا، ۸۶/۱). در بررسی این قول می‌توان گفت: با صرف نظر از اینکه ترجیح جانب حس با این دلیل علی‌المبنا بوده است و برخی از قائلان به این اصالت، این دلیل را نپذیرفته‌اند و ادله دیگری برای اثبات این اصالت

اقامه نموده‌اند و همچنین برفرض قبول چنین بنائی از طرف عقلا، اولاً: طبق ضابطه، این سیره باید مستند به دلیل قطعی عدم ردع شارع یا امضای شارع باشد و چنین دلیلی از طرف مدعی، اقامه و ضمیمه نشده است؛ مگر اینکه گفته شود قطعاً کسی که به سیره عقلائی تمسک کرده، عدم ردع را به خاطر وضوح، مفروغ‌عنه گرفته است؛ اما در پاسخ می‌توان گفت باید به دلیل قطعی ثابت شود که چنین سیره‌ای در زمان معصوم علیه السلام بوده و این سیره از سیره‌های مستحدثه نبوده است. به علاوه باید ثابت شود که عقلا این سیره را در امور شرعی خود نیز جاری می‌کردند و معصوم علیه السلام واقف به این امر بوده است؛ چراکه اگر برفرض وجود چنین سیره‌ای، عقلا این سیره را در امور شرعی، جاری نمی‌کردند، بر معصوم علیه السلام واجب نبود که از آن ردعی کند تا عدم ثبوت ردع، دلیلی بر اثبات آن قرار بگیرد و اگر این سیره وجود داشت و عقلا در مسائل شرعی خود به این سیره عمل نمی‌کردند، صرف عدم ردع و عدم وصول ردع کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید لسان اثباتی وجود داشته باشد و امضای شارع اثبات شود.

بنابراین وجود قطعی چنین سیره‌ای در زمان معصوم علیه السلام صرف ادعاست و باید ثابت شده و شواهد آن ذکر گردد؛ مگر اینکه گفته شود این عمل عقلا، بر اساس امری است که در ارتکاز ذهن آنان وجود دارد و این ارتکاز قابل تغییر و تخلف و اختلاف نیست و چون چنین سیره‌ای بر اساس چنین ارتکازی وجود دارد؛ پس در عصر معصوم علیه السلام هم بوده است؛ اما این حرف نیز، صرف ادعاست و برفرض ثبوتش باید ثابت شود که عقلا این سیره را به امورات شرعی خود نیز سرایت می‌دانند.

ثانیاً: ادعای وجود این بنا به صورت کلی و در همه مواردی که پایه گزارش بر اساس حس هست، نمی‌تواند درست باشد؛ بلکه می‌توان خلاف آن را در سیره عقلا ثابت کرد و آن‌هم در موارد حساس و مهمی مثل اینکه شخص، خبر مرگ عزیزی همچون پدر یا مادر یا فرزندش را دریافت کند که در این صورت به‌طور قطع بنای عرف بر اصالت حسی بودن خبر و عدم تفتیش نیست؛ بلکه بنای عرف بر تفتیش مخبر به است؛ بدین صورت که تفتیش کند و پرسد که آیا مُخبر خود این امر را دیده و حس کرده یا بر پایه دلیل دیگری مثل نقل قول از کسی یا حدسی و از روی نظر

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۴۶

آن خبر را می‌دهد؟ و یا مثل اینکه کسی گزارش دهد فلان شخص دین‌دار و متعهد و وجهی در مجلس کذایی بوده که در این صورت، عقلاً تفتیش کرده و از حسی یا حدسی بودن خبر پیگیری می‌کند و بنا را بر اصالت حس نمی‌گذارند.^۱ همچنین سایر موارد مشابه از این امور مهم و حساس وجود دارد که بنای عرف بر تلقی قبول آن خبر با صرف شنیدن آن خبر نیست هر چند پایه و اساس آن خبر حس باشد نه حدس. در امور غیر مهم، می‌توان این مسامحه و تلقی به قبول را نزد عرف قبول نمود؛ ولی در همین امور غیر مهم هم، ذم و تقبیح عقلاً، هر چند غیر شدید، نسبت به کسی که خبر محتمل الحس و الحدس را، به صرف حسی بودنش بر وجه حسی اش حمل نموده و تفتیش و سؤال ننموده و بعداً معلوم گشته که از روی حدس بوده نه حس، وجود دارد. این ذم و نکوهش از طرف عقلاً، وجود چنین مسامحه و تلقی بر حسی بودن و اصالت به حس دادن را نیز متزلزل می‌کند؛ چرا که اگر چنین حملی، عقلانی بود، نباید مورد ملامت و مذمت عقلاً قرار می‌گرفت.

۳/۱/۲. ظاهر حال

اصالت
ابتنای حسی
۱۴۷

بنا بر دیدگاه برخی، اگر شخصی خبر از محسوسی مثل بارش باران بدهد و معلوم نباشد که او باران را واقعاً حس کرده بلکه احتمال داده بشود بر اساس مقدماتی که مستلزم باران است مثل دیدن رعد و برق، از روی حدس این خبر را داده باشد، ظاهر حال او نزد عرف این است که او از حس خود خبر داده و باران را احساس کرده است (خویی، ۱۴۲۲ ق، ۱/۱۵۷).

حتی بنا بر نظر بعضی دیگر، اصالت الحسی که گفته می‌شود معنایش همین است؛ یعنی ظهور حال مخبر، نزد عقلاً، بر این است که خبر او از روی حس است

۱. البته این سیره عرفی به خاطر این نیست که بخواهند موضوعات را در جایی که قطع لازم است به صورت قطع دریافت کنند و شرط، قطعی بودن آن است. این امر، چیز دیگری سوی این مسئله است که عقلاً در هر جایی، با صرف شنیدن خبری که اصلش بر این است که باید بر پایه حس باشد، جانب حسی بودنش را ترجیح داده و آن را حسی قلمداد کرده و تفتیش نمی‌کنند؛ به عبارت دیگر سخن در جایی است که احراز موضوعی نزد عرف به طور حس لازم است و عرف در حسی بودن آن شک کند و طریقی برای حصول علم در آن زمینه نداشته باشد؛ آیا در هر جا با اصالت حس بودن خبر، خود را از تحیر و حیرت درآورده و اساس کار را بر آن می‌نهد؟

البته به سه شرط: ۱- قرینه‌ای بر حدسی بودن خبر نباشد؛ ۲- مضمون خبر حسی باشد؛ ۳- خبر از حس دادن، از شأن مخبر باشد (صنقور، ۱۴۲۸ ق، ۱/ ۲۴۹-۲۴۸).

در بررسی این دیدگاه اگر مراد قائلان از ظاهر حال، دلالتی غیر از دلالت لفظی است که در این صورت فساد این سخن، خیلی واضح است؛ ولی اگر مراد قائلان، دلالت لفظی است بدین صورت که اگر کسی جمله «باران بارید» را به کار ببرد و مخاطب شک کند که این اسناد یک اسناد حسی است یا غیر حسی؛ یعنی از روی فکر و حدس و عملیات فکری، ظاهر حال گوینده مرجح صورت اول است نه صورت دوم؛ مثل اینکه گفته است: «باران بارید و من بارش باران را حس کردم». در این صورت، چنین حال و ظهوری وجود ندارد؛ چنانچه برخی از محققان بدان اشاره نموده و گفته‌اند که این ظهور مستندی ندارد و صرف ادعا و گزاف‌گویی است (رشتی، ۱۴۰۷ ق، ۲۹۰). شاهد بر گزافه بودن آن، اینکه اگر کذب خبر او معلوم شود و از او بازخواست شود که چرا دروغ گفته‌ای؟ گوینده خبر، در مقام احتجاج می‌گوید: من که نگفتم بارش باران را حس کردم بلکه از روی قرائن حدس زدم باران باریده و الآن اشتباه و خطایم معلوم شده است نه اینکه کذب و دروغ یافته باشم. لذا در مقابل او احتجاج نمی‌شود که ظهور حال تو بر این بوده است که بارش باران را حس کرده باشی!

اگر مراد قائلان این باشد که اگر شک شود مراد گوینده از گفتن جمله «باران بارید» خود بارش باران و فرود آمدن قطرات آب از ابر است یا امورات ملازم عادی بارش مثل ابری شدن و تاریک و سرد شدن هوا یا رعدوبرقی شدن آسمان یا تری و خیس شدن زمین و...؛ به عبارت دیگر معنای حقیقی و موضوع‌له بارش باران را قصد کرده یا معنای مجازی و خارج از موضوع‌له آن را به علاقه ملازمت عادی. در اینجا ظاهر حال گوینده قرینه بر این است که معنای حقیقی را قصد کرده نه معنای مجازی را. در این صورت باز فساد این سخن روشن است؛ چرا که در حمل لفظی بر معنای حقیقی خود، نیاز به قرینه و ظاهر حال نیست و در دوران شک بین حقیقت و مجاز، ظهور و اصالت با حقیقت است به‌ویژه که در این حالت، اصالت حس در این وجه همان اصالت حقیقت است و اصل و قاعده‌ای مجزا نیست.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲

۱۴۸

اگر منظور قائلان از ظاهر حال این است که در مقام شک در اینکه آیا گوینده جمله «باران بارید» بر اساس مقتضای حال صحبت نموده؛ یعنی در حالی این سخن را به زبان آورده است که بارش باران را دیده و درک و حس کرده است؟ یا در غیر این حال، این سخن را به زبان آورده و عدول از مقتضای ظاهر حال به حال کرده است و خود را نازل منزله کسی نموده که باران را حس نموده؛ چراکه از روی نظر و حدس علم به بارش باران پیدا نموده است؛ مثل اینکه به نفسه بارش باران را حس کرده است. در این صورت نزد عرف، کلام او مطابق با مقتضای ظاهر حال گرفته و حکم به عدول نمی‌کنند. خوب، اگر مراد این باشد چون حکم به عدول، دلیل لازم دارد و اصل عدم آن است، پذیرفته است؛ ولی اینکه کلام او موافق با مقتضای ظاهر حالش دانسته شود فرع بر این است که علم باشد که مقتضای ظاهر حال او چنین بوده و امر ثابت واقعی، حس نمودن باران بوده است و حال آنکه اصل نزاع در همین است؛ یعنی در اینکه مقتضای ظاهر حال او و امر واقع ثابت، چه بوده است؟ شک وجود دارد؛ بنابراین، این سخن که با استناد به ظاهر حال او گفته شود؛ او باران را حس نموده، بی‌معنا و بی‌مورد است.

اصالت
ابتنای حسی
۱۴۹

۳/۱/۳. ظاهر کلام به ضمیمه وثاقت مخبر

به اعتقاد برخی اگر کسی بگوید: «فلانی مُرد» ظاهر کلامش این است که گفته است من حس کردم که فلانی مُرد پس اگر این مُخبر، ثقة باشد، بر ظهور کلامش که حسی بودن خبرش را می‌رساند اعتماد می‌شود؛ لذا بر اساس حجیت ظهور و حجیت خبر ثقة، حسی بودن خبر او به دست می‌آید؛ حتی این گروه، تعبیر به اصالت حس که در کلام برخی مورد استفاده قرار گرفته را بر این وجه حمل کرده و آن را امر مستقلى در برابر اصالت ظهور (ظهور تصدیقی سیاقی در اینکه خبردهنده، به داعی اخبار از حس خود خبر داده است؛ چراکه غلبه در اخباری که به صورت حسی درک می‌شوند بر این است که از روی این داعی خبر داده شود) و اصالت حجیت خبر ثقة، نمی‌دانند (صدر، ۱۴۰۸ ق، مباحث الأصول، ۵۹۸/۲).

در بررسی این دیدگاه می‌توان گفت: اساس ظهوری که ایشان ادعا کرده‌اند یا باید

بر اساس وضع الفاظ و دلالت آن باشد و اینکه واژه «مُردن» حقیقت در فوتی باشد که از روی حس، درک شده و در صورت شک، بر معنای حقیقی خود حمل می‌شود یا باید بر اساس قبول این امر که واژه «مُردن» بر فوتی که از روی حس بوده وضع نشده است؛ ولی قرینه عرفی وجود دارد که با آن قرینه، مردن بر فوتِ درک شده با حس، اطلاق گردد. در هر دو صورت این ادعا منتفی است و دلیلی بر آن وجود ندارد. شاید اصالت ظهوری که ادعا می‌شود از دلالت سیاقیه آنی مورد پذیرش باشد که همان دلالت اقتضا و دلالت تنبیه است؛ زیرا این دو دلالت به حسب عرف، مقصود کلام هستند؛ چون اگر آن دلالت مقصود نباشد یا کلام کذب و باطل می‌شود (حال چه شرعاً، چه لغتاً و چه عرفاً) یا باید از لازمه عقلی یا عرفی خود جدا شود و هر دو آن صحیح نخواهد بود.

با دقت در مسئله دیده می‌شود هیچ‌یک از این دو دلالت در محل بحث تطبیق ندارد؛ دلالت اقتضایی تطبیق نمی‌شود. (ظاهراً، مراد صاحب این نظر از دلالت سیاقیه همین است؛ چرا که آن را ضمیمه به ثقه بودن مخبر کرده تا کلامش بر دروغ حمل نشود)؛ چون عرفاً این گونه نیست که هرکسی خبر از مرگ کسی بیاورد به این داعی بوده تا بگوید از حس اش خبر می‌دهد و مردن طرف را دیده است و چنین انگیزه‌ای در عرف غلبه و شیوع ندارد؛ بلکه به داعی اخبار و إفاده و به اصطلاح علم بلاغت به داعی اصلی یعنی «افادة الخبر» بوده است و چنین چیزی غلبه و شیوع دارد. از این رو وثاقت او اقتضای نمی‌کند که از روی حس و به این داعی گفته باشد وگرنه کاذب و دروغ گو خواهد شد و اگر در داعی و انگیزه خبری شک باشد حمل بر افادة الخبر می‌شود نه دواعی دیگر. دلالت تنبیه نیز تطبیق نخواهد شد؛ چون لازمه عقلی و عرفی خبر دادن از مرگ کسی این نیست که مرگ او را حس کرده و از روی حس گفته است و نه از روی حدس. عدم لزوم عقلی واضح است و ملازمه عقلی بین این دو نیست. عدم لزوم عرفی هم وجود ندارد؛ زیرا لزوم ادعایی باید با غلبه عرفی همراه باشد؛ به این صورت که خبر از مرگ کسی غالباً از روی حس باشد و نه از روی حدس و چنین غلبه‌ای یا بالجمله وجود ندارد یا اگر فی الجمله وجود داشته باشد با اختلاف مکان و زمان و عرف‌ها، مختلف می‌شود؛ می‌تواند در عرفی چنین

باشد و در عرفی دیگر چنین نباشد. لذا نمی‌توان ضابطه کلی در این مورد اقامه کرد.

۳/۱/۴. عدم اعتنای عقلا به شک فرضی

برخی از علما قائلند در صورتی که شک و احتمال حدسی بودن امری از نوع عقلی و افتراضی باشد، اصالت حس جاری می‌شود. ایشان اصالت حس را چیزی جز سیره عقلا در عدم اعتنا به شک در این موارد نمی‌دانند؛ چون عقلا در سیر زندگی خود، به صرف احتمالات سیر نمی‌کنند مگر در موارد استثنایی که شأن عظیم داشته و آن موارد هم بسیار نادر است و اصالت حس را اصل مستقلى از آن به حساب نمی‌آورند (حب‌الله، بی‌تا، ۱۳۲/۱).

طبق این دیدگاه، اصالت حس همان عدم اعتنای به احتمال حدس در دوران امر بین حدسی یا حسی بودن چیزی است که حدسی بودن آن صرف احتمال است و وقتی احتمال حدسی بودن کنار گذاشته شود و محتملی برای آن باقی نماند، صورت حسی بودن آن باقی مانده و بر اساس آن سیر می‌شود.

در اینکه عقلا سیره‌ای دارند به نام عدم اعتنا به شک در صورتی که شک صرف فرض عقلی باشد، کلامی نیست؛ اما تطبیق این سیره بر محل بحث ما، جای انکار دارد؛ زیرا چنانچه گفته شد، محل بحث جایی است که هر دو احتمال حسی و حدسی بودن، یکسان بوده و هیچ مزیتی بر هم نباشد که سبب ترجیح یکی بر دیگری شود؛ حتی مزیتی به‌عنوان شک حقیقی بودن و ضعفی به نام شک فرضی بودن نباید باشد. تنها مزیت موجود همان حسی بودن یک طرف و وجه ضعف طرف دیگر همان عدم حسی بودن آن است که در این صورت غایت این نوشتار بر این شد که اگر ادعا شود اصالتی به نام اصالت حس وجود دارد، ادله آن مورد بررسی قرار بگیرد؛ بنابراین تطبیق این مورد، بر محل بحث ما، خارج از فرض مسئله است. علاوه بر اینکه بعید است قائلان به اصالت حس با توجه به موارد تطبیق این قاعده در کلماتشان مثل حجیت قول رجالی یا حمل جزمیات محدثانی چون صدوق به حس، چنین نظری را بپذیرند و گرنه از آن، به‌عنوان اصالت حس یاد نمی‌کردند؛ چراکه نامیدن این اصل به این نام، مثل نامیدن اصل اصالت ظهور به این نام بر این

وجه باشد که صرف حسی بودن احد الطرفین و قوت داشتن آن، سبب ترجیح و أخذ آن می شود چنانچه در اصالت ظهور هم، صرف ظهور لفظ در یکی از معانی، سبب ترجیح و أخذ آن از جانب عقلا و سیره شدن آن شده است.

از طرف دیگر، اینکه عقلا در همه جا، بر شک افتراضی اعتنا نکرده و آن را به حساب نمی آورند مگر در موارد استثنائی نادر، سخنی مردود است، چنانچه در محلش مورد بحث قرار گرفته است، عقلا در برخی موارد به قدر احتمال، اعتنا نمی کنند بلکه بر قدر محتمل اعتنا کرده و لو قدر احتمال، یک احتمال عقلی و افتراضی صرف باشد؛ مثل آنچه در مباحث کلامی در مبحث وجوب معرفت به مبدأ و معاد گفته شده است یا آنچه در دما و اعراض یا در قاعده «تدرء الحدود بالشبهات» در فقه گفته شده است. با دقت در این موارد دیده می شود که احتمال موجود، هر چند یک احتمال عقلی و فرضی است، به آن اعتنا می شود و این موارد نه تنها قلیل و نادر نیست؛ بلکه معتدبه نیز هست. به ویژه در مباحث فقهی و احکام تکلیفی مثل حرمت و وجوب مورد عنایت قرار می گیرد تا به تحلیل حرام و تحریم حلال کشیده نشود. همچنین عقلا در برخی احکام دیگر که منتهی به قصاص نفس یا حد قتل یا حد تجاوز به عنف و غیره می شود، به قدر محتمل توجه می کنند؛ البته این موارد درجایی است که احتمال افتراضی می رود که مثبت این امور، از روی حدس باشد نه حس ولو احتمال حدسی بودن آن صرف احتمال باشد که در این صورت، سیره بر عدم اعتنا به این مثبت است؛ چرا که احتمال حدسی بودن آن و تضعیف این مثبت با صرف این احتمال وجود دارد.

۳/۲. دلیل قول دوم (عدم تقدیم جانب حس بر حدس)

۳/۲/۱. عدم دلیل

علمایی بر این عقیده اند که در احتمال حسی یا حدسی بودن خبری، قاعده اولیه بر توقف است؛ چرا که حمل بر حسی کردن آن بدون دلیل است و دلیل معتبری ندارد (آشتیانی، ۱۳۶۹، ق، ۱۱۰).

البته بدون دلیل بودن حمل بر حس، سخن درستی نیست؛ مگر اینکه مراد از

بدون دلیل بودن، عدم صحت ادله باشد؛ زیرل چنانچه گذشت، قائلان به اصالت حس، بر نظر خود دلیل اقامه کرده‌اند؛ اما دلیل آنان علیل و ناکافی بر اثبات این مدعا بود. توجه به این نکته لازم است که عدم صحت ادله این دسته نه به خاطر عدم پذیرش کبرای حجیت سیره عقلا یا ظاهر حال یا ظاهر کلام یا عدم اعتنا به شک فرضی است؛ بلکه عدم صحت، صغروی و در تطبیق این کبریات بر محل نزاع و مصداق بودن آن بر این کبریات است.

۲/۲/۳. قاعده شک و عدم

برخی نیز به صراحت وجود اصلی به نام اصالت الحس چه به عنوان اصل تعبیدی و چه به عنوان اصل عقلایی را رد کرده‌اند. در این دیدگاه اگر احتمال حدسی بودن، یک احتمال عرفی و عقلایی و شک از نوع شک حقیقی باشد -شک در جایی حاصل شده که پایه کار بر اساس حس نبوده است بلکه در این موارد، هم اعمال حدس می‌شود و هم اعمال حسّ و گاهی حسی است و گاهی حدسی و احتمال حدسی بودن یک احتمال معتدبه عرفی است ولو حسّی بودن آن قوت داشته باشد - با این شک، حسی بودن آن را طرد کرده و از باب حسی نمی‌گیرند و در این مورد بنایی ندارند و صرف شک در اینکه چنین بنایی وجود دارد یا نه؟ در نفی آن کفایت می‌کند؛ چراکه سیره، دلیل لئی است و در دلیل لئی، أخذ به متیقن می‌شود؛ بنابراین باید دنبال قرائن بوده و مسئله تابع قرائن است تا نوع شک (افتراضی یا حقیقی بودن آن) معلوم شود و بر اساس آن سیر شود. به نظر ایشان سبب اشتباه بزرگان (که برخی اصالت حس را قبول کرده و برخی آن را انکار می‌کنند)، عدم تمییز بین شک افتراضی که موجب جریان اصالت حس و شک حقیقی که موجب عدم جریان اصالت حس و اختلاط احکام هریک بر دیگری است (حب‌الله، بی‌تا، ۱/۱۳۵-۱۳۲).

در نقد این سخن می‌توان گفت که تقسیم شک به دو شک افتراضی و حقیقی و عدم اعتنای عقلا به شک در صورت اول (به صورت فی‌الجمله) و اعتنای آنان به شک در صورت دوم، هرچند فی‌نفسه صحیح است، ولی این سخن که برای بزرگان خلط مبحث شده و دو شک را باهم خلط کرده‌اند، پذیرفتنی نیست؛ چراکه به اقرار

صاحبان همین دیدگاه، شک افتراضی، اصلاً شکی نیست که عقلاً به آن اعتنا کنند تا چنین دورانی حاصل شود و برای حلّ این معضل و رفع این حیرت چاره‌اندیشی کرده و بنای و سیره‌ای در بین خود، هرچند با ارتکازات ذهنی مسبب از واقع امر، جعل کنند. چنین تحلیلی موجب خروج از صلب موضوع می‌شود؛ بلکه علما بر اساس ظواهر کلام و موارد تطبیقات خود، چنین اصلی را در احتمال دوم، بنانهاده و وجود سیره عقلاً یا سایر ادله را بر اعتبار این اصل با این نوع شک اقامه نموده‌اند. با توجه به مطالب پیش گفته پیرامون هر دو دیدگاه، این نظر تأیید می‌شود که در دوران بین حس و حدس؛ درجایی که باید اساس امری بر پایه حس باشد اما احتمال عرفی (در مواضعی که عرفی بودن احتمال معتبر است) یا عقلی (در مواضعی که صرف عقلی بودن احتمال کفایت می‌کند) داده شود که بر اساس حدس بوده نه حس، همین مقدار بر بی‌اعتبار بودن آن و کنار گذاشتن آن کفایت می‌کند؛ چرا که «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» و «عدم الدلیل دلیل علی العدم».

نتیجه‌گیری

۱. نزد عده‌ای از علما، یکی از قواعد کاربردی در علوم نقلی مثل فقه، اصالت حس یا ترجیح جانب حس در امر محتمل الحس و الحدس است؛ درجایی که حسّی بودن آن امر منشأ اثر و حکم است. از کاربست‌های عملی این قاعده نزد این گروه می‌توان به مواردی چون: حمل اجماعات منقول از طرف قدما، حمل شهادت، حمل توثیق و تضعیف رجالیان بر حسّی بودن آن در صورت شک در حسّی بودن و احتمال حدسی بودن آن اشاره کرد.

۲. دیدگاه دانشمندان در پذیرش این اصل مختلف بوده و برخی آن را مردود دانسته‌اند؛ اما بعضی دیگر این قاعده را به‌طور مطلق و عده‌ای با تقیید آن با «غالب بودن جانب حسّی» یا «بر پایه حسّی بودن طبیعت امر و وجود عادت بر محسوس بود آن امر» یا «عقلایی بودن احتمال حسّی» و غیر این موارد، پذیرفته‌اند.

۳. در بررسی ادله قائلان به اعتبار این قاعده، دیده شد که این گروه به ادله‌ای چون بنای عقلاً یا ظاهر حال یا ظاهر کلام به‌ضمیمه وثاقت راوی یا عدم اعتنا به

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۵۴

شک در صورت افتراضی بودن شک، استناد کرده‌اند.

۴. دلیل قائلان به این اصل با اشکالاتی مواجه گردید؛ همچون:

أ. عدم ثبوت قطعی چنین سیره‌ای در زمان معصوم علیه السلام یا عدم ثبوت سرایت یافتن چنین سیره‌ای در امور شرعیه در آن زمان یا عدم کلیت چنین سیره‌ای در همه موارد؛ بلکه ثبوت خلاف آن در امور مهم غیر مسامحه‌ای و حتی در امور غیر مهم به‌ویژه در مسائل شرعی که بنای شارع و عرف متشرعه بر تسامح نبوده و از تسامح در آن ردع شده‌اند.

ب. نادرستی استناد به ظاهر حال و مواجه شدن آن با اشکالاتی نظیر عدم وجود چنین حالی یا عود آن به اصالت الحقیقه یا عدم علم به مقتضای حال و امر واقع ثابت.
ج. عدم صحت استناد به ظاهر کلام (دلالت سیاقیه به ضمیمه وثاقت مُخْبِر) به خاطر نبود دلالت اقتضا یا تشبیه در محل بحث و عدم احراز داعی بودن اخبار از حس در چنین مواردی و نیز نبود ملازمه عرفی یا عقلی بین خبر تعلق یافته به امر حسی و از روی حس بودن آن.

د. نادرستی استناد به عدم اعتنای عقلا به شک افتراضی و تطبیق این شک بر چنین موردی و لزوم خروج از محل بحث در چنین صورت.

۵. در بررسی دلیل قائلان به بی‌اعتباری این قاعده و عدم رجحان حس بر حدس در هر جا یا در موارد شک حقیقی، معلوم شد که مناقشات اجمالی آنان بر قول و ادله دسته اول، صحیح بوده و دلیل معتبر بر آن وجود ندارد.

۶. با توجه به عدم تمامیت دلیل قائلان به این اصل، قول به توقف بلکه قول به عدم اصالت حس در امر محتمل الحس و الحدس، مصاب به حقیقت و واقع است.

منابع

• قرآن کریم

۱- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. (۱۴۰۹ ق). *کفایة الأصول*. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.

۲- آشتیانی، میرزا محمدحسن بن جعفر. (۱۳۶۹ ق). *کتاب القضاء* (ط - القدیمة). تهران: چاپخانه رنگین.

- ۳- انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۶ ق). **فرائد الأصول**. چاپ پنجم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسين به قم.
- ۴- ایروانی، محمدباقر. (۱۴۳۱ ق). **دروس تمهیدیه فی القواعد الرجالیة**. چاپ دوم، قم: مدين.
- ۵- بروجردی، سید حسین. (۱۴۱۵ ق). **نهایة الأصول**. تهران: نشر تفکر.
- ۶- بروجردی، سید علی. (۱۴۱۰ ق). **طرائف المقال فی معرفة طبقات الرواة**. قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
- ۷- حب الله، حیدر. (بی تا). **منطق النقد السندي بحوث فی قواعد الرجال و الجرح و التعديل**. بیروت: مؤسسه الإبتشار العربی.
- ۸- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۹ ق). **دراسات فی علم الأصول**. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
- ۹- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۲ ق). **مصباح الأصول**. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
- ۱۰- رشتی، میرزا حبیب الله. (۱۴۰۷ ق). **فقه الإمامیة، قسم الخيارات**. قم: کتاب فروشی داوری.
- ۱۱- روحانی، سید محمد صادق. (۱۴۱۲ ق). **فقه الصادق علیه السلام**. چاپ سوم، بی تا: مدرسه امام صادق علیه السلام.
- ۱۲- شبیری زنجانی، سید موسی. (۱۴۱۹ ق). **کتاب نکاح**. قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز.
- ۱۳- سیستانی، سید علی. (بی تا). **قاعدة لا ضرر و لا ضرار**. بی تا: مکتبه آیت الله سیستانی.
- ۱۴- صدر، محمدباقر. (۱۴۰۸ ق). **مباحث الأصول**. قم: مطبعة مرکز النشر - مکتب الإعلام الإسلامی.
- ۱۵- صدر، محمدباقر. (۱۴۰۸ ق). **بحوث فی شرح العروة الوثقی**. چاپ دوم، قم: مجمع الشهد آية الله الصدر العلمی.
- ۱۶- صنقور، محمد. (۱۴۲۸ ق). **المعجم الأصولی**. چاپ دوم، قم: منشورات الطیار.
- ۱۷- عراقی، آقا ضیاء. (۱۴۱۷ ق). **نهایة الأفكار**. چاپ سوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۸- عراقی، آقا ضیاء. (۱۴۲۰ ق). **مقالات الاصول**. قم: مجمع الفكر الاسلامی.
- ۱۹- مکارم، ناصر شیرازی. (۱۴۲۸ ق). **انوار الأصول**. چاپ دوم، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
- ۲۰- منتظری، حسینعلی. (۱۳۸۴ ق). **مجمع الفوائد**. قم: نشر سایه.
- ۲۱- نراقی، احمد بن محمد مهدی. (۱۳۷۵). **عوائد الايام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۲۲- سایت مدرسه فقهی امام محمدباقر علیه السلام: (<https://mfef.ir>)

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۵۶

References

The Holy Qur'an

1. al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 1916/1416. *Farā'id al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
2. al-Āshṭiyānī, al-Mīrzā Muḥammad Ḥasan. 1649\1369. *Kitāb al-Qazā'*. Tehran: Chāpkhānih Rangīn.
3. al-Ḥusaynī al-Rawḥānī, al-Sayyid Ṣadiq. 1991/1412. *Fiqh al-Ṣādiq*. Qom: Mu'assasat al-Imām al-Sādiq.
4. al-Ḥusaynī al-Sīstānī, al-Sayyid 'Alī. n.d. *Qā'idat lā Ḍararr wa lā Ḍirārr*. Qom: Maktab al-Sayyid al-Sīstānī.
5. al-Īrawānī, Muḥammad Bāqir. 2010/1431. *Durūs Tamhīdīyah fī al-Qawā'id al-Rijālīyah*. 2nd. Qom: Madyan.
6. al-'Irāqī, Āqā Ḍiyā' al-Dīn. 1996/1417. *Nihāyat al-Afḵār*. 3rd. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
7. al-'Irāqī, Āqā Ḍiyā' al-Dīn. 1999/1420. *Maqālāt al-Uṣūl*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.
8. Al-Jāpalaqī al-Burūjirdī, Sayyid 'Alī. 1989/1410. *Ṭarā'if al-Maqāl fī Ma'rifat Ṭabaqāt al-Ruwwāt*. Qom: Manshūrāt Maktabat Āyat Allāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī.
9. al-Kurāsānī, Muḥammad Kāzim (al-Ākhund al-Khurāsānī). 1988/1409. *Kifāyat al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ḥyā' al-Turāth.
10. Al-Muntazirī, Ḥusayn 'Alī. 1963/1384. *Majma' al-Fawā'id*. Qom: Nashr Sāyih.
11. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 1998/1419. *Dirāsāt fī 'Ilm al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat Dā'irat al-Ma'ārif Fiqh al-Islāmī.
12. al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. 2002/1422. *Miṣbāḥ al-Uṣūl*. 5th. Taqīrāt Sayyid Muḥammad Surūr Wā'iz Ḥusaynī. Qom: Maktabat al-Dāwarī.
13. al-Narāqī, Aḥmad Ibn Muḥammad Mahdī (al-Fāzil al-Narāqī). 1996/1375. *'Awā'id al-Ayyām fī Bayān Qawā'id al-Aḥkām wa Muḥimmāt Masā'il al-Halāl wa al-Ḥarām*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qum (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yi 'Ilmīyyi-yi Qum).
14. Al-Rashṭī, Mīrzā Ḥabībullah ibn Muḥammad 'Alī. 1986/1407. *Fiqh al-Imāmīyah, Qism al-Khīyārāt*. Qom: Maktabat al-Dāwarī.
15. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1987/1408. *Buḥūth fī Sharḥ al-'Urwat al-Wuṭḥā*. 2nd. Qom: Majma' al-Shahīd al-Ṣadr al-'Ilmī.
16. al-Ṣadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. 1987/1408. *Mabāḥith al-Uṣūl*. Qom: Maktabat al-Īlām al-Islāmī
17. al-Ṣanqur, Muḥammad. 2007/1428. *al-Mu'jam al-Uṣūlī*. 2nd. Qom: Manshūrāt al-Ṭayyār.
18. al-Ṭabāṭabā'ī al-Burūjirdī, al-Sayyid Ḥusayn. 1994/1415. *Nihāyat al-Uṣūl*. Tehran: Nashr Tafakkur.

19. Ḥubullāh, Ḥaydar. n.d. *Manṭiq al-Naqd al-Sanadī Buḥūth fī Qawā'id al-Rijāl wa al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*. Beirut: Mu'assissat al-Intishār al-'Arabī.
20. Makārim Shīrāzī, Nāṣir. 2007/1428. *Anwār al-Uṣūl. Taqrīrāt Aḥmad Qudsī*. Qom: Madrasi-yi Imām 'Alī Ibn Abī Ṭālib.
21. Shubayrī Zanjānī, Sayyid Mūsā. 1998/1419. *Kitab-i Nikāḥ (Taqrīr Buḥūth)*. Qom: Mu'assisi-yi Paghūshihī-yi Ra'y Pardāz.
22. *Website of Madrisih-yi Fiqhī-yi Imām Muḥammad Bāqir ('A)*: <https://mfeb.ir>.

The Research on the Criteria of Weakness of Religion based on the Analysis of Documented *Fatwās* on Weakness ¹

Hasan Hoseyniyar

Ph.D student of Department of Education, Faculty of Theology, Ferdowsi University

Mohammad-Taḡi Fakhlāei 

Professor of Department of Education, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad; (Corresponding Author) Mashhad-Iran.


Alireza Abedi sarasiya

Assistant Professor, Department of Education, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad; Mashhad-Iran.

Receiving Date:2022-11-23 ; Approval Date: 2023-03-26

Abstract

The weakening (*wahn*) of religion is one of the topics that are found in many basic issues and evidence of contemporary *fatwās* so the prohibition of weakening (*wahn*) the religion can be mentioned as a principle of jurisprudence. However due to the lack of theoretical

1 . *Fakhlāei . M.T; (2023); " The Research on the Criteria of Weakness of Religion based on the Analysis of Documented *Fatwās* on Weakness "*; *Jostar_ Hay Fiḡhi va Usuli*; Vol: 9; No: 32; Page: 159-180;  10.22034/jrj.2023.65281.2571

© 2023, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

discussions, the dimensions of this principle have not been properly explained, the criteria of weakening have not been determined, and there are ambiguities in this principle. This has caused the necessary conditions for the disciplined use of weakening the religion not to be provided in the process of jurisprudential inference, or the anxiety and worry to appear in the text of some fatwās. The lack of a detailed explanation of the meaning of weakness, the lack of explanation of the difference between this term and similar terms, and the lack of the typology of weakness in the religious decree (*ḥukm al-shar'ī*) has caused the reference to weakness in most fatwās to be limited to mourning rituals. This study aims to provide clear ideas in the field of regulation of weakness, the effect of weakness as primary and secondary, the reference for diagnosing weakness, and others, in order to make the path of reference to weakness a little smoother and reduce the concerns caused by the unregulated use of weakness.

Keywords: Weakness of Religion, Weakness School of Thought, Primary Ruling, Secondary Ruling, Criteria of Weakness.

جستاری در باب ضوابط وهن دین بر اساس تحلیل فتاوی مستند به وهن^۱

حسن حسینی یار

دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، دانش آموخته سطح سه حوزه علمیه مشهد و مدرس دانشگاه امام رضا علیه السلام

محمد تقی فخلعی 

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد. مشهد-ایران؛ (نویسنده مسئول).

رایانامه: fakhlaei@ferdowsi.um.ac.ir

علیرضا عابدی سر آسیا

استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد. مشهد-ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۰۶

جستاری در باب
ضوابط وهن دین بر
اساس تحلیل فتاوی
مستند به وهن

۱۶۱

چکیده

وهن دین از جمله عناوینی است که در بسیاری از مسائل مبنا و مدرک فتاوی معاصر واقع شده است؛ به گونه‌ای که می‌توان از حرمت وهن به عنوان یک قاعده فقهی نام برد؛ لیکن به دلیل فقر بحث‌های نظری، ابعاد این قاعده به درستی تبیین و ضوابط آن تعیین نشده است و ابهاماتی در این رابطه وجود دارد. این امر سبب شده است شرایط لازم برای استفاده ضابطه‌مند از وهن دین در فرآیند استنباط فقهی فراهم نشود یا در متن برخی فتاوا اضطراب و تشویش پدید آید. عدم توضیح دقیق معنای وهن دین، عدم تبیین تفاوت این اصطلاح با

۱. فخلعی، محمد تقی. (۱۴۰۲). جستاری در باب ضوابط وهن دین بر اساس تحلیل فتاوی مستند به وهن. فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی. (۹). ۳: ۳۲. صص: ۱۵۹-۱۸۲.

اصطلاحات مشابه و نیز عدم گونه‌شناسی وهن دین از جهت حکم شرعی، موجب شده است که استناد به وهن دین در بیشتر فتاوا به مناسک عزاداری محدود شود. نوشتار حاضر بر آن است که از رهگذر توصیف، نقد و تحلیل تعدادی از فتاوی مستند به وهن، ایده‌های روشنی در زمینه ضابطه‌مند سازی وهن، تأثیر وهن به‌عنوان اولی و ثانوی، مرجع تشخیص وهن و غیره ارائه کند تا بتواند مسیر استناد به وهن را کمی هموار کند و نگرانی‌های ناشی از به‌کارگیری غیر ضابطه‌مند وهن را فرو بکاهد.

کلیدواژه‌ها: وهن دین، وهن مذهب، حکم اولی، حکم ثانوی، معیار وهن.

مقدمه

وهن دین به معنای سست و سبک شدن و به تعبیر دیگر ضعیف‌نمایی دین است. وهن در لغت‌نامه به معنای ضعف و سستی در کاری یا چیزی دانسته شده است (فراهیدی، بی‌تا، ۹۲/۴).^۱

واژه وهن در استعمالات قرآنی (راغب اصفهانی، بی‌تا، ۸۸۷) و روایی (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ۴۸۱/۲) در معنای متفاوتی به کار رفته است. وهن دین در فتاوی معاصر حضور چشمگیر و پررنگی یافته تا جایی که باعث شده است ایده اصطیاد قاعده‌ای فقهی از سوی برخی دنبال شود؛ قاعده‌ای که از آن می‌توان تحت عنوان «حرمت وهن دین» یاد کرد. با این وجود ابعاد این قاعده به‌خوبی واکاوی نشده است؛ از جمله ساحت‌ها حضور وهن تبیین نشده و ضوابط به‌کارگیری آن نیز تعیین نشده است. همه آنچه از تأثیر وهن در متون و فتاوی فقهی می‌توان سراغ گرفت تصویری از مجموعه‌ای فتاواست که درنگ در آن‌ها پرده از ابهامات و کاستی‌های متعدد برمی‌دارد. همین امر موجب شده شرایط لازم برای تمسک ضابطه‌مند به وهن دین در فرآیند استنباط فقهی و به‌منظور حل مسائل مستحدثه فراهم نشود. این جستار فرصتی فراهم آمده تا با تحلیل فتاوی مستند به وهن پرده از ابهامات بردارد و گامی در راستای

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۶۲

۱. و نیز ر.ک به: ازهری، بی‌تا، ۲۳۴/۶؛ صاحب بن عباد، بی‌تا، ۷۱/۴؛ جوهری، بی‌تا، ۲۲۱۵/۶؛ ابن فارس، بی‌تا، ۱۴۹/۶-۱۵۰؛ ابن سیده، بی‌تا، ۴۲۹/۴، زمخشری، ۱۳۸۶ ش، ۱۱۰؛ حمیری، بی‌تا، ۷۳۱۰/۱۱؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ۲۳۴/۵؛ ابن منظور، بی‌تا، ۴۵۳/۱۳؛ فیومی، بی‌تا، ۶۷۴/۲؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۳۲۷/۶؛ زبیدی، بی‌تا، ۵۷۹/۱۸، موسوی قزوینی، ۱۲۱/۱؛ بستانی، ۱۳۷۵، ۹۹۸؛ مهنا، بی‌تا، ۷۶۵-۷۶۶؛ موسی، بی‌تا، ۱۲۱/۱.

ضابطه‌مهندسازی به کارگیری وهن به پیش نهد.

اگرچه استناد به وهن دین در فتاوی معاصر نمود قابل توجهی یافته؛ اما در منابع فقهی ماهیت، حدودو ثغور، مبانی و معیار تشخیص و تعیین آن به ندرت مجال طرح یافته است. آنچه مطرح شده نیز در بیشتر موارد خالی از اجمال و ابهام نیست که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود:

در کتاب «بررسی موانع و نهادهای جانشین اقامه حدود در عصر غیبت» نوشته «سید باقر محمدی» در صفحه ۱۱۳-۱۱۷ به حرمت وهن دین به عنوان یکی از موانع اجرای حدود در عصر غیبت در مواردی که اجرای حدی موجب وهن دین شود، اشاره شده است. در آن نوشتار نویسنده اصل حرمت وهن دین را به جهت تصریح در فتاوا، امری روشن دانسته و در ادامه به برخی روایات مورد استناد یا قابل استناد برای حرمت وهن دین اشاره کرده است. در آن اثر اولاً به تمایز وهن دین در عنوان اولی و ثانوی، اشاره نشده است؛ ثانیاً مستندات و مبانی وهن دین به طور مفصل و مبسوط مجال طرح و نقد نیافته است؛ ثالثاً اشاره‌ای به معیار وهن بودن و مرجع تشخیص آن هم نشده است.

در کتاب «قمه‌زنی زخمی بر چهره تشیع» نوشته «محمدعلی افضلی» در صفحه ۵۸ از جمله ادله عدم جواز قمه‌زنی در عصر حاضر را موجب وهن و بدنام شدن مذهب، دانسته است و برای اثبات این مدعا به برخی از فتاوی فقهای معاصر در باب حرمت قمه‌زنی به جهت حرمت وهن دین، استناد شده است. همچنین نویسنده در صفحه ۱۲۲ از این کتاب، وهن و در معرض تهمت قرار دادن تشیع را از جمله آسیب‌های عقیدتی و مذهبی قمه‌زنی بر تشیع می‌داند. در آن اثر اولاً تمایز دو وجه وهن دین از نظر حکم اولی و ثانوی بررسی نشده است؛ ثانیاً در مورد فتاوا هم تنها به فتاوی که ناظر به حرمت قمه‌زنی است اشاره شده است و از نسبت آن با سایر مواردی که وهن دین مستند و متکای فتوا قرار گرفته، نشانی نیست؛ ثالثاً نویسنده تنها به یک روایت به عنوان مستند وهن دین، اکتفا کرده است. از این رو، حتی مستندات روایی حرمت وهن دین هم در این اثر مجال طرح مبسوط و مستوفی نیافته است.

در مقاله «نگاهی دیگر به وهن دین و مذهب» به قلم «بلال شاکری»، نویسنده

جستاری در باب
ضوابط وهن دین بر
اساس تحلیل فتاوی
مستند به وهن

۱۶۳

به معنای وهن دین و تمایز آن با برخی واژه‌های مشابه تذکر داده و نسبت به خلط میان وهن دین و وهن در دین هم هشدار داده است. همچنین نگارنده این نوشتار، به‌طور بسیار مختصر به ضابطه و دامنه وهن دین پرداخته و در ادامه به طرح و نقد ادله حرمت وهن دین اشاره کرده است و از میان ادله موجود یا محتمل، دلالت برخی از آیات و روایات و عقل و ارتکاز متشرعه را بر حرمت وهن دین، قابل قبول دانسته و یافته است. در این اثر نویسنده به امکان استفاده یا استناد به مواردی همچون «حرمت اهانت به محترمان» و «حرمت هتک محترمان» و «وجوب تعظیم شعائر الهی» و «حرمت استخفاف به دین و رسل و امامان علیهم‌السلام» اشاره کرده است؛ اما لازم به ذکر است در این اثر نیز تمایز وهن دین در معنای اولی و ثانوی بیان نشده است. همچنین دلایل موافقان و مخالفان استناد به وهن دین در مقام افتا و ایراد نظریه فقهی، مجال طرح و نقد مبسوط نیافته است و مصادیق موجود وهن دین و قضاوت در باب روایی و ناروایی استناد به وهن دین در مورد آن‌ها و نیز مصادیق محتمل حرمت وهن دین، فرصتی برای طرح نیافته‌اند. آیات و روایاتی که ظرفیت مستند واقع شدن برای نظریه حرمت وهن دین را دارند نیز به‌طور کامل، بررسی نشده‌اند و نسبت به شمار قابل توجهی از آیات و روایاتی که له و علیه حرمت وهن دین قابل طرح و نقد هستند، غفلت شده است.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲
۱۶۴

از جمله آثار دیگری که به بحث حرمت وهن دین پرداخته، مقاله‌ای با عنوان «واکاوی ادله عقلی و نقلی وهن دین» است که «علی اصغر هنرمند» آن را به رشته تحریر درآورده است. نگارنده این تحقیق به‌طور نسبتاً گسترده به طرح و نقد دلایل قرآنی، روایی و عقلی حرمت وهن دین و دلایل عدم حرمت وهن پرداخته است. درنهایت، دلالت آیات، روایات و دلایل عقلی را بر حرمت وهن دین ناکافی و مردود دانسته و تنها دلالت ارتکاز متشرعه بر حرمت وهن دین را پذیرفتنی و قابل قبول می‌داند. این نوشته حرمت وهن دین را به لحاظ دامنه و مصادیق تنها شامل تحریم مباح و تشدید حرمت حرام، دانسته است. البته در این نوشتار به تمایز وهن دین به‌عنوان اولی و ثانوی و تأثیر این تمایز بر طرح و نقد مستندات حرمت وهن دین و دامنه آن، اشاره‌ای نشده است. دلایل نویسنده در باب قصور ادله قرآنی و روایی

حرمت وهن دین نیز به دلیل عدم تمایز وهن دین به عنوان اولی و ثانوی، از دقت کافی برخوردار نیست. همچنین در باب روایی و ناروایی استناد به وهن دین در مقام پاسخ به برخی از استفتائات و نیز در باب مصادیق محتمل وهن دین، قضاوتی صورت نگرفته است.

۱. مهم‌ترین پرسش‌های مرتبط به وهن

چنانچه در مقدمه اشاره شد جنبه‌های متعددی از وهن به درستی روشن نشده و ابهاماتی چند سبب آفرینش پرسش‌هایی شده است؛ از جمله:

(۱) آیا وهن صرفاً از باب عنوان ثانوی موجب حکم ثانوی است یا به عنوان اولی نیز واجد حکم است؟ با توجه به تعریف حکم اولی و ثانوی، این فرضیه مطرح است که حرمت وهن دین در هر دو ساحت حکم اولی و ثانوی مجال ظهور دارد؛ چرا که برخی امور به عنوان اولی موجب وهن دین هستند؛ مانند فرار از جبهه و میدان جنگ مقابل کفار و مشرکان ولی برخی امور به عنوان اولی لزوماً موجب وهن دین نیستند؛ اما به عنوان ثانوی در شرایط خاص سبب وهن دین می‌شوند، بدین صورت که حکمی در طبیعت اولی خود واجب یا حرام یا مباح فرض شده است؛ اما با عروض عنوان ثانوی وهن، دچار تغییر و دگرگونی می‌شود یا در مقام اجرا متوقف می‌شود. به طور مثال در همه مستندات روایی مذکور در مقدمه این جستار، عنوان وهن دین موضوع حکمی اولی بود (اموری که به خودی خود مبعوض شارع و مشمول حکم تحریمی است). در هر صورت مقاله پیش رو در صدد تصدیق فرضیه‌ای است که حضور وهن را در دو ساحت حکم اولی و ثانوی به رسمیت می‌شناسد.

(۲) ملاک تحقق وهن چیست؟ آیا وهن واقعیتی خارجی است یا تصویری ذهنی و در منظر ناظر بیرونی است؟ چنانچه دومی مدنظر باشد حکایت از این امر می‌کند که شارع اسلام نسبت به واکنش‌های اجتماعی و بیرونی در برابر احکام خود بی تفاوت نیست و گویی متناسب با نوع و سطح این واکنش‌ها انعطاف‌پذیری به خرج داده است. گرچه این خود باعث آفرینش ابهامات و پرسش‌های دیگری است.

(۳) اگر ملاک وهن، تصویری ذهنی در منظر ناظر بیرونی باشد، ملاک ناظر

بیرونی چیست؟ کدام ناظر و در چه سطحی از نظارت؟ آیا مراد هم کیشان هستند یا غیر هم کیشان؟ آیا حیثیت وابستگی آیینی آنان مطرح است یا حیثیت عرفی یا عقلایی آنان؟ اینکه چه طریقی برای احراز وهن در نگاه این ناظر وجود دارد؟

۴) در صورت انعطاف‌پذیری احکام شریعت در شرایط وهن و در برابر دیدگان ناظران، این امر چگونه باید با اصول شناخته‌شده و لزوم ثبات قدم و استقامت ورزی در امر دین جمع گردد؟ آیا دین عرصه بازیگری خلق واقع نمی‌شود؟ مرز دو پدیده پایداری و انعطاف کجا و چگونه باید شناسایی شود؟

نگارندگان این پژوهش، به سبب فقر دستاوردهای نظری، تلاش کردند که پاسخ این پرسش‌ها را از خلال بررسی و تحلیل شماری از فتاوای مستند به وهن بیابند.

۲. تحلیل فتاوی مستند به وهن

در این قسمت جهت استنباط دقیق ضوابط وهن دین به فتاوا و نظریات فقهی که مستند به وهن دین است اشاره می‌شود و این فتاوا و نظریات مورد تجزیه و تحلیل و نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

۲/۱. اجرای حدود

یکی از فقهای معاصر در پاسخ به سؤال اجرای حدودی که باعث وهن دین می‌شوند، می‌نویسد:

«مرحوم فاضل مقداد در کنز العرفان، ذیل آیه شریفه: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (نور/۲)، چنین می‌فرماید: «علت این که در این آیه، طایفه مقید به مؤمنین شده این است که اگر کفار شاهد اجرای حدّ فوق باشند، چه بسا مانع گرویدن آنان به اسلام شود... اگر اقامه برخی حدود با کیفیت ویژه آن، در منطقه‌ای خاص یا در همه مناطق و یا در برهه‌ای از زمان موجب تنفر افکار عمومی از اسلام و احکام آن و در نتیجه تضعیف اساس دین گردد، حاکم مسلمین یا متولی حوزه قضا می‌تواند - بلکه موظف است - اقامه آن حدّ را تا زمان توجیه افکار عمومی نسبت به مقررات و حدود اسلامی و علت وضع آن‌ها تعطیل نماید...» (منتظری، بی تا، ۵۰۹/۲-۵۱۰).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۶۶

اول: در تزاخم میان مصلحت اجرای حدی از حدود الهی با مفسده تضعیف اصل دین، حفظ اصل دین مصلحت اقوا است و این مصلحت باید رعایت شود. در اینجا واقعیتی از پس پرده نمایان می شود و آن اینکه به طور طبیعی دین در سایه اجرای احکام شرع حفظ و صیانت می شود؛ اما امکان دارد که گاهی اجرای احکام نتیجه معکوس داشته باشد و به تضعیف دین بینجامد، بلکه حفظ اصل دین درگروی توقف برخی از احکام است.

دوم: استشهاد این فقیه، به نظر نویسنده کنز العرفان^۱ با توجه به این که عدم اقامه حدّ در سرزمین دشمن و نیز شهود حدّ توسط طایفه‌ای از مؤمنین مقتضای نص است، رویکرد جدیدی به مقوله وهن است؛ چراکه ایشان وهن را به عنوان حکمت حکم اولی مورد توجه قرار داده و این کارکرد دیگری به غیر از وهن با عنوان ثانوی است در حالی که موضوع فتوا تعطیلی و توقف اجرای حدود است و این تعطیلی با استناد به عنوان وهن، به مثابه حکم ثانوی مطرح است. حاصل سخن این که مقایسه دو مقوله توقف اجرای حدود در زمان حاضر با توقف اجرای آن در ارض عدو در ادبیات پیشین فقهی، با توجه به طبیعت متفاوت دو حکم، خالی از اضطراب و تشویش نیست.

سوم: شریعت اسلام به واکنش اجتماع نسبت به احکام و مقررات، توجه نشان داده است؛ روایاتی نظیر «لَا أُقِيمُ عَلَى رَجُلٍ حَدًّا بِأَرْضِ الْعَدُوِّ حَتَّى يَخْرُجَ مِنْهَا مَخَافَةً أَنْ تَحْمِلَهُ الْحَمِيَّةُ فَيَلْحَقَ بِالْعَدُوِّ» (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ۱/۱۱۲) نیز شاهدهی بر این مدعاست. بنا بر اینکه خوف لحوق به دشمن، علت عدم اجرای حکم در سرزمین دشمن محسوب شود و نظر فاضل مقداد نیز در خصوص عدم اجرای حدود در برابر دیدگان جماعت کفار، حاکی از توجه و حساسیت اسلام نسبت به افکار عمومی و واکنش‌های اجتماعی نسبت به اجرای احکام اسلامی است.

چهارم: فارغ از میزان دلالت آیات و روایات مورد استناد در فتوای فوق مبنی بر

۱. «وَلْيُشْهَدْ غَدَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» أي ليحضر لأجل التشهير ليرتدع الناس عن مثل فعلهما، و قيد الطائفة بالمؤمنين لئلا يكون إقامة الحد مانعة للكفار عن الإسلام، و لذلك كره إقامة في أرض العدو. (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ۳۴۲/۲)

حرمت وهن دین، نقص عمده استدلال، تقلیل و فرو کاستن وهن و تضعیف دین و مذهب به عواملی است که دین را در منظر عرف، امری سست و سبک جلوه می‌دهد و چنانچه مشاهده می‌شود مستدل، آیات و روایات مورد استناد را هم به این سو سوق داده است. در حالی که آنچه موجب وهن و تضعیف دین شود حرام است؛ خواه این وهن و تضعیف از طریق سست و سبک جلوه دادن دین و مذهب در منظر ناظران عرفی و غیره باشد و خواه این سست و سبک شدن دین و مذهب از طریق افراط در جلب نظر دیگران باشد. به عبارت دیگر افراط در تعطیل و تغییر احکام به استناد وهن نیز خود موجب و باعث وهن دین است. این که قرآن در موارد متعدد، نسبت به نرمش در مقابل کفار و مشرکان هشدار داده، در همین راستا قابل توجیه است؛ چرا که نرمش بی‌جا در برابر کفار و مشرکان هم سرانجام به وهن و تضعیف دین می‌انجامد.

۲/۲. ابزار و شیوه‌های اجرای حدود

در برخی فتاوا ضمن قبول موضوعیت داشتن ابزارها و شیوه‌های اجرای حدود؛ از قبیل سنگسار و کشتن با شمشیر که مستند به ظاهر ادله هستند، اذعان شده که تغییر آن‌ها با عنوان ثانویه امکان‌پذیر است (مکارم، استفتائات جدید، ۳/۳۶۲). این گروه جایی دیگر در عین قبول لزوم اجرای احکام اسلامی به شیوه‌ای که موجب وهن دین نباشد، در ذیل فتوای خود به این موضوع نیز توجه داشته‌اند که صرف مخالفت بیگانگان و غیرمسلمانان با احکام اسلامی نباید موجب تسلیم مسلمانان و تعطیلی اقامه حدود شود (مکارم، ۱۴۲۷، الفتاوی الجدیده، ۳/۳۲۳).

نکته حائز اهمیت در ذیل فتوای اخیر، ابزار نگرانی از دستاویز واقع شدن وهن برای توقف حدود و احکام شرعی و اتخاذ رویکرد منفعلانه در برابر دشمنان اسلام است. در این نگاه، صرف مخالفت غیرمسلمانان نباید تزلزلی در اجرای احکام پدید آورد و به تغییر یا تعطیلی آن انجامد. با وجود اینکه این نگرانی قابل درک است و لکن خود می‌تواند سبب بروز چالشی در به کارگیری وهن به عنوان ثانوی باشد؛ چرا که از سویی گفته می‌شود وهن عنوانی ثانوی است و موجب تعطیلی حکم اولی است و از

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۶۸

سوی دیگر گفته می‌شود مخالفت‌های بیگانگان نباید موجب تعطیلی احکام شود. این درحالی است که ضابطه روشنی برای تمیز میان این دو مقوله ارائه نشده است؛ لذا دیگر معلوم نیست کجا باید بر فروع ایستادگی کرد و کجا تحت تأثیر وهن در پی تغییر یا توقف بود؟ از این رو ضرورت رسیدن به ضابطه و معیار مشخص در تشخیص صغرای وهن تأثیرگذار جلوه‌گری می‌کند.

۲/۳. تقیه

یکی از دانشوران فقه بعد از نقل روایتی از امام رضا علیه السلام در باب لزوم توجه به جایگاه تقیه، یادآور شده است که عدم رعایت این جایگاه موجب وهن و تضعیف دین می‌شود. این فقیه در توضیح فرمایش امام هشتم علیه السلام به این نکته مهم اشاره می‌کند که چه‌بسا فردی تقیه را به انگیزه‌های دنیوی و جلب مطامع و منافی غیر از حفظ جان، حفظ دین و تقویت شریعت، رعایت کند یا جایی تقیه کند که موجب زیان به شریعت و وهن دین شود و درعین حال حفظ جانی هم بر آن مترتب نشود (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ ق، ۸۱/۲).

اول: از فرمایش امام رضا علیه السلام و استفاده‌ای فقهی از آن، به روشنی فهمیده می‌شود که تقیه کردن درجایی که حفظ دین و جان محترمی با بیان حقایق به خطر نمی‌افتد یا در حالتی که حفظ جان محترمی منوط به رعایت تقیه نیست، موجب زیان به اصل شریعت و وهن دین می‌شود و در چنین مواردی رعایت تقیه جایگاهی ندارد و نباید تقیه کرد. البته این عالم در این قضیه تصویری از وهن ارائه نکرده و به درستی توضیح نداده‌اند که چگونه تقیه در غیر موضع خود ارائه‌کننده چهره موهن از دین یا مذهب است؟

دوم: در تحلیل این فتوا باید گفت: به کارگیری تقیه در غیر موضع خود بنا بر دلایلی محکوم به حرمت است. می‌توان حدس زد مهم‌ترین دلیل آن این است که با منتفی شدن عنوان ثانوی تقیه، امور بر طبیعت اولی و مشمول حکم اولی خود هستند و در این وضعیت پناه بردن به تقیه به تغییر حکم الهی منجر می‌شود، درعین حال عروض وهن نیز حکمت مضاعفی در این حکم حریمی است.

۴/۲. امر به معروف و نهی از منکر

از جمله موارد دیگری که موافقان تمسک به وهن دین از آن یاد کرده‌اند، عدم جواز امر به معروف یا نهی از منکر در مورد خاصی است که نزد غیر آمر و ناهی موجب وهن شریعت باشد (خمینی، بی تا، ۱/۴۶۷).

در متن این فتوا سعی شده است که ملاک وهن «در منظر دیگری» معرفی شود؛ اما لفظ «غیر» دلالت کافی ندارد؛ آیا مراد امر شونده و نهی شونده است یا ناظر ثالث؟ در صورت اول، مسئله به این صورت قابل درک است که موهون بودن عمل آمر و ناهی در تلقی طرف مقابل، عملاً تأثیرگذاری را نشانه رفته و امر و نهی را بی اثر کرده است. در هر صورت دلالت متن خالی از اجمال نیست و مراد ماتن هم به درستی معلوم نیست. شارح این متن در توجیه این فتوا بیان می‌کند: آن فعل و رفتاری که موجب وهن شریعت باشد خود از انکر منکرات و اعظم محرمات محسوب می‌شود و در مقام ذکر نمونه می‌گوید: آنجا که فردی رهبر یا مرجع تقلید را به طور علنی و در منظر عمومی و در برابر دیدگان مقلدان مورد نهی قرار دهد، رفتار موهنی از وی سرزده است. در ادامه برای این حکم، استثنایی را ذکر کرده و آن موردی است که رهبر یا مرجع تقلید مرتکب فعلی شود که آن فعل در هیچ حالتی مورد رضایت و موافقت شارع مقدس نیست یا مرتکب فعلی شود که در بردارنده وهن شریعت باشد که در این صورت، نهی علنی و عمومی وی ایرادی ندارد. سپس در کلام ایشان آمده است که در این موارد قطع افراد عادی معتبر نیست بلکه قطع کسانی ملاک است که نسبت به موضوع نهی، احاطه و علم کافی داشته باشند همچون علما و رجال سیاسی (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۸ ق، ۱۱۵).

چند پیام روشن از متن فوق قابل برداشت است:

اول: در مورد صدر این گفتار می‌توان گفت: عتاب علنی به رهبران دینی و سیاسی مسلمین در پوشش امر به معروف و نهی از منکر به خودی خود از جهات عدیده عمل زشتی است که از جمله آن به جهت وهن آور بودن است یا اینکه این عتاب به خودی خود محذوری ندارد بلکه آنگاه که با انگیزه خیر انجام شود مصداق امر به معروف و نهی از منکر است که از اهم فرایض است، مگر اینکه با عنوان

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۷۰

ثانوی موهن بودن دچار محذور شود و روا نباشد. در صورت اول تأثیر وهن در حد حکمت حکم اولی است و در صورت دوم عنوان ثانوی است که عمل مباحی را به ناروا تبدیل می‌کند.

دوم: بنا بر تأثیر وهن به عنوان ثانوی می‌توان این گونه استنتاج کرد که عنوان ثانوی وهن همواره مبیح محذورات نیست، بلکه گاهی عمل مباحی را حرام می‌کند؛ بنابراین برای تأثیر عامل وهن در تغییر احکام، گونه‌های متفاوتی را می‌توان سراغ گرفت.

سوم: چنانچه رهبر و مرجع تقلید مرتکب فعلی شوند که مصداق وهن شریعت است یا از اموری است که مورد اهتمام شارع مقدس است و وی به هیچ وجه راضی به ارتکاب آن‌ها نیست، نهی علنی و عمومی ایشان مصداق وهن شریعت نیست و چنین نهی جایز و بلکه واجب است. به عبارت دیگر در امور مهمه هیچ ترخیصی داده نشده است و هیچ چیز، وهن یا غیر وهن مانع از خطاب و عتاب رهبران دین نیست؛ وجه آن‌هم این است که آسیبی که از فعل آنان به دین می‌رسد به مراتب بیش از آسیبی است که از نهی آنان متوجه دین می‌شود.

جستاری در باب
ضوابط وهن دین بر
اساس تحلیل فتاوی
مستند به وهن

۱۷۱

۲/۵. آداب دادرسی

از جمله مواردی که در آیین دادرسی اسلام ضروری شمرده شده لزوم تساوی در تمام حرکات و سکناات قاضی در صورتی است که یکی از طرفین دعوا مسلمان نباشند. در این بین برخی معتقد شده‌اند این حکمی است که دلیلی برای آن وجود ندارد؛ ولی اگر عدم تساوی در حرکات و سکناات موجب وهن اسلام و یا مورد تهمت قرار گرفتن اسلام شود واجب است از تفاوت پرهیز شود و در واقع در چنین صورتی است که تفاوت در حرکات و سکناات حرمت می‌یابد (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳ق، ۱۲/۲).

فارغ از مناقشاتی که این فتوا در باب عدم لزوم تساوی حرکات و سکناات در امر قضاوت بیان کرده است و این که رعایت عدالت در قضا و دادرسی از مصادیق عدلی است که هیچ استثنائی ندارد، بازهم بر فرض قبول عدم لزوم تساوی حرکات و

سکنت میان مسلمان و غیرمسلمان در باب فتوای فوق، ملاحظاتی قابل طرح است: اول: برخی امور مباح از جمله تفاوت نهادن در حرکات و سکنت در مقام قضاوت، زمانی که یکی از طرفین دعوا مسلمان نباشد در صورت کسب عنوان وهن دین، حرمت می‌یابد.

دوم: در این فتوا هم به وهن دین در ساحت عنوان ثانوی و نیز به واکنش اجتماعی یک رفتار توجه شده است. در واقع وهن در مقام حکم ثانوی و از منظر زشت‌نمایی بیرونی دین یا مذهب، مورد توجه قرار گرفته است.

۲/۶. آداب و سنن عزاداری

استناد به وهن دین در پاسخ به مسائل مستحدثه مرتبط به آداب عزاداری جلوه قابل توجهی یافته است از جمله فتوای ذیل:

«آیا تمثیل و شبیه‌خوانی در مراسم عزاداری جایز است؟ پاسخ: چنانچه این امور مشتمل بر کار حرامی نباشد و نیز موجب وهن مذهب نباشند، ممنوعیتی ندارند. هر چند بهتر است به جای این امور مجالس عزای سیدالشهدا علیه السلام برپا شود که از برترین اعمالی است که موجب قرب به خداوند متعال است.» (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۵ق، ۵۷۸).

جستارهای
فقهی و اصولی
سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲
۱۷۲

اول: نه در این فتوای و نه در هیچ کدام از اظهارنظرهایی که در آن‌ها سخن از وهن به میان آمده است، قید «از چه حیث» یا «از منظر چه گروهی» نیامده است؛ پس این اظهارنظرها از این لحاظ ناقص و مجمل است.

دوم: در فتوای فوق وهن دین به عنوان ثانوی مطرح شده، از آن جهت که در عبارت آمده است: «چنانچه این امور ... موجب وهن مذهب نباشد»؛ یعنی چنان نیست که تمثیل و تشبیه همیشه موجب وهن مذهب باشد، در غیر این صورت این قید بی‌معنا و لغو خواهد بود.

سوم: در این فتوا، وهن دین در کنار عمل حرام آمده است به این صورت که «اگر شبیه‌خوانی و تمثیل مشتمل بر کار حرامی نباشد و موجب وهن مذهب نباشد»، آشکارا معلوم است خود وهن مذهب مصداق عمل حرام است؛ اما سؤال این است

چرا فقیه مذکور آن را به عنوان بدیل و در عرض کار حرام مطرح کرده است؟ شاید پاسخ این باشد که ذکر مستقل عنوان وهن در کنار حرمت از باب تأکید و توجه دادن مخاطب به تأثیر این عنوان باشد و نیز می‌تواند به خاطر این باشد که منظور از حرام اموری است که به عنوان اولی حرامند و چون در ظرف عزاداری داخل شوند این سنت مباح، بلکه شدیداً مطلوب را هم متأثر از خود می‌کنند و منظور از وهن دین این است که عزاداری به عنوان ثانوی مستلزم وهن دین باشد و با این عنوان حرام خواهد بود. به عبارت دیگر آنچه از عبارت این فقیه فهمیده می‌شود این است که شبیه‌خوانی و تمثیل به خودی خود عنوان حرامی نیست و فقط در صورتی که ظرف اعمال حرام واقع شود یا عنوان وهن کسب کند، حرمت می‌یابد و این همان توسل به وهن برای اثبات حرمت به عنوان ثانوی است.

فقیه دیگری در پاسخ به سؤالی در مورد حکم استعمال برخی آلات موسیقی و زنجیرزنی با زنجیرهای خاص که موجب جراحت بدن می‌شود و بر پایی موکب‌های عزاداری، این گونه پاسخ می‌دهد: «چنانچه استفاده از آن زنجیرها موجب وهن مذهب در منظر مردم شود یا موجب صدمه و زیان به بدن باشد، جایز نیست؛ اما استفاده از بوق و طبل و سنج به شکل متعارف، اشکالی ندارد.» (خامنه‌ای، ۱۴۲۰ ق، ۵۸/۲).

اول: از این عبارت استفاده می‌شود که گویا این فقیه معتقد است به کارگیری ابزارهایی مثل بوق و طبل و سنج، امری متعارف است؛ یعنی رفتار عرفی پسندیده است؛ ولی زنجیر و مانند آن از جمله مواردی است که می‌تواند وهن آور باشد. از سویی دیگر ملاک متعارف در این عبارت «از منظر مردم» معرفی شده است. بدیهی است که اطلاق مردم، اعم از ناظران غیرمسلمان و مسلمان است؛ چرا که دست کم بر اساس یک فرضیه، ملاک وهن، چشم‌انداز بیرونی اعمال مسلمین در برابر جامعه جهانی و غیرمتدینان به دین اسلام است؛ لیکن این فتوا درصدد است تصویری از وهن را در نگاه نسل‌های مسلمان هم ارائه کند و برای آن دخلی در ملاک قضیه قائل شود که البته بعید هم نیست؛ از آن رو که امروزه جامعه جهانی به هم پیوسته است، رخنه فرهنگ‌ها در همه جا تأثیر گذاشته و احساس مشترک فرهنگی و اندیشه‌ای

جستاری در باب
ضوابط وهن دین بر
اساس تحلیل فتاوی
مستند به وهن

به همه جا سرایت کرده است و نسل مسلمان امروز هم پرسش‌های اساسی در برابر برخی رفتارهای مناسکی دارد. خلاصه اینکه اعتراض به برخی محتویات مناسکی و غیره صرفاً از سوی ناظران بیرون از خانواده امت اسلامی برانگیخته نشده است و اگر در چارچوب توجه نیرومند عقلی و عقلایی چاره نیابد لازم است این دسته اعمال برای اعراض از وهن کنار گذاشته شود.

۲/۷. مراسم و مناسک حج

مسائل مربوط به مناسک حج از جمله مواردی است که برخی از فقها نسبت به آن به وهن دین متمسک شده‌اند. متمایز بودن شیعیان در برخی از احکام و مناسک حج در مقابل سایر مذاهب اسلامی و نیز با توجه به این که جمعیت شیعیان نسبت به سایر مذاهب به مراتب کمتر است، موجب می‌شود در ایام حج این تفاوت بیش‌تر از سایر اوقات نمود یابد که نهایتاً در برخی موارد به وهن مذهب می‌انجامد.

در همین راستا، برخی فقها گفته‌اند: «مسئله ۴۹۶- شایسته است زائران خانه خدا نمازهای واجب یومیه خود را با جماعت اهل تسنن بخوانند و پس از برپا شدن جماعت آن‌ها، از جماعت تخلف نکنند و خارج نشوند بلکه اگر این کار موجب وهن مذهب تشیع و بدبینی به آن باشد جایز نیست.» (شاهرودی، ۱۴۲۸ ق، ۱۷۴؛ و نیز نک: شبیری زنجانی، ۱۴۲۷ ق، ۲۷۶؛ ۲۲۹/۲؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۵ ق، ۲۳۲/۲؛ بهجت، ۱۴۲۴ ق، ۲۰۷؛ شاهرودی، ۱۴۲۸ ق، ۱۷۷-۱۷۸)

اول: خروج از جماعت به خودی خود حرام نیست و حداکثر مکروه است، همچنانکه حضور در جماعت هم به خودی خود واجب نیست. این خروج با عروض عنوان وهن حرمت می‌یابد، از آن جهت که با ترک فعل جماعت ملازمه دارد.

دوم: بخش پایانی فتوا که به صورت شرطیه ذکر شده، نشان‌دهنده این است که چه بسا مطلق خروج، به‌ویژه در حالت فردی، موهن نباشد بلکه وقتی به صورت عملی یکپارچه و گروهی انجام شود چهره‌ای موهن به خود می‌گیرد.

سوم: با توجه به خصوصیات مورد، می‌توان حدس زد که ملاک وهن، منظر عرف مسلمین به‌ویژه حاضران در صحنه حج است؛ بنابراین عرف عام و ناظر بیرون

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۷۴

از جهان اسلام منظور نیست. این فتوا از این حیث که وهن دین را به وهن در منظر عرف غیرمسلمانان، محدود ندانسته بلکه نگاه ناظران مسلمان را هم در وهن دخیل دانسته است قابل توجه و تأمل است. می توان از این مورد با عنوان وهن مذهب یاد کرد.

در برخی فتاوا در باب مصادیقی از وهن دین در مراسم حج چنین آمده است: (۴۰) - زوّار خانۀ خدا باید از تمام کارهایی که موجب وهن مذهب است اجتناب ورزند. مانند: الف) بازگشت از مسجدالحرام و مسجدالنبی صفوف جماعت، هنگام اذان یا نزدیک اذان؛ ب) پرداختن به خریدوفروش در بازارها و خیابانها، یا بازگشتن با اجناس خریداری شده به سمت کاروانها در چنان ساعاتی بلکه این کارها را کنار بگذارند و به جماعت پیوندند؛ ج) اجتماع پشت دیوار بقیع برای زیارت قبور معصومین علیهم السلام، هنگام نماز جماعت؛ د) پوشیدن لباس های نامناسب که مایۀ وهن در انظار عموم است؛ ه) برخورد خشونت آمیز در سخن یا رفتار با سایر زوّار خانۀ خدا، یا ساکنان مکه و مدینه. (مکارم، ۱۴۲۶ ق، ۴۰۴)

فتاوی فوق با ابهامات متعددی روبرو است، از جمله:

اول: چنانچه پرداختن به برخی از امور مذکور در فتوا از قبیل اعراض از صفوف جماعت و اشتغال به خریدوفروش در بازارها، به صورت انفرادی صورت گیرد، موجب وهن مذهب خواهد بود؟ یا آنچه موجب وهن مذهب است ارتکاب امور مذکور در سطح گسترده است؛ به گونه ای که بدان هویتی شیعی بیخشد و قابل انتساب به شیعیان یا ایرانیان باشد؟ بعید به نظر می رسد انجام این امور به صورت پراکنده و انفرادی موجب وهن مذهب باشد.

دوم: پرداختن به اموری همچون خریدوفروش در وقت نماز، امری است که در سایر شرایط و فارغ از ایام و مواقیف حج نیز امری مرجوح محسوب می شود و البته چنانچه مصداق وهن مذهب هم باشد به عنوان ثانوی موجب حرمت خواهد بود.

سوم: منظور از پوشیدن لباس های نامناسب در متن فتوا روشن نیست و این فتوا از این جهت دچار ابهام و اجمال است، اگر منظور لباسی است که خلاف عفت است یا لباس شهرت محسوب شود، هر دو فارغ از موجب وهن بودن، محکوم به حرمت

هستند. البته در این صورت چنانچه علاوه بر آن، مصداق وهن مذهب هم باشند، موجب تشدید حرمت خواهند بود. همین نکته درباره سخن یا رفتار خشونت بار نیز صدق می کند، رفتاری که قبح اخلاقی آن قابل انکار نیست و مغایر با تعالیم امامان شیعه علیهم السلام است، به خودی خود حرام است؛ چنانچه ایشان در این باره فرموده اند: «کونوا لنا زیناً ولا تكونوا علينا شیناً» (ابن بابویه، الأملی، ص ۴۰۰)

نتیجه گیری

۱) از حاصل جمع فتاوی مرتبط با وهن، برمی آید که برای وهن با عنوان ثانوی چندگونه تاثیر دارد؛ توقف و تعطیلی حکم، تغییر و دگرگونی موقت و مادام الوهن. این تغییر هم از قبیل اباحه حرام یا تحریم حلال است.

۲) از حاصل فتاوا می توان به این تشخیص رسید که اولاً در اغلب موارد باید به گستردگی طیف ناظران توجه کرد و جلب نظر گروه معدودی از مردم نمی تواند دلیل کافی برای پناه بردن به عنوان وهن در فتاوا باشد. این گستردگی هرچه بیشتر باشد فتوای مستند به وهن را در وضعیت قابل قبول تری قرار می دهد. همچنین توجه به این نکته ضروری است که در پاره ای از موارد، ناظران بیرون از محیط اسلامی مدنظرند و در پاره ای دیگر بخشی از خانواده اسلام. مورد دوم، در مسائل موجب وهن مذهب، بیشتر تجلی می یابد.

۳) بررسی و تحلیل فتاوی مستند به وهن، حاکی از آن است که در برخی کنش ها همچون مناسک و مراسم عبادی اجتماعی همچون حج، زیارت و عزاداری، تنها زمانی عنوان وهن به خود می گیرند که به صورت جمعی و تحت هویت شیعی تحقق یابند و در حالت انفرادی، اثر وهن آور را ندارند.

۴) در تراحم دو عنوان وهن و لزوم اهتمام به امور مهمی که شارع مقدس در هیچ حالتی راضی به تعطیلی آن نیست، دومی مقدم است؛ چرا که طبق یک نظریه گسترده فقهی چنین اموری در هیچ حالتی نایستی رها شود و هیچ عذری در ترک آنها نیست.

منابع

• قرآن کریم (ترجمه مکارم شیرازی)

۱. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷ ش). **النهاية في غريب الحديث و الأثر**. چاپ ۴، قم: بی نا.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶) **الأمالي**. تهران: بی نا.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵ ش). **علل الشرائع**. قم: بی نا.
۴. ابن سیده، علی بن اسماعیل. (بی تا). **المحکم و المحيط الأعظم**. بیروت: بی نا.
۵. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۶۳ ق). **تحف العقول**. چاپ ۲، قم: بی نا.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس. (بی تا). **معجم مقاییس اللغة**. قم: بی نا.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی تا). **لسان العرب**. چاپ ۳، بیروت: بی نا.
۸. ازهری، محمد بن احمد. (بی تا). **تهذیب اللغة**. بیروت: بی نا.
۹. بستانی، فواد افرام. (۱۳۷۵ ش). **فرهنگ ابجدی**. چاپ ۲، تهران: بی نا.
۱۰. بهجت، محمدتقی. (۱۴۲۴ ق). **مناسک حج و عمره**. چاپ ۳، قم: انتشارات شفق.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد. (بی تا). **الصاحح**. بیروت: بی نا.
۱۲. حمیری، نشوان بن سعید. (بی تا). **شمس العلوم**. دمشق: بی نا.
۱۳. خامنه‌ای، سید علی بن جواد حسینی. (۱۴۲۰ ق). **أجوبة الاستفتاءات**. چاپ ۳، بیروت: الدار الإسلامية.
۱۴. خمینی، سید روح‌الله موسوی. (بی تا). **تحریر الوسيلة**. قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (بی تا). **مفردات ألفاظ القرآن**. بیروت: بی نا.
۱۶. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۳۸۶ ش). **مقدمة الأدب**. تهران: بی نا.
۱۷. شبیری زنجانی، سید موسی. (۱۴۲۷ ق). **مناسک زائر**. قم: شهاب‌الدین.
۱۸. سیفی مازندرانی، علی اکبر. (۱۴۲۸ ق). **دلیل تحریر الوسيلة**. چاپ ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
۱۹. سیفی مازندرانی، علی اکبر. (۱۴۲۵ ق). **مبانی الفقه‌الفعال فی القواعد الفقهية الأساسية**. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۰. شاهرودی، سید مرتضی موسوی. (۱۴۲۸ ق). **جامع الفتاوی**. قم: نشر مشعر.
۲۱. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد. (بی تا). **المحیط فی اللغة**. بیروت: بی نا.
۲۲. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ ش). **مجمع البحرين**. چاپ ۳، تهران: بی نا.
۲۳. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۲۵ ق). **جامع المسائل**. قم: انتشارات امیر قلم.

جستاری در باب
ضوابط و همن دین بر
اساس تحلیل فتاوی
مستند به وهن

۱۷۷

۲۴. فاضل مقداد. (۱۳۷۳ ش). *کنز العرفان فی فقه القرآن*. چاپ ۲، تهران: مرتضوی.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد. (بی تا). *کتاب العین*. چاپ ۲، قم: بی نا.
۲۶. فیومی، احمد بن محمد. (بی تا). *المصباح المنیر*. چاپ ۲، قم: بی نا.
۲۷. زبیدی، محمد بن محمد. (بی تا). *تاج العروس*. بیروت: بی نا.
۲۸. مکارم، ناصر. (۱۴۲۶ ق). *مناسک جامع حج*. قم: انتشارات مدرسه الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۲۹. مکارم، ناصر. (۱۴۲۷ ق). *الفتاوی الجديدة*. چاپ ۲، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۳۰. منتظری، حسین علی. (بی تا). *رساله استفتاءات*. قم: بی نا.
۳۱. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم. (۱۴۲۳ ق). *فقه القضاء*. چاپ ۲، قم: بی نا.
۳۲. موسوی قزوینی، سید علی. (۱۴۲۴ ق). *ینایع الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۳. موسی، حسین یوسف. (بی تا). *الإفصاح*. چاپ ۴، قم: بی نا.
۳۴. مهنا، عبدالله علی. (بی تا). *لسان اللسان*. بیروت: بی نا.

References

**The Holy Qur'an. Translated by Āyatullāh al-Makārim al-Shīrāzī.*

1. al-Anṣārī al-Ifīrīqī al-Miṣrī al-Khazrajī, Jamāl al-Dīn Abulfāḍl Muḥammad ibn Mukarram (Ibn Manzūr). 1989/1405. *Lisān al-'Arab*. Beirut.
2. al-Fāḍil al-Lankarānī, Muḥammad. 2004/1425. *Jāmī' al-Masā'il*. 10th. Qom: Amīr al-Qalam.
3. Al-Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. n.d. *Kitāb al-'Ayn*. Qom.
4. Al-Fayyūmī, Abul 'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad. n.d. *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Sharḥ al-Kabīr lil Rāfi'ī*. Qom.
5. al-Ḥarrānī, Ḥasan Ibn 'Alī Ibn Shu'ba (Ibn Shu'ba). 1943/1363. *Tuḥaf al-'Uqūl*. Qom.
6. al-Ḥillī al-Suyūrī, Al-Miqdād ibn 'Abdullāh ibn Muḥammad (al-Fāḍil al-Miqdād). 1994/1373. *Al-Kanz al-'Irḥān fī Fiḥ al-Qur'an*. Tehran: al-Maktabat al-Murtaḍawīya.
7. al-Ḥumayrī, Nashwān ibn Sa'īd. n.d. *Shams al-Ūlūm*. Damascus.
8. al-Ḥusaynī al-Khāmināī, al-Sayyid 'Alī. 1999/1420. *Ajwabat al-Is'iftā'āt*. 3rd. Dār al-Islāmīyah.
9. al-Ḥusaynī al-Zabīdī al-Wāsiṭī, Murtaḍā Muḥammad ibn Muḥammad. n.d. *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Beirut.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۷۸

10. al-Jawharī, Ismā‘il Ibn Hammād. n.d. *al-Ṣiḥah: Tāj al-Lughat wa Ṣiḥah al-‘Arabīyyah*. 1st. Beirut.
11. Al-Muntaẓirī, Ḥusayn ‘Alī. *Risalat Istiftā’āt*. Qom.
12. Al-Mūsawī al-Ardabīlī, Sayyid ‘Abul al-Karīm. 2002/1423. *Fiqh al-Qadā’*. Qom.
13. al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). n.d. *Tahrīr al-Wasīlah*. Qom: Dār al-‘Ilm.
14. al-Mūsawī al-Qazwīnī, al-Sayyid ‘Alī. 2003/1424. *Yanābī’ al-Aḥkām fī Ma’rifat al-Ḥalāl wa al-Ḥarām*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.
15. Al-Mūsawī al-Shāhrūdī, Sayyid Murtaḍā. 2007/1428. *Jāmi’ al-Fatāwā*. 1st. Manshūrāt Mash‘ar.
16. Al-Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. n.d. *Mufradāt al-Alfāz al-Qur’ān*. Beirut.
17. Al-Ṣāhib, Ismā‘il ibn ‘Ibād. *al-Muḥīṭ fī al-Lughah*. n.d. Beirut.
18. al-Sayfī al-Māzandarānī, ‘Alī Akbar. 2007/1428. *Dalīl Tahrīr al-Wasīla - al-Satr wa al-Sātīr*. Qom: Mu’assasat Tanzīm wa Nashr Āthār al-Imām al-Khumaynī.
19. al-Sayfī al-Māzandarānī, ‘Alī Akbar. 2004/1425. *Mabānī al-Fiqh al-Fa’āl fī al-Qawā’id al-Fiqhīya*. um: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā’at al-Mudarrisīn.
20. al-Ṭarayḥī, Fakhr al-Dīn. 1995/1375. *Majma’ al-Bahrayn*. 3rd. Tehran: al-Maktabat al-Murtaḍawīyya li Iḥyā’ al-Āthār al-Ja‘farīyya.
21. al-Zamaksharī al-Khārazmī, Maḥmūd Ibn ‘Umar (Jār Allāh). 2007/1386. *Muqadamat al-Adab*. 1st. Tehran.
22. Azharī, Muḥammad ib Aḥmad. *Tahdhīb al-Lughat*. Beirut.
23. Bahjat, Muḥammad Taqī. *Manāsik-i Ḥajj wa ‘Umrāh*. 3rd. Manshūrāt Shafaq.
24. Buṣṭānī, Fu’ād Afrām. *Farhang Abjadī*. 1996/1375. 2nd. Tehran
25. Ibn Athīr Shībānī, Majd al-Dīn Mubārak ibn Muḥammad. *Al-Nihāyat fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Athar*. 4th. Qom.
26. Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn ‘Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1995/1376. *Al-Amālī*. Tehran.
27. Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn ‘Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 2006/1385. *‘Ilal al-Shara’i’*. Qom.
28. Ibn Fāris, Aḥmad Ibn Fāris. 1983/1404. *Mu’jam Maqāyīs al-Lughā*. 1st.
29. Ibn Sayyidah, ‘Alī ibn Ismā‘il. *Al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-‘Azam*. 1st. Beirut.
30. Makārim Shīrāzī, Nāṣir. 2006/1427. *Al-Fatāwā al-Jadīdah*. 2nd. Qom: Madrisi-yi Imām ‘Alī Ib Abī Ṭalīb.
31. Makārim Shīrāzī, Nāṣir. 2006/1427. *Manāsik al-Jāmi’, Ḥajj*. 2nd. Qom: Madrisi-yi Imām ‘Alī Ib Abī Ṭalīb.
32. Muhannā, ‘Abdullāh ibn ‘Alī. *Lisān al-Lisān*. 1st. Beirut.
33. Mūsā, Ḥusayn Yūsuf. *Al-Ifṣāḥ*. 4th. Qom.
34. Shubiyri Zanjanī, Sayyid Mūsā. *Manāsik al-Zā’ir*. 2006/1427. 1st. Qom: Manshūrāt Shahāb al-Dīn.

Religious Decree of Celebrating *Norūz* according to the *Shī'ah* and *Sunnī Ḥadīth* Sources¹

Ahmad Ekrami 


Associate Professor Of Islamic Sciences & Culture Academy Of Qom;
ekrami1354@gmail.com

Receiving Date: 2020-08-16; Approval Date: 2022-06-22

Abstract

Celebrating *Norūz* has long been a matter of contention for the residents of Iran's civilizational sphere. But after the emergence of Islam, the religious decree (*ḥukm*) of celebrating *Norūz* has always been debated among scholars and especially jurists. What has been said about this decree so far is general rejection or general acceptance without mentioning all the possible decrees regarding this matter and determining the correct and accurate decree from these possible decrees. For the first time in this study, by stating the four possible decrees regarding *Norūz* and referring to the

1 . Ekrami . A; (2023); "Religious Decree of Celebrating *Norūz* according to the *Shī'ah* and *Sunnī Ḥadīth* Sources"; *Jostar_ Hay Fiḡhi va Usuli*; Vol: 9; No: 32; Page: 181-211

 10.22034/JRJ.2022.61763.2338

© 2023, Author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publishers.

ḥadīths found in the sources of two major sects (*Shī'ah* and *Sunnī*) and the general religious rules, the exact decrees of this matter are expressed. These four rulings are; *Norūz* is a religious 'Īd, like 'Īd *al-Fiṭr*, *Adḥā* and *Ghadīr*, *Norūz* is a day on which some actions are recommended without being considered an 'Īd, such as the first day of the month or the last day of the month, any attention to the *Norūz* in the aforementioned ways is reprehensible, and religion (*shar'*) does not have any opinion on any of the aforementioned forms of *Norūz*. Finally, in this research, the fourth opinion is strengthened.

Keywords: *Norūz*, *Nīrūz*, 'Īd, Solar Year, Lunar Year, *Shī'ah* and *Sunnī*

حکم شرعی بزرگداشت نوروز با توجه به منابع حدیثی فریقین^۱

احمد اکرامی 

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم. قم - ایران. رایانامه: ekrami1354@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۵

چکیده

حکم شرعی
بزرگداشت نوروز با
توجه به منابع حدیثی
فریقین
۱۸۳

بزرگداشت نوروز از دیرباز مورد توجه ساکنان حوزه تمدنی ایران بوده است؛ اما پس از ظهور اسلام همواره حکم شرعی تکریم نوروز مورد مناقشه متشرعان و به خصوص فقها بوده است. آنچه در خصوص این حکم تاکنون بیان شده است رد کلی یا قبول کلی بدون ذکر جمیع احکام محتمل در خصوص این موضوع و تعیین حکم صحیح و دقیق از میان این احکام محتمل بوده است. برای اولین بار در این مقاله بایان احکام چهارگانه محتمل در خصوص نوروز و با مراجعه به احادیث موجود در منابع فریقین و قواعد عام شرعی، حکم دقیق این موضوع بیان می‌شود. این احکام چهارگانه عبارتند از ۱- نوروز، مانند عید فطر و قربان و غدیر، یک عید شرعی است؛ ۲- نوروز، مانند روز اول ماه یا آخر ماه، روزی است که برخی اعمال در آن مستحب است بدون اینکه یک عید محسوب شود؛ ۳- بزرگداشت نوروز به هر شکلی مذموم است؛ ۴- شرع نسبت به نوروز هیچ گونه نظری از میان شکل‌های بیش گفته ندارد. در نهایت این مقاله با توجه به احادیث فریقین و قواعد عام فقهی احتمال چهارم را تقویت می‌کند.

کلیدواژه‌ها: نوروز، نوروز، عید، سال شمسی، سال قمری و فریقین.

۱. اکرامی. احمد (۱۴۰۲). حکم شرعی بزرگداشت نوروز با توجه به منابع حدیثی فریقین. فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی. (۹). ۳۲. صص: ۱۸۱-۲۱۱.

مقدمه

نوروز روزی است که مردمان ساکن در حوزه تمدنی ایران کهن و سرزمین‌های متأثر از فرهنگ این حوزه به آن احترام می‌گذارند و آن را بزرگ می‌دارند و در آن با آداب و رسوم خاصی جشن می‌گیرند. پیرامون پیشینه تاریخی نوروز و زمان آشنایی مسلمانان با آن و نحوه برخورد آنان و حاکمان سرزمین‌های اسلامی با نوروز و تعیین دقیق روز آن و برخی مسائل دیگر مرتبط با این روز سخن بسیار رفته است؛ کتاب‌ها، رساله‌ها و مقاله‌های فراوانی از دیرباز تاکنون نوشته شده است؛ مانند کتاب «النیروز و المهرجان» نوشته ابن المنجم^۱ (حاجی خلیفه، بی‌تا، ۱۴۶۸/۲) و نیز کتاب «الاعیاد و فضائل النیروز» نوشته صاحب بن عباد^۲ (ابن ندیم، بی‌تا، ۱۵۰). از همان ابتدا در کتب روایی فریقین نیز روایات فراوانی وجود دارد که به نوعی اشاره به مرسوم بودن بزرگداشت این روز در میان برخی مسلمانان و غیرمسلمانان دارد؛ اما همه آن‌ها به حکم این عمل اشاره ندارند. برای اولین بار طبق برخی از نسخه‌های کتاب «مصباح‌المتهجد» یا «مختصر‌المصباح» تألیف شیخ طوسی رحمته‌الله‌علیه به حکم این روز در حدیثی اشاره کوتاهی شده است. سپس ابن فهد حلی رحمته‌الله‌علیه در کتاب «المهذب البارع» به شرحی مبسوط در خصوص این حدیث و موضوع‌شناسی آن و ذکر برخی احادیث دیگر در این خصوص پرداخته است (ابن فهد، ۱۴۰۷ ق، ۱/۱-۱۹۱-۱۹۶). پس از وی بحث از نوروز به صورت گسترده وارد کتب فقهی شده است و تاکنون نیز ادامه دارد. اوج توجه به این موضوع در دوره صفویه است و همان‌گونه که یکی از محققان نیز گفته است کتاب‌ها و رساله‌های زیادی در این دوره با عناوینی مانند نوروزیه و نوروزنامه و عنوان‌های مشابه دیگر نگاشته شده است (جعفریان، ۱۳۷۶، ۲۰۱/۹-۲۲۰)؛ مانند «نوروزنامه» نوشته ملا محمدباقر خاتون‌آبادی^۳ (آقابزرگ تهرانی، بی‌تا، ۳۷۹/۲۴) و «نوروزیه» نوشته ادیب کاشانی^۴ (آقابزرگ تهرانی، بی‌تا، ۳۸۴/۲۴). محققان معاصر نیز در

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۸۴

۱ - متوفای ۳۵۲ ق

۲ - متوفای ۳۸۵ ق.

۳ - متوفای ۱۱۳۵ ق.

۴ - متوفای ۱۳۱۳ ق.

این زمینه مقالات و کتاب‌هایی دارند مانند «نوروز» نوشته سید محمدعلی میلانی (میلانی، ۱۳۳۶)، «النوروز فی الاسلام» نوشته سید عبدالرضا شهرستانی (شهرستانی، ۱۳۹۳)، «نوروز در آئینه روایت» نوشته محمدرضا ضمیری (ضمیری، ۱۳۷۷، ۷)، «بازخوانی سند نوروز در روایات اسلامی» نوشته حبیب زمانی محجوب (زمانی محجوب، ۱۳۹۵، ۲۵/۳۵)، «نوروز در روایات اسلامی» نوشته مهدی مهریزی (مهریزی، بی‌تا، ۳/۱۵) و «نوروز در فرهنگ شیعه» نوشته رسول جعفریان (جعفریان، ۱۳۷۶، ۲۰۱/۹-۲۲۰)؛ برخی از این نوشته‌ها تنها به موضوع‌شناسی نوروز پرداخته‌اند و برخی گزارشی است از نحوه برخورد مسلمانان با نوروز و بعضی نیز تنها یک یا دو روایت را از جهت سندی بررسی نموده‌اند؛ گروهی دیگر به بررسی حکم بزرگداشت نوروز پرداخته‌اند؛ اما می‌توان ادعا نمود که پیش‌فرض همه این نوشته‌ها، وجود دو حکم کلی در ارتباط با بزرگداشت نوروز بوده است که در نهایت یکی را اختیار نموده‌اند؛ یکی مذمت بزرگداشت نوروز و لزوم برخورد با آن و دیگری ستایش بزرگداشت نوروز و توصیه به اهتمام به آن است.

حکم شرعی
بزرگداشت نوروز با
توجه به منابع حدیثی
فریقین
۱۸۵

نوآوری این مقاله از سه جهت است؛ اول: به روشی بسیار ساده و قابل فهم برای عموم و به‌دوراز محاسبات نجومی و تقویمی پیچیده و تخصصی به موضوع‌شناسی نوروز پرداخته است؛ دوم: حکم محتمل برای بزرگداشت نوروز را منحصر به دو حکم کلی پیش‌گفته در نوشته‌های گذشته ندانسته بلکه چهار حکم محتمل متفاوت برای بزرگداشت نوروز ذکر کرده است؛ سوم: تمامی روایات موجود و مرتبط با نوروز را در منابع فریقین مورد بررسی کامل قرار داده است.

موضوع‌شناسی نوروز

آنچه در رابطه با نوروز قطعی است اینست که سال شمسی فارسیان با فروردین‌ماه شروع می‌شده و اولین روز این ماه که اولین روز سال هم هست نوروز نام داشته است. این مطلب با استناد به بسیاری از کتب تاریخی گذشته (مسعودی، بی‌تا، ۱۸۴) قابل اثبات است. اکنون در تقویم شمسی رسمی ایران نوروز بر اساس نزول شمس به برج حمل یا همان نقطه اعتدال ربیعی محاسبه می‌شود. اکنون سؤال این است که آیا در گذشته

و از ابتدای پیدایش تقویم شمسی در حکومت فارسیان نیز چنین بوده یا اینکه نوروز در روز دیگری بوده است؟ در این زمینه می‌توان با در کنار هم قرار دادن قرائن تاریخی و غیر تاریخی به این سؤال تا حدودی جواب داد؛ این قرائن عبارت است از:

۱- سال شمسی در میان همه قوم‌ها و ملت‌ها بر اساس حرکت انتقالی زمین به دور خورشید است.

۲- مدت سال شمسی ۳۶۵ روز است؛ ولی مدت حرکت انتقالی در حدود یک ربع روز از مدت سال شمسی بیشتر است؛ بنابراین عملاً به مرور سال شمسی از حرکت انتقالی عقب می‌ماند.

۳- برای حل این مشکل رومیان از هر چهار سال یک سال را ۳۶۶ روز قرار می‌دادند تا این عقب‌ماندگی تا حدود زیادی جبران شود. این سال در اصطلاح اهل تقویم به نام سال کبیسه شناخته می‌شود؛ اما فارسیان بنا به دلایلی این کار را نمی‌کردند بلکه از هر ۱۲۰ سال با اضافه کردن یک ماه، سال آخر را ۱۳ ماهه قرار می‌دادند (مسعودی، بی‌تا، ۱۸۴).

۴- سال رومی به دلیل باقی ماندن حکومت متولی آن و کم بودن فاصله بین سال‌های کبیسه در میان مسلمانان هم، همچنان با محاسبه سال‌های کبیسه باقی ماند و به همین دلیل از ثبات بیشتری برخوردار بود.

۵- در سال فارسی به دلیل فروپاشی حکومت متولی آن و زیاد بودن فاصله بین سال‌های کبیسه، در عمل محاسبه سال کبیسه مغفول ماند و به همین دلیل به تدریج روزهای سال فارسی از جمله نوروز جابه‌جا شدند (مسعودی، بی‌تا، ۱۸۴).

۶- نوروز دست کم از زمان بنی‌امیه، زمان ارسال هدایا و خراج از سوی حاکمان و خراج گذاران به خلفا بوده است (یعقوبی، بی‌تا، ۲۱۸/۲).

۷- در زمان معتضد عباسی به این دلیل که نوروز در زمانی واقع شده بود که محصولات زراعی و به‌ویژه غلات به بار ننشسته بودند، وی نوروز را در سال ۲۸۲ هـ ق به تأخیر انداخت و آن را بر اساس سال رومی روز ۱۱ حزیران (۲۱ خرداد بر اساس تقویم کنونی شمسی ایران) قرار داد. این روز در زمان معتضد و پس از وی در میان بسیاری از خلفا و حاکمان، هنگام دریافت هدایا و خراج قرار گرفت و به نام نوروز

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۸۶

معتضدی شناخته شد (مسعودی، بی تا، ۱۸۵؛ طبری، بی تا، ۱۶۹/۸).

۸- کاری که معتضد کرد اصلاح سال شمسی فارسی نبود بلکه تغییر موعد گرفتن هدایا و خراج و تعیین زمان ثابت برای آن، بر اساس سال رومی بود؛ بنابراین در عمل دو نوروز وجود داشت یکی نوروز سال فارسی که با توجه به عدم محاسبه سال کیسه همچنان در حال جابه‌جا شدن بود و دیگری نوروز معتضدی که به شکل ثابت در روز ۱۱ حزیران، از ماه‌های سال رومی بود.

۹- در زمان جلال الدوله ملک شاه سلجوقی و در سال ۴۶۷ هـ ق به دستور وی سال شمسی اصلاح شد؛ به این شکل که هر چهار سال یک‌بار به روش دیگر ملت‌ها سال کیسه و ۳۶۶ روز قرار داده شد و این تقویم به تقویم جلالی مشهور شد (ذهبی، ۱۴۰۷ ق، ۳۰/۳۱؛ ابن اثیر، ۱۳۸۶ ق، ۹۸/۱۰).

۱۰- گفته‌اند در آن سال نوروز در روز نیمه حوت یا همان نیمه اسفند امروزی قرار داشت؛ اما منجمان این روز را به تأخیر انداختند و در روزی که مطابق با نقطه اعتدال ربیعی است یا همان اول حمل قرار دادند و از آن زمان تا کنون نوروز برای همیشه در این روز قرار گرفت (ذهبی، ۱۴۰۷ ق، ۳۰/۳۱؛ ابن اثیر، ۱۳۸۶ ق، ۹۸/۱۰).

۱۱- هر سال قمری ۳۵۵ روز است که در نتیجه سال قمری هر سه سال یک ماه و هر ۳۶ سال یک سال از سال شمسی عقب می‌ماند.

۱۲- گفته‌اند فارسیان روز به تخت نشستن یزدگرد، آخرین پادشاه ساسانی را مبدأ تاریخ قرار دادند و سال را از آن روز شروع کردند. سال به تخت نشستن یزدگرد در حدود ۱۱ هجری قمری بوده است (مسعودی، ۱۴۰۴ ق، ۷۹/۲).

با توجه به این مطالب تا حدودی می‌توان محاسبه نمود که نوروز در سال‌های مختلف در چه روزی واقع شده است؛ بدین شکل که اگر ما مبنای محاسبه را سال ۴۶۷ هـ ق قرار دهیم (زمان پیدایش تقویم جلالی) و آن را منهای ۱۱ کنیم (سال بر تخت نشستن یزدگرد سوم) عدد ۴۵۶ به دست می‌آید (فاصله زمانی به تخت نشستن یزدگرد سوم و پیدایش تقویم جلالی به سال قمری). برای تبدیل این عدد به سال شمسی باید در نظر داشت (با توجه به نکته ۱۲) هر ۳۶ سال قمری ۳۵ سال شمسی است؛ بنابراین ۴۵۶ سال قمری (با حساب تقریبی) برابر است با ۴۴۳/۳ سال شمسی و

حکم شرعی
بزرگداشت نوروز با
توجه به منابع حدیثی
فریقین
۱۸۷

سال شمسی فارسی (با توجه به نکته ۳) پس از یزدگرد به دلیل عدم محاسبه سال کبیسه هر ۱۲۰ سال یک ماه از مدت حرکت انتقالی عقب می‌ماند؛ بنابراین نوروز در مدت ۴۴۳/۳ سال شمسی به اندازه ۳/۶۹ ماه (با حساب تقریبی) از تاریخ آن در زمان به تخت نشستن یزدگرد به عقب رفته است؛ یعنی حدود ۳ ماه و ۲۰ روز. اکنون اگر این عدد را به نیمه حوت که نوروز سال ۴۶۷ هـ ق بوده و مطابق با نیمه اسفند تقویم‌های شمسی امروزی است اضافه کنیم زمان روز نوروز در سال به تخت نشستن یزدگرد به دست می‌آید که (با حساب تقریبی) بر اساس تقویم شمسی امروزی مطابق سوم تیر یعنی در ابتدای تابستان است. به همین شکل می‌توان معین کرد که نوروز سال ۲۸۲ هـ ق؛ یعنی سال پیدایش نوروز معتضدی بر اساس تقویم شمسی امروزی چه روزی بوده است و آن روزی است که محصولات کشاورزی به‌ویژه غلات در آن به بار ننشسته بودند؛ این روز بر اساس همین محاسبه در این سال حدود ۲ ماه و ۵ روز از نوروز در سال بر تخت نشستن یزدگرد عقب‌تر بوده است؛ بنابراین نوروز در این سال (با حساب تقریبی) مطابق با ۳۰ فروردین بر اساس تقویم شمسی امروزی بوده و پرواضح است در این تاریخ محصولات کشاورزی در بسیاری از مناطق به بار ننشسته‌اند.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲

۱۸۸

۱. احکام محتمل در خصوص نوروز

پیش از بیان حکم شرعی بزرگداشت نوروز لازم است ابتدا احکامی که برای نوروز محتمل است بیان شود تا در بیان حکم شرعی نوروز به کلی گویی اکتفا نشود و به شکل دقیق این حکم با جزئیات آن مشخص شود. از این رو احکامی که برای این مسئله محتمل است بیان می‌گردد.

۱- اینکه از نظر شرع، نوروز روزی خاص باشد که باید به بزرگداشت آن مانند عید فطر و عید قربان یا دست کم مانند روز جمعه اهتمام ورزید. این خود می‌تواند دو گونه باشد:

الف: شرع توصیه به بزرگداشت نوروز داشته باشد به همین شکل کنونی و به همراه همین آداب و رسوم و کارهایی که در آن انجام می‌شود. آدابی مانند صلح‌رحم و هدیه دادن و ... به استثنای کارهای حرامی که در آن انجام می‌شود.

ب: شرع توصیه به بزرگداشت نوروز داشته باشد؛ ولی آداب و رسوم و کارهای خاصی را برای این روز توصیه نکند.

۲- اینکه از نظر شرع، نوروز یک عید نباشد؛ ولی یک روز خاص باشد که اعمالی خاص دارد مانند روز اول ماه یا ایام البیض و

۳- اینکه از نظر شرع هرگونه توجه به نوروز به شکل‌های پیش گفته حرام باشد یا دست کم کراهت داشته باشد.

۴- شرع هیچ‌گونه نظری در خصوص نوروز به هیچ‌یک از شکل‌های پیش گفته نداشته باشد.

۲. آرای علما در این مسئله

پیش از طرح و بررسی روایات مربوط به نوروز در منابع فریقین لازم است نگاهی هرچند اجمالی به نظر دانشمندان در این مسئله افکنده شود تا فضای ذهنی علما نسبت به این روایات روشن شود.

۲/۱. آرای علمای شیعه

بیشتر دانشمندان شیعه در مجموع نگاه منفی به نوروز ندارند. در منابع شیعه، چنانچه خواهد آمد، روایاتی در مدح نوروز و ذکر برخی اعمال در این روز وجود دارد؛ این روایات هرچند ضعیف است و معارض نیز دارد؛ اما بر اساس قاعده تسامح در ادله سنن به ضعف روایات و نیز احادیث معارض آن توجه نشده است. بر همین اساس علمای شیعه تنها به استحباب برخی از اعمال در نوروز توجه داشته‌اند و به روایات دیگری که از این روز به‌عنوان روزی با عظمت یاد می‌کند چندان توجهی نکرده‌اند.

۲/۲. آرای علمای عامه

دانشمندان عامه در مجموع نگاه مثبتی به نوروز ندارند. در منابع عامه، چنانچه خواهد آمد، روایاتی وجود دارد که مضمون آن‌ها را در ذمّ بزرگداشت نوروز دانسته‌اند، حتی برخی از علمای عامه روایت هدیه به امیرالمؤمنین علیه السلام در روز نوروز را هم حمل بر کراهت بزرگداشت نوروز کرده‌اند که خواهد آمد.

۳. روایات نوروز

پس از طرح مباحث گذشته که تا حدودی فضای بحث را روشن نمود، اکنون لازم است روایات مربوط به این موضوع طرح و بررسی شود تا امکان قضاوت صحیح در خصوص حکم شرعی دقیق آن فراهم شود. روایات مربوط به نوروز دودسته‌اند؛ دسته اول روایاتی که به نوعی تأییدکننده نوروز محسوب شده‌اند و دسته دوم روایاتی که به نوعی نفی‌کننده نوروز محسوب می‌شوند.

۳/۱. روایات تأییدگونه نوروز

۳/۱/۱. روایت اول

«أتى على عليه السلام بهدية النيروز، فقال عليه السلام: ما هذا؟ قالوا: يا أمير المؤمنين اليوم النيروز، فقال عليه السلام: اصنعوا لنا كل يوم نيروزا» (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ ق، ۳/۳۰۰).

۳/۱/۱/۱. وضعیت روایت در منابع عامه

این حدیث را که شیخ صدوق به شکل مرسل روایت نموده است، در منابع عامه نیز با اندکی اختلاف در برخی الفاظ نقل؛ کرده‌اند؛ از جمله بخاری در «التاریخ الکبیر» با اسناد خود از شخصی به نام سعر تمیمی (بخاری، بی‌تا، ۲۰۰/۴)، ابن ابی الحدید در «شرح نهج البلاغه» به شکل مرسل (ابن ابی الحدید، ۱۹۶۱ م، ۱۱/۲۴۸)، و متقی هندی در «کنز العمال» از دو طریق؛ طریق مسند علی از شخصی به نام مسعر تمیمی و طریق مصاحف ابن انباری از محمد بن سیرین (متقی هندی، ۱۴۰۹ ق، ۱۴/۱۸۰). بیهقی در کتاب «السنن الکبری» با اسناد خود از محمد بن سیرین روایت را بدین شکل نقل می‌کند: «محمد بن سیرین قال أتى على رضي الله عنه بهدية النيروز فقال ما هذه؟ قالوا يا أمير المؤمنين هذا يوم النيروز قال فاصنعوا كل يوم فيروز» (بيهقي، بی‌تا، ۲۳۴/۹). سپس در ادامه چنین گفته است: «قال أبو أسامة كره أن يقول فيروز (قال الشيخ) وفي هذا الكراهة لتخصيص يوم بذلك لم يجعله الشرع مخصوصا به» (بيهقي، بی‌تا، ۲۳۴/۹).

۳/۱/۱/۲. بررسی سند روایت

با تأمل در اسناد این حدیث روشن می‌شود این روایت در منابع عامه از (سعر تمیمی) و (مسعر تمیمی) و (محمد بن سیرین) نقل شده است. با توجه به نقل‌های

جستارهای
فقهی و اصولی
سال نهم، شماره پیاپی ۳۲
پاییز ۱۴۰۲
۱۹۰

مختلف روشن می شود که (سعر تمیمی) تصحیف (مسعر تمیمی) است و شخص دیگری نیست؛ بنابراین هرچند با قاطعیت نمی توان نقل این واقعه را منحصر به این دو شخص دانست؛ ولی می توان گفت نقل این روایت از غیر این دو شخص ثابت نشده است. محمد بن سیرین دو سال پیش از کشته شدن عثمان به دنیا آمده است (ابن سعد، بی تا، ۹۳/۷) و هنگام شهادت امیرالمؤمنین علیه السلام هفت یا هشت سال داشته است و بعید به نظر می رسد که این واقعه را مستقیم نقل کرده باشد؛ به ویژه اینکه معلوم نیست این واقعه در چه سالی از خلافت ظاهری امام علیه السلام اتفاق افتاده باشد. پس محمد بن سیرین این روایت را با واسطه نقل می کند ولی شخص واسطه معلوم نیست. مسعر بن فدکی تمیمی نیز طبق آنچه در تاریخ طبری (طبری، بی تا، ۳۴/۴ و ۵۶) و دیگر کتب حدیث و تاریخ (بلاذری، ۱۳۹۴ ق، ۳۷۱/۲) وارد شده است، از سران خوارج بوده و در جنگ نهران در مقابل امیرالمؤمنین علیه السلام حضور داشته است و قابل اعتماد نیست. برخی با استناد به کلامی از خطیب بغدادی در کتاب تاریخ بغداد گفته اند این واقعه نزد اهل حدیث و اخبار مشهور بوده است (شیری، ۱۵ فروردین ۱۳۹۶، ijthadnet.ir) و از این طریق سند حدیث را تصحیح نموده اند.

حکم شرعی
بزرگداشت نوروز با
توجه به منابع حدیثی
فریقین

۱۹۱

خطیب بغدادی می گوید: «سمعت إسماعیل بن حماد بن أبی حنیفه یقول: ... النعمان بن المرزبان أبو ثابت هو الذی أهدی لعلی بن أبی طالب الفالوذج^۱ فی یوم النیروز فقال: نوروزنا کلّ یوم و قیل: کان ذلک فی المهرجان، فقال: مَهْرَجُونَا کُلّ یوم» (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ ق، ۳۲۷/۱۳).^۲

طبق این نقل، نوه ابوحنیفه به نحوی که گویا همه از قضیه هدیه فالوذج به امیرالمؤمنین علیه السلام اطلاع دارند ادعا می کند که جد ابوحنیفه به نام نعمان بن مرزبان همان کسی است که در روز نوروز^۳ به امیرالمؤمنین علیه السلام فالوذج هدیه داده است.

۱. فالوده یا حلوی نوروزی همچون سمنو (طریحی، ماده فالوذج)

۲. در حاشیه برخی از نسخ ابن ندیم نیز که از جهت تاریخی مقدم بر خطیب بغدادی است این نقل قول آمده است (ابن ندیم، بی تا، ۲۵۵).

۳. لازم به ذکر است از نگاه برخی ناقلان، این واقعه در روز مهرگان بوده ولی با توجه به دیگر نقل های این روایت که اتفاق بر وقوع آن در نوروز دارند این نقل را نمی توان صحیح دانست.

در ردّ این وجه می‌توان گفت: این نقل هرچند به نحوی دلالت بر اطلاع محدثان و مورخان از وجود چنین خبری دارد؛ اما این دلیل بر شهرت روایی آن نزد آنان نیست و بر فرض شهرت روایی این حدیث نمی‌توان آن را قرینه‌ای تام بر وثوق به مضمون حدیث گرفت؛ چون افرادی که این حدیث را نقل کرده‌اند بیشتر به جنبه تاریخی آن توجه داشته‌اند و در نقل اخبار تاریخی نیز تسامح زیاد است. علاوه بر این شهرت روایی هنگام تعارض دو حدیث دارای شرایط حجیت باعث ترجیح حدیث مشهور بر حدیث شاذ می‌شود؛ اما اگر حدیث فاقد شرایط حجیت باشد شهرت روایی آن به تنهایی باعث جبران ضعف سند آن نمی‌شود.

۳/۱/۱/۳. وضعیت روایت در منابع شیعه

در منابع شیعه شیخ صدوق اولین ناقل حدیث است. وی نیز این روایت را مرسل نقل کرده است و معلوم نیست منبع وی در نقل حدیث چیست. این احتمال می‌رود که ایشان این روایت را از برخی منابع عامه نقل کرده باشد؛ هرچند این احتمال به شکل قطعی قابل اثبات نیست ولی به کلی نیز مردود نیست.

۳/۱/۱/۴. بررسی دلالت روایت

در خصوص دلالت این حدیث جز بی‌هقی و کسانی که حدیث را از او نقل کرده‌اند کسی این حدیث را از احادیث مخالف با نوروز ندانسته است. بی‌هقی نیز به خاطر نقل خاصی که دارد (نقل فیروز به جای نیروز) این تغییر لفظ در کلام امیرالمؤمنین علیه السلام را به تبع یکی از راویان حدیث (ابو اسامه) نشانه کراهت امام علیه السلام نسبت به اختصاص روزی به نوروز می‌داند؛ اما به نظر می‌رسد با توجه به نقل‌های دیگر و متعدد این حدیث، لفظ فیروز در اینجا صحیح نیست؛ به‌ویژه اینکه فیروز و نیروز در نوشتن بسیار به هم شباهت دارند و احتمال تصحیف بسیار بالاست؛ بنابراین با تمسک به این نقل نمی‌توان حکمی را ثابت کرد و بر فرض ثبوت این نقل نیز نمی‌توان صرف تغییر لفظ را دلیل بر کراهت دانست؛ چون با توجه به سیاق کلام، امام علیه السلام در مقام مزاح بوده‌اند و تغییر لفظ نیز ممکن است از باب مزاح باشد.

اکنون این سؤال مطرح است آیا بر فرض عدم تغییر لفظ و طبق نقل‌های دیگر، این

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۹۲

روایت دلالت بر تأیید بزرگداشت نوروز دارد؟ در جواب باید گفت: طبق این فرض نیز روایت دلالت بر توصیه به بزرگداشت نوروز ندارد؛ زیرا مدلول این حدیث آن است که شخص یا عده‌ای که معلوم نیست مسلمان بوده‌اند، طبق آداب و رسوم خود در یک روز خاص حلوائی تهیه کرده‌اند و از آن به امیرالمؤمنین علیه السلام هدیه داده‌اند و ایشان از چنین عملی نهی نکرده‌اند و به مزاح فرموده‌اند هرروز را برای ما نوروز قرار دهید؛ بدین معنی که هرروز از این هدیه‌ها به ما بدهید؛ اما این حدیث هیچ دلالتی بر این که نوروز یک عید شرعی است یا اعمالی از جانب شارع در آن توصیه شده است، ندارد. عدم نهی امیرالمؤمنین علیه السلام از این کار نیز شاید به این دلیل باشد که توسط فرد یا عده‌ای محدود و شاید غیرمسلمان انجام شده است و معلوم نیست اگر گروهی می‌خواستند نوروز را به‌عنوان یک عید شرعی اسلامی در عرض سایر اعیاد شرعی قرار دهند یا اعمالی را از جانب شارع در آن مستحب بدانند با چه برخوردی از امیرالمؤمنین علیه السلام مواجه می‌شدند.

۳/۱/۲. روایت دوم

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زَيْدٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعًا عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْكِرْخِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنِ الرَّجُلِ تَكُونُ لَهُ الضَّيْعَةُ الْكَبِيرَةُ فَإِذَا كَانَ يَوْمَ الْمَهْرَجَانِ أَوْ النِّيْرُوزِ أَهْدُوا إِلَيْهِ الشَّيْءَ لَيْسَ هُوَ عَلَيْهِمْ يَتَقَرَّبُونَ بِذَلِكَ إِلَيْهِ فَقَالَ: أَلَيْسَ هُمْ مَصْلِينَ؟ قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: فَلْيَقْبَلْ هَدِيَّتَهُمْ وَلْيَكْفَهُمْ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله قَالَ: لَوْ أَهْدَى إِلَى كِرَاعٍ لَقَبَلْتُ وَ كَانَ ذَلِكَ مِنَ الدِّينِ وَلَوْ أَنَّ كَافِرًا أَوْ مُنَافِقًا أَهْدَى إِلَى وَسْقًا مَا قَبَلْتُ وَ كَانَ ذَلِكَ مِنَ الدِّينِ، أَبِي اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ لِي زَبَدُ الْمُشْرِكِينَ وَ الْمُنَافِقِينَ وَ طَعَامِهِمْ» (کلینی، ۱۳۶۷، ۱۴۱/۵).

۳/۱/۲/۱. وضعیت روایت در منابع

این حدیث را کلینی به شکل مذکور نقل کرده است. شیخ طوسی نیز این روایت را با اندکی تفاوت و تقدیم و تأخیر در الفاظ پایانی «ان الله عزوجل ابی الله لی زبد المشرکین به جای ابی الله عزوجل لی زبد المشرکین» نقل نموده است (شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ۳۷۸/۶). همچنین شیخ صدوق نیز این روایت را نقل کرده است؛ با

حکم شرعی
بزرگداشت نوروز با
توجه به منابع حدیثی
فریقین
۱۹۳

این تفاوت که ایشان روایت را تا پیش از «فان رسول الله قال ...» ذکر کرده و باقی روایت را ذکر نکرده است. در لفظ حدیث نیز اندکی تفاوت با نقل کافی و تهذیب وجود دارد؛ «یتقربون بذلک الشیء الیه» به جای «یتقربون بذلک الیه» (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ ق. ۳/۳۰۰). سند روایت را شیخ طوسی و شیخ صدوق از حسن بن محبوب شروع کرده‌اند و طریق خود به حسن بن محبوب را در مشیخه ذکر کرده‌اند. در این روایت از امام صادق علیه السلام پرسیده‌اند: کارگران شخصی که مزرعه‌ای بزرگ دارد در روز نوروز و مهرگان برای او هدیه می‌آورند در حالی که بر آن‌ها لازم نیست چنین کاری کنند. آیا پذیرش این هدایا برای آن شخص جایز است؟ امام علیه السلام در جواب می‌فرماید: اگر هدیه‌دهندگان مسلمان باشند، اشکالی ندارد؛ چرا که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله هدیه مسلمانان را می‌پذیرفت و امام علیه السلام فرمودند: این از دین است و ایشان هدیه غیر مسلمانان را نمی‌پذیرفت و امام علیه السلام فرمودند: این هم از دین است ...

۲/۲/۳. بررسی سند روایت

طریق کلینی در «کافی» به حسن بن محبوب در مجموع بی‌اشکال است و طریق شیخ صدوق در کتاب «من لایحضره الفقیه» به حسن بن محبوب نیز صحیح است؛ بنابراین سند حدیث تا این مقطع معتبر است و نیازی به بررسی سند در تهذیب نیست؛ چون با وجود سند کافی و من لایحضره الفقیه حتی اگر سند روایت در تهذیب ضعیف هم باشد مشکلی ایجاد نمی‌کند. از منظر مباحث فهرستی نیز با توجه به سند حدیث در این سه کتاب و مشیخه دو کتاب تهذیب و من لایحضره الفقیه می‌توان گفت: بیشتر افرادی که در سند واقع شده‌اند دارای کتب معتبر نزد بزرگان شیعه بوده‌اند؛ مانند سعد بن عبدالله و احمد بن محمد بن عیسی و حسن بن محبوب. آنچه باقی می‌ماند وضعیت ابراهیم کرخی است که پس از حسن بن محبوب در این روایت واقع شده است و به شکل مستقیم سؤال موجود در روایت را خدمت امام صادق علیه السلام مطرح می‌کند. وی برای ما شناخته شده نیست و توثیق خاصی در کتب فهرستی و رجالی درباره او وجود ندارد.

برخی این روایت را از دو راه تصحیح کرده‌اند؛ اول: حسن بن محبوب راوی بسیار موثق و صاحب جلالتی است و وی روایات زیادی از ابراهیم کرخی نقل

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۹۴

کرده است.^۱ دوم: صفوان بن یحیی و ابن ابی عمیر از ابراهیم بن کرخی روایاتی نقل کرده‌اند و این دو راوی طبق عقیده برخی از علما جز از افراد ثقه روایت نقل نمی‌کنند.^۲

۳/۲/۳. بررسی دلالت روایت

این حدیث از جهت دلالت با مشکلاتی روبه‌رو است؛

مشکل اول: در این روایت موضوع پرسش، روز نوروز نیست بلکه موضوع سؤال، حکم پذیرفتن هدیه‌ای است که زبردستان یک شخص به او می‌دهند بی‌آنکه بر آنها واجب باشد و تنها برای تقرب جستن نزد او هدیه می‌آورند. شاید به همین دلیل است که کلینی و شیخ صدوق، روایت را در باب هدیه نقل کرده‌اند و شیخ طوسی نیز آن را در باب مکاسب ذکر کرده است.

ممکن است گفته شود در این روایت جشن گرفتن نوروز رد نشده است و این نوعی تقریر است.

در جواب باید گفت: ممکن است امام علیه السلام به دلیلی نخواستند در باره موضوع نوروز سخنی بگویند؛ بنابراین روایت دلالتی بر تقریر این جشن ندارد و اگر تقریری هم استفاده شود ممکن است به خاطر تقیه از حاکمان وقت باشد؛ زیرا طبق نقل‌های تاریخی حاکمان وقت به این روز و هدیه گرفتن در این روز بسیار اهمیت می‌دادند و مخالفت با آن خلاف احتیاط بود.

مشکل دوم: بخش اخیر روایت با برخی از مسلمات تاریخ و سنت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله مطابقت ندارد. در این بخش آمده است که پیامبر صلی الله علیه و آله، از کفار هدیه نمی‌پذیرفتند؛ این در حالی است که قصه هدیه دادن گوشت گوسفند از طرف زن یهودی به ایشان بسیار مشهور و مسلم است.

ممکن است گفته شود وجود اشکال در بخشی از روایت مستلزم اشکال در سایر بخش‌های روایت نیست.

۱. قاعده آکار روایت اجله از شخصی.

۲. قاعده مشایخ الثقات.

در ردّ این توجیه می‌توان گفت: این اشکال ممکن است به تنهایی باعث اسقاط حجیت در روایت نشود؛ ولی به هر حال یک نقطه ضعف برای این روایت است که به ضمیمه ضعف پیش گفته در مشکل اول، روایت را بیش از پیش تضعیف می‌کند و راهی برای تقویت روایت از جهت دلالت باقی نمی‌گذارد.

۳/۱/۳. روایت سوم

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ فِي الْمَصْبَاحِ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ حُنَيْسٍ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي يَوْمِ النَّيْرُوزِ قَالَ: إِذَا كَانَ يَوْمُ النَّيْرُوزِ - فَأَغْتَسِلْ وَ الْبَسْ أَنْظَفَ ثِيَابِكَ الْحَدِيثِ» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ ق. ۳/۳۳۵)¹.

۳/۱/۳/۱. وضعیت روایت در منابع

این حدیث را علامه مجلسی نیز در دو مجلد از بحار الانوار می‌آورد که در یک جا به همین نحو که در وسایل الشیعه نقل شده است (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ ق. ۲۱/۷۸) و در جای دیگر به شکل کامل‌تر (پس از وَ الْبَسْ أَنْظَفَ ثِيَابِكَ آمده است): «وَ تَطَيَّبَ بِأَطْيَبِ طَيِّبِكَ وَ تَكُونُ ذَلِكَ الْيَوْمَ صَائِمًا الْخَبْرَ» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ ق. ۱۰۱/۵۶).

۳/۱/۳/۲. بررسی دلالت روایت

طبق این روایت، اگر بخشی از روایات آینده نباشد، امام صادق علیه السلام سفارش فرموده‌اند: در نوروز اعمالی انجام شود بی‌آنکه نوروز را عید محسوب کنند مثل اول ماه یا روز جمعه.

۳/۱/۳/۳. بررسی سند روایت

این حدیث در وسایل الشیعه و بحار الانوار از کتاب مصباح المتهجد شیخ طوسی به شکل مرسل نقل شده است. ابن ادریس در کتاب «سرائر» (ابن ادریس، ۱۴۱۰ ق. ۳۱۵/۱) و ابن فهد در «المهذب البارع» (ابن فهد، ۱۴۰۷ ق. ۱۹۱/۱) نیز به این روایت اشاره کرده‌اند؛ ولی گفته‌اند شیخ طوسی آن را در کتاب مختصر المصباح نقل کرده است؛ ولی طبق گفته برخی از محققان، این حدیث تنها در برخی از نسخه‌های مصباح یا

۱ - برخی کتاب‌ها، بدون ذکر منبع، روایات دیگری نیز در خصوص اعمال نوروز ذکر کرده‌اند که از نقل آن‌ها به دلیل معلوم نبودن مستند صرف نظر می‌شود.

مختصر المصباح وجود دارد (زمانی محبوب، ۱۳۹۵، ۳۵/۲۵) و در همان نسخه‌ها نیز مرسل است.

باوجود ضعف سند روایت برخی از دانشمندان، از باب قاعده تسامح در ادله سنن مضمون روایت را پذیرفته‌اند (حز عاملی، ۱۴۰۹، ق، ۳/۳۳۵).

در پاسخ به این توجیه می‌توان گفت: برفرض پذیرش اصل قاعده با توجه به تعارض اخبار مدح‌کننده و مذمت‌کننده و احتمال حرمت بزرگداشت نوروز (بر اساس روایات مذمت‌کننده) طبق گفته برخی از علما احتمال عدم انطباق قاعده در این مورد وجود دارد (شیخ انصاری، ۱۴۱۴، ق، ۱۵۵). برفرض نادیده گرفتن این اشکال می‌توان پرسید: منظور از نوروز در این روایت کدام روز است؟ آیا نوروز متحرکی که در میان مسلمانان متداول بوده است یا نوروز یزدگردی یا نوروز مطابق با اول حَمَل؟ هر سه احتمال با اشکال مواجه است؛ زیرا نوروز طبق دو احتمال اخیر برای مخاطبان روایت ناآشنا بوده و طبق احتمال اول نیز به دلیل خطا در محاسبه سال کبیسه در جای خود نمانده بوده است. با نادیده گرفتن این اشکال نیز می‌توان گفت: طبق این قاعده جواز انجام برخی از اعمال در روز نوروز به نیت احتمال ثواب اثبات می‌شود؛ اما این به هیچ وجه دلالت نمی‌کند بر اینکه نوروز یک عید شرعی است یا به طور قطع برخی از اعمال در آن مستحب است.

حکم شرعی
بزرگداشت نوروز با
توجه به منابع حدیثی
فریقین
۱۹۷

۳/۱/۴. روایت چهارم و پنجم

«ما حدثنی به المولی السید المرتضی العلامه بهاءالدین علی بن عبدالحمید النسابة دامت فضائله، ما رواه یاسناده إلى المعلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام: إن يوم النوروز، هو اليوم الذى أخذ فيه النبى صلى الله عليه وآله لأمیر المؤمنین عليه السلام العهد بغدير خم، فأقروا له بالولاية، فطوبى لمن ثبت عليها و الويل لمن نكثها...» (ابن فهد، ۱۴۰۷، ق، ۱۹۴/۱).

«عن المعلى أيضا قال: دخلت على أبى عبد الله عليه السلام فى صبيحة يوم النيروز. فقال: ... يا معلى يوم النيروز، هو اليوم الذى أخذ الله فيه ميثاق العباد أن يعبدوه و لا يشركوا به شيئا و أن يدنوا برسله و حججه و أوليائه...» (ابن فهد، ۱۴۰۷، ق، ۱۹۵/۱).

۳/۱/۴/۱. بررسی سند این دوروایت

این دو روایت از جهت سند، به شدت ضعیفند؛ چراکه سند آنها مرسل است و در هیچ‌یک از کتب معتبر حدیثی نقل نشده‌اند. لازم به ذکر است که علامه مجلسی این دو روایت را ضمن یک روایت به همراه اضافاتی با اسناد خود به معلی بن خنیس نقل کرده است (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۹۱/۵۶)؛ بخشی از سند چنین است: «رَأَيْتُ فِي بَعْضِ الْكُتُبِ الْمُعْتَبَرَةِ... عَنْ مُعَلَّى بْنِ حُنَيْسٍ»؛ اشکال این نقل نیز به جز وجاده بودن کتاب مذکور، وجود اشخاص مجهول در سند روایت است.

گفته شده است برخی از آنچه در این دو روایت آمده مطابق با واقع است؛ مانند اینکه طبق محاسبات بعضی از علما واقعه غدیر در این روز اتفاق افتاده و این دلیلی بر مطابقت این حدیث با واقع است (ابن فهد، ۱۴۰۷ ق، ۱/۱۹۶).

در رد این وجه همین بس که برخی دیگر از دانشمندان طبق محاسبات خود، وقوع این وقایع در نوروز را نپذیرفته‌اند (قزوینی، ۱۳۷۶، ۲۱۵/۹). بر فرض صحت وقوع این وقایع در نوروز صرف این مطلب، دلیلی بر صدور خبر از امام معصوم علیه السلام نیست؛ به ویژه در اخباری مثل روز غدیر که با محاسبه برای هرکسی قابل اثبات است. در این صورت یک جاعل می‌تواند با قرار دادن این گونه وقایع و ضمیمه وقایعی دیگر، چنین خبری را جعل کند؛ روش دروغ‌گویان حرفه‌ای همین است؛ آن‌ها برخی از اخبار راست را با اخبار دروغ مخلوط می‌کنند و به خورد مخاطب می‌دهند، مخاطب نیز فریب صدق برخی از اخبار را می‌خورد و همه اخبار را باور می‌کند.

۳/۱/۴/۲. بررسی دلالت این دوروایت

در دلالت این دو حدیث بر عظمت روز نوروز و لزوم بزرگداشت آن شکی نیست؛ اما با توجه به سند روایت مجالی برای توجه به مدلول حدیث باقی نمی‌ماند.

۳/۱/۵. روایت ششم

«الْحُسَيْنُ بْنُ هَمْدَانَ الْحَضِينِي فِي كِتَابِهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ وَ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيَّانِ عَنْ أَبِي شَعِيبٍ مُحَمَّدِ بْنِ نُصَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ فُرَاتٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُفَضَّلِ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ عَنِ الصَّادِقِ علیه السلام أَنَّهُ قَالَ لَهُ فِي خَبَرٍ طَوِيلٍ... فَأَوْحَى

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۱۹۸

اللَّهُ إِلَيْهِ يَا حَرْقِيلُ هَذَا يَوْمٌ شَرِيفٌ عَظِيمٌ قَدْرُهُ عِنْدِي وَ قَدْ آلَيْتُ أَنْ لَا يَسْأَلَنِي مُؤْمِنٌ فِيهِ حَاجَةً إِلَّا فَصَّيْتُهَا فِي هَذَا الْيَوْمِ وَ هُوَ يَوْمٌ نَيْرُورِزٍ ...» (نوری، ۱۴۰۸ ق، ۳۵۳/۶).

۱/۵/۳. بررسی سند روایت

این روایت را میرزا حسین نوری در «مستدرک الوسائل» از کتاب حسین بن حمدان الخصبی^۱ از مفضل بن عمر نقل کرده است که از جهت سند، چند اشکال بر آن وارد است.

اول: به احتمال زیاد این کتاب وجاده است.

دوم: نسبت کتاب به مؤلف ثابت نیست.

سوم: مؤلف کتاب از غالیان است.

چهارم: در سند، غالیان دیگری مانند محمد بن نصیر نمیری^۲ وجود دارد و او کسی است که برای خود ادعای نبوت داشت و برای امام هادی عَلَيْهِ السَّلَامُ ادعای الوهیت می کرد (شیخ طوسی، بی تا، ۸۰۵/۲).

به قرینه وجود غالیان در سند این حدیث، امکان آن می رود که گفته شود این دست روایات از جعلیات افراد دارای گرایش شعوبی گری است. این احتمال هر چند به طور قاطع قابل اثبات نیست؛ اما با مراجعه به تاریخ و کتب رجال روشن می شود بسیاری از غالیان گرایش های شعوبی نیز داشته اند بلکه می توان گفت: گرایش های شعوبی، غالیان زیادی را به غلو و تندروی و مخالفت با عقاید متداول بین مردم کشانده است.

برخی از محققان در مقام جواب به این احتمال گفته اند: همان طور که در چنین روایاتی احتمال دخالت شعوبی ها وجود دارد، در روایات مذمت کننده نوروز نیز احتمال دخالت عرب گرایان تندرو وجود دارد؛ لذا این گونه احتمالات قابل اعتنا نیست (شیری، ۱۵ فروردین ۱۳۹۶، ijthadnet.ir).

این جواب را می توان این گونه پاسخ گفت: این دو مسئله مانعة الجمع نیستند که

۱ - در مستدرک الوسائل الخصبی وارد شده است؛ اما با توجه به آنچه در کتب رجال آمده الخصبی صحیح است.

۲ - این شخص به قرینه عمر بن فرات که استاد او بوده، محمد بن نصیر نمیری است نه محمد بن نصیر کشی.

به‌صرف احتمال یکی، احتمال دیگری منتفی شود و ممکن است هر دو باهم اتفاق افتاده باشند؛ بنابراین باید در مورد هر روایتی احتمال موجود را بدون توجه به وجود احتمال مقابل در روایات دیگر بررسی نمود.

۲/۵/۱/۳. بررسی دلالت روایت

این حدیث در واقع به بیان تفصیلی یکی از وقایع ذکر شده در حدیث سابق می‌پردازد و از جهت دلالتی مانند روایت سابق شکی در دلالت آن بر عظمت نوروز و لزوم بزرگداشت آن ندارد؛ ولی همان‌گونه که در روایت قبلی گفته شد باوجود ضعف سند حدیث، مجالی برای توجه به مدلول آن باقی نمی‌ماند.

علاوه بر اشکالات وارد بر هر یک از دو حدیث گذشته، اشکالی هم وجود دارد که به‌طور مشترک بر هر دو حدیث و احادیث دیگر با این مضمون وارد است و آن اینکه اگر عید نوروز به این اندازه که در این روایات آمده است عظمت دارد؛ به‌گونه‌ای که به نظر می‌رسد هم‌تراز با برخی از اعیاد بزرگ مانند عید غدیر است و برای امامان شیعه علیهم‌السلام بسیار اهمیت داشته است، چرا روایات این موضوع بسیار کم و ضعیف است؟ (ضمیری، ۱۳۷۷، ۷)

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۲۰۰

۲/۳. روایات نفی گونه نوروز

پس از بررسی روایاتی که به‌نوعی تأییدکننده نوروز محسوب می‌شدند، لازم است روایاتی که به‌نوعی نفی‌کننده نوروز به حساب می‌آیند نیز بررسی شوند تا بحث در این زمینه کامل شود و زمینه برای قضاوت صحیح در این موضوع فراهم گردد.

۱/۲/۳. روایت اول

«حکمی ان المنصور تقدم إلى موسى بن جعفر بالجلوس للتهنئة في يوم النيروز و قبض ما يحمل إليه، فقال عليه‌السلام: اني قد فتشت الاخبار عن جدی رسول الله (صلی الله علیه وآله) فلم أجد لهذا العيد خيرا وانه سنة للفرس و محاه الاسلام و معاذ الله أن نحیی ما محاه الاسلام...» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۷، ق، ۳/۴۳۳).

۱/۱/۲/۳. بررسی سند روایت

این روایت از جهت سندی مرسل است و اعتباری ندارد.

طبق این حدیث، منصور دوانیقی خلیفه عباسی و معاصر با امام کاظم علیه السلام ایشان را دعوت کرد تا در روز نوروژ در کنار وی جلوس کنند و هدایای واردشوندگان را بپذیرند؛ اما امام علیه السلام در جواب فرمودند: من در میان آنچه از جدم، پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است، جستجو کردم و درباره این عید خبری نیافتم این از رسوم فارسیان است و اسلام آن رسوم را باطل کرده است، به خدا پناه می‌برم اگر بخواهم آنچه را که اسلام باطل کرده، زنده کنم؛ بنابراین این روایت به صراحت دلالت بر نفی جشن نوروژ و بزرگداشت آن دارد. طبق ظاهر این حدیث، مناط نفی نوروژ از نظر امام علیه السلام عدم وجود روایتی از رسول الله صلی الله علیه و آله در تأیید این روز است. این ملاک صرف نظر از این روایت و سند، دلیل عامی است که می‌توان از آن به شکل مستقل برای نفی نوروژ استفاده کرد؛ در واقع این مناط همان قاعده‌ای است که طبق آن هیچ سیره‌ای مقبول نیست مگر اینکه شارع مقدس آن را تأیید کرده باشد.

هفت وجه برای تضعیف این مناط بیان شده است: در ادامه این وجوه هفت گانه مطرح و پاسخی به آن‌ها داده می‌شود.

۱. ممکن است در تضعیف این ملاک، گفته شود مناط مذکور منطبق بر قواعد کلی دین اسلام نیست؛ زیرا طبق این ملاک چون در تأیید نوروژ خبری از رسول الله صلی الله علیه و آله نقل نشده، پس نوروژ از نظر اسلام باطل است و این همان مناطی است که برخی برای باطل اعلام کردن اختراعات جدید مانند بلندگو، تلفن، هواپیما و ... از آن استفاده می‌کنند. در ردّ این وجه می‌توان گفت آنچه مشمول قواعد عامه ایجابی دین مبین اسلام می‌شود، از این مناط خارج است مانند اختراعات مذکور؛ چرا که می‌توان گفت این وسایل تسهیل کننده امور بندگان خداست و از این جهت پسندیده است؛ بنابراین از این جهت اشکالی بر این مناط وارد نیست.

۲. ممکن است گفته شود فقها و اصولیان تأکید کرده‌اند که برای تأیید یک سیره، صرف عدم ردع آن از طرف شارع کافی است و نیازی به خصوص تأیید نسبت به آن نیست. در پاسخ می‌توان گفت: طبق آنچه در علم اصول آمده، سیره‌ای قابل استناد برای اثبات احکام شرعی است که یا سیره عقلا بما هم عقلا باشد؛ به شرط

حکم شرعی
بزرگداشت نوروژ با
توجه به منابع حدیثی
فریقین
۲۰۱

اینکه شارع مقدس آن را تأیید کند هرچند به نحو عدم ردع یا سیره متشرعه بما هم متشرعه باشد؛ به شرط اتصال به زمان معصوم علیه السلام و در تأیید سیره‌های دیگر مانند سیره یک قوم یا یک قبیله یا یک ملت یا یک تمدن خاص، صرف عدم ردع کافی نیست بلکه تأییدش به عنوان یک عمل مورد قبول شرع، دلیل خاص یا دلیل عام قوی می‌خواهد؛ چنین سیره‌ای حتی اگر در مرأی و منظر شارع بوده و شارع هم آن را ردع نکرده باشد به معنای تأیید آن سیره نیست بلکه ممکن است تنها به معنای مسامحه شارع در برخورد با آن باشد.

۳. برخی از محققان با استناد به فرمایشی از امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه به مالک اشتر، هرگونه برخورد با نوروز را دارای اشکال دانسته‌اند (مهریزی، ۱۳۷۹، ۳/۱۵). طبق این نقل، امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند: «لَا تَنْقُضُ سُنَّةَ صَالِحَةٍ عَمِلَ بِهَا صُدُورُ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَاجْتَمَعَتْ بِهَا الْأَلْفَةُ وَصَلَحَتْ عَلَيْهَا الرَّعِيَّةُ وَلَا تُحَدِّثَنَّ سُنَّةَ تَضُرُّ بِشَىْءٍ مِنْ مَاضِي تِلْكَ السَّنَنِ فَيَكُونَ الْأَجْرُ لِمَنْ سَنَّهَا وَ الْوِزْرُ عَلَيْكَ بِمَا نَقَضْتَ مِنْهَا» (نهج البلاغة: نامه/۵۱).

در این حدیث، امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: سنت‌هایی را که پیشینیان این امت بدان عمل کرده‌اند و باعث وحدت و سروسامان گرفتن مردم شده است، نقض نکن و پایه‌گذار سنت‌هایی که باعث ضرر به این گونه سنت‌های گذشته می‌شود نباش ... در جواب این توجیه می‌توان گفت: در این حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام به بیان مشخصات سنت‌هایی که باید حفظ شوند و سنت‌هایی که نباید پایه‌گذاری شوند، پرداخته‌اند؛ طبق این روایت از نظر امیرالمؤمنین علیه السلام سنت‌های وحدت‌آفرین و سامان‌دهنده کار مردم باید حفظ شوند و از پایه‌گذاری سنت‌های تفرقه‌انگیز و نا به سامان‌کننده کار مردم باید پرهیز شود. اکنون سؤال این است آیا بزرگداشت نوروز به هر شکلی و در هر سطحی و توسط هرکسی مصداق کارهای وحدت‌افزا و سامان‌دهنده کار مردم است؟ آیا دعوت مردم به اهمیت دادن بیشتر به اعیاد اسلامی و کم‌رنگ کردن سایر مناسبت‌ها با کار فرهنگی مستمر، تدریجی و بلندمدت به همراه مسامحه با مردم و عدم ترویج آن توسط حکومت، مصداق کارهای تفرقه‌انگیز و نابسامان‌کننده مردم است؟

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۲۰۲

۴. گفته شده است اگر سنتی اصل غلطی داشته باشد؛ اما به مرور زمان از آن فاصله گرفته باشد مشکلی ایجاد نمی کند (شیری، ۱۵ فروردین ۱۳۹۶، ijihadnet.ir). در جواب می توان گفت: این گونه نیست که همه مردم از اصل این سنت، فاصله گرفته باشند؛ بلکه بسیاری آن را میراثی از گذشتگان می دانند که باید به هر شکل در بزرگداشت آن کوشید و در آن کارهایی انجام می دهند که مورد تأیید شرع نیست و آن را تنها به عنوان یک روز برای انجام کارهای پسندیده نمی دانند.

۵. برخی گفته اند: امکان مبارزه با سنت های رسوخ کرده وجود ندارد (شیری، ۱۵ فروردین ۱۳۹۶، ijihadnet.ir). در ردّ این وجه باید گفت: مطلوب یک فقه پژوه در وهله اول، بیان حکم شرعی یک موضوع است نه امکان مبارزه با آن. وانگهی اگر منظور از مبارزه، برخورد قهری و خشونت آمیز است که از همه جهت مردود است و کسی قائل به آن نیست؛ اما اگر منظور از مبارزه، کار فرهنگی در جهت سوق دادن مردم به سمت توجه بیشتر به اعیاد اسلامی و فاصله گرفتن از سایر آداب و رسوم است، نه تنها غیرممکن نیست بلکه بسیار امکان پذیر است. آری ممکن است چنین کاری اکنون در اولویت نباشد؛ اما حکم آن باید معلوم شود تا وقتی زمان آن فرارسید اجرا شود.

۶. عده ای از محققان تلاش کرده اند که با استناد به روایاتی، بزرگداشت نوروز و التزام به برخی آداب و رسوم در آن را از مصادیق تهادی (به هم هدیه دادن) قرار دهند (ضمیری، ۱۳۷۷، ۷؛ شیری، ۱۵ فروردین ۱۳۹۶، ijihadnet.ir)؛ مانند روایت «(عَلَىٰ بَنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تَهَادُوا تَحَابُّوا تَهَادُوا فَإِنَّهَا تَذَهَّبُ بِالضَّعَائِنِ)» (کلینی، ۱۳۶۷، ۱۴۴/۵). طبق این حدیث، تهادی موجب تحابّ (دوست داشتن همدیگر) و از بین رفتن کینه ها می شود. در پاسخ، می توان گفت: هیچ کس با تهادی (به هم هدیه دادن) که موجب تحابّ (دوست داشتن همدیگر) می شود، مخالف نیست. حتی کسی با اختصاص روزی برای این کار هم مخالف نیست. همچنین اگر از گذشته چنین روزی وجود داشته و اکنون هم استمرار داشته باشد، کسی با استمرار آن مخالف نیست؛ ولی آیا تکریم نوروز به هر شکلی و در هر سطحی و از جانب هرکسی از مصادیق تهادی صرف است.

۷. عده ای از محققان گفته اند: اعیاد بر چهار قسم اند: ۱- عید شرعی مانند عید

حکم شرعی
بزرگداشت نوروز با
توجه به منابع حدیثی
فریقین
۲۰۳

قربان؛ ۲- عید مذهبی مانند عید غدیر؛ ۳- عید ملی که هر کشوری برای خود یک روز ملی دارد؛ ۴- عید تکوینی که عالم آن را عید می‌گیرد نه آنکه انسان آن را جعل کند و عید قرار دهد مانند عید نوروز. آن‌گونه که از ظاهر سخن این اندیشمندان برمی‌آید، عید بودن نوروز را تکوینی و ذاتی و غیرقابل جعل می‌دانند و بحث در خصوص تأیید شرع یا عدم تأیید شرع را در این موضوع بی‌جهت می‌دانند (میلانی، ۱۳۳۶، ۴۴؛ شهرستانی، ۱۳۹۳، ۷۴).^۱ در جواب باید گفت: این که طبیعت در این روز و روزهای نزدیک به آن نو و زنده می‌شود و تأیید و عدم تأیید شرع در این عمل طبیعی دخالتی ندارد، سخنی صحیح است؛ اما این سخن تلازمی با لزوم یا حسن تکریم چنین روزی از نگاه شرع ندارد، چنانچه با لزوم یا حسن بزرگداشت آن از نگاه عرف نیز تلازم ندارد و این درحال است که نگوییم در بسیاری از نقاط دنیا، سال از اوایل زمستان شروع می‌شود و این روز را عید می‌گیرند و در روز شروع بهار یا همان نقطه اعتدال ربیعی هیچ کار خاصی انجام نمی‌دهند بلکه به حدوث چنین تحولی در عالم توجه چندانی ندارند.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۲۰۴

۲/۲/۳. روایت دوم

«حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زِيَادٍ بْنُ جَعْفَرٍ الْهَمْدَانِيُّ... أَتَى عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَبْلَ مَقْتَلِهِ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مِنْ رَجُلٍ مِنْ أَشْرَافِ تَمِيمٍ يُقَالُ لَهُ عَمْرُو فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَخْبِرْنِي عَنْ أَصْحَابِ الرَّسِّ فِي أَيِّ عَصْرِ كَانُوا وَ أَيْنَ كَانَتْ مَنَازِلُهُمْ وَ مَنْ كَانَ مَلِكُهُمْ وَ هَلْ بَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَيْهِمْ رَسُولًا أَمْ لَا وَ بِمَاذَا هَلَكُوا...» (شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ۲۰۵/۱).

در این روایت نامی از نوروز برده نشده است؛ ولی از این جهت که نام ماه‌های این قوم تا حد زیادی مانند نام ماه‌های سال شمسی ایرانی است و همچنین از این جهت که آخرین و بزرگ‌ترین عید این قوم در ماهی به نام اسفندار ذکر شده، ممکن است برخی این عید بزرگ را بر نوروز منطبق کرده باشند و از این جهت این روایت را از روایات نفی‌کننده نوروز بدانند.

۱- هردو منبع این سخن را از شیخ محمدحسین آل کاشف الغطاء نقل کرده‌اند.

۳/۲/۲/۱. بررسی سند روایت

در سند این روایت اشکالی وجود ندارد؛ اما مهم بررسی مدلول روایت است.

۳/۲/۲/۲. بررسی دلالت روایت

این حدیث، در صورت صحت شرح پیش گفته، رسم تکریم نوروز را از رسوم خاص اقوام گذشته می‌داند که همراه با فسق و فجور برگزار می‌شده است؛ اما تصریحی نسبت به نفی آن ندارد. به‌طور طبیعی مناط مذکور در روایت سابق بر آن منطبق می‌شود؛ به‌ویژه این که این رسم همراه با فسق و فجور بوده است و در واقع این روایت بیان یک صغرا برای آن کبرا است.

۳/۲/۳. روایت سوم

«أیوب بن دینار عن أبيه ان علياً [ع] كان لا يقبل هدية النيروز» (بخاری، بی تا، ۱/۱۴۴).

۳/۲/۳/۱. بررسی سند حدیث

از جهت سندی بخاری و دیگر علمای عامه، اشکالی بر رجال سند ندارند.

۳/۲/۳/۲. بررسی دلالت حدیث

از جهت دلالتی این حدیث با روایت هدیه فالوذج به امیرالمؤمنین [ع] در تعارض است و در این تعارض آن روایت ترجیح داده می‌شود؛ چرا که مشهورتر از این روایت است. ممکن است گفته شود قبول فالوذج از جانب امیرالمؤمنین [ع] به این علت بوده که هدیه دهنده یک کار شخصی انجام داده است؛ اما عدم قبول هدیه نوروز در این روایات در مقابل کاری است که برخی از اهل فارس طبق رسم خود در برابر امیران و پادشاهان خود انجام می‌دادند و در این مناسبت هدایایی به آن‌ها تقدیم می‌کردند و امیرالمؤمنین [ع] از پذیرش این هدایا و تأیید این رسم امتناع نمودند برخلاف خلفا بنی‌امیه و بنی‌عباس که مراسمی را برای این منظور برگزار می‌کردند.

۳/۲/۴. روایت چهارم

«قدم رسول الله ﷺ المدينة و لهم يومان يلعبون فيهما، فقال: «ما هذان اليومان؟» قالوا: كنا نلعب فيهما في الجاهلية؛ فقال رسول الله ﷺ: «إن الله قد أبدلكم بهما خيراً»

حکم شرعی
بزرگداشت نوروز با
توجه به منابع حدیثی
فریقین
۲۰۵

منهما: يوم الأضحى و يوم الفطر» (احمد بن حنبل، بی تا، ۱۰۳/۳؛ سجستانی، ۱۴۱۰، ق، ۲۵۳/۱؛ نسائی، ۱۳۴۸، ق، ۱۷۹/۳).

۳/۲/۴/۱. بررسی سند روایت

در این حدیث از جهت سندی، طبق مبنای عامه اشکالی وجود ندارد.

۳/۲/۴/۲. بررسی دلالت روایت

از جهت دلالتی، روایت دلالت صریح دارد بر نفی آن دو روز که اهل مدینه به عنوان روزهای لهو و لعب برای خود برگزیده بودند و این که رسول الله ﷺ عید قربان و عید فطر را جایگزین آن‌ها کرده است. مسئله این است که در هیچ‌یک از منابع این حدیث، بیان نشده است این دو روز چه روزی بوده‌اند؛ اما برخی شارحان حدیث، این دو روز را روز نوروز و مهرگان دانسته‌اند. عظیم‌آبادی در «شرح سنن ابی داود» می‌گوید: «هما يوم النیروز و يوم المهرجان، کذا قاله الشراح» (عظیم‌آبادی، ۱۴۱۵، ق، ۳۴۱/۳). در این سخن، جای تردید است؛ چراکه مبنا و منبع ایشان در تعیین این دو روز معلوم نیست.

لازم به ذکر است که میرزا حسین نوری نیز در کتاب «مستدرک الوسائل» این حدیث را به نقل از قطب راوندی ذکر نموده است. ایشان می‌گوید: «القطب الراوندی فی لب اللباب: عن رسول الله ﷺ، قال: «إن الله أبدلکم بیومین یومین، یوم النیروز و المهرجان الفطر و الأضحی» (نوری، ۱۴۰۸، ق، ۱۵۳/۶)؛ اما به نظر می‌رسد قطب راوندی این حدیث را از روایت عامه به‌ضمیمه شرح آن گرفته باشد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۲۰۶

نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث گذشته روشن شد آن دسته از روایاتی که به نوعی مؤید بزرگداشت نوروز است یا با ضعف سند و یا با ضعف دلالت مواجه است. این ضعف نه با قاعده تسامح در ادله سنن جبران می‌شود و نه با شهرت؛ چراکه قاعده تسامح، بر فرض صحت، به دلیل وجود روایات مذمت‌کننده و در نتیجه احتمال حرمت در این مورد قابل تطبیق نیست و شهرت نیز با توجه به گزارش‌هایی که بیان شد درباره وضعیت حدیث در منابع حدیثی و فقهی از نوع روایی آن ثابت نیست و از نوع عملی

با دو مشکل مواجه است؛ اول این که برفرض وجود در میان متأخران حاصل شده است و وجودش در میان متقدمان ثابت نیست؛ دوم این که مبنای آن قاعده تسامح در ادله سنن است که گفته شد قابل تطبیق در این مورد نیست. علاوه بر این، طبق حقایق تاریخی، انطباق نوروز مذکور در روایات بر روزی که امروزه به عنوان نوروز اعلام می شود به هیچ وجه معلوم نیست. آن دسته از روایاتی که به نوعی مذمت کننده تکریم نوروز است گرچه با ضعف سندی روبرو است؛ اما قاعده مذکور در برخی از آن ها مانند روایت حضور امام صادق علیه السلام در مجلس منصور، قاعده صحیحی است. مفاد قاعده این بود که هیچ سیره ای مقبول نیست مگر اینکه شارع مقدس آن را تأیید کرده باشد بنابراین چون در تأیید بزرگداشت نوروز به عنوان یک عید باستانی و به همراه اعمالی خاص با التزام به برگزاری آن در یک روز خاص، دلیل قابل قبولی وارد نشده است، این عمل مورد تأیید شارع نیست و چون این عمل جزو سیره عقلا بما هم عقلا و سیره متشرعه متصل به زمان معصوم علیه السلام نیست و تنها جزو رسوم و آداب برخی از ملت ها است، صرف عدم ردع شارع تأیید آن محسوب نمی شود.

حکم شرعی
بزرگداشت نوروز با
توجه به منابع حدیثی
فریقین
۲۰۷

منابع

- نهج البلاغة. صبحی صالح. قم: انتشارات هجرت.
- ۱. ابن ابی الحدید. (۱۹۶۱ م). شرح نهج البلاغة. بیروت: دار احیاء الکتب العربیة.
- ۲. ابن اثیر. (۱۳۸۶ ق). الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر.
- ۳. ابن ادریس. (۱۴۱۰ ق). السرائر الحاوی فی تحریر الفتاوی. چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۴. ابن سعد. (بی تا). الطبقات الكبرى. بیروت: دار صادر.
- ۵. ابن شهر آشوب. (۱۳۷۶ ق). مناقب آل ابی طالب. نجف: المطبعة الحیدریة.
- ۶. ابن فهد، حلی. (۱۴۰۷ ق). الممهدب البارع. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۷. ابن ندیم. (بی تا). فهرست ابن الندیم. رضا تجدد.
- ۸. احمد بن حنبل. (بی تا). المسند. بیروت: دار صادر.
- ۹. آقازرگ تهرانی. (بی تا). الذریعة الی تصانیف الشیعة. چاپ دوم، بیروت: دار الاضواء.
- ۱۰. بخاری. (بی تا). التاریخ الكبير. دیاربکر ترکیه: المكتبة الإسلامية.

۱۱. بلاذری. (۱۳۹۴ ق). **انساب الاشراف**. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۲. بیهقی. (بی تا). **السنن الكبرى**. بیروت: دارالفکر.
۱۳. جعفریان، رسول (۱۳۷۶). **نوروز در فرهنگ شیعه**. **مجله نامه مفید**، بهار، شماره ۹، ۲۰۱-۲۲۰.
۱۴. حاجی خلیفه. (بی تا). **کشف الظنون**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. حرّ عاملی. (۱۴۱۴ ق). **وسائل الشیعة**. چاپ دوم، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۱۶. خطیب بغدادی. (۱۴۱۷ ق). **تاریخ بغداد**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۷. ذهبی. (۱۴۰۷ ق). **تاریخ الاسلام**. بیروت: دار الکتب العربی.
۱۸. زمانی محبوب، حبیب (۱۳۹۵). **بازخوانی سند نوروز در روایات اسلامی**، **فصلنامه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی**، زمستان، شماره ۲۵، ۲۴-۲۹.
۱۹. سجستانی، ابو داود. (۱۴۱۰ ق). **سنن ابی داود**. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۰. شبیری، محمدجواد. (مصاحبه ۱۵ فروردین ۱۳۹۶). **بررسی احادیث شیعی درباره نوروز**.
ijtihadnet.ir
۲۱. شهرستانی، عبدالرضا. (۱۳۹۳). **النبروز فی الاسلام**. مخطوط.
۲۲. شیخ انصاری. (۱۴۱۴ ق). **رسائل فقهیة (رسالة فی التسامح فی ادلة السنن)**. قم: المؤتمر العالمی بمناسبة المئوية الثانية لمیلاد الشیخ الانصاری.
۲۳. شیخ صدوق. (۱۳۷۸). **عیون أخبار الرضا علیه السلام**. تهران: نشر جهان.
۲۴. شیخ صدوق. (۱۴۰۴ ق). **کتاب من لا یحضره الفقیه**. چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. شیخ طوسی (کشّی). (بی تا). **اختیار معرفة الرجال (رجال کشی)**. قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۲۶. شیخ طوسی. (۱۳۶۵). **تهذیب الأحکام**. چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۲۷. ضمیری، محمدرضا (۱۳۷۷). **نوروز در آینه روایات**، **مجله موعود**، فروردین و اردیبهشت، شماره ۷، ص ۲۲.
۲۸. طبری. (بی تا). **تاریخ طبری**. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۲۹. عظیم آبادی. (۱۴۱۵ ق). **عون المعبود علی سنن ابی داود**. چاپ دوم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۰. علامه مجلسی. (۱۴۰۳ ق). **بحار الانوار**. چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. قزوینی، آقا رضی (۱۳۷۶). **به نقل از مقاله نوروز در فرهنگ شیعه**، نوشته رسول جعفریان، **فصلنامه نامه مفید**، بهار، شماره ۹، ۲۰۱-۲۲۰.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال نهم، شماره پیاپی ۳۲

پاییز ۱۴۰۲

۲۰۸

۳۲. کلینی، ثقة الاسلام. (۱۳۶۷). *الکافی*. چاپ دوم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۳. متقی هندی. (۱۴۰۹ ق). *کنز العمال*. بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۴. مسعودی. (۱۴۰۴ ق). *مروج الذهب و معادن الجواهر*. چاپ دوم، قم: دار الهجرة.
۳۵. مسعودی. (بی تا). *التنبیه و الاشراف*. بیروت: دار صعب.
۳۶. مهریزی، مهدی. (۱۳۷۹) *نوروز در روایات اسلامی، فصلنامه علوم حدیث*، بهار، شماره ۱۵، ۲-۳۳
۳۷. میلانی، سیدمحمدعلی. (۱۳۳۶). *نوروز*. مشهد: چاپخانه خراسان.
۳۸. نسائی، احمدبن شعیب. (۱۳۴۸ ق). *السنن*. بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۳۹. نوری، میرزا حسین. (۱۴۰۸ ق). *مستدرک الوسائل*. بیروت: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۴۰. یعقوبی. (بی تا). *تاریخ یعقوبی*. بیروت: دار صادر.

References

- *Nahj al-Balāghah*. Şubhī Şalih. Qom: Manshūrāt Hijrat.
- 1. Al-Asadī al-Ḥillī, Jamāl al-Dīn Aḥmad ibn Sham al-Dīn (ibn Fahad al-Ḥillī). 1986/1407. *Al-Muhadhab al-Bāri' fī Sharḥ al-Mukhtaṣar al-Nāfi'*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yi 'Ilmīyyi-yi Qom).
- 2. Al-'Azīm Ābādī, Abū 'Abd al-Raḥmān Sharaf al-Ḥaqq. *'Awn al-Ma'būd 'alā Sunan Abī Dāwūd*. 2nd. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyah.
- 3. al-Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā ibn Jabir al-Balādhurī. 1974/1394. *Ansāb al-Ashraf*. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil Maṭbū'āt.
- 4. Al-Bīhaqī. Abī Bakr Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn 'Alī. n.d. *Sunnan al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Fikr.
- 5. Al-Bukhārī al-Ju'fī, Muḥammad ibn Ismā'īl. n.d. *al-Tārīkh al-Kabīr*. Turkey: al-Maktabat al-Islāmīyah.
- 6. Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad. 1986/1407. *Tārīkh al-Islām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī.
- 7. al-Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. al-Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Ḥasan. 1993/1414. *Tafṣīl Wasā'il al-Shī'a ilā Tahṣīl al-Masā'il al-Sharī'a*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-turāth.
- 8. Al-Khaṭīb al-Baghdādī, Abūbakr. 1996/1417. *Tārīkh al-Baghdād*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- 9. al-Kulaynī al-Rāzī, Muḥammad Ibn Ya'qūb (al-Shaykh al-Kulaynī). 1986/1367. *al-Kāfī*. 14th. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- 10. al-Majlisī, Muḥammad Bāqir (al-'Allama al-Majlisī). 1982/1403. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'a li Durar Akhbār al-'Imma al-Aṭhār*. 2nd. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-

حکم شرعی
بزرگداشت نوروز با
توجه به منابع حدیثی
فریقین
۲۰۹

‘Arabī.

11. Al-Mas‘ūdī, ‘Alī ibn Ḥusayn. 1983/1404. *Murawwij al-Dhahab wa Ma‘ādin al-Jawhar*. Qom: Dār al-Hijrah.
12. Al-Mas‘ūdī, ‘Alī ibn Ḥusayn. n.d. *al-Tanbīh wa al-Ishrāf*. Beirut: Dār Ṣa‘b.
13. Al-Mīlānī, Muḥammad ‘Alī. 1957/1336. *Nawrūz*. Mashhad: Chāpkhānih Khurāsān.
14. Al-Nisā‘ī, Aḥmad ibn Shu‘ayb. 1964/1384. *Al-Sunan*. Beirut: Dār al-Fīkr lil Ṭībā‘at wa al-Nashr.
15. al-Nūrī al-Ṭabrasī, al-Mīrzā Ḥusayn (al-Muḥaddith al-Nūrī). 1987/1408. *Musṭadrak al-Wasā‘il wa Muṣṭanbaṭ al-Masā‘il*. Qom: Mu‘assasat Āl al-Bayt li Iḥyā‘ al-Turāth.
16. Al-Shahriṣṭānī, ‘Abd al-Riḍā. 2014/1393. *al-Nīrūz fī al-Islām*.
17. al-Shaybānī, Aḥmad Ibn Ḥanbal. n.d. *Musnad al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*. Beirut: Dār al-Mīrṣād.
18. Al-Sijīstānī, Abū Dāwūd Suleymān ibn Ash‘ath. 1989/1410. *Sunan Abī Dāwūd*. Beirut: Dār al-Fīkr lil Ṭībā‘at wa al-Nashr wa al-Tawzī‘.
19. Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. n.d. *Tārīkh al-Ṭabarī*. Beirut: Mu‘assasat al-A‘lamī li al-Maṭbū‘at.
20. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1986/1365. *Tahdhīb al-Aḥkām fī Sharḥ al-Muqni‘at lil Shaykh al-Mufīd*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya.
21. al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). n.d. *Ikhṭiyār Ma‘rifat al-Rijāl (Rijāl Kashshī)*. Qom: Mu‘assasat Āl al-Bayt li Iḥyā‘ al-Turāth.
22. al-Ya‘qūbī, Aḥmad bin Abī Ya‘qūb. n.d. *Tārīkh Ya‘qūbī*. Beirut: Dār al-Mīrṣād.
23. Āqā Buzurg Tehrānī, Muḥammad Ḥasan. 1982/1403. *Al-Dharī‘at Ilā Taṣānīf al-Shī‘at*. Beirut: Dār al-Aḍwā‘.
24. Ḍamīrī, Muḥammad Riḍā. 1998/1377. *Nawrūz dar Āyīnih-yi Riwāyāt*. Majalīh-yi Maw‘ūd. 7, 22.
25. Ibn Abī al-Ḥadīd. 1961. *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī.
26. Ibn Athīr, Mubārak Ibn Muḥammad. 1965/1386. *al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Beirut: Dār al-Mīrṣād.
27. Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn ‘Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1999/1378. *‘Uyūn Akhbār al-Riḍā (‘A)*. 1st. Tehran: Nashr Jahān.
28. Ibn Bābiwayh al-Qommī, Muḥammad Ibn ‘Alī (al-Shaykh al-Ṣadūq). 1983/1404. *Man Lā Yahḍuruh al-Faqīh*. 2nd. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
29. Ibn Idrīs al-Ḥillī, Muḥammad Ibn Aḥmad. 1996/1410. *al-Sar‘ir al-Hāwī li Tahfīr al-Fatāwī*. Qom: Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā‘at al-Mudarrisīn.
30. Ibn Naḍīm. n.d. *Fihriṣṭ ibn al-Naḍīm*. Riḍā Tajaddud.
31. Ibn Sa‘d. *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Ṣādir.
32. Ibn Shahr Āshūb. 1956/1376. *Manāqib Āl Abī Ṭālib*. Najaf: Maṭba‘at al-Ḥaydarīyah.
33. Kātib Chilībī, Muṣṭafā ibn ‘Abdullāh (Ḥājī Khalīfah). *Kashf al-Ẓunūn ‘an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*. Beirut: Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī.

**Justārḥā-ye
Fiqhī va Uṣūlī**

Vol.9, No.32
Fall 2023

210

34. Mihrzī, Maḥdī. *Nawrūz dar Riwayāt-i Islāmī*. Faṣḥnāmih-yi ‘Ulūm-i Ḥadīth, 15, 2-33.
35. Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 1993/1414. *Ras’il Fiḥḥiyah*. Qom: al-Mu’tamar al-‘Ālamī Bimunasabat al-Ḍhikrā al-Mi’awīyya al-Thānīyya li Mīlād al-Shaykh al-A’zam al-Anṣārī.
36. Muttaqī Hindī, ‘Alā’ al-Dīn ‘Alī ibn Ḥisām al-Dīn. 1988/1409. *Kanz al-‘Ummal fi Sunnan al-Aqwāl wa al-Af’āl*. 5th. Beirut: Mu’asassat al-Risālah.
37. Qazwīnī, Āqā Raḍī. 1997/1376. *Bih Naql az Nawrū dar Farhang-i Shī’ah Niwishtih-yi Rasūl Ja’farīyān*. Faṣḥnāmih-yi Mufīd, 9.
38. Rasūl Ja’farīyān. 1997/1376. *Nawrūz dar Farhang-i Shī’ah*, Majalīh Nāmih Mufīd, 9.
39. Shubayrī, Muḥammad Jawād. 2018/1397. *Barrasī-yi Aḥādīth-i Shī’ī darbārih-yi Nawrūz*. Taken from: Ijtihadnet.ir
40. Zamānī Maḥjūb, Ḥabīb. 2016/1395. *Bāzkhānī-yi Sanad-i Nawrūz dar Riwayāt-i Islāmī*. Faṣḥnāmih-yi Tārīkh-i Farhang wa Tamaddun-i Islāmī, 25, 24-29.



بحوث فقهية وأصولية فصلية محكمة
السنة التاسعة، الرقم المسلسل إثنان والثلاثون؛ خريف ١٤٠٢ شمسي - ١٤٤٥ قمري
ISSN: 2476-7565 ; EISSN: 2538-3361

مكتب الإعلام الإسلامي حوزة قم العلمية فرع خراسان رضوي
(مركز الآخوند الخراساني للتخصصي)

المدير المسؤول: مجتبی إلهي الخراساني

رئيس التحرير: حسين ناصري مقدم

سكرتير التحرير والتنفيدي: السيد مصطفی إختراعي الطوسي

أعضاء هيئة التحرير (بالترتيب الهجاء):

مجتبی إلهي الخراساني (أستاذ البحث الخارج في حوزة خراسان العلمية وأستاذ المساعد بمركز الآخوند الخراساني التخصصي)
جواد أحمد البهادلي (أستاذ في الحوزة العلمية في النجف الاشرف وأستاذاً للشرعة الإسلامية، الدراسات الفقهية والأصولية، في جامعة الكوفة)
السيد فاضل الحسيني الميلاني (مدرس العلوم الإسلامية في المركز الإسلامي بمانجلترا)
أبو القاسم علي دوست (أستاذ البحث الخارج وأستاذ بمعهد الثقافة والفكر الإسلامي)
أحمد مبلغني (أستاذ البحث الخارج وأستاذ المشارك بجامعة المذاهب الإسلامية)
السيد مصطفی محقق داماد (أستاذ البحث الخارج في حوزة قم العلمية وأستاذ في جامعة الشهيد بهشتي في طهران)
مهدي مهر يزي (أستاذ المشارك بجامعة آزاد الإسلامية)
حسين ناصري مقدم (أستاذ في جامعة فردوسي بمشهد المقدسة)

إستناداً إلى ترخيص رقم ٣٣٧ بتاريخ ٢٨ / ٠١ / ١٣٩٨ شمسي من قبل مجلس إعطاء الرخص والمنح العلمية للمنشورات والدوريات الحوزوية، تم تمديد صلاحية فصلية بحوث فقهية وأصولية التي نالت مؤخراً على مرتبة العلمية المحكمة

مشهد المقدسة، تقاطع خسروي، زاوية شارع آيت الله واعظ طبسي، مكتب الإعلام الإسلامي فرع خراسان رضوي
الطابق الأول، مركز الآخوند خراساني للدراسات العليا، قسم شؤون المجلات

تبدل المخصصات المنفصلة إلى المتصلة^١

حسن قنبري الشيخ شباني^٢

ملخص

تعتبر بحث العام والخاص من المسائل العملية والغامضة جداً في علم الأصول والذي تظهر آثاره العميقة في علمي الفقه والحقوق. ومع تطور علم الأصول ونموه ظهرت آراء ووجهات نظر مختلفة حول هذا البحث، منها تقسيم المخصصات إلى المتصلة والمنفصلة، وبالطبع بيان أحكام منفصلة لكل منها في بعض الحالات، كبحث سراية إجمال الخاص إلى العام. فقد حاول المؤلف في هذا المقال الذي تم تأليفه بمنهج وصفي - تحليلي إضافة إلى تبسيط المسائل وتجنب بيان المسائل الغامضة، أن يعرض أولاً بعض آراء الأصوليين في المخصص المنفصل، ثم بالاعتماد على سيرة العقلاء يبين إشكاليات آراء علماء الأصول، ويثبت أن كلامهم لا يتفق مع سيرة العقلاء في بعض الأحيان. وأخيراً توصل إلى أنه لا فرق بين المخصص المتصل والمنفصل وجميع المخصصات المنفصلة، سواء الموجودة منها في كلام الشارع أو التي جعلها المشرع، تعود إلى المخصص المتصل.

الكلمات المفتاحية: العام؛ المخصص المتصل؛ المخصص المنفصل؛ الخاص المتصل؛ الخاص المنفصل.

بحوث فقهية وأصولية
السنة التاسعة
الرقم المسلسل إنان والثلاثون
خريف ١٤٠٢ شمسي؛ ١٤٤٥ قمري

٢١٤

١. تاريخ الإسلام: (١٤٤٣/٠٧/٢٢)؛ تاريخ القبول: (١٤٤٤/٠٢/٠٧)

٢. خريج السطح الرابع من حوزة قم العلمية - إيران. البريد الإلكتروني: hassan.67@chmail.ir

شواهد التمييز بين الروايات الإفتائية والتعليمية^١

السيد محمد حسن الموسوي مهر^٢

محمد رضا جواهري^٣

محمد جواد عنايي راد^٤

السيد محمود صادق زاده الطباطبائي^٥

ملخص

من التقسيمات الموجودة في علم الحديث تقسيم الروايات إلى إفتائية وتعليمية، ويطلق مفهوم الروايات الإفتائية على الروايات الصادرة لمجرد بيان الوظيفة الفعلية للسائل، في مقابل الروايات التعليمية التي تبين الحكم العام والكلبي بقصد تربية الفقهاء والمجتهدين وتعليمهم.

من أهم الأمور المتعلقة بهذا التقسيم هو إيجاد الشواهد والعناصر التي تمكننا من التمييز والفصل بين الروايات الإفتائية والأخرى التعليمية.

عمدنا في هذا البحث القائم على المنهج الوصفي التحليلي، وعبر العثور على النماذج المناسبة ودراستها في كتاب التهذيب للشيخ الطوسي، إلى تحديد أهم الشواهد والعناصر المميزة بين هذين النوعين من الروايات. وفي النهاية وصلنا إلى نتيجة مفادها وجود أربعة شواهد أساس مميزة في هذا الصدد؛ وهي: صفات الراوي، وظروف زمان صدور الرواية، ومضمون الرواية، واستخدام أسلوب التعليم، وعلى الباحث أن يتأكد من توفر هذه العناصر المميزة ليتمكن من تطبيق أحكام الروايات التعليمية.

الكلمات المفتاحية: الروايات الإفتائية، الروايات التعليمية، شواهد الروايات التعليمية، أسلوب التعليم، فقهارة الراوي.

ملخص

٢١٥

١. تاريخ الإسلام: (١٤٤٤/٠٢/٠٤): تاريخ القبول: (١٤٤٤/٠٤/٠٨)

٢. طالب الدكتوراه بكلية الإلهيات قسم المعارف - جامعة الفردوسي مشهد: مشهد-إيران.

٣. أستاذ مساعد بقسم المعارف في كلية الإلهيات بجامعة الفردوسي - مشهد: (الكاتب المسئول): البريد الإلكتروني: javaheri@um.ac.ir

٤. عضو الهيئة العلمية بجامعة الفردوسي - مشهد: مشهد-إيران.

٥. عضو الهيئة العلمية بقسم المعارف في جامعة العلوم الطبية - مشهد-إيران.

الفكر الأخباري أساس إضعاف منهج الفقه المقارن^١

رسول نادري^٢

ملخص

برز الفقه المقارن قبل ظهور الفكر الأخباري بأكمل وجه في الفقه الإمامية مثل نقل أقوال المذاهب الفقهية المختلفة وأدلتها ودراساتها ونقدها على أساس كل مذهب، وهذا يعني الوجود القوي للفقه المقارن واستخدامه في مجالات عدة في الفقه في فترة ما قبل الفكر الأخباري، ولكن وبعد ظهور هذا الفكر، فإننا نواجه تراجع حضور الفقه المقارن في الفقه الشيعي. ويبدو أن هذا الفكر كان أساس هذا التراجع. في هذه المقالة، حاولنا القيام بأمرين مهمين؛ الأول: دراسة مكانة الفقه المقارن قبل الفكر الأخباري وبعده وتأكد ضعف الفقه المقارن واستخدامه بعد بروز الفكر الأخباري، والثاني، دراسة آراء الأخباريين والاستنتاج بأن الأخباريين من خلال إضعاف أسس الفقه المقارن، كواحد من المجالات المؤثرة من ناحية، وإهمال أقوال أهل السنة وأدلتهم والدراسات المقارنة من جهة أخرى، سببوا في إضعاف أسس هذا الاتجاه الفقهس، وأخيرا ضعف حضوره في الفقه. وبالطبع، ليس الادعاء الأساسي هو أن الفكر الأخباري كان سببا في إضعاف الفقه المقارن، ولكن بناء على القرائن والأدلة يبدو أنه كان له أثر في خلق الأساس لتقليص منهج الفقهاء إلى الفقه المقارن.

الكلمات المفتاحية: الفكر الأخباري؛ الفقه المقارن؛ التمهيد للإضعاف.*

بحوث فقهية وأصولية
السنة التاسعة
الرقم المسلسل إنسان والثلاثون
خريف ١٤٠٢ شمسي؛ ١٤٤٥ قمري
٢١٦

١. تاريخ الإسلام: (١٤٤٣/٠١/٠٦)؛ تاريخ القبول: (١٤٤٤/٠٢/٠٧)

٢. أستاذ مساعد بالمعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية التابعة لمكتب الإعلام الإسلامي في حوزة قم العلمية - قم - إيران. البريد الإلكتروني: rslnaderi@gmail.com

* المقالة مستلة من الفصل الثالث من دراسة بعنوان «أثر الفكر الأخباري على الفقه الإمامي» (بالتأكد على آراء الأستريادي والبحراني) التي الآن قيد العمل في معهد الفقه والحقوق.

تأثير الآراء الفقهية للأخباريين على عدم تواجد المرأة في الساحة الاجتماعية^١

مريم مشهدي علي بور^٢

مهدي مهريزي الطريقي^٣

سيد محمد علي أيازي^٤

ملخص

يعتبر الإمام بمدرسة فكرية الفقهاء والجو الثقافي للمجتمع وتأثيره على قضايا المرأة عبر التاريخ من شروط الحكم على المنظور الإسلامي لقضايا المرأة. إحدى المدارس المؤثرة في هذا المجال هي المدرسة الأخبارية. يحاول المؤلف في دراسته هذه عرض آثار آراء الأخباريين والجو السياسي للعصر الصفوي في مجال المشاركة الاجتماعية للمرأة.

ملخص

٢١٧

نهدف في هذه الدراسة إلى تحليل السلوك العلمي والعملية للأخباريين في الفترة الصفوية على بقاء وقرار المرأة في البيت ودراسة وجهات نظرهم الفقهية في منع حضور المرأة الاجتماعي وتشجيعها على البقاء في البيت. لم يكن موضوع مشاركة المرأة ومنعها من الخروج مقيداً أو ممنوعاً بهذا الشكل قبل الأخباريين. وقد لعب الأخباريون، وخاصة الشيخ الحر العاملي «ره»، دوراً مهماً في خلق هذا المنع والتقييد من خلال الفتاوى الروايات غير الصحيحة في بعض الأحيان.

١. تاريخ الإستلام: (١٤٤٣/٠٩/١٢) تاريخ القبول: (١٤٤٤/٨/٢٨)

٢. طالبة الدكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة آزاد الإسلامية، فرع العلوم والأبحاث (الكتابة المسنولة). طهران-إيران.

٣. أستاذ مشارك بجامعة آزاد الإسلامية، فرع العلوم والأبحاث - طهران-إيران: البريد الإلكتروني: toosi217@gmail.com

٤. أستاذ المساعد بجامعة آزاد الإسلامية، فرع العلوم والأبحاث: طهران-إيران.

كانت للفتاوى مثل: استحباب حبس المرأة في بيتها أو بيت زوجها، و تحريم رؤية المرأة الرجل الأجنبي ، و كراهية إلقاء السلام على المرأة الأجنبية، و كراهية الخروج من البيت بإذن الزوج، و استحباب الغزل للمرأة، و الفتاوى كهذه أثر كبير على منع و تقييد حضور المرأة في المجتمع، و التي لم يكن في الكتب المتقدمة قبل الأخباريين مثل هذه الأبواب و الفتاوى أو لم يكن بهذا التعصب و الشدة.

الكلمات المفتاحية: النساء، المشاركة الاجتماعية للمرأة، الصفوية، الأخباريون، الآراء الفقهية.

بحوثُ فقهيةٌ و اصوليةٌ

السنة التاسعة

الرقم المسلسل إثنان و الثلاثون

خريف ١٤٠٢ شمسي؛ ١٤٤٥ قمري

٢١٨

أصالة ابتناء الحس^١

حسين بهرامي أقدم^٢

ملخص

تكون قاعدة ترجيح الحس في محتمل الحس والحدس أو أصالة الحس، إحدى الأصول والقواعد التي يستخدمها بعض العلماء، وخاصة الفقهاء، في عملية الاستنباط في الأمور النقلية.

وفقاً لهذا الرأي، في الدوران بين حسية أمر أو حدسيته، حيث يُعتبر حسية الأمر ولا حدسيته، يُفضل الجانب الحسي، وبالتالي تترتب آثار الحسية على ذلك الأمر ويلتزم بلوازمه.

يتمسك القائلون باعتبار هذا الأصل بأدلة كبناء العقلاء، ظاهر الحال، ظاهر الكلام بالإضافة إلى وثاقة الراوي، وكذلك عدم الاعتناء بالشك.

ملخص

٢١٩

من ناحية أخرى، لا يقبل البعض هذا الأصل ويعتبرونه غير معتبر اجمالاً وغير مدعوم بالدليل.

في هذه الدراسة الأساسية والتطبيقية والتي كتبت بالنهج المكتبي والرجوع إلى الكتب، يصل المؤلف إلى نتيجة مفادها أن الأدلة القائمة والمستندة على هذا الأصل غير تامة، وأن هذا الترجيح يخلو من الدعم والدليل المعتبر، والقول بعدم اعتباره مرجح ومصيب بالواقع، وذلك من خلال تقديم أشهر استخدامات هذه القاعدة عند القائلين بها في وصف أدلة الطرفين وتحليلها في قبول وعدم قبول هذا الأصل بالتفصيل.

الكلمات المفتاحية: الحس، الحدس، إصالة الحس، محتمل الحس والحدس.

١. تاريخ الإسلام: (١٤٤٤/٠٢/٣٠)؛ تاريخ القبول: (١٤٤٤/٠٨/١٤)

٢. خريج السطح الرابع في حوزة قم العلمية؛ قم - إيران؛ البريد الإلكتروني: bahramiagdam@gmail.com

بحث في باب ضوابط وهن الدين على أساس الفتاوى المستندة بالوهن^١

حسن حسيني يار^٢

محمد تقي فخلعي^٣

عليرضا عابدي سرآسيا^٤

ملخص

وهن الدين من العناوين التي توجد في كثير من القضايا أسس وأدلة الفتاوى المعاصرة، بحيث يمكن ذكر حرمة وهن الدين قاعدة من القواعد الفقهية. إلا أنه وبسبب قلة المناقشات النظرية، لم يتم شرح أبعاد هذه القاعدة بشكل صحيح، ولم يتم تحديد المعايير، وهناك غموض وشكوك فيه. وقد تسبب ذلك في عدم توفير الشروط اللازمة للاستخدام المنضبط من وهن الدين في عملية الاستنباط الفقهي، أو يظهر الاضطراب وعدم الاستقرار في نص بعض الفتاوى. ومن المشاكل عدم وجود شرح دقيق لمعنى وهن الدين، وكذلك عدم وجود تصنيف لوهن الدين من حيث الحكم الشرعي، وعدم الاتفاق على معيار محدد في تعيين وهن الدين.

تهدف هذه المقالة إلى تقديم أفكار واضحة في مجال تنظيم الوهن، تأثيره بالعنوان الأولي والثانوي، مرجع تشخيص الوهن وغيره، من خلال الوصف والنقد والتحليل لعدد من الفتاوى المستندة بالوهن وأن يسهل الاستناد إلى الوهن وأن يقلل المخاوف الناجمة عن الاستخدام غير المنظم للوهن.

الكلمات المفتاحية: وهن الدين، وهن المذهب، العنوان الأولي، العنوان الثانوي، الحكم الأولي، الحكم الثانوي.

بحوثٌ فقهيةٌ واصليةٌ

السنة التاسعة

الرقم المسلسل إثنان والثلاثون

خريف ١٤٠٢ شمسي؛ ١٤٤٥ قمري

٢٢٠

١. تاريخ الإسلام: (١٤٤٤/٠٤/٢٨)؛ تاريخ القبول: (١٤٤٤/٠٩/٠٤)

٢. طالب الدكتوراه في الفقه ومباني الحقوق الإسلامية بجامعة الفردوسي مشهد؛ مشهد-إيران.

٣. أستاذ الفقه ومباني الحقوق الإسلامية بجامعة الفردوسي مشهد؛ مشهد-إيران (المؤلف المشارك)؛ البريد الإلكتروني: fakhlaei@ferdowsi.um.ac.ir

٤. أستاذ المشارك الفقه ومباني الحقوق الإسلامية بجامعة الفردوسي مشهد؛ مشهد-إيران.

الحكم الشرعي للاحتفال بالنوروز بالنظر إلى المصادر الحديثة للفريقين^١

أحمد إكرامي^٢

الملخص

منذ العصور القديمة تحتفل الشعوب الإيرانية بعيد النوروز، وبعد ظهور الإسلام والتشريعات الإسلامية كان الحكم الشرعي للاحتفال بالنوروز محط مناقشة المتشرعين وخاصة الفقهاء منهم. ما قيل عن هذه الظاهرة حتى الآن هو الرفض العام أو القبول العام دون ذكر جميع الأحكام المتصورة في هذا الشأن، وتعيين الحكم الصحيح والدقيق من بين هذه الأحكام المتصورة. لأول مرة يتم في هذا الدراسة تبين الحكم الدقيق لهذه المسألة وذلك بذكر أربعة فروض متصورة في حكم عيد النوروز، وعبر الرجوع إلى الأحاديث الموجودة في مصادر الفريقين والقواعد العامة الشرعية. والفروض الأربعة هي:

ملخص
٢٢١

(١) النوروز عيد شرعي كأعياد الفطر والأضحى والغدير. (٢) النوروز يوم يُستحب فيه بعض الأعمال، دون أن يعتبر عيداً، كيوم أول الشهر القمري أو آخره. (٣) مذمومة الاهتمام بالنوروز بأي شكل من الأشكال (٤) لم تبدي الشريعة رأياً في أي من الأشكال المذكورة أعلاه حول النوروز وأخيراً فإن هذه المقالة تعزز الاحتمال الرابع وفقاً لأحاديث الفريقين والقواعد الفقهية العامة.

الكلمات المفتاحية: عيد النوروز؛ الأعياد الإسلامية؛ الأعياد القومية؛ السنة القمرية؛ السنة الشمسية.

١. تاريخ الإسلام (١٤٤٣/٣/١٤) تاريخ القبول: (١٤٤٣/١١/١٦)

٢. مدرس السطوح العالية في حوزة قم العلمية وأستاذ مساعد بجامعة المصطفى العالمية - قم - إيران. البريد الإلكتروني: ekrami1354@gmail.com

Contents

- 7 Changing the Disconnected Individualizers (*Mukhaṣṣāt*)
into Connected Individualizers
Hassan Qanbarisheysabani
- 35 The Characteristics of Knowing Ifṭā'ī Narrations from
Ta'limī
Sayyed Mohammad-Hasan Mousavi-Mehr /
Mohammad-Reza Jawaheri / Mohammad-Javad Enayatirad / Sayyed
Mahmoud Saedqzadeh Tabatabaei
- 69 The *Akhhbārī* School of Thought Preparing the
Conditions for Weakening the Approach of Comparative
Jurisprudence
Rasoul Naderi
- 101 The Effect of *Akhhbārī* Jurisprudential Views on Women's
Lack of Social Presence
Maryam Mashhadi-Alipour / Mahdi Mehrizi-Turuqi /
Sayyed Mohammadali Ayazi
- 135 Principality of Sensualism
Husayn Bahrami-Aqdam
- 159 The Research on the Criteria of Weakness of Religion
based on the Analysis of Documented Fatwās on
Weakness
Hasan Hoseyniyar / Mohammad-Taqi Fakhlaei / Alireza Abedi sarasi-
ya
- 181 Religious Decree of Celebrating Norūz according to the
Shī'ah and *Sunnī* Ḥadīth Sources
Ahmad Ekrami

Justārḥā-ye Fiqhī va Uṣūlī

The Iranian Journal of Islamic Law, Jurisprudence and Methodology

Vol.9 , No.32 , Fall 2023

ISSN: 2476-7565 ; EISSN:2538-3361

Concessionaire: Islamic Propagation Office of Qom Seminary

Khorāsān-e- Razavi Branch

Director: Mojtabā Elāhi Khorāsāni

Editor-in-Chief: Hossein Nāsseri Moqadam

Director & Editorial Secretary: Sayid Mostafā Ekhterāee Tousi

Editorial Board:

Mojtabā Elāhi Khorāsāni (Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Faculty Member of Akhūnd Khorāsāni Specialized Center)

Javad Ahmad Al- Bahadli (Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Professor at the University of Kufā)

Seyyed Fadel Al Hosseini Milani (Professor at Islamic Research Center of England)
Abolqāsem Alidoust (Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Professor of the Islamic Sciences and Culture Research Centre)

Ahmad Moballeghi (Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Associate Professor of Islamic Denominations University)

Sayyed Mustafā Muhaqqiq Damad (Professor at Princeton University and Shahid Beheshti University)

Mahdi Mehrizi (Associate Professor of Islamic Azad University- Tehran Science and Research Branch)

Hossein Nāsseri Moqadam (Professor of Ferdowsi University of Mashhad)

By the virtue of the license No.337 extended in 17 April 2019 from the Council for Granting Scientific Licenses to Seminary Journals, this journal is qualified for promoting to **Scientific-Research** rank.

Journal of Fiqhi and Usūli Research is indexed in: Noormags, ISC, Civilica, SID, Google Scholar, RICEST, Road, Magiran, and journals.dte.ir

Address: Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e- Razavi Branch, Ayatollāh Khazali St. , Khosravi Crossroad, Mashhad, Iran.

P.O. Box: 9134683187

Telefax:+ 985132213325

E-mail: jostar.feqhi@gmail.com

Website: jostar-fiqh.maalem.ir