

اصول استنباط در پرتو کتاب و سنت

علامه محمد صادقی تهرانی رحمته الله علیه

ترجمه: مهدی درستی

حوزه علمیه قم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم
أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

مقدمه مترجم

در میان کتب اصولی، کمتر کتابی دیده می شود که تکیه بر منابع اصلی خود یعنی کتاب و سنت داشته باشد و طریق استنباط احکام را از این دو به دست آورد؛ بیشتر آنها به نوعی، تبدیل به یک بازی فکری برای تمرین و ورزش ذهنی شده اند و عملاً کاربردی در فقه شیعه ندارند.

همینطور از زمان غیبت تا امروز، کمتر فقهی را می بینیم که قرآن را به عنوان یک اصل در عرضه روایات فقهی، پذیرفته و یا عمل کرده باشد؛ در این میان، فقیه قرآنی علامه صادقی تهرانی رحمته الله علیه خدمت بزرگی به علم فقه و اصول کرده و قرآن را به عنوان یک اصل در ارزیابی احادیث و به دست آوردن طریق استنباط احکام، راه فکری و عملی خود قرار داده و روش فقهی جدید و ایمن تر از خطایی را به نام «فقه گویا» پایه گذاری کرده است. ایشان، طی برگزاری دو دوره تدریس اصول فقه قرآنی در سالهای ۱۳۶۶ و ۱۳۷۸، کتابی به عنوان «اصول استنباط» می نویسد که مشتمل بر چهار بخش: مقدمه، اصول لفظی، اصول عملی و ۱۰۱ ضابطه فقهی قرآنی می باشد.

درست است که در طول تاریخ فقه شیعه کتابهای آیات الأحکام نوشته شده، اما بعضی از آنها تفسیر روایی را ملاک حکم آیه قرار داده و از تفسیر قرآن به قرآن غفلت کرده اند؛ در نتیجه، روایات را تحمیل بر قرآن کرده تا آنجا که ما در میان کتب فقهی شیعه، تعداد زیادی فتاوی مخالف نص صریح قرآن می بینیم؛ نمونه اش اجماع و روایت مرسل بر عدم قبول شهادت ولد علیه والد است که مخالف نص صریح قرآن یعنی آیه ۱۳۵ سوره نساء می باشد^۱ و نیز پانصد فتوای دیگر مخالف قرآن که جناب استاد رحمته الله علیه در تفسیر شریف «الفرقان» و کتاب «تبصرة الفقهاء» به آنها پرداخته اند.

در این کتاب بیش از چهارصد آیه برای به دست آوردن روش و مبانی استنباط، بیان شده و شما در کل کتابهای اصولی شاید این تعداد آیات را نبینید؛ همچنین ایشان رحمته الله علیه تنها با استناد به یک آیه که به عنوان «مسلك حجّت بالغه» معروف است، تمامی شبهات اصولی و فقهی را جواب داده اند.

این کتاب که به زبان عربی نوشته شده، پس از درخواست فرزند گرامی استاد رحمته الله علیه توسط حقیر ترجمه شده تا در دسترس عموم اندیشمندان و حوزویان و حتی دانشجویان رشته حقوق قرار گرفته و همه بتوانند از آیات قرآن در مبانی فقه و حقوق، کمال استفاده را آنطور که دو ثقل

۱ . الخلاف: ج ۶، ص ۲۹۷، مسأله ۴۴ و ۴۵، : «شهادة الولد على الوالد لا تقبل بحال، دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم».

اکبر و اصغر می خواهند - ان شاء الله - ببرند؛ البته چون این کتاب برای اثبات احکام و اصول قرآنی و چیزهای گفته نشده، نوشته شده و مخاطبین در فرض استاد علیه السلام، کسانی هستند که با مفاهیم و اصطلاحات اصولی آشنا هستند، لازم است خواننده محترم قبل از خواندن کتاب، یک دوره اصول مقدماتی و مبادی فقه و اصول را مطالعه کرده، لکن نتایج آن را نپذیرفته و نه رد نماید تا با ادله تفصیلی قرآن، آشنایی لازم را پیدا کند.

این ترجمه چند ویژگی را در نوشته خود رعایت کرده است: ۱. ترجمه آزاد برای روان تر شدن فهم مفاهیم و مبانی اصول قرآنی؛ ۲. عنوان گذاری های مرتبط با بحث برای دقت و توجه بیشتر؛ ۳. توضیحات اشاره ای در پاورقی برای تحقیق و دقت بهتر؛ ۴. تقسیم بندی و چینش مناسب در متن برای ایجاد نظم فکری در مخاطب؛ ۵. ترجمه برخی از آیات با توجه به کتاب «ترجمان وحی» علامه صادقی تهرانی علیه السلام با اندکی تغییر در روان شدن تفهیم معنا. خواهشمند است که خواننده گرامی قبل از مطالعه کتاب، جزوه علامه صادقی علیه السلام به نام «اصول در ترازوی نقد» را نیز مطالعه نماید.

امید است که تا زمان آمدن قرآن اصیل از سوی صاحب امر علیه السلام تا حدودی مهجوریت قرآن را در حوزه های علمیه و دانشگاه ها برطرف ساخته و معرفت وحی را به عنوان اصیل ترین معرفت، مبنای فکری و عملی خود در زندگی اسلامی ایرانی، قرار دهیم.

۱۳۹۴ / ۴ / ۶

۱۰ رمضان المبارک ۱۴۳۶

مهدی درستی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة والسلام على سيد المرسلين وخاتم النبيين محمد وعلى آله المعصومين والسلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أجمعين إلى يوم الدين.

پیشگفتار

در این کتاب، برای کسانی که احکام فرعی دین را استنباط و استخراج می کنند، اصول و قواعدی را بیان و مطرح می کنیم که اولاً: صحیح و روشمند هستند؛ ثانیاً: با دیگر مسالک و کتب اصول فقه موجود، تفاوت بسیاری دارند؛ زیرا این قاعده ها، اساس خود را از قرآن - به عنوان اصل -، و از سنت - به عنوان حاشیه آن - می گیرد.

قرآن و سنت - خصوصاً قرآن - در سالیان متوالی و در طول زمان، در میان علوم اسلامی جایی نداشته و متأسفانه این غیبت و جای خالی به دلیل ترس خیالی از تفکرات غلط صورت گرفته است؛ و با اینکه اشخاص مختلفی مرجعیت حوزه و قوانین اسلامی را به عهده داشتند و تلاش خستگی ناپذیر و پر زحمتی در مطالعه کتب به خرج می دادند، کتاب آسمانی وحی را - به عمد یا اشتباه - داخل دروس و مباحث علمی خود نمی کردند، و ما امروز در میان جایگاه ها و مدارس حوزوی، علوم مربوط به معرفت و حیاتی را به عنوان یک اصل یا شناختی که در مسائل علوم آنطور که شایسته و بایسته دخالت داشته باشد، نمی یابیم، چه برسد به این که در سایر مراکز اسلامی چنین رویکرد و عملکردی را ببینیم؛ بنابراین، عدم ورود مبانی قرآن در علوم مختلف حوزوی، آن علوم را به نحوی قرار می دهد که با وزش بادها پراکنده می شوند.

آنچه که معلوم است، تمام فرقه های مسلمان با درجات مختلفی که دارند، در حق این کتاب بزرگ، کوتاهی کرده اند، در حالی که این کتاب «ثقل اکبر» بوده و مسؤولیت تمامی نوامیس اسلامی را مثل رأس یک زاویه در هندسه، بیان کرده و به عهده دارد؛ زیرا این قرآن، می تواند با عظمت ترین و با فضیلت ترین جامعه و مدینه فاضله را، ایجاد و برپا کند. در این کتاب، سه فصل بیان شده است: ۱. اصول لفظی؛ ۲. اصول عملی؛ که هر دوی آنها از قرآن و سنت استخراج و استفاده شده اند؛ ۳. بیشتر از صد قاعده فقهی بنا بر نصوص قرآن؛ شاید این کتاب، اولین گام و قدم در استنباط احکام فقهی باشد که قواعد را از قرآن همانطور که دو ثقل اکبر و اصغر بیان می کنند، استفاده می کند؛ به همین دلیل، شما می بینید که فتاوا و آرای فقهی ما در تفسیر «الفرقان» که به طور تفصیلی بیان شده و همچنین در «تبصرة الفقهاء» که به صورت اجمالی تبیین شده، با سایر کتابهای فقه اسلامی، اختلاف و تفاوت زیادی دارد.

امید است که ما، راه و سیر امام مهدی علیه السلام را به اندازه توان و قدرتمان پیموده تا ایشان «یأتي بدین جدید و کتاب جدید»، دین تازه و کتاب جدیدی را که همین عبارات و معانی اولیه قرآن موجود بوده و در میان علوم مراکز اسلامی جایی ندارد، بیاورند.

﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾

حوزه علمیه قم: مرکز علوم قرآنی
محمد صادقی تهرانی

۱ . الغيبة نعماني: ص ۱۴۳، باب ما روي في صفته و سيرته و فعله عليه السلام.

بخش اول

مقدمه

۱. تعریف استنباط

۲. مصادیق رجوع

۳. ثقلین

۴. وجوب استنباط و رجوع به مرجع اعلم و اُنقی

۵. انواع استنباط

۶. قرآن دارای دو بُعد رمزی و غیر رمزی

۷. طریق استنباط

۸. اصول فقه موجود

مقدمه

تعریف استنباط

استنباط یعنی طلب و درخواست جوشش و بیرون آمدن شیء مورد نظر؛ به بیان دیگر مقصود از آن، کشف و آشکار شدن شیء پنهان و مخفی است که در اینجا، پیدا شدن آب و سایر مواردیست که برای زندگی و حیات شایسته بشر، مورد نیاز می باشد.

اگر استخراج ابتدایی ما به نحو خوب و سزاواری صورت پذیرد، نتیجه آن حیاتی مناسب و درخور زندگی انسان است، یعنی گزینش نیکو و پسندیده از میان آبهای حیات از سرچشمه های آنها برای رسیدن به مقصود و مدینه فاضله.

بنابراین، خدای سبحان به کسانی که به خاطر ترک استنباط شایسته، از جهل پیروی کرده و خود را به هلاکت می اندازند، تذکر و هشدار داده که: ﴿وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [نساء، ۸۳]، «و هنگامی که خبری (حاکمی) از ایمنی یا ترس، آنان را می رسد، (آشکارا و بلند گویان) انتشارش می دهند، و اگر آن را به پیامبر ﷺ و به فرماندهان جنگی خودشان ارجاع دهند، همانا آن (امر) را کسانی از خودشان در می یابند که آن را عالمانه بررسی و استنباط می کنند؛ و اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود، همواره به جز تعداد اندکی از شما، از شیطان پیروی می کردید.

این آیه، گزارشی از برخوردهای جاهلانه مسلمانان در برابر تاکتیک های جنگی، می دهد؛ زیرا، آنها اسرار نظامی را بدون آنکه از واقعیت آن خبری داشته باشند، در میان جنگجویان و مردم، برملا و پخش می کردند؛ شایعه و آشکار کردن امری مثل امنیت و عدم آن و سایر اسراری که صلاحیت افشای آن، جز به امر کسی که زمام و افسار جنگ را به عهده دارد، نیست؛ بالاترین آنها رسول گرامی اسلام ﷺ است تا فرماندهان جنگی که مسؤولیت بعضی از امور سپاه را به عهده دارند؛ از این رو، استنباط صالح و پسندیده در اصطلاح قرآن یعنی رجوع به پیامبر گرامی اسلام ﷺ و اولی الامر.

مصادیق رجوع

آیه ای که برای تعریف استنباط بیان شد، درست است که شامل انتشار اسرار جنگی و وجوب رجوع مسلمانان به فرماندهان جنگی خود می شود، اما آیه فوق، قاعده ای محکم و عام را در برخورد با موارد مشکوک و مشتبه، به اثبات می رساند که محل رجوع همه امور مشکوک برای کسانی که خود توانایی استنباط احکام شرعی را ندارند، رسول گرامی اسلام ﷺ و اولی الامر ﷺ می باشد.

اولی الامر یعنی کل کسانی که در استنباط احکام شریعت الهی، جانشین پیامبر ﷺ قرار گرفته اند؛ و آنها به سه دسته تقسیم می شوند: ۱. نایبان خاص پیامبر یعنی ائمه معصومین ﷺ؛ ۲. سایر علمای ربانی و مدیران شریعت اسلامی در زمان غیبت معصومین که نایبان عام پیامبر ﷺ، محسوب می شوند؛ ۳. نایبان خاص اهل بیت ﷺ مثل چهار نایبی که حضرت صاحب الزمان ﷺ داشتند.

در آیه مورد بحث، فاعل ﴿رَدُّهُ﴾، کسانی هستند که برای استنباط حکم مشکوک، شایستگی لازم را ندارند؛ از این رو، باید آن مورد نامعلوم را به رسول گرامی اسلام ﷺ و صاحبان امر، ارجاع دهند تا حکم آن واضح و مشخص گردد.

و ﴿مِنْهُمْ﴾ در ﴿لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾، معنای نشویند تا تبعیضیت را دربر می گیرد؛ بنابراین، با توجه به دست یابی به حکم موارد مجهول از مصادیقی که برای مرجعیت بیان شد، این نوع از استخراج حکم را، استنباط تقلیدی می نامیم که معنای تبعیض را در ﴿مِنْهُمْ﴾ می رساند؛ و اگر مقصود، نفس مراجع و محل رجوع مقلدین که خودشان احکام را به وسیله استنباط به دست آورده اند، باشد، در اینجا «مِنْ» معنای نشویند را می دهد که آن را، استنباط شخصی و اجتهادی می نامیم.

نتایجی که از این بیان، به دست می آید، عبارتند از:

۱. ﴿لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ﴾، آن موارد مظنون را می گویند و ﴿مِنْهُمْ﴾ افراد مستنبط و بیرون آورنده حکم را؛ البته باید توجه داشته باشیم که هر اولی الامر شایستگی و لیاقت استخراج و استنباط احکام را ندارد؛ زیرا، ﴿الْأَمْرِ﴾ در ﴿أُولِي الْأَمْرِ﴾، هم امر احکام شرعی را شامل می شود و هم امر سیاست را.

۲. ﴿الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ﴾ افرادی هستند که استنباطشان یا به واسطه رسول اسلام ﷺ و اولی الامر است و یا توسط خودشان نسبت به وحی، می باشد، چه به وسیله واسطه ای و یا بدون واسطه.

۱. دلیلی هم بر تخصیص هر یک از معانی فوق، وجود ندارد؛ زیرا، استعمال لفظ بیشتر از یک معنی، جایز است، همانطور که در اصل ۲ اصول لفظی خواهیم خواند.
۲. این نوع استنباط در زمان حضور معصوم ﷺ و استنباط دوم در زمان غیبت، می باشد.

استنباط احکام الهی توسط شخص پیامبر ﷺ به گرفتن وحی از ذات الهی بوده، همانطور که خدای سبحان، پیامبر ﷺ را به وحی قرآن به قرآن، امر کرده است: «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي **عِلْمًا**» [طه، ۱۱۴]، «و بگو، پروردگرم، بر دانشم بیفزای»؛ اهل بیت پیامبر ﷺ هم احکام الهی را به گرفتن وحی از رسول اسلام ﷺ استنباط می کنند. آنچه که در این دو نوع استنباط، مسلم است، این است که اینها معصومند و هیچ خطایی در آنها راه ندارد؛ زیرا، شخص استنباط کننده و شیء مورد استنباط یعنی قرآن و در مرحله بعد، شخص نبی اسلام ﷺ، هر دو معصومند.

سپس، نوبت به علمای ربانی در عصر غیبت اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام می رسد که آنها احکام شرعی را از وحی که اصالتاً به قرآن تعلق دارد و رسالتاً به نبی گرامی اسلام ﷺ، استنباط می کنند؛ و این استنباط به دو شرط می تواند مقدار زیادی از قصور و اشتباهات را در غیر معصوم، جبران کند: ۱. اعتصام به ثقلین به صورت صالح؛ ۲. تشکیل شورای فقهی و فتوایی: «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» [شوری، ۳۸]، «و کارشان در میانشان، مشورت است»؛ زیرا، این شورا پس از اعتصام صالح، خطای کم را، باز کاهش داده به نحوی که دیگر اشتباهی جز مقدار کوچک و ناچیز، باقی نمی ماند.

ثقلین

«ثقلین» به کسر ثا یعنی ثقل اکبر، قرآن، و ثقل اصغر، عترت پیامبر ﷺ؛ نه «ثقلین» به فتح ثا؛ زیرا، معنای ثقلین انسان و جن می باشد^۱ و معلوم است که تکلیف اسلامی در این دو، منحصر نیست.

پس از آن که پیامبر گرامی اسلام ﷺ بعد از «إِنِّي تَارِكُ فَيْكُمْ»، فرمودند: «إِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا»، این دو ثقل هرگز از یکدیگر جدایی ندارند، این جمله تأکید دومی است بر این که هر دوی آنها برای امت اسلامی، تا روز قیامت مرجع و مستند مکلفین، خواهند بود.

با توجه به این معنا و با نظر به این که ثقل اصغر یعنی اصل آنها رسول اکرم ﷺ و اهل بیت او به غیر از شخص آخر آنها حضرت مهدی ﷺ، جان سپردند و دستان امت از وجود آنها، کوتاه است، راهی به غیر از این که ما احادیث و اخبار موجود را، به ثقل اکبر (قرآن)، ضمیمه کنیم، نخواهیم داشت؛ از این رو، سنت پیامبر ﷺ جز با موافقت قرآن، قابل شناخت نیست تا از این طریق، سخن باطل از حق و نیز، شخص خائن از امانت دار در نقل سخن، شناخته شود. پس آنچه که با قرآن موافق است و مطابقت دارد، می شود سنت؛ و آنچه که مخالف اوست، می شود یک خبر جعلی و مصنوعی^۲؛ اما روایتی که نه موافق قرآن است و

۱. خدای سبحان فرمود: «سَفَّرَعُ لَكُمْ أَيُّهُ الثَّقَلَانِ» [رحمن، ۳۱]، «ای جن و انس، به زودی ما با فراغت به شما می پردازیم».

۲. چون اصل اولی در ارزیابی احادیث، متن آنها است، نه سند آنها؛ یعنی صحت سند باعث نمی شود که متنی صحیح گردد، بلکه، صحت سند یکی از اسباب درستی نسبت حدیث با واقع است.

نه مخالف آن، به شرط اینکه صدور آن اثبات شود^۱، واجب الإطاعة است؛ زیرا، خدای سبحان فرموده: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [نساء، ۵۹]، «خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر (رسالت) را که از خودتان می باشند^۲، نیز اطاعت کنید»؛ اما خبری که مشکوک^۳ است، نه پذیرفته می شود و نه مردود؛ آنچه که در اینجا اصالت دارد و فهمیده می شود، کفایت ثقل اکبر از وجود ثقل اصغر است؛ زیرا، شناخت ثقل اصغر در یکی از دو بعد موافقت و مخالفت با قرآن است.

جدول شماره (۱)

حدیث		
ردیف	حالت	حکم
۱	موافق با قرآن	قبول
۲	مخالف با قرآن	عدم قبول
۳	نه موافق و نه مخالف	قبول به شرط ثبوت صدور
۴	مشکوک	ممتنع

به بیان دیگر^۴، اشکال سندی حدیث عبارتند از:

جدول شماره (۲)

حدیث		
ردیف	حالت	حکم
۱	صحیح السند و المتن	قبول
۲	ضعیف السند و المتن	عدم قبول
۳	صحیح المتن، ضعیف السند	قبول
۴	صحیح السند، ضعیف المتن	عدم قبول

۱. مقصود از ثبوت صدور خبر، سند قطعی (تواتر) + عدم تعارض با روایات دیگر است؛ البته تواتر در اصطلاح استاد رحمته با تواتر مصطلح در کتابهای اصولی، تفاوت دارد؛ رجوع کنید به بخش سوم، اصل ۱ از اصول عملی.
 ۲. «منکم» از نظر ادبی مربوط به «الأمر» نیست، بلکه در ارتباط با «کائن» مقدر است که صاحبان فرمان از جنس شمایند، نه فرمانداری که از طرف شما انتخاب می شوند، همانطور که اهل سنت می گویند.
 ۳. ظاهر این تردید، شک قلبی در سند احادیث صحیح و مقبول است، یعنی سند صحیح است اما متن ضعیف نیست؛ (نه موافق قرآن است و نه مخالف قرآن)، همچنین صدورش هم به دلیل تعارض با روایات صحیح دیگر، ثابت نشده تا بگوییم حکم آن، قبول آن حدیث است؛ بنابراین مقصود از شک در اینجا، شامل روایات مهمل و مجهول در اصطلاح حدیث نمی شود، زیرا آنها داخل در آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» [اسراء، ۳۶] هستند.
 ۴. بیان فوق مربوط به کلام استاد رحمته در تفسیر شریف «الفرقان»، ج ۱، ص ۲۱، پاورقی ۱، چاپ اول می باشد و برای تکمیل و شناخت بهتر مبحث، در اینجا ذکر شده است.

وجوب استنباط و رجوع به مرجع اعلم و اتقی

در شریعت الهی و قرآن کریم، استنباط اموری که انسان مؤمن حکمشان را نمی داند، واجب است؛ زیرا، معرفت ایمانی، مقتضی مسؤولیت شخص مؤمن نسبت به شناخت و تطبیق احکام واجب الهیست؛ و اگر کسی خودش توانایی به دست آوردن احکام الهی را دارا نیست، باید به اشخاصی که این توانایی را دارند، رجوع کند؛ البته باید به اعلم و با تقواترین آنها که در نتیجه بهترین فتوا را می دهند، مراجعه کرد؛ زیرا ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [زمر، ۱۸]؛ «پس بندگانم را بشارت ده: کسانی که سخن (حق) گوش فرا می دهند و بهترینش را پیروی می کنند، اینانند که خدایشان آنان را هدایت کرده و ایشانند، هم اینان اندیشمندان خالص».

بهترین راه در زمان غیبت معصوم علیه السلام، قول و سخن دستگاه مشورت است که از بزرگان و پیشتازان امت تشکیل شده و روش آنها بنا بر پرتو کتاب و سنت مقدس می باشد؛ و فرقی نمی کند که این علمای ربانی در قید حیات باشند و یا جان خود را تسلیم کرده باشند؛ زیرا، قصد رجوع به آنها در استنباط تقلیدی، نفس وجود خودشان نیست، بلکه آنچه اهمیت دارد، اخباریست که از سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل کرده و در مورد آنها، افکار و نظرات خود را بیان می کنند.

باید بدانیم همانطور که استخراج آب از زمین خشک و خالی که آب و رودخانه ای در آن نیست و یا زمینی که آب به دست آمده از آن گذریست یا آبیست نمکی و غیر خالص، درست نبوده و صلاحیتی در آن نیست؛ همچنین است استنباط احکام شرع از غیر قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله؛ این نوع استنباط، انسان را سرگردان کرده و یا آبیست که شخص بسیار تشنه را سیراب نکرده و شخص بیمار را بهبود نمی بخشد.

انواع استنباط

استنباط احکام بر چهار قسم است: ۱. استنباط شخص معصوم علیه السلام از منبع وحی معصوم؛ این استنباط نتیجه اش، یک حکم معصوم است؛ ۲. استنباط فردی که معصوم نیست، ولی از منبع معصوم استنباط می کند؛ این نوع استخراج، مساویست با عدم عصمت و عدم خطا در خود عمل استنباط، البته اگر این نوع استنباط از قصور ذاتی باشد، نه از تقصیر؛ ۳. استنباط شخص معصوم علیه السلام - و عوداً بالله - از غیر منبع وحی؛ این نوع از استنباط، جرم و گناه محسوب می شود؛ ۴. استنباط فرد غیر معصوم از مرجع غیر معصوم که حکمش معلوم است.

۱. این نوع از استنباط را علامه صادقی تهرانی رحمته الله علیه «فقه گویا» نامگذاری کرده و در کتابی مستقل به بحث و تفصیل از آن پرداخته است. این روش فقهی، غیر از روش مشهور که فقه سنتی و جواهریست، می باشد.

جدول شماره (۳)

استنباط			
ردیف	استنباط کننده	استنباط شونده	حکم
۱	معصوم <small>علیه السلام</small>	معصوم	عصمت
۲	غیر معصوم	معصوم	عدم عصمت و عدم نخطئه
۳	معصوم <small>علیه السلام</small>	غیر معصوم	جرم و خطا
۴	غیر معصوم	غیر معصوم	جرم و خطا

این احکامی که برای موارد فوق بیان شد، به این علت است که منبع و مرجع منحصر به فرد در تمامی استنباطات شرعی، فقط و فقط کتاب الله و در پرتو و حاشیه آن، سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله می باشد؛ بنابراین، هیچ ارزش و ملاکی برای غیر از دو مورد بیان شده مثل عقل، شهرت، اجماع^۱، قیاس، استحسان، استصلاح و مانند آن، نیست.

چطور می توانیم به این موارد رجوع کنیم، در حالی که خدای سبحان امر کرده اند: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾ [نحل، ۴۳-۴۴]، «پس اگر می دانید، از یاد آورندگان جويا شوید؛ و این (جویایی) با نشانه های آشکار و نوشته های (وحیانی) است»؛ مقصود از ﴿الذِّكْرُ﴾ در اصل قرآن و پرتو آن رسالت رسول اسلام صلی الله علیه و آله است، و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام همسان و همانند رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله هستند؛ زیرا، تعلم و یادگیری آنها به نحو صالح و شایسته از منبع وحی صورت گرفته است^۲؛ و از همین جا، نوبت به علمای شایسته و ذی صلاح می رسد، یعنی کسانی که قول، روش و استنباط آنها از کتاب و سنت قطعیه صادر می شود، نه این که نسبت به آن دو بی توجه باشند و در سرگردانی مطلق یا نسبی - در زمان غیبت - به سر برند.

چطور استخراج حکم از غیر کتاب و سنت، انجام می گیرد، درحالی که فقط قرآن، حبل الهی قابل اعتصام است^۳: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران، ۱۰۳]، «همه با هم از تمامی ریسمان خدا، عصمت بطلبید»؛ از این رو، این قرآن از هر چیزی که بخواهد قابل اعتصام باشد چه در نظر افراد و چه در عمل، کفایت می کند و چیزی جای آن را نمی تواند و نباید بگیرد: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنْ فِي

۱. توضیح سه مورد عقل، شهرت و اجماع در بخش سوم (اصول عملیه) خواهد آمد.

۲. دلیل اینکه یادگیری اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام به نحو شایسته بوده، عصمت مطلق آنهاست، یعنی عصمت علمی، عملی و عقیدتی؛ و همانطور که گفتیم استنباط معصوم علیه السلام از منبع معصوم = حکم معصوم؛ در این مورد روایاتی هم وارد شده، مثل حدیث امام باقر علیه السلام خطاب به جابر: «ای جابر، اگر ما به مردم از روی نظر شخصی و هوای خود، فتوا می دادیم، قطعاً از نابودشدگان بودیم؛ لکن ما به آنها از روی آثار به جای مانده و یاد گرفته از رسول خدا صلی الله علیه و آله و اصول علمی که نزد ماست و ما آن را از بزرگی به بزرگی دیگر (پدرانمان علیهم السلام) ارث برده ایم، فتوا می دهیم؛ و آن را مثل گنجی پیش خود داریم، همانطور که مردم طلا و نقره خود را اینطور می کنند». بحارالانوار: ج ۲، ص ۱۷۲، ح ۳.

۳. ﴿وَأَعْتَصِمُوا﴾ در آیه فوق نشان می دهد که عصمت علمی برای غیر معصوم از منبع معصوم، ممکن است.

ذَلِكَ لِرَحْمَةٍ وَ ذِكْرِي لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَ كَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴿عنكبوت، ۵۱-۵۲﴾، «آیا ایشان را کافی نبود که این کتاب را، حال آنکه بر آنان خوانده می شد، به راستی بر تو فرو فرستادیم؟ به درستی در این (کار پر ارزش) برای مردمی که ایمان می آورند، رحمت و یادواره ایست * بگو کافیسست که خدا میان من و شما گواهی باشد؛ آنچه را که در آسمان ها و زمین است می داند، و آنان را که به باطل ایمان آورده و خدا را انکار کرده اند، هم اینان زیانکارند».

قرآن دارای دو بُعد رمزی و غیر رمزی

قرآن یک چشمه جوشان و روانیست که از آن استنباط هر تر و خشکی، ممکن و واقع می شود: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مَّبِينٍ﴾ [أنعام، ۵۹]، «هیچ تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتابی روشن گر، ثبت شده است»؛ قرآن ﴿بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران، ۱۳۸]، «بیانیست و حیانی برای مردم»؛ ﴿تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [نحل، ۸۹]، «برای هرچیزی بیانگر و روشنگر است»؛ و ﴿نور﴾، ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مَّبِينٌ﴾ [مائده، ۱۵]، «بی گمان، برایتان از جانب پروردگار نور و کتابی روشنی بخش آمده است»؛ بنابراین، هنگامی که این کتاب، غیر خودش را بیان و آشکار می کند، به طریق اولی باید بیان، نور و تبیان خودش باشد و احکام و معانی خودش را بدون نیاز به غیر، تبیین کند؛ پس، آنچه که در غیر قرآن بیان شده ولی در شریعت ربانی حجت است، خصوصاً در قواعد عام احکام، این مورد از مصادیق حدقلی ﴿تَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [اعراف، ۱۴۵]، است؛ یعنی قرآن یا به دلالت لفظی عام، دال بر معنا و حکم آن مورد است و یا به دلالت رمزی که خاص رسول اکرم ﷺ است؛ به بیان دیگر، قرآن دارای دو بُعد رمزی و غیر رمزیست که تمام احکام و موضوعات مورد نیاز بشر، در آن وجود دارد.

طریق استنباط

از آنجا که قرآن را خدای سبحان بدون هیچ عیب و تغییر و تبدیلی، وحی کرده و این کتاب فی نفسه، معصوم است، باید راهی هم که برای استنباط احکام آن اتخاذ می شود، معصوم و عاری از هرگونه خطا و اشتباه باشد؛ و هیچ عصمتی به غیر از اصولی که از خود قرآن استفاده می شود، وجود ندارد و نیازی به آن نیست. همانطور که خدای سبحان کافیسست و نیازی به غیر خودش ندارد، کتاب او هم چنین است، مگر مواردی از جزئیات احکام که در قرآن ذکر نشده و سنت آنها را بیان کرده است.

۱. بنابراین، روش تفسیر قرآن به قرآن صحیح است، نه تفسیر قرآن به وسیله روایات؛ احادیث فقط می توانند نسبت به کتاب، چهار کار را انجام دهند: ۱. تعیین مصداق آیات؛ ۲. تأیید تفسیر آیه به آیه؛ ۳. بیان اشارات و لطائف قرآن؛ ۴. توسعه و گسترش دامنه معنا.

این بیان سنت، به خاطر وجود ابهام در قرآن نیست؛ زیرا، - با توجه به آیاتی که گذشت - هیچ ابهامی در هیچ زمانی قرآن را دربر نمی گیرد، بلکه این بیانات - همانطور که گفته شد - همان اشارات رمزینست که در دلالات ظاهری قرآن، وجود ندارد و برای خصوص پیامبر ﷺ آشکار هستند.

با بیان فوق روشن شد که بعضی از مبانی اصول استنباط نیاز به بیان ندارند یا ممکن است که طریق شناخت آنها به واسطه ابزار ضروری که خطایی در آنها راه ندارد، صورت پذیرد؛ مانند فطرت و عقل سلیم، لغت واضح و روشن، قواعد ادبی سالم، اندیشه صالح و تدبیری که سعادت بخش و نجات دهنده شخص فقیه در استخراج اصول است. در مورد حجیت آنها نیازی به ورود نصی از کتاب و سنت نیست؛ زیرا، اینها از ضروریات زندگی بشرند، بلکه قرآن و سنت نبوی ﷺ این موارد را روشن تر کرده تا از رهایی و گریز آنها از زندگی، حفاظت شود.

دسته دوم، اصولیست که نیاز به بیان وحی دارد؛ چطور ممکن است که ما برای رسیدن به احکام معصوم قرآن، به وسایلی غیر معصوم که با اندک وزش بادی پراکنده می شود، تمسک کنیم؟! این ابزار غیر معصوم همان اجتهادهای اختلافی و نظریات متشتت و جعلی است؛ یعنی دامن زدن و توجه به اختلافات فقهی و اصولی بدون در نظر گرفتن قرآن کریم که هیچ اختلاف و خطایی در آن راه ندارد.

آیا برای یک شخص حکیم، سزاوار است که وقتی مالی را برای اشخاص محتاج قرار می دهد و آن را در جایی پنهان می کند و پس از آنکه آنها را از وجود آن مال آگاه کرد، طرق رسیدن صحیح و درست را برایشان بیان نکند؟! چه برسد به احکم حاکمین ذات الهی که احکامش را در دو منبع و مرجع قرآن و سنت بگوید، ولی کیفیت رسیدن به آنها و دستیابی به آنها را بیان نکند! از این رو، مبانی استنباط در این دو مرجع، گفته شده و نیازی به جستجوی اصول در آراء و نظریات دیگران نیست.

اصول فقه موجود

آنچه که در اصول فقه مرسوم و آموزشی حوزه های علمیه، مشاهده می شود، تورم در مباحث اصولی و دروس آن بدون هیچ مزیت علمی و کاربردی می باشد؛ زیرا، این مباحث، قرآن و سنت را آنطور که شایسته و بایسته است، بدون استفاده گذاشته و به آنها استناد نمی کند؛ بنابراین، بر ما واجب است که اصول موجود را رها کرده و اصولی را مبتنی بر قرآن و سنت به وسیله فطرت و عقل سلیم، ترتیب داده و بنا کنیم.

یک نمونه از موارد عدم کاربرد اصول موجود، مباحث الفاظ اصول فقه است. سؤالی که در اینجا مطرح می شود، این است که از مباحث الفاظ در کتب اصولی موجود، به دنبال چه چیزی هستند؟! آیا می خواهند به طلاب حوزه، معانی لغات و آداب ادبی یا بلاغی را بیاموزند؟! که هر کدام از این مباحث در جای خود و در کتب تدوین شده مخصوص به آن،

آموزش داده می شود؛ آیا از این مباحث قصد تعلیم دقت های منطقی، فلسفی و علمی را دارند؟! محل این مباحث در کتب منطقی و فلسفیست و آیات و روایات فقهی فقط معانی عرفی را طبق مبانی خاص خود، حمل کرده و داخل شدن دقت های فلسفی در موارد عرفی، جز وارد شدن مباحث عرفی در مسائل باریک فلسفی نیست؛ و ما می دانیم هر دو نوع این ورود و داخل شدن، غیر صحیح و مطروح بوده و مثل تیربست که تیر اندازی ندارد و یا بدون تدبیر و تأمل، پرتاب شده است.

سؤال دیگر این است که بگوییم وجود این مسائل، بدین علت است که شارع کتاب و سنت بخش بلاغت و فصاحت بیانات خود را، مهمل گذاشته تا نیاز به تبیینات عده ای از اصولیین و ریز بینی دلالتی و معنایی فیلسوفان باشد؟!.

ما زمانی که به علوم غیر اسلامی و غیر آن، مثل فیزیک و شیمی، می نگریم، به این قضیه می رسیم که این علوم، به اصول لفظی احتیاجی ندارند؛ هیچ کس از دانش آموختگان و استادان رشته های فوق، هرگز در اصول لفظی دلالتی، تفکر و اندیشه نمی کنند.

اصول لفظی تابع حرکت فکری صحیح و بدون افراط و تفریط بوده و نیازی به این همه دقت و باریک بینی ندارد؛ چطور فقه اسلامی و سایر شؤون آن، به این اصول لفظی تورم زا اختصاص پیدا می کند، درحالی که الفاظ فقه اسلامی - خصوصاً قرآن کریم - از هرگونه ابهام و پوششی سالم است؛ اگر - بر فرض محال - الفاظ فقه ما و قرآن کریم مبهم باشد، در این زمان محل رجوع ما برای تشخیص معنا، لغتیبست که در عرف عموم جریان دارد، نه غیر آن از سختی هایی که گلوگیر و دامنگیر بشریت شده است.

سؤال دیگر ما این است که آیا شارع مقدس در بیان قواعد اصول عملی و قواعد فقهی کوتاهی کرده تا در طریق استنباط آنها، نیازی به اصول و قواعد دیگر باشد؟! هرگز اینطور نیست و نمی باشد، بلکه مثلث قواعد دلالتی، اصول عملی و قواعد فقهی که ماده و اساس استنباط را تشکیل می دهند، همه و همه از اصل دین (قرآن) و تابع آن (سنت)، استفاده می شوند؛ بدون آنکه نیاز به فلسفه های ساختگی مورد اختلاف در معرکه آرا و نظریات باشد.

بر ما واجب است تا پس از فحوص و به دست آوردن حکم فطرت و عقل سلیم و آنچه که بین عقلاء بما هم عقلاء متفق است، وارد مدینه استنباط از طریق درهایی که خود کتاب و سنت آنها را مقرر کرده، وارد شویم؛ بدون رجوع به مباحث مختلفی که پیوسته در شکستگی و فرو افتادگی بوده و خدای سبحان و رسول گرامیش ﷺ از آن برائت می جویند؛ چرا که، ذات الهی شناخت احکام خویش را بر افکار مظنون و متناقض، بنا نمی کند.

۱ . مقصود این است که اصول فقه، تبدیل به محلی برای نقد و بررسی اقوال علماء شده و از منابع ما که اصل آن قرآن و فرع آن سنت است، کمتر بحث می شود و یا حتی اصلاً بحث نشده و با ورود علم فلسفه در اصول فقه موجود، افکار ظنی و متناقض، جای احکام ناب اسلامی را گرفته است؛ از نظر استاد ﷺ اختلاف در فقه مثل سایر علوم، طبیعی

روشی که در طریق استنباط در قرآن و سنت بیان شده، دو مرحله دارد:
 ۱. تدبیر کامل و تام در آیات قرآن، بدین نحو که در این حرکت پر ارزش و با قیمت، باید لغات قرآنی را به اضافه قواعد ادبی آن، توسط خود قرآن بررسی کرده و سپس آیاتی را که با آیه مورد بررسی، مقرون بوده (قبل و بعد آن) و یا در سوره های دیگری بیان شده، مورد ارزیابی و تدبیر قرار دهد؛ ۲. تدبیر تمام و کمال در احادیث است تا در موافقت و مخالفت آنها با کتاب، خطایی نکند.

در این کتاب، ما با حرکت روشمند و هدف دار، در مورد این روش و مباحث، به دو صورت سلبی و ایجابی، بحث می کنیم: سلبی یعنی طرح و رد قواعد و نظریات اصول فقه موجود و ایجابی یعنی تدوین و ترتیب اصول و آرای استنباط بر حسب آنچه که از تفسیر قرآن به قرآن و سنت نبوی ﷺ به دست می آید؛ چرا که این دو، حکم فطرت و عقل صالح را در آنچه که در شناختش دخالت دارند، بیان می کنند. اگر حوزه های اسلامی ما، محور اندیشه ها و تحقیقات خود را «قرآن» قرار دهند، از تمامی مجموعه های دیگر و علوم و نظریات آنها بی نیاز می شوند؛ لکن، حوزه ها در مورد این معرفت و حیانی، خود را به خواب غفلت زده، در نتیجه از آن در درسهای خود، کناره گرفته و علمی مبهم و متناقض بنا کرده اند. آنچه که از این کتب در مقابل شما قرار دارد، قسمتی از متورمات فکری و جدای از کتاب و سنت و یا مخلوطی از این دو است.

ما در برابر شما، بافت و تدوین جدیدی بر مبنای کتاب و سنت قرار داده تا شما آنچه را که اصول فقه می نامند، یا ساختگی دانسته و یا آن را تأیید کنید.



نیست؛ زیرا، با حجّت بالغه الهی و انفتاح باب علم که توسط آیه «**قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ**» [انعام، ۱۴۹]؛ اثبات می شود، منافات داشته، در نتیجه طرد می شود.

بخش دوم

اصول لفظی

- | | |
|--|-----------------------|
| ۱۰. مره و تکرار | ۱. حقیقت شرعی |
| ۱۱. امر مقتضی نهی ازضدّ | ۲. مشترک |
| ۱۲. عامّ و خاصّ | ۳. مشتق |
| ۱۳. مطلق و مقید | ۴. منطوق و مفهوم |
| ۱۴. تعقیب استثناء پس از
جملات متعدد | ۵. امر و نهی |
| ۱۵. مجمل و مبین | ۶. مقدمات واجب و حرام |
| ۱۶. نصوص وظواهر کتاب | ۷. نهی مقتضی فساد |
| ۱۷. نسخ | ۸. اجتماع امر و نهی |
| ۱۸. ادله شرعی | ۹. فور و تراخی |

اصول لفظی

حقیقت شرعی^۱

همانا شارع ربانی جز به لغت و زبان ما صحبت نکرده^۲ و تکلم او به نحوی نیست که بخواهد یک وضع خاص و شخصی برای شرع - برخلاف اوضاع لغوی و ادبی دیگر - انجام دهد؛ البته شارع مقدس می تواند همانطور که در طریق تمام شریعت های ربانی و غیر آن در تعریف موضوعات و احکام، وجود دارد، مفهوم لغوی را به علت ضرورت وجود بعضی از شروط، توسعه یا تضییق کند. در واقع، تمامی رشته های مختلف علمی، چنین توسعه و تضییق مفهومی را برای استعمالات خود، در نظر گرفته و به کار می گیرند، و استعمال لفظ در مفهومی وسیع تر از معنای خود کلمه یا ضیق تر از آن، مجاز به معنای استعمال لفظ در غیر معنای حقیقی خود، نیست؛ اگر هم این نوع از استعمال، مجاز باشد، مجاز است که به واسطه قرینه، دلالت بر معنای غیر حقیقی خود می کند؛ و این مجاز بالقرینه از استعمال حقیقی در به کارگیری صحیح لغات، چه بسا بهتر و صحیح تر باشد.

از این رو، وظیفه ما یافتن معانی حقیقی که الفاظ برای آنها وضع شده اند، نیست؛ زیرا اصل، شناخت معانی مقصود و اراده شده است که به وسیله قرائن به آنها دست پیدا

۱. مقصود از حقیقت شرعیه، تبدیل و نقل الفاظ عبادت مثل صلاة، زکات و صوم از حقیقت لغوی خود به حقایقی شرعی در معانی مخصوص است که شارع آنها را در نظر گرفته، چه وضع شارع به صورت تعیینی باشد یا تعینی و یا استعمالی که به انگیزه وضع است.

۲. «و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه» [ابراهیم، ۴]؛ معنای آیه این است که شارع مقدس، تکلم به چیزی می کند که قابلیت فهم و درک مکلفین برای شناخت آن وجود داشته و جز به چیزی که معنای آن در عرف جریان دارد، صحبت نمی کند؛ نه اینکه نتیجه گرفته شود قرآن فقط برای عرب زبانهاست؛ زیرا این نتیجه مخالف آیه «قل یا أيها الناس انی رسول الله الیکم جمیعاً» [اعراف، ۱۵۸]، است و همچنین از این آیه برداشت نمی شود که هر قومی پیامبر مخصوص داشته، چون باید پیامبر به لغت و زبان آن قوم، صحبت کند؛ زیرا، شریعت های تورات و انجیل و نیز قرآن یعنی آیین پیامبران اولوالعزم برای همه قومیت ها با زبانهای مختلفشان بوده است؛ بنابراین، بین لغت و لسان، نسبت ع و خ من وجه برقرار است؛ پس، حقیقت شرعیه به معنای وضع جدید الفاظ عبادات برای ماهیت جدید و اختراعی، صحیح نیست؛ زیرا، اولاً اصل یافتن مراد شارع است؛ ثانیاً آیات زیادی مثل بقره/ ۱۸۳، حج/ ۲۷، مریم/ ۳۰-۳۱، مریم/ ۵۴-۵۵ و بقره/ ۱۲۵، دلالت دارند بر اینکه این ماهیات و الفاظ در شرایع گذشته موجود بوده و با ظهور اسلام، ماهیت جدیدی پیدا نکرده اند.

می‌کنیم؛ و فرقی بین این که این معانی قصد شده، حقیقی باشند یا مجازی نیست؛ بنابراین، در بعضی از استعمالات، معنای مجازی از حقیقی بهتر بوده، چرا که قصد شارع به آن تعلق گرفته است؛ همانطور که در بعضی موارد، معنای حقیقی بر مجازی برتری دارد؛ پس ما باید طبق قراین مختلف اعم از نقلی و عقلی، به دنبال معانی اراده شده از سوی متکلم باشیم.

نتیجه دیگری که از بیان فوق و عدم قبول موضوع «وضع» در مباحث الفاظ، گرفته می‌شود، صحیح نبودن اصالت حقیقت در زمان شک وضع لفظ برای معنای حقیقی و عدم وجود قرینه است؛ زیرا، شک به اصل حقیقت در مقابل مجاز، تعلق گرفته؛ همانطور که در این زمان، حمل کلمه بر معنای مجازی هم صحیح نیست، مگر آنکه توسط قرینه ای بر حقیقت، برتری یابد.

در استعمالات مختلف که گاهی حقیقت به مجاز تبدیل شده یا بالعکس، می‌توان معنایی را که در عرف شیوع نداشته و شناخته شده نیست، به واسطه قرینه ای صالح و شایسته^۱، فهمید.

کوتاهی نابخشدنی

مشکلی که در مباحث اصولی وجود دارد، این است که در واقع، همه مسلمانان جهان در رجوع به قرآن و سنت پیامبر ﷺ کوتاهی کرده اند؛ برادران سنی مذهب ما، همان آیاتی را که در احکام فقهی قبول کرده و بدانها اکتفا کرده اند، در خور و اندازه مناسب آنها، تحقیق و پژوهش نکرده و به احادیثی که فقط از طریق خودشان به آنها رسیده و راضی هستند، فتوا می‌دهند؛ در نتیجه، پس از آنکه متوجه می‌شوند این منابع در کلّ فروع فقهی کفایت آنها را نمی‌کند، شروع می‌کنند به ساختن و جعل کردن دلیل های عقلی، قیاسات مختلف، استحسان، استصلاح و مانند آن تا بتوانند مجهولات فقهی خود را، پاسخ دهند.

اصحاب ما که شیعیان باشند، در زیاد کردن دو دلیل عقل و اجماع، از اهل سنت پیروی کرده و در رجوع به کتاب به عنوان یک اصل و همچنین در رجوع به اخبار اهل بیت عصمت و طهارت ﷺ برای عرضه آنها به کتاب، کوتاهی کرده و به خطا و اشتباه رفته اند؛ و به خاطر جبران نقصی که آن را تصور و خیال می‌کردند، دست به ایجاد قواعد لفظی و عملی زدند که آنها را «اصول لفظی و عملی» می‌خوانند.

۱. مقصود از قرینه صالح، قرینه نص یا ظاهر موجود در کلام یا قرینه معنوی و یا قرینه عقلیست؛ در مقابل، قرینه طالح، باطل و غیر صحیح است که خلط مصداق با مفهوم یا خلط در موضوع و یا اختلاف در خود قرینه عقلی می‌باشد.

بی نیازی از اضافه کردن دلیل

اگر دو فرقه شیعه و سنی به جای این همه تقصیرات، به این جبل محکم الهی و کتاب روشنگر کلّ مجهولات مرتبط با هدایت بشر، اعتصام و تمسک می کردند، به طور یقین از ایجاد دلایل مختلف و قواعد لفظی و عملی، بی نیازی می شدند؛ همانا خدای متعال دین خود را به صورت ناقص و ناتمام، ایجاد نکرده تا در جبران و حلّ نقصان خود، به این دسته از جعلیات و مصنوعات بشری، نیاز داشته و طلب کمک کند.^۱

آیا این مسئله، عاقلانه و مورد قبول است که در شریعت پایانی الهی که پس از آن، وحی تمام و قطع شده، خدای سبحان، اموری را که عاقلان و صاحب نظران در آن اختلاف دارند و در مورد آن، زمان های بسیار طولانی و پر زحمتی را صرف می کنند و پس از این همه تلاش و کوشش به نتایج غیر قابل خدشه ای که مناسب عصمت کتاب و سنت است، دست پیدا نمی کنند، بیان و تبیین نکند؟!

بدانیم که در مقابل ما و دستانمان، کتاب الهی و سنت رسول خدا ﷺ قرار دارد؛ بنابراین چاره ای جز قرار دادن تمام همّ و تلاش خود برای استنباط احکام الهی از این دو مرجع به روشی که خود این دو، ما را به آن هدایت می کنند، نداریم؛ و ما نباید سراغ ایجاد دلایل ساختگی در امور اختلافی برویم، مگر آنکه بخواهیم احکام فطری و عقلی سالم را بنا بر لغت و ادبیات صحیح برای شناخت آنچه که شارع الهی قصد کرده، به دست آوریم.

نتیجه آن شد که مرجع اصلی، قرآن خدای متعال و سنت رسول الهی ﷺ به اضافه فطرت، عقل سالم و اندوخته های ادبی صحیح می باشد تا بتوانیم در این دریای عمیق و بسیار پر آب، شنا کرده و فرو برویم و احکام شایسته عصمت این دو منبع را استنباط نماییم.

۱. حضرت علی رضی الله عنه فرمودند: «آیا خدای سبحان دین ناقصی را فرو فرستاده تا در تکمیل آن از کسانی که در مورد دین اختلاف می کنند، یاری بخواهد؟»؛ نهج البلاغه: خ ۱۸.

مشترک

هیچ شک مستند به دلیلی برای انکار وجود معانی مختلفی که لفظ مشترک داشته، در تمامی زبان ها و لغت ها وجود ندارد؛ خصوصاً در زبان عربی که وسیع ترین لغات و گویاترین زبانها نسبت به معانی الفاظ است.

قول کسانی که استعمال لفظ مشترک را در بیشتر از یک معنای واحد، مُحال دانسته^۱، جز یک توهم و خیال خشک و خالی که منبع و مرجعی برای حرفشان وجود ندارد، نیست:

دلیل اول

زیرا، در کتاب و سنت دلیلی برای این حرف، وجود ندارد؛ و هر دوی این کتاب و سنت از مقام و مصدر جمع صادر شده اند. حتی اگر چنین استعمالی برای غیر خدای تعالی و معصومین علیهم السلام، به خاطر **﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾** [احزاب، ۴]، «خدا برای هیچ مردی در درونش دو دل، قرار نداده است»؛ مُحال باشد، برای خدای سبحان و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام که دارای مقام جمع هستند، ناشدنی نیست.

البته چنین استعمالی برای مردم عادی ممکن است، چه برسد به بزرگان علم و تحقیق؛ زیرا، آنچه که ناشدنیست - بنا بر قول به مُحال بودن - توجّه به معانی مختلف در عرض واحد به لحاظ واحد و در استعمال واحد بوده، نه سایر عنایات و توجّهاتی که برای مردم ممکن است. بنابراین، امکان و وقوع اینگونه استعمالات، به کارگیری آن را مُحال نمی داند.

دلیل دوم

دلیل دیگر بر اینکه این طور از استعمالات ممکن بوده و مُحال نیست، جایگاه فصاحت و بلاغت قرآنی می باشد؛ زیرا در فصاحت و بلاغت عادی - چه برسد به مکان استعمالات قرآنی - برای رعایت بیان مختصر و موجز به دور از زوائد و حاشیه ها، چندین معنای اراده شده را با یک لفظ بیان می کنند؛ مانند قصد دو معنای حیض و پاکی از **﴿قُرُوءٍ﴾** در آیه قروء: **﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾** [بقره، ۲۲۸]، «و (گروهی از) زنان طلاق داده شده [آمیزش دیده] باید مدت سه پاکی و سه حیض را^۱، انتظار بکشند»؛ اگر تنها اراده الهی،

۱. بعضی از اصولیون به دلیل قول به فانی شدن الفاظ در معانی خودشان، قائل به مُحال بودن استعمال لفظ مشترک در بیشتر از یک معنی واحد شدند، در حالی که وقوع چنین استعمالی در قرآن کریم و سنت نبوی صلی الله علیه و آله، چنین قولی را باطل می کند.

۲. معنای نفی دو قلب در آیه فوق، نفی تعدد قلب جسمی و همچنین روحی به معنای دو یا چند توجه مختلف به یک معنا در حال واحد بوده و چنین توجهی موسوم به مقام «جمع الجمع» است که معصومین علیهم السلام این مقام را دارا هستند.

۳. مقصود از زنان مطلقه در اینجا، زنانی هستند که قبل از طلاق، مورد آمیزش قرار گرفته اند؛ زیرا حکم زنان مطلقه قبل از مس، عدم عده برای آنها می باشد: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾** [احزاب، ۴۹]؛ ثانیاً زنان این آیه کسانی هستند که علاوه بر آمیزش، احتمال حاملگی خود را می دهند، نه صرف آمیزش و نه زنان صغیر یا یائسه که امکان حمل برایشان وجود ندارد؛ زیرا

یکی از این دو معنا بود، باید همان معنا را بیان می کرد؛ زیرا، فصاحت عادی - چه برسد به فصاحت قرآن - در جایی که یکی از دو معنا بر دیگری برتری ندارد، مقتضی آن است که لفظ و معنا با هم تطابق و تناسب داشته و لفظی مخصوص آن معنای اراده شده، گفته شود. عدم ایجاد تناسب بین لفظ و معنا، اهمال کاری و ایجاد غفلت و ضعف است که جز از صاحبان ناتوان و غافل، صادر نمی شود.

آیا می شود که تنها آیه وارد شده در مورد قروء، به خاطر محال بودن این استعمال بر ذات الهی، مجمل باشد؟! پس برای چه - پناه بر خدا از این تهمت زشت - او لفظی را که یکی از دو معنای حیض و طهارت را از ﴿قُرُوءٍ﴾ قصد کرده، بیان نکرده، در حالی که کتاب خود را بیان و تبیان می نامد.

در قرآن، آیات گوناگونی را می یابیم که چندین معنای مختلف، با یک لفظ بیان شده اند: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمِنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾ [حج، ۱۸]؛ ﴿وَيَسْجُدُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ﴾ [رعد، ۱۳]؛ ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظُلْمًا لَهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ [رعد، ۱۵]، ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [بقره، ۱۲۵]؛ و ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ...﴾ [احزاب، ۵۶].

چنین استعمالی در اسم ها، افعال و حتی حروف جریان داشته و دلالت می کند بر حیطة و جایگاه علمی و بلاغی بیان قرآن کریم که از یک چیز قلیل، شیء کثیر با صراحت تمام و توضیح کامل، اراده می شود؛ زیرا قرینه ای که دال بر اراده غیر آن باشد، وجود ندارد.

طبق آنچه که در ادامه آیه آمده، یعنی عدم حلیت کتمان آنچه که در شکم زنان است + اختصاص مطلقات به ممسوسات + وجوب تربص، این حکم را می رساند که این وجوب عده به خاطر احتمال حمل است، البته نه زنی که می داند حامله است؛ زیرا حکم او، وضع حمل است: ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [طلاق، ۴]. بنابراین ملاک وجوب عده نگه داشتن زن، حاملگی یا احتمال آن است؛ همانطور که روایت «العدة من الماء» (وسائل الشیعه: باب ۱ از ابواب عده، ح ۱) این ظهور را می رساند؛ پس اگر زنی با این که هنوز ازدواج نکرده یا همبستر نشده، ولی احتمال حمل خود را از طریق ورود و زنده بودن اسپرم به خاطر مثلاً نشستن در حمام، می دهد، باید به حکم آیه قروء عمل کند.

۱. اول این سه حیض و پاکی، زمان پاکی زن مطلقه است به خاطر امکان کامل شدن سه حیض، نه زمان حیض؛ زیرا، طلاق در طلاق که عدم امکان طلاق در زمان حیض است، واقع نمی شود: «لأنَّ الطلاق لا يقع في الطلاق».

۲. سجده تقسیم می شود به دو معنای تکوینی و تشریحی و در اینجا هر دوی آنها به تنهایی، اراده شده اند.

۳. تسبیح همانند سجده، دو معنای تکوینی و تشریحی را دارد.

۴. برای ﴿مَثَابَةً﴾ سبزه معنا وجود دارد که همه آنها به تنهایی اراده شده اند.

۵. صلوات دو معنای طلب رحمت و طلب گیرانه نور زائد بر پیامبر ﷺ را دارد.

اشکال در تأویل

همچنین به تأویل بردن مصادیق قروء و سجود و تسبیح و مانند آن، به چیزی^۱ که بین افراد کلمه وحدت و اتحاد ایجاد می کند، چیزی جز یک تأویل بی جا که باعث حل شدن و کمک به مسئله موجود نمی شود، نیست؛ زیرا اگر - بر فرض محال - چنین جامع و وحدتی فرض شود، مقصود از آن نفس جامعیت است که بر مصداق واحد مجمل صدق می کند.

همانا توجه به مصادیق و افراد مختلف در این نوع استعمالات، آنقدر زیاد است که متأسفانه از آن فرار کرده و نمی خواهند که این واقعیت ممکن را بپذیرند. اشکالی که به اینگونه تأویلات وارد است این است که چه جامعی می تواند مثلاً بین حیض و طهارت متضاد، وحدت ایجاد کند و بر هر دو معنا صادق باشد، جز آنکه ما قائل شویم که اینگونه تأویلات باعث وحدت و اتحاد بین کل کلمات متضاد می شود، در نتیجه ما اصلاً هیچ مشترک لفظی ای نخواهیم داشت.

اما با توجه به مباحث مذکور، این بحث در اصول استنباط هیچ نقش ارزشی در میدانان تحلیل و اجتهاد ندارد؛ زیرا مستنبط ما که کتاب و سنت نبوی ﷺ باشد، استعمال لفظ مشترک بیش از یک معنا را محال ندانسته، بلکه راجح و مورد پسند می داند؛ چون با این روش می خواهد از سخن طولانی خارج و به بیان شیوا و فصاحتی وارد شود.

آنچه که از دلایل فوق به دست آمد، این است که افراد اصولی که چنین استعمالی را محال می دانند، به تحقیق چهره قرآن را در اینگونه از استعمالات زشت و قبیح نشان داده و قرآن را در زاویه اجمال و یک شیء غفلت زا و غیر قابل استفاده قرار داده اند. همچنین آنها ظواهر قرآن را بی اعتبار دانسته به این عذر که ما به حجیت ظواهر این کتاب، قطع و یقین نداریم، یا اینکه باید بیان ظواهر از احادیث رسیده باشد که در غیر اینصورت به ظواهر کتاب الهی اهمیتی داده نمی شود.

آنها با این نظریات، قرآن را در عزلت قرار داده و از جامعه اسلامی دور کرده اند، در نتیجه از تمامی مراکز و رشته های علمی فاصله گرفته، مگر اینطور بگوییم که وجود قرآن در میدانان علمی به نحو است که نتایج و آرای علمی را بر قرآن تحمیل می کنند.

اشکال دوم

اگر کسی بگوید: «همانا خدای متعال، به لغتی سخن می گوید که آن را می شناسیم؛ بنابراین چطور می شود که صحبت او به وسیله چیزی باشد که برای ما امکان تکلم با آن وجود ندارد؟!»، می گوییم: این سخن در حق خدای سبحان، جایی نداشته و نسبت به او یک اظهار ناتوانی، سستی و ضعف است؛ همچنین این قول خطای خلط در مصداق را به همراه

۱. مثلاً «تسبیح» استعمال شود در «مسمی به تسبیح».

۲. مقصود از این ظاهر، ظاهر مستقر است، نه ظاهر بدوی و نه ظاهری که یقین به وجود تقییدات و تخصیصاتی برای آن است.

دارد؛ زیرا، **اولاً**: همانطور که گفتیم برای ما امکان اراده معانی مختلف از یک لفظ در غیر زمان و لحظه واحد وجود دارد؛ **ثانیاً**: حتی اگر برای ما چنین استعمالی ممکن نباشد، ما می توانیم این نوع بیان را از کسی که چنین استعمالی کرده، متوجه شویم. زمانی که خدای متعال برای ما چیزی را بیان می کند که ما توانایی گفتن آن را از سوی خود نداریم، پس به طریق اولی و سزاوارتر باید چیزهایی را بگوئید که ما قدرت بر تکلم آن را، دارا هستیم و چنین علم و فهمی که متوجه معانی مختلفی برای لفظ واحد باشیم، محال نیست؛ بنابراین امکان فهم چنین بیانی از کسی که این نوع استعمال را به طور مداوم و بسیار، به کار می گیرد، وجود دارد.

دلیل سوم

علت دیگر بر امکان اینطور از استعمالات، ضرورت اختصار و موجز گویی کلام در قرآن کریم است: یعنی بیان یک لفظ، بدون تکرار + اراده و قصد هر یک از معانی آن با الفاظ مخصوصشان به طور مستقل، که ما کثرت و فراوانی این استعمال را در کتاب الهی، شاهد هستیم.

مشتق

همانطور که در بخش اول این فصل نتیجه گرفتیم، ما نیازی به شناخت معانی حقیقی از مجازی و بحث «وضع» نداریم و آنچه که اهمیت دارد، فهم و درک مراد شارع از بیان کلمه مورد نظر است؛ برای همین، هیچ اهمیت و نقشی برای گفت و گو از اینکه آیا مشتق^۱، در متلبس به مبداء^۲ بالفعل (حال)، حقیقت دارد، یا در زمان ماضی (گذشته) و یا در زمان مستقبل (آینده)؟ وجود ندارد؛ زیرا ما تابع قرائنی^۳ هستیم که بر هریک از زمانهای سه گانه یا بالاتر از آن^۴، دلالت می کند.

سبب دیگر برای عدم حاجت به این مبحث این است که مشتق خالی از هر گونه زمانیست؛ بنابراین، معنایی برای بحث از اینکه مشتق حقیقت در کدام زمان است، وجود ندارد.

دایره ی صدق مشتق

مشتق، به صورت مطلق بر ذاتی که لباس مبدئی را پوشیده، صدق می کند، البته با در نظر گرفتن اختلاف تلبسات بر حسب گوناگونی مبادی آنها؛ مثلاً نمی شود بر کسی که در گذشته و آینده «قائم» (ایستاده)، اما در زمان حال «قائد» نشسته است، اطلاق کرد که او ایستاده است؛ اما شخصی که شغل بقالی دارد و در گذشته و آینده بدان مشغول بوده و هست و در بین سائر کارهای خویش، مدتی آن را ترک می کند، باز هم «بقالیت» بر او صدق می کند؛ زیرا مبداء فعل او، یک مبداء آئی و زود گذر نیست، بلکه ملکه آن کار است.

۱. مراد از مشتق، مشتق اصولیست، نه نحوی. مشتق اصولی، کلمه ای است که اولاً: قابلیت حمل بر اسم ذات را داراست، ثانیاً: با زوال مبداء آن، ذات زایل نمی شود؛ بنابراین، بین مشتق نحوی و اصولی، رابطه عموم و خصوص من وجه برقرار است.

۲. مثلاً، مبداء و مصدر ضارب «ضرب»، قائم «قیام»، ظالم «ظلم»، عادل «عدل» و فاسق «فسق» است.
 ۳. مثلاً در مورد شخص ظالم روایت داریم که: «التائب عن ذنبه کمن لا ذنب له»، شخص توبه کننده، مثل کسیست که گناهی بر گردن ندارد؛ این خبر اشاره به آیه ۱۷ سوره نساء دارد، پس صحیح است؛ البته این حدیث به وسیله آیه «ولیس التوبة للذین یعملون السیئات حتی إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت آلان ولا الذین یموتون وهم کفار...» [نساء، ۱۸]، فید می خورد، یعنی توبه در زمان مرگ برای گناهان و توبه کافر در موقع فوت برای مسلمان شدن، قبول نمی شود. پس شخص ظالم در صورت توبه با شرایط ذکر شده، در تلبس به ظلم در زمان ماضی، حقیقت نداشته و بر او کلمه «ظالم» صدق نمی کند. همچنین شخص توبه کننده در غیر زمان مرگ از تحت کلمه «الظالمین» در آیه ﴿... فلا تقعد بعد الذکری مع القوم الظالمین﴾ [انعام، ۶۸]، خارج می شود، در نتیجه شامل حکم حرمت هم نشینی با اشخاصی که در حال ظلم هستند، نمی شود. در این موارد کلمه «ظالم» در زمان گذشته به دلیل قرائن و آیات مذکور، حقیقت نداشت. و در بعضی از موارد هم به خاطر قرینه، در زمان گذشته هم حقیقت دارد، مثل «وإذ ابتلی إبراهیم ربه بکلمات فأتّمهن قال إني جاعلک للناس إماماً قال لا ینال عهدی الظالمین» [بقره، ۱۲۴]، «الظالمین» در این آیه شامل تمام کسانی که در گذشته خود ذره ای ظلم به خویش، خلق و حقّ تعالی داشته اند، می شود؛ زیرا قرینه این مطلب آن است که ظلم حتی در اندک و ذره ای از زمان، مناسب مقام امامت و عصمت نیست، بنابراین، شخص توبه کننده هم در این «الظالمین» داخل می شود و مقام امامت فقط مختصّ انبیاء و امامان معصومین (علیهم السلام) می باشد.

۴. مثل «ازلیت» و «ابدیت» در صفات الهی: «خالق»، «عالم»؛ زیرا صفات خدای سبحان، خارج از زمانند.

به هر حال، قرائن مبدئیت فعل و مانند آن، تابع آن است که ما مشتق را چه بدانیم؛ نه اینکه مشتق در چه زمانی وضع شده است؟! زیرا هیچ ربطی بین تعریف مشتق و بحث وضع وجود ندارد، همانطور که در دیگر مباحث اصولی مانند «أمر و نهی» و شبیه آن از صیغه‌هایی که در تمامی لغات به طور طبیعی یا به وسیله قرینه‌ها، بدون هیچ نیازی از موضوع له مشتق، دلالت بر معانی خویش می‌کنند، بحث می‌شود.

البته می‌توان «وضع» را در «مبدء» قبول کرد، لکن «مبدء» هم تابع استعمال اکثری بدون هیچ نیازی به وضع حقیقی در صورت قبول وضع شخصی یا امکان دسترسی به وضع نوعیست.

بنابراین، آنچه که نتیجه گرفتیم آن است که برای وضع لغوی و صرفی در اصول استنباط، هیچ نقشی نمی‌توان در نظر گرفت، بلکه وضع، فقط تابع موارد استعمال در جایگاه‌های مختلف و زمانهای گوناگون برای معرفت معنای مقصود و اراده شده است.

مفهوم و منطوق

دلالت مفهومی^۱ در جملات شرطیه، صفت، لقب، عدد، غایت و حصر، بعد از دلالت منطوقی، دلالتی هستند که در اصطلاح اصولی از آنها تعبیر به «مفهوم» می شود و معنای خاص خود را داراست.^۲

حجیت مفهوم

اگر جمله دارای مفهومی باشد، این مفهوم حجّت است بدون هیچ نزاع و اختلافی؛ یعنی اگر ثابت شد که مثلاً قضیه شرطیه دلالت بر مفهوم دارد، دیگر در حجیت آن بحثی نمی شود، بر خلاف نزاع در اینکه اصل جمله ظهور در مفهوم دارد یا خیر؟

بر فرض ثبوت مفهوم، باید دلالت مفهومی جمله پذیرفته شود، مگر آنکه قرینه متصل یا منفصلی دلالت بر نقض آن مفهوم داشته باشد و معلوم شود که مراد از بیان این قیود، نفی ما سواى آنها نیست. در اینصورت، چون مفهومی وجود ندارد، بحثی درباره حجیت آنها نمی شود؛ زیرا دلالتی در اینجا وجود ندارد، مثل آیه ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ مِمَّا كَسَبْتُمْ مِنْ حَرْثٍ لَكُمْ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي كَسَبْتُمْ مِنْ حَرْثٍ لَكُمْ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي كَسَبْتُمْ مِنْ حَرْثٍ لَكُمْ وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي كَسَبْتُمْ مِنْ حَرْثٍ لَكُمْ﴾ [آل عمران، ۱۳۰]، که مراد شارع از این قیود، اشاره به غلظت تحریم ربوی در چنین ربایست؛ زیرا آنها با همان ربای موجود و گرفته شده، دوباره رباخواری می کردند و همیشه با پول ربوی معامله ربوی انجام می دادند. این حرمت چند بعدی چنین داد و ستدی است، چه برسد به اصل ربا که بعد اول حرمت آن توسط آیات سوره بقره و مانند آن معلوم گشته و آن آیات قابلیت تخصیص به این آیه که قید ﴿أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ را به همراه دارد، ندارند؛ یعنی نمی شود گفت که ربا در صورتی حرام است که ﴿أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ باشد. به عبارت دیگر، وصف ﴿أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ قید توضیحیست، نه قید احترازی و مفهومی.^۳

۱. مفهوم، مدلولیست که متکلم آن را نطق نکرده، اما از کلام آن برداشت و فهمیده می شود؛ بر خلاف منطوق که متکلم آن را بیان کرده است.

۲. یعنی مفهوم به معنای خاص مصطلح اصولی، در مقابل مفهومی که در یک معنا در مقابل مصداق به کار می رود و منظور از آن هر معنایی است که قابل درک باشد، مثل فحشاء در قانون جزاء که مفهوم «جرائم جنسی» را دارد و «زنا» مصداقی برای آن است؛ و همچنین مفهومی که مرادف با مدلول کلمه یا کلام است، یعنی آنچه که لفظ مفرد یا جمله بر آن دلالت دارد.

۳. قیود وارد در کلام، بر پنج قسم است: ۱. قید زائد مثل: انسان ضاحک، ناطق است. ۲. قید توضیحی: قیدی که کلام بر آن دلالت می کند، گرچه ذکر نمی شد. ۳. قید غالبی: قیدی که مورد غالب را بیان می کند و هیچ مدخلیتی در حکم ندارد. ۴. قید احترازی: قیدی که مدخلیت آن در حکم فقط در مورد قید است و در غیر زمان وجود آن وصف، در مورد ثبوت و عدم حکم توقف می شود. ۵. قید مفهومی: قیدی که دلالت می کند بر ثبوت حکم در موقع وجود وصف و عدم ثبوت آن در زمان عدم وجود وصف.

مثال دیگر برای قید توضیحی، آیه ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [نساء، ۸۲]، می باشد. «کثیراً»، قید توضیحی است، نه مفهومی؛ زیرا، اختلاف کثیر، لازمه اعمال و افکار بشریست و وحی خدا به دلیل اطلاق علم و قدرت الهی، از ذره ای اختلاف، بری است.

حالات منطوق و مفهوم

بین منطوق و مفهوم سه حالت وجود دارد: ۱. گاهی اوقات مفهوم جمله، گویاتر از منطوق آن است؛ یعنی علت حکم در مفهوم شدیدتر از منطوق است، مثل ضرب و مانند آن که از آیه «أَفَّ» برداشت می شود: ﴿فَلَاتَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ وَلَا تُنْهَرُهُمَا﴾ [اسراء، ۲۳]، «به پدر و مادر خویش حتی (اف) لفظی کراهت بار، مگو و بر سرشان بانگ مزین»؛ وقتی اف حرام است، به طریق اولی، ضرب و مانند آن حرام می باشد. آیه دیگر مثل: ﴿مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران، ۷۵]، «کسی است که اگر ایشان را بر دیناری امین شماری، آن را به تو بر نمی گرداند»؛ و ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [زلزال، ۸]، «هرکس هم وزن ذره ای نیکی کند، همان (صدا و سیما و پاداشش) را خواهد دید و می چشد»؛ و نمونه ای از احادیث که مانند این آیات در سنت بیان شده اند.

۲. حالت دوم بین منطوق و مفهوم، تساوی آنها در انتقال مدلول و معنای جمله است.

۳. در این حالت، منطوق گویاتر و رساتر از مفهوم است.

۱. به این نوع از مفاهیم، «مفهوم موافق» گفته می شود؛ زیرا در کلام و جمله، موافق حکم موجود در منطوق است؛ بر خلاف مفاهیم شرط، صفت، غایت، حصر، عدد و لقب که مخالف حکم موجود در منطوق کلام هستند و به آنها «مفهوم مخالف» اطلاق می شود.

۲. در کتاب «تهذیب الأحکام»: ج ۱، ص ۱۹، از زرارة که از امام باقر علیه السلام نقل کردند: «عمر بن خطاب اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله را جمع کرد و گفت: نظرتان در مورد حکم مردی که با زن خود نزدیکی کرده، اما انزال منی صورت نگرفته است، چیست؟ انصار گفتند که وجوب غسل به خاطر انزال است؛ مهاجرین گفتند: التقاء دو ختنه موجب وجوب غسل است؛ عمر به حضرت علی علیه السلام گفت: نظر شما چیست یا ابا الحسن؟ حضرت علی علیه السلام فرمودند: چطور بر آن شخص، حد و رجم را ثابت می دانید، اما بر او صاعی از آب را واجب نمی کنید؟! به تحقیق در صورت التقاء دو ختنه، غسل بر آن شخص واجب است. عمر گفت: نظر صحیح همان است که مهاجرین بیان کردند و قول انصار را رها کنید». در کتاب «سرائر» از قول عماد هم، چنین حدیثی نقل شده است.

در کتاب «من لایحضره الفقیه» از قول حلبی بیان شده که: «از امام صادق علیه السلام سؤال شد در مورد مردی که با زن خود مجامعت کرده، اما انزالی صورت نگرفته است، آیا بر او غسلی واجب است؟ حضرت فرمودند: حضرت علی علیه السلام همیشه می فرمودند: چطور بر او غسل واجب نمی شود، در حالی که بر او اجرای حد واجب است؛ و می فرمود: بر او مهر و غسل واجب می شود».

در کتاب «کافی»: ج ۲، ص ۳۴۸، از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: «پایین ترین مرتبه عقوبت اف است و اگر چیزی مادون آن می بود، حتماً خدای سبحان انسان را از آن برحذر می داشت از آن نهی می کرد»؛ و در حدیث دیگری فرمودند: «زمانی که مردی در مورد کنیزش، برای شخص دیگر بوسیدنی را حلال کند، چیز دیگری برای آن شخص حلال نیست، و اگر برای او غیر فرج را حلال کند، همچنین برای او غیر آن حلال نیست، و اگر برای او فرج را حلال کند، جمیع استمتاعات برای او حلال می شود».

در کتاب «تهذیب»: ج ۵، ص ۴۱۶، از یکی از آن دو امام بزرگوار علیه السلام سؤال شده که: «شخصی به مردی مقدار درهمی را عطا می کند که برای او حج مفرده انجام دهد، آیا برای او جایز است که با عمره ی تمتع سوی حج رهنسپار شود؟ حضرت علیه السلام فرمودند: بله می شود و فقط آن شخص در فضیلت حج با آن مرد مخالفت کرده است». همین حدیث را مرحوم کلینی علیه السلام روایت کرده، جز آنکه سؤال شده: آیا جایز است؟ حضرت فرمودند: با او فقط مخالفت کرده است؛ شیخ صدوق علیه السلام هم این حدیث را نقل کرده جز اضافه اینکه حضرت فرمودند: با او فقط در فضیلت و خیر به مخالفت پرداخته و عمل او منافاتی با نیابتش ندارد. در یکی از دو روایت شیخ طوسی علیه السلام هم، مانند این حدیث نقل شده است.

شرط حجیت مفهوم

بنا بر آنچه که گفته شد، مفهوم هم در لغت و هم در عرف، حجّت است، لکن به شرط آنکه این مفهوم در زمان صدور کلام، ثابت باشد.

در بین مفاهیم مخالف، آن مفهومی که گویاتر است نسبت به مفاهیم دیگر و ظهور بیشتری در مفهوم جمله دارد، مفهوم شرط است، مثل قول خدای متعال که می فرماید: ﴿وَبَعُولَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾ [بقره، ۲۲۸]، «و شوهران زنان مطلقه اگر قصد اصلاح دارند، به باز گرداندن آنان در این (مدّت) سزاوارتر (از دیگران) ند»؛ در اینجا اثبات حق، شایستگی و لیاقت برای بازگشت همسران مطلقه به زندگی، مشروط به عدم اضرار است، بلکه باید قصد و نیت اصلاح هم داشته باشند؛ و اگر جز این باشد، هیچ حقی برای آنها در رجوع نیست و نمی توانند به زنان سابق خود، باز گردند. و فرقی نمی کند که این رجوع با اضرار همراه باشد یا بدون آن.

اما در مثل قول خدای سبحان که می فرماید: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [نور، ۳۳]، چه ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ شرط باشد یا وصف و مانند آن، قرآنی وجود دارد که به ما، اجازه مفهوم گیری نخواهد داد؛ در نتیجه مفهومی برای احتجاج به آن، وجود ندارد. قاعده و طبیعت وجود قید برای هر یک از موضوعات احکام آن است که آن موضوع به واسطه قید، تقیید بخورد، مگر آنکه قرینه صارفه ای آن قید را از موضوع حکم، خارج کند.

حجیت مفهوم در سنت

اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام بدون هیچ نزاعی به این نوع از مفاهیم در اکثر موارد، استدلال می کرده اند، همانطور که با توجه به منطوقات قرآن و سنت، دلیل، برهان و حجّت می آورند. مثل حکایت خدای سبحان از حضرت ابراهیم علیه السلام: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَيْبِرُهُمْ هَذَا فَاسْتُلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ [انبیاء، ۶۳]، و نظیر آن ۲.

۱. در اینجا مفهوم آیه این است که اگر کنیزان تصمیم به پاکدامنی ندارند، به اجبار آنها به زنا، اکراه گفته نمی شود، در نتیجه از نهی آیه خارج می شود؛ لکن این مفهوم گیری صحیح نیست؛ زیرا، قید مذکور در آیه هشدار شدید به کسانیست که آنها را به زنا و می دارند، در حالی که آنها قصد پاکدامنی دارند؛ و این عمل، زشت تر و بدتر از کسانیست که به فحشاء دعوت می شوند و قصد پاکدامنی و عفت را ندارند. بنابراین، این قید، قید توضیحی است.

۲. در کتاب «معانی الأخبار»: ص ۲۱۰، از قول یکی از اصحابمان نقل شده که: «از امام صادق علیه السلام سؤال کردم در مورد قول خدای عزوجل در مورد داستان حضرت ابراهیم علیه السلام: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَيْبِرُهُمْ هَذَا فَاسْتُلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾؟ حضرت فرمودند: بت بزرگ این کار را انجام نداد و حضرت ابراهیم علیه السلام هم مرتکب دروغی نشد؛ گفتم: چطور؟ فرمودند: حضرت ابراهیم علیه السلام فقط گفتند: از بتها سؤال کنید، اگر با شما صحبت کردند، پس بت بزرگ این کار را انجام داده و اگر تکلم نکردند، پس بزرگ بتها کاری انجام نداده است، بی آنها صحبت نکردند و دروغی هم حضرت ابراهیم علیه السلام به زبان نیاورد.»

در کتاب «کافی»: ج ۴، ص ۵۱۹، از ابی ایوب نقل شده که: «به امام صادق علیه السلام عرض کردم: ما می خواهیم اعمال منی را در دو روز انجام داده و سیر کنیم - این سؤال من در شب نفر بوده است -، در چه زمان و ساعتی حرکت کنیم؟ حضرت به من فرمودند: اما در روز دوم منی تا زمان زوال خورشید، کوچ مکن؛ اما در روز سوم، وقتی خورشید طلوع کرد با برکت الهی حرکت کن، همانا خدای جلّ ثنائه می فرماید: ﴿فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [بقره، ۲۰۳]، اگر خدا سکوت می کرد، هیچ احدی جز آنکه تعجیل می کرد، باقی نمی ماند، لکن فرمود:

کتاب و سنت و متفاهم عرفی با یکدیگر در مورد حجیت مفهوم شرط و مانند آن، تفاهم و توافق دارند؛ و اگر شخص متکلم چنین مفهومی را قصد نکرده و یا غیر آن را اراده کرده باشد، بر او، آوردن قرینه ای که این مفهوم را از لفظ منصرف کند، واجب است؛ زیرا اصل در وجود قید در موضوعات احکام، تقید احکام به آن قیود است و دلیلی برای کشاندن احکام به سوی احکام خالی از قیود مذکور، وجود ندارد.

آنچه که معلوم است، این است که مفهوم صراحتی در اختصاص حکم به منطوق ندارد، بلکه مفهوم هم مثل سایر ظواهر، ظاهریست که می توان آن را به قضیه مخالفش توسط قرائن قطعی، منصرف کرد. بنابراین، ظاهر حکم مفهومی، مادامی که توسط دلیلی انصراف پیدا نکرده باشد، باقیست؛ بر خلاف حکم منطوق که نقض آن = نسخ منطوق، مگر آنکه آن نقض نسبت به منطوق، تخصیص یا تقییدی باشد.

حکمی که برای دلالت مفهومی ذکر شد، مختص به حالت سوم منطوق و مفهوم است؛ اما حالت اول آنها، یعنی مفهومی که نسبت به منطوق، گویاتر است یا هر دوی آنها در انتقال مدلول، مساوی هستند، احکامشان مثل سایر منطوقات یا بالاتر از آنها در دلالت کلام و جمله می باشد.

مفهوم حصر

در بعضی موارد، از دلالت مفهومی، حصر و اختصاص فهمیده می شود، و گاهی هم از دلالت منطوقی؛ یعنی منطوق کلام، موضوع و مورد خویش را به حکم نفس منطوق، تخصیص می زند^۱. اما نفی و اثبات حکم از غیر مورد منطوق، نا معلوم است و دوران این مورد منطوق بین نفی حکم در غیر منطوق یا حداقل عدم اثبات آن، می چرخد. اگر غیر از

^۱ «ومن تأخر فلا إثم علیه». البته توجه داشته باشید که پس از حکم مذکور در آیه، قید «لمن إتقى» وارد شده است، یعنی کسی که تقوای در حال احرام و قبل آن را رعایت نکرده، باید سه روز در منی بماند.

در کتاب «تهذیب» ج ۹، ص ۵۸، از ابی بصیر لیث المرادی نقل شده که: «از امام صادق علیه السلام سؤال کردم در مورد گوسفندی که ذبح می شود، اما حرکت نمی کند و از او خون تازه و زیادی خارج می شود؟ حضرت فرمودند: این گوسفند را نخور، حضرت علی علیه السلام همیشه می فرمودند: اگر پایش حرکت کرد و چشم آن تکان خورد، می توانی آن را مصرف کنی»؛ شیخ صدوق علیه السلام هم، این خبر را از ابی بصیر نقل کرده است. در اینجا حضرت که فرمودند: «لا تأکل»، مفهوم جمله شرطیه ایست که در قول حضرت علی علیه السلام بیان شده است.

در روایت دیگری از ابی بصیر نقل شده که: «از امام صادق علیه السلام سؤال شده که حکم آب چاه پر آبی که در آن ابوال حیوانات ریخته شده است، چیست؟ حضرت فرمودند: اگر آب تغییر کرده، از آن وضو نگیر و اگر ابوال، آب را تغییر ندادند، از آن وضو بگیر، و همچنین است حکم آبی که خون و مانند آن، در آن جریان دارد»؛ از سماعه نقل شده که: «از امام صادق علیه السلام در مورد مردی که از آبی عبور می کند و در آن حیوان مرده و فاسدی است؟ حضرت فرمودند: اگر این فساد و گندیگی مردار، بر آب غالب است، پس از آن نه وضو بگیر و نه بیاشام».

در کتاب «کافی» ج ۳، ص ۴، از عبدالله بن سنان نقل شده که: «مردی از امام صادق علیه السلام سؤال کرد: من از چشمه ای عبور می کردم که در آن مرداری بود؟ حضرت فرمودند: اگر آب بر آن جیفه غلبه داشته باشد به طوری که بویی از آن به مشام نرسد، وضو بگیر و غسل کن».

۱. مثل حصر ولایت در الله، رسول اسلام صلی الله علیه و آله و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام.

این باشد، ذکر قید موضوع حکم، لغو و بیهوده خواهد بود، و این قضیه با حکمت بیان و تفهیم مدالیل، منافات دارد.

اصل ثابت در باب مفاهیم

اصل ثابت در باب مفاهیم، این است که: «وجود هر قیدی در حکم یا موضوع آن، خبر از تقید حکم یا موضوع حکم به آن قید می دهد؛ زیرا این تقید به علت اقتضای حکمت بیان، خصوصاً حکمت تفهیم کتاب الهی می باشد. بنابراین، در زمان شک بین وجود بدل برای قید مذکور یا عدم آن، قدر متیقن آن است که قید موجود در جمله، یا قیدیست برای یکی از دو مورد تردید و یا بدلی دارد و یا قیدیست که تقید حکم و موضوع به قید موجود، اراده نشده است؛ هر سه این موارد، نیاز به دلیل دارد.

مثلاً اگر همراه قید موجود در کلام، یکی از ادات حصر^۱ بیاید، وجود حصر نص یا ظاهر در آن است که برای قید مذکور، بدل و جایگزینی وجود ندارد، وگرنه آن قید، ظهور در اختصاص دارد.

البته اگر قرینه دیگری بر وجود بدل بیاید، ما آن را می پذیریم^۲. در واقع، در طریق استنباط، ما تابع قرائن صارفه ای هستیم که مدخلیت قید موضوع برای انحصاریت موضوع یا غیر آن و یا حکم موضوع را، از کلام مورد نظر، خارج می کنند.

۱. ادات حصر عبارتند از: ۱. إلا استثنائیه؛ ۲. إنما؛ ۳. بل إضرابیه؛ ۴. ضمیر فصل موجود در بین مبتدا و خبر؛ ۵. تعریف مسند إليه به لام جنی یا استعراق؛ ۶. مقدم کردن آنچه که جایگاهش تأخیر است، مثل تقدیم مفعول بر فعل.
۲. برای نمونه، طبق آیه ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [انعام، ۱۲۰]، حرام در صورت اضطرار غیر اختیاری، حلال می شود. مثلاً شما در جایی هستید که نمازتان در حال فوت است و قضا می شود و جز آب غصبی، آب دیگری یافت نمی شود؛ در اینجا استفاده از آب غصبی طبق آیه مذکور، باید جایز باشد، اما به قرینه آیات دیگر، چون که برای وضو، بدلی به نام تیمم در نظر گرفته شده، این آب غصبی حرمت خود را برای وضو گرفتن از دست نمی دهد؛ ولی اگر برای تلف شدن شخص از تشنگی باشد، آب غصبی حلال می شود، چون جایگزین حلالی وجود ندارد.

امر و نهی

امر و نهی به طور طبیعی چه در بُعد ماده و چه در شکل و هیئت صیغه - در هر دو قسم ایجابی و سلبی - دلالت بر قطعیت و حتمیت می کنند.

«امر» در درون خود، اقتضای طلب مطلق بدون هیچ اشاره و نیم نگاهی به جواز ترک فعل را داراست؛ یعنی ویژگی «امر» دفع مطلق است نسبت به فعلی که جواز ترک آن، امکان دارد. همچنین اقتضای «نهی» رفع یا زجر^۱ (منع) مطلق است، بدون هیچ نگاهی به جواز انجام فعل؛ مگر آنکه قرینه قطعی بر انصراف هریک از آنها به غیر اقتضای خودشان، پیدا شود.

بنابراین کسی که امر می کند به چیزی یا نهی می کند از کاری، از شخص مأمور، فقط انجام امری را که اراده کرده، و همچنین از شخص منهی، ترک آنچه را که قصد نکرده، خواستار است. حالا علت این امر و نهی یا به خاطر عدم توانایی انجام یا ترک آن بشخصه است، یا اینکه برای او صلاحیت ندارد، یا با این کار قصد امتحان و رسیدن به کمال شخص مأمور و منهی را دارد، و یا ایجاد این مأمور به و منهی عنه، برای او امکان ندارد. به هر حال، با امر خود، قصد وجود آن فعل و با نهی خود، ترک دیگری را از شما می خواهد.

اصل وجوب و حرمت، در امر و نهی

با بیان مقدمات فوق و با عدم قبول مبحث «وضع» در مباحث الفاظ، نتیجه گرفته می شود که نفس امر و نهی، دلالتی طبیعی دارند بر وجوب و حرمت، حتی اگر از شخصی که از نظر مقام و منزلت، جایگاهی نداشته باشد، چه برسد به شخص مساوی یا عالی.

بنابراین، شخص فقیری که محتاج و مضطر است به نیاز خود، با درخواست خویش، تحقیق و وجود آن امر را، اراده کرده و به ترک آن راضی نمی شود، بلکه در نیاز خود تأکید کرده و به وسیله امر و نهی به شخص غنی، خواستار برطرف کردن نیاز خویش است. این در مورد یک شخص دانی بود که فرد غنی، این برآورده کردن حاجت فقیر را بر خود واجب نمی بیند، چه برسد به امر کننده عالی و کسی که ولایت مطلق دارد، که به دلیل منزلت عالی خویش، دایره دلالت امر و نهی بر وجوب و حرمت، گسترده تر می شود.

۱. این که گفته شده رفع یا زجر مطلق، به دلیل آنست که در مطلوبیت نهی اختلاف است: آیا مطلوب نهی، فقط انجام نگرفتن فعل خارجیت، یا بازداشتن نفس از آن کار است؟ یعنی اینکه مثلاً همین که شخصی غیبت نمی کند، به او می گویند: ترک محرّمات انجام داده یا اینکه در زمان موقعیت غیبت، از شیطان تبعیت نمی کند و نفس خود را باز می دارد؟ طبق آیات قرآن که فعل تقوا را ایجابی می دانند و همچنین مثل **«إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَاثِرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفَرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا»** [نساء، ۳۱]، که یک فعل ایجابیست و در آن عزم و اراده وجود دارد، ترک محرّمات به قسم اول که یک امر سلبیست، اطلاق نمی شود، بلکه ترک محرّمات، یعنی رهاکردن افعال وجودی حرام.

۲. البته این قرینه، باید داخلی باشد: یعنی قرینه قرآنی، می تواند امر و نهی قرآنی را منصرف کند و قرینه روایی، امر و نهی حدیثی را؛ ولی قرینه حدیثی، امکان انصراف امر و نهی قرآنی را ندارد؛ لکن چون احادیث تابع قرآنند، قرآن می تواند امر و نهی حدیثی را منصرف کند.

ما در کتاب و سنت، اتفاق و هماهنگی آنها را بر تصدیق این دلالت طبیعی و ذاتی، بدون آنکه نیازی به جست و جو از «وضع لغوی» باشد، می یابیم؛ زیرا «وضع» هیچ مدخلیتی در بعد هیئات و اشکال کلمات ندارد، و کارایی او فقط در ماده لغات است. در نتیجه، امر و نهی در تمامی حالات مختلف، زبانها و لغات بر وجوب و حرمت دلالت می کنند، مگر آنکه قرینه قطعی بر خلاف طبیعت آنها، وارد شود.

امر و نهی تشریعی، مانند امر و نهی تکوینی هستند^۱؛ بنابراین، به وسیله «وضع» یا هر چیز دیگری، از وجوب و حرمت تکوینی، تخلف نکرده و هیچ اختلافی با هم، پیدا نمی کنند.

وجوب و حرمت امر و نهی، در قرآن و سنت

در قرآن، آیات مختلفی دلالت بر تصدیق این دلالت طبیعی و ذاتی می کنند:

۱. آنجایی که خدای سبحان سرزنش و نکوهش خود را نسبت به ابلیس به خاطر ترک امر الهی، می دهد: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [اعراف، ۱۲]، «چون تو را به سجده امر کردم، چه چیزی تو را باز داشت تا (برای من) سجده نکنی؟»؛ اگر «امر» بر وجوب دلالت نمی کرد، این بازخواست معنایی نداشت. آن امر، قول خدای متعال ﴿أَسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ است: «برای (شکر تعلیم) آدم، (برای من) سجده کنید».

این وجوب امر، هیچ قرینه ای به جز خود امر بر دلالت طبیعی خویش ندارد. اگر قرینه ای به غیر از ﴿أَسْجُدُوا﴾ در ضمن کلام باشد، باید حتماً در عرض آن، ذکر می شد؛ زیرا، آیه ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَأَسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [بقره، ۳۴]، در مقام بیان مدح ملائکه و ذم ابلیس است که این مدح و ذم معنایی ندارند، مگر در صورتی که امر مذکور برای وجوب باشد.

۲. یکی از آیات دیگر، تندید و توبیخ کسانیست که صله واجب را قطع می کنند، و خدای سبحان از آنها به «مفسدین» تعبیر می کند: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ [بقره، ۲۷]؛ لازم به ذکر است که هیچ فرقی بین ماده امر و صیغه آن وجود ندارد.

۱. مثلاً معنای کلمه «لاینبغی» در فقه گویا که حرمت تشریعیست، از «ما ینبغی» در آیه ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَانِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ [مریم، ۹۲]، که حرمت تکوینی دارد، استفاده شده است.

۲. این سجده ی ملائکه، سجده ی شکر بود در برابر خدای سبحان، به خاطر تشکر از اینکه حضرت آدم ﷺ را معلم آنان قرار داده بود؛ نه اینکه سجده در برابر حضرت آدم ﷺ به خاطر احترام یا عبادت باشد؛ زیرا، اولاً: سجده بر آدم و به سوی آدم با ﴿ل﴾ نمی سازد، چون درستش «علی آدم» و «إلی آدم» است، همانطور که در سجده حضرت یعقوب ﷺ و همسرش به خاطر شکر از نعمت حضرت یوسف ﷺ، چنین بود: ﴿وَوَخَّرُوا لَهُ سَجْدًا﴾ [یوسف، ۱۰۰]. ثانیاً: همانطور که برابر دانستن و همسانی باطنی در احترام و اطاعت بین خدا و آفریدگان، با توحید تناسبی ندارد، همسانی در احترام چه برسد به عبادت در شکل ظاهری، نیز حرام است؛ بنابراین هرگونه احترام که حالت رکوع و سجود به خود گیرد، برای غیر خدا حرام است. ثالثاً: سجده برای هرکس دیگر حتی حضرت محمد ﷺ، حرام است، تا چه رسد به آدم نخستین ﷺ که طبق آیات قرآن، مقامش بسیار فروتر از پیامبر گرامی اسلام ﷺ است. (ترجمان فرقان: ج ۱، ص ۵۵).

۳. نکوهش خدای متعال به کسانی که امر مطلق الهی را در داستان گاو بنی اسرائیل و غیر آن، ترک می کنند: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً ۗ﴾ [بقره، ۶۷]، ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ عَلِيمٌ﴾ [نور، ۶۳] ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [مراسلات، ۴۸].

۴. مدح ملائکه الهی که از فرمان او سرپیچی نمی کنند: ﴿عَلَيْهَا مَا لَأَنكَ غَلَاطٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [تحریم، ۶]؛ عصیان و گناه بر فعلی صدق نمی کند، مگر آنکه آن امر واجب باشد، نه مستحب و راجح یا اعم از آن دو. همچنین خدای متعال، تمامی فرشتگان خود را تمجید و می ستاید به اینکه آنها: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [نحل، ۵۰].

۵. همچنین است معنای «امر» در آیات «امر به معروف و نهی از منکر» که امر و نهی را بر این اشخاص، و نیز قبول این فعل واجب را بر اشخاص مأمور و منهی، واجب می کند: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران، ۱۰۴]، و نیز آیات دیگری که در این باب صحبت می کنند.

این موارد برای صیغه و ماده «امر» بود، اما نمونه ها و مثالهای قرآنی برای «نهی»:

۱. نکوهش و سرزنش کسانی که ربا می خورند، در حالی که از آن نهی شده اند: ﴿وَآخِذْهُمْ الرَّبَا وَقَدْ نَهَوْا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾ [نساء، ۱۶۱].

۲. کذب ادعای جهنمیان در بازگشت به دنیا و انجام عمل صالح؛ بلکه آنها دوباره، به منهیات بر می گردند: ﴿وَلَوْ رَدُّوا لَعَادُوا لِمَا نَهَوْا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [انعام، ۲۸].

۳. عذاب تبدیل یهودیان به بوزینگان رانده شده به خاطر سرپیچی از نهی الهی که عدم جواز صید ماهی در روز شنبه بود: ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نَهَوْا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [اعراف، ۱۶۶].

۴. زدودن گناهان صغیره و داخل شدن در جایگاهی ارجمند و پرکرامت، به خاطر اجتناب از منهیات کبیره: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا﴾ [نساء، ۳۱].

۵. عصیان شمردن عدم تناهی و بازداشتن یکدیگر از گناهی که انجام می دادند: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [مائده، ۷۹].

۶. امتثال نهی خوردن ربا پس از دریافت حکم و موعظه الهی: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [بقره، ۲۷۵].

۷. ابلاغ نهی پروردگار عالم به حضرت آدم ﷺ و حوا نسبت به شجره منهی: ﴿وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ﴾ [اعراف، ۲۲].

۸. توبیخ عدم وجود نگرهبانانی از نسلهای پیشین برای بازدارای مکلفان از فساد: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْآفُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ﴾ [هود، ۱۱۶].

۹. سرانجام بد کسانی که از نجوی نهی شدند و بدان باز می گردند: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَهَوْنَا عَنِ النَّجْوَىٰ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نَهَوْنَا عَنْهُ وَيَتَنَجَّوْنَ بِالْآثِمِ وَالْعِدْوَانِ﴾ [مجادله، ۸].

با توجه به آیات فوق و عدم کثرت استعمال امر و نهی در غیر دلالت طبیعیشان به واسطه قرائن، اصل در «امر و نهی» وجوب و حرمت است و ما در اوامر و نواهی قرآن - در صورت عدم قرینه ای از خود آن - چیزی را که خلاف حتمیت امر و نهی باشد، پیدا نکردیم.

در اینجا یک هماهنگی و همراهی میان کتاب و سنت در تصدیق و تأیید عرف وجود دارد؛ زیرا ما می بینیم که شخص پیامبر گرامی اسلام ﷺ و اهل بیت او علیهم السلام برای وجوب و

۱. در کتاب «من لایحضره الفقیه»: ج ۱، ص ۴۳۴، از زراره و محمد بن مسلم نقل شده که: «ما به امام باقر ﷺ عرض کردیم: حکم نماز در سفر چیست؟ چه مقدار و چطور است؟ حضرت فرمودند: خدای عزوجل می فرماید: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتَنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عِدُوًّا مُّبِينًا﴾ [نساء، ۱۰۱]، بنابراین قصر در سفر مانند وجوب تمام در حضر، واجب است. * البته همانطور که در اصل ۵۴ از بخش چهارم کتاب درباره قصر نماز خواهیم گفت، مقصود از این قصر در آیه فوق، قصر کیفیت است، نه کمی.

در کتاب «تهذیب الأحکام»: ج ۵، ص ۴۳۳، از زراره بن أعین از امام باقر ﷺ نقل شده در حدیثی که فرمودند: «عمره همانند حج، بر مردم واجب است؛ زیرا خدای متعال می فرماید: ﴿وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [بقره، ۱۹۶]، و فقط نزول حکم عمره، در مدینه صورت گرفته است؛ در کتاب «کافی» هم از معاویه بن عمار از قول امام صادق ﷺ چنین حدیثی نقل شده؛ و همچنین در کتاب «علل الشرایع» مرحوم شیخ صدوق ﷺ.

در کتاب «تهذیب»: ج ۵، ص ۱۳۷، از امام صادق ﷺ در حدیثی نقل شده که فرمودند: «کسی نباید دو رکعت نماز طواف را بجا آورد مگر در پشت مقام حضرت ابراهیم ﷺ، به دلیل قول خدای عزوجل: ﴿وَأَتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ [بقره، ۱۲۵]؛ پس اگر در غیر مقام نماز را بجا آوری، باید آن را دوباره بخوانی؛ در همین کتاب از عبدالله ابزاری مثل این حدیث از حضرت، نقل شده است و همچنین از ابی بصیر لیث المرادی؛ در کتاب «مجمع» و عیاشی از حلی از امام صادق ﷺ نیز، این خبر بیان شده است. * نکته ای که باید طبق آیه فوق توجه داشته باشیم این است که محدوده ی نماز طواف طبق آیه، از زاویه مقام ابراهیم شروع می شود و پایش تا انتهای مسجد الحرام و تا آنجا که مسجد صدق می کند، می باشد؛ زیرا آیه می فرماید: ﴿مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ﴾، نه «فی» و نه «الی»: از جایگاه ابراهیم، جای نماز برگیرید؛ در آن یا به سوی آن نیست، بلکه از آن است.

در کتاب «فقیه» از ابی عباس بقباقر نقل شده که: «به امام صادق ﷺ عرض کردم: مردی با کنیزی بدون خبر داشتن اهل کنیز، ازدواج می کند، حکم آن چیست؟ حضرت فرمودند: این عمل، زنا محسوب می شود؛ همانا خدا می فرماید: ﴿فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ [نساء، ۲۵]». در کتاب «تهذیب»: ج ۷، ص ۳۴۸، مانند این خبر، نقل شده است. * این آیه درباره ازدواج با کنیزان است که اجازه اهلش اعم از پدران و مالکانشان را در حلیت ازدواجشان، شرط دانسته؛ ولی در هیچ آیه ای از آیات قرآن، چنین شرطی چه در ازدواج دایم و چه موقت، برای ازدواج با زنان آزاد مقرر نشده است. احادیث بسیاری هم موافق این مطلب است که در ازدواج با زنان آزاد و رشیده، اذن پدر لازم نیست.

در کتاب «فقیه» آمده است که پیامبر گرامی اسلام ﷺ فرمودند: اگر مسواک زدن برای امت من سخت و دشوار نبود، حتماً آنها را به مسواک امر می کردم. * این «امر» همان وجوب است.

در کتاب «کافی»: ج ۳، ص ۲۷۱، از حریر از زراره نقل شده که: «از امام باقر ﷺ درباره آن مقدار از نماز که خدای عزوجل ثابت کرده است، پرسیدم؟ حضرت فرمودند: پنج نماز در طول شبانه روز، واجب شده است؛ گفتیم: آیا خدا از آنها در قرآن یاد کرده و بیانشان کرده است؟ حضرت فرمودند: بله، خدای متعال به پیامبرش ﷺ فرمود: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ...﴾ [اسراء، ۷۸]، و فرمود: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لَطَرَفِي النَّهَارِ﴾ [هود، ۱۱۴]، دو طرف روز، نماز مغرب و صبح می باشد، ﴿وَزُلْفَا مِنَ اللَّيْلِ﴾ که نماز عشاء و آخرین نماز است، و فرمود: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى﴾ [بقره، ۲۳۸]، نماز میانه، همان نماز ظهر است و آن اولین نمازیست که پیامبر ﷺ آن را در میان روز به جا

حرمت، در ابواب گسترده فقه و غیر آن، استدلال به امر و نهی کرده و یاران آنها، این قضیه را بدون هیچ تردیدی می پذیرفتند.

شرایط قرینه صارفه

پس از مباحث فوق، نتیجه آن شد که خود «امر و نهی» دلالت می کنند بر حتمیت و قطعیت در دو بعد ایجابی و سلبی؛ جز آنکه قرینه ای اثبات شده بیاید و آنها را از دلالت ثابتی که برایشان وجود دارد، خارج کند.

شرایط پذیرش قرینه ای که برای انصراف «امر و نهی» از دلالت طبیعی و ذاتیشان، وارد شده، سه چیز است:

۱. وجود قرینه، باید یقینی باشد؛ به عبارت دیگر قرینه محتمل، برای انصراف کافی نیست؛ زیرا، یقین سابق را، تنها یقین جدید می تواند بر طرف سازد، نه شک لاحق.

آورد. این خبر را شیخ صدوق رحمته الله در «فقیه» از زراره نقل کرده و در «علل الشرایع» و «معانی الأخبار» هم مثل آن ذکر شده است. شیخ طوسی رحمته الله آن را از حماد نقل کرده است.

در کتاب «فقیه» در حدیثی از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمودند: «ساعت زوال، زمانیست که پروردگار جل جلاله بر من صلوات می فرستد، به همین خاطر خدا بر من و امتم در این زمان، نماز را واجب کرد و فرمود: ﴿اقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل...﴾».

در «کافی»: ج ۱، ص ۲۱۰، از امیر المؤمنین علی علیه السلام در مورد آیه ﴿اشکر لی ولوالدیک الی المصیر﴾ [لقمان، ۱۴]، سؤال شده که منظور از والدین که شکر گذاری از آنها واجب شده، چه کسانی هستند؟ حضرت پاسخ دادند: آن دو والدی که خدا، شکر آنها را واجب کرده، کسانی هستند که علم را تولید کرده و حکمت را به ارث گذاشتند، و خدا، مردم را به طاعت آنها امر کرد. * معنای اولیه «والدین» پدر و مادر انسان است، اما دامنه معنا می تواند توسط حدیث گسترش یابد، مثل همین خبری که بیان شد.

در کتاب «کافی»: ج ۱، ص ۲۱۰، از ابن و شاک نقل شده که: «از امام رضا علیه السلام سؤال کردم: جانم به فدایت، منظور از «اهل الذکر» در آیه ﴿فاستلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون﴾ [نحل، ۴۳]، چه کسانی هستند؟ فرمودند: ما اهل بیت، اهل الذکر هستیم و ما سؤال شدگانیم، گفتم: شما از سؤال شدگانید و ما پرسش کننده؟ فرمودند: بله، گفتم: آیا این حق بر گردن ماست تا از شما پرسش کنیم؟ فرمودند: بله...». در این کتاب حدیث دیگری حسین بن ابی علا ذکر شده که گفت: «به امام صادق علیه السلام عرض کردم: آیا اوصیاء، اطاعتشان واجب است؟ فرمودند: بله، آنها همان کسانی هستند که خدای عزوجل درباره آنها فرمود: ﴿اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولی الامر منکم﴾ [نساء، ۵۹]».

در کتاب «روضة کافی» از امام صادق علیه السلام در نامه ای به یارانش، ذکر شده که فرمودند: «در این مطلب تفکر و اندیشه کنید و از جهل آن دوری گزینید؛ هرکس به این امر و مانند آن، از مواردی که خدا در قرآن واجبش کرده: چیزهایی که خدا به آن امر یا نهی کرده، جاهل باشد، دین خود را ترک کرده و بر گناهان سوار شده است؛ پس بر خود غضب الهی را واجب کرده تا خداوند او را با صورت در آتش بیندازد».

در کتاب «قرب الأسناد»: ص ۳۳۳، از موسی بن بکر در حدیثی ذکر شده که گفت: «امام ابو الحسن علیه السلام به من فرمودند: ای موسی، هروقت که تو را به چیز امر کردم، انجامش بدهغ وگرنه بر تو خشم می گیرم...».

در کتاب «خصال»: ج ۲، ص ۳۳۳، از امام موسی کاظم علیه السلام از پدرانشان نقل شده که فرمودند: «از پدرم درباره آنچه خدای عزوجل از فروج حرام کرده، سؤال شد؟ ایشان فرمودند: یکی از آنچه که خدای عزوجل حرام کرده، زناست؛ خدای عزوجل فرمود: ﴿ولا تقربوا الزنی﴾ [سراء، ۳۲]، دیگری ازدواج با همسر پدر (نا مادری) است، خدای عزوجل فرمود: ﴿ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء﴾ [نساء، ۲۲]، تا اینکه فرمود: و زن حایض تا زمانی که پاک شود، خدای عزوجل فرمود: ﴿ولا تقربوهن حتی یطهرن﴾ [بقره، ۲۲۲]، و جماع و نزدیکی در زمان عتکاف، خدای متعال فرمود: ﴿ولا تباشروهن وانتم عاکفون فی المساجد﴾ [بقره، ۱۸۷]».

۲. زمان وجود قرینه با زمان ذی القرینه، باید یکی باشد؛ یعنی فاصله ای در زمان تکلیف و عمل به آن دو، ایجاد نشده باشد؛ زیرا این نوع قرینه، مساویست با نسخ ذی القرینه.
 ۳. قرینه وارد شده باید در نقش و ارزش دلالتی، با ذی القرینه هم شکل باشد؛ بنابراین قبول قرینه ای که در غیر قرآن برای انصراف دلالت امر ونهی آمده، جز اهمال و ترک و بی ارزش کردن کتاب بیان و تبیان که روشنگر مفاهیم الهیست، نمی باشد.

جدول شماره (۴)

قرینه صارفه			
ردیف	منصرف کننده	منصرف شده	حکم
۱	قرینه قرآنی	قرآن	صحیح
۲	قرینه قرآنی	روایت	صحیح
۳	قرینه روایی	قرآن	باطل
۴	قرینه روایی	روایت	صحیح

مفهوم «لاینبغی» و «کراهت»

«لاینبغی» در عرف قرآن، بر وجوب سلب و ترک، دلالت دارد، و لفظ «کراهت» بر حرمت و رفض؛ بنابراین نمی شود این دو کلمه را، قرینه بر استحباب مأمور به و مرجوحیت^۱ منهی عنه دانست. مثلاً ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَانِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ [مریم، ۹۲]، از خدای سبحان، پذیرفتن دردناک فرزند را، سلب می کند؛ و اگر - بر فرض محال - رحمانیت الهی سلب شود، چنین پذیرشی برای خدا، صحیح خواهد بود.

همچنین است لفظ کراهت در قرآن؛ خدای متعال پس از بیان محرمات و منهیات کثیری، می فرماید: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [اسراء، ۳۸]؛ در واقع ﴿سَيِّئُهُ﴾ در اینجا، همان گناهان بزرگیست که قبل از این آیه، ذکر شده اند مثل شرک، زنا، قتل نفس و ... در خبری^۲ برای نکوهش ازدواج با زن زنا کاری که توبه نکرده، با استناد به آیه ۳ نور، کلمه «لاینبغی» وارد شده است؛ و این بیان و استناد، به خاطر ﴿وَحُرْمَ ذَلِكَ عَلَيَّ﴾

۱ . یعنی باید قرینه و ذی القرینه، مماثل هم باشند، و این امر ضرورت دارد. توضیح بیشتر در بحث «نسخ»، اصل ۱۷ این بخش، - ان شاء الله تعالی - خواهد آمد.

۲ . امری که ناپسند است، ولی حرام نیست، در «فقه گویا» از آن، به «مرجوحیت»، تعبیر می شود تا با لفظ «کراهت» که معنای حرمت در عرف قرآن دارد، مشترک نشود.

۳ . آن حدیث در تفسیر «نور الثقلین»: ج ۳، ص ۵۷، ح ۲۱، و در کتاب «کافی» از زراره، نقل شده است که: «از امام صادق علیه السلام درباره قول خدای عزوجل: ﴿الزانی لاینکح إلا زانیة أو مشرکة و الزانیة لاینکحها إلا زان أو مشرک و حرم ذلك علی المؤمنین﴾، سؤال کردم؟ امام فرمودند: آنها زنانی و مردانی هستند که به زنا مشهورند؛ شهرت پیدا کردند و

الْمُؤْمِنِينَ است؛ آیا صحیح و سزوار است که کلمه **حَرَمَ** را به مرجوحیت، تفسیر نماییم؟ جایز نیست که ما لفظ «لا ینبغی» در حدیث را، درحالی که امام معصوم علیه السلام به **حَرَمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ**، استناد می کند، به مرجوحیت تفسیر نماییم و بگوییم: چنین ازدواجی، مکروه است.

قرینه طالح وصالح

بحث ما درباره قراین موجود در کلام بود که دو نمونه از آن را در مبحث قبل، بررسی کردیم. آن دو نمونه، قرینه ای برای انصراف نداشتند، یا به اصطلاح دیگر بگوییم که در صورت وجود قرینه، قرینه اشان، قرینه طالح بود. اما قرینه ای که شرایط ذکر شده در قرینه صارفه را داراست و به عبارت دیگر، قرینه صالح است، مثل **فَتَابَ عَلَيْكُمْ** [مَزَمَل، ۲۰]، در نماز شب که پس از **فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ**، آمده که کانه این «قرائت قرآن»، یک جایگزین مناسب و خوب، برای نماز شبیست که وجوب آن از سایر مسلمین، سلب شده است، یا اینطور بگوییم که قرائت قرآن به اندازه توان، یک واجب مطلق است؛ زیرا قرآن، یک کتاب احکام و شریعت الهی به صورت علی الإطلاق است.

نسخ قرآن

یکی از شرایطی که برای قرینه صارفه بیان شد، هم زمان بودن وجود قرینه با ذی القرینه است. تأخیر قرینه دلالتی از زمان تکلیف (نزل وحی)، جایز نیست؛ زیرا، این دیرکرد = نسخ است؛ بنابراین، روایت توانایی نسخ قرآن را ندارد، مگر آنکه قرینه موجود، از خود قرآن باشد.

مردم هم آنان را می شناسند و مردم امروزه، چنین هستند؛ بنابراین کسی که بر او حد جاری شده است یا متهم به زنا می باشد، برای احدی (لم ینبغ) جایز نیست با او ازدواج کند، مگر آنکه توبه آن را دریابد.

* اطلاق آیه + در مقابل قرار گرفتن «فمن أقیم علیه الحد» در برابر «شهر به» در روایات دیگر، دلیل است بر عدم اختصاص حکم حرمت به کسانی که مشهور به زنا هستند.

۱. در احادیث دیگری هم، این کلمه برای «حرمت» به کار رفته است: در کتاب «کافی»، ج ۲، ص ۳۷۴، از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: «لا ینبغی للمؤمن أن یجلس مجلساً یعصی الله فیه ولا یقدر علی تغییره»، بر شخص مؤمن جایز نیست شرکت در مجلسی که در آن معصیت خدا می شود و شخص مؤمن قادر بر تغییر آن نیست. مستند این حدیث، آیه **فَلَا تَقْعُدُوا بِعْدِ الذِّكْرِی مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِیْنَ** [انعام، ۶۸]، می باشد که نص در حرمت شرکت در مجالس ظلم است و امام علیه السلام از حرمت به کلمه «لا ینبغی» تعبیر کرده است. پس اصل در دلالت این کلمه، «حرمت» است، مگر آنکه قرینه صالحی بر خلاف آن وارد شود.

۲. بین «سنت» و «روایت»، تفاوت وجود دارد و رابطه آن دو، ع و خ مطلق است: هر سنتی = روایت، ولی هر روایتی، سنت محسوب نمی شود. سنت، عبارت است از احادیثی که توسط قرآن در موارد ذکر شده در کتاب و یا سند حدیث صحیح و مقبول در موارد بیان نشده در کتاب، به طور قطع و یقین، برای ما ثابت شده باشد؛ بر خلاف «حدیث» که شامل بسیاری از روایات مخالف قرآن، جعلیات متنی و سندی، تقیات، تناقضات و تعارضات است. در اینجا، امر و نهی که در قرآن ذکر شده، اصل وجوب و حرمت آنهاست، مگر آنکه قرینه ای از خود کتاب، آنها را نسخ کند؛ و اگر حدیثی صحیح السند هم بر خلاف آن بیاید، چون مورد مذکور، در قرآن بیان شده و آمده است، مطابق اصل عمل کرده و حدیث را نمی پذیریم.

آنچه که معلوم است، فاصله طولانی از ذی القرینه، جایز نیست؛ زیرا، این فاصله = ترک بی دلیل، اهمال، تردد و فاسد کردن ذی القرینه است؛ بنابراین، امر دالّ بر وجوب و نهی دالّ بر حرمت در قرآن، به دلیل ورود حدیثی که وجوب و حرمت را نفی می کند، به «استحباب» و «مرجوحیت»، تأویل نمی شود. این امر در عمومات و اطلاقات قرآنی هم، جاریست و قرینه روایی، نمی تواند نصوص و ظواهر عمومات و اطلاقات قرآن را، نسخ کند؛ مگر در ضوابط آیات که نه صراحت و نه ظهوری در عموم و اطلاق دارند.

عدم قبول نسخ^۱، به خاطر اقتضای بیان کامل در قرآن مبین است که کتاب الهی هر قید و خصوصیتی را در امکان مناسب، با مسلک اختصار گوییش - در غیر نصوص و ظواهر - بیان می کند. موارد غیر صریح و غیر ظاهر، قیود قطعی در کتاب و سنت را می پذیرند، مثل ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [بقره، ۲۷۵]؛ زیرا مقصود از بیع حلال، چیز است که بر او صدق بیع کند و ما می دانیم که هر معامله ای چنین نیست، چون اگر هر معامله ای حلال باشد و صدق بیع کند، تحصیل حاصل برای حلیت پیش می آید. بنابراین، این آیه نه نصّ در اطلاق است و نه ظاهر، بلکه ضابطه ایست که حتماً قیودی برای آن در کتاب و سنت وجود دارد و در اینجا روایت نیز می تواند، آن را تخصیص یا تقیید بزند.

بر خلاف ادامه آیه که خدای سبحان می فرماید: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾؛ این قضیه به قول منطقیون، از قضایاییست که قیاس و دلیلش با خودش همراه است؛ یعنی علت حرمت، خود رباست؛ زیرا ربا، اکل مال به باطل است، بنابراین، هیچ چیزی نمی تواند، این اکل مال به باطل را اصلاح کند و بگوید در بعضی موارد و یا افراد^۲، حلال است و در بعضی، خیر. این آیه نصّ در اطلاق است و هیچ تقییدی را نمی پذیرد.

* نکته بعدی اینکه بین اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام با احادیث، تفاوت وجود دارد، و ما الآن در خدمت احادیث هستیم، نه خود آنها. احادیث در طول تاریخ، دستخوش تحریفات سندی و متنی شده اند و با توجه به زندگی آنها در دوران حکومت های ظالمانه، بعضی از احادیث از روی «تقیه» صادر می شدند. اهل بیت علیهم السلام قرآن ناطقی هستند که تابع قرآن صامتند و ما باید از قرآن صامت که ذره ای، امکان تحریف در آن وجود ندارد + سنت قطعی، تبعیت کرده که ایشان علیهم السلام هم، همین سیره را به یاران خود - برای به کارگیری در عصر غیبت - می آموختند؛ بنابراین، باید تمام آیات قرآن را از نظر فقهی و اصولی، بررسی کرده و سپس روایات را بر آنها، عرضه کنیم و در مواردی که قرآن، حکمی ندارد، سراغ ارزیابی سند احادیث می رویم و در صورت صحت و مقبولیت، آنها را می پذیریم به دلیل ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [انعام، ۱۴۹].

۱. «نسخ» در اصول قرآنی، همانطور که در اصل ۱۷ بخش دوم می آید، عبارت از: «رفع حکم سابق از رأس، از ضیق و از وسعت حکم»؛ بنابراین، نسخ فقط تخصیص در زمان نیست، بلکه شامل تخصیص و تقیید هم می شود.

۲. خدای سبحان ربا را از مصادیق اکل مال به باطل، معرفی کرده است: ﴿وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ﴾ [نساء، ۱۶۱]؛ بنابراین، ربا = اکل مال به باطل، اکل مال به باطل در معدودات هم ممکن است و جاری می شود، نتیجه آنکه ربا در معدودات هم جاری می شود و فقط مختص موکول و موزون نیست؛ بنابراین، روایت «لایکون الربا إلا فیما یکال أو یوزن» (وسائل: باب ۶ از ابواب ربا، ح ۱)، صحیح نمی باشد؛ خصوصاً که مفهوم حصر این حدیث با منطوق احادیث دیگری که علل تحریم ربا را ذکر می کنند: (وسائل: باب ۱ از ابواب ربا، ح ۱-۲۴)، در تعارض است. در تعارض موجود هم اولاً منطوق بر مفهوم مقدم است؛ ثانیاً در هنگام تعارض، وظیفه آن است که ﴿وما اختلفتم فیهِ من شیء فحکمه إلی الله﴾ [شوری، ۱۰].

۳. بنابراین، روایاتی که می گویند: «لاربا بین الوالد والولد ولا بین الزوجین ولا بین السید وعبده ولا بین المسلم والحرّی»، (وسائل: باب ۷ از ابواب ربا، ح ۱-۶)، صحیح نیستند و مخالف قرآنند.

مقدمات واجب و حرام

وجوب واجب به طور طبیعی، مقتضی وجوب مقدماتیست که تمامیت وجوبش، جز با آن مقدمات کامل نمی شود. همچنین است حرمت فعل حرام، نسبت به حرمت مقدماتش^۱.

یک برهان واضح و آشکار بر وجوب و حرمت مقدمات واجب و حرام، کافیتست؛ و آن قول خدای متعال است که می فرماید: **﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَأَلَا تَمُومٌ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ...﴾** [اعراف، ۳۳]، «بگو: پروردگار من، فقط زشتی های متجاوز - چه آشکارش و چه پنهانش را - و گناه دنباله دار را و تجاوز به ناحق را، حرام گردانیده است»؛ «إثم» در ۴۸ جای قرآن در سوره های مکی و مدنی، ذکر شده و مقصود از آن: هر کاریست که انسان را از واجبات دور و به محرمات نزدیک می کند؛ به عبارت دیگر: انجام واجب را به تأخیر می اندازد و روند رسیدگی به آن را، کند و آهسته می کند.

بنابراین، وقتی که هرآنچه انسان را از واجبات دور می سازد، حرام باشد، به طریق اولی چیزی که مانع انجام واجبات است، حرام می شود؛ در نتیجه مقدمات واجب، واجبند. و همچنین چون از واجبات اسلام، ترک حرام است، پس، مقدمات حرام هم، حرامند، چه مقدمه حرام، موصله (بی واسطه) باشد و یا غیر آن؛ زیرا مقدمه غیر موصله، انسان را از ترک حرام باز می دارد و = با إثم حرام، می باشد.

دلیل دوم برای وجوب و حرمت مقدمه واجب و حرام، آیه شفاعت است: **﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ**

۱. البته مقدمه ای حرام است که حرام مطلق باشد، نه مشترک بین حرام و غیر حرام، این مقدمه مشترک هم، در صورتیست که رابطه حرام و غیر حرام در آن، به صورت تساوی باشد، نه اینکه وجه حرامش، غالب باشد؛ زیرا این غلبه وجه حرمت، فعل را داخل در تحت «إثم»، قرار می دهد. مثال برای مقدمه مشترک: «خرید و فروش تلویزیون، جایز است، گرچه می تواند مقدمه ای برای استفاده حرام هم باشد، اما استفاده از آن برای دیدن فیلم حرام، جایز نیست». مثال برای مقدمه مشترکی که غلبه فعل حرام دارد: «اینکه هم خرید و فروش ماهواره، حرام است و هم استفاده آن برای فعل حرام؛ زیرا یک وسیله مشترک بین حرام و غیر آن نیست، بلکه استفاده غالبی آن، فعل حرام می باشد».

۲. شفاعت به معنی میانجیگری و کمک که نیرویی را با نیروی دیگر برای رسیدن به نتیجه ای، توأم کند، به عبارت دیگر: شفاعت یعنی همیاری و همکاری واسطه ای در رسیدن به مقصود و فعل مورد نظر.

* هیچ فرقی در اینکه شفاعت، علت تامه برای وقوع حرام به طور مطلق - چه در خارج و چه در ذهن - باشد، نیست. مثال حرام خارجی، این است که شما، کس دیگری را بر کار حرامی، مجبور کنی. مثال حرمت ذهنی اینکه، انسان با زناى ذهنی، خود را به فحشاء بیندازد و این کارش مقدمه هر فعل حرامی گردد؛ و فرقی در این زناى ذهنی نیست که انزالی صورت بگیرد، یا نگیرد. حرمت عدم انزال به خاطر مقدمه حرام است و حرمت انزال، هم به خاطر مقدمه حرام و هم به علت داخل شدن در آیه **﴿فَمَنْ ابْتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون﴾** [مؤمنون، ۷]، می باشد؛ زیرا به غیر از راه مذکور در آیه (همسر و کنیز)، خود را ارضای جنسی کرده است.

همچنین فرقی در اینکه، شفاعت سببی برای حرام باشد، نیست؛ مثلاً کسی چاهی را حفر کرده و کس دیگری را واسطه انداختن شخصی در چاه قرار دهد. در اینجا مقصر اصلی، سبب این فعل است، نه شخص مباشر جاهل. و همچنین شفاعتی که برای ایجاد شرطی برای صدور حرام باشد؛ چه در این شفاعت، انگیزه ای برای ایجاد معصیت نباشد، مثل فروختن انگور به کسی که می دانیم از آن، شراب درست می کند؛ چه طرف مقابل به معصیت بیفتد، مثل دشنام دادنی که منتهی به عمل متقابل می شود: **﴿ولاتسبوا الذين يدعون من دون الله فيسوا الله عدواً بغير علم﴾** [انعام، ۱۰۸].

عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدًا [نساء، ۸۵]، «هرکس میانجیگری پسندیده ای کند، برای وی از آن بهره ای (نیکو) خواهد بود؛ و هرکس میانجیگری ناپسندی کند، برای او از آن بهره ای (ناپسند) خواهد بود. و خدا، همواره بر هر چیزی توانا، گواه و نگهبان بوده است.»

عدم فرق در مقدمه موصله و غیر موصله

مقدمه موصله، مقدمه ایست پیوسته که ما را به ذی المقدمه، می رساند؛ برخلاف مقدمه ای که ذی المقدمه پس از انجام مقدمه، صورت نگرفته و بین مقدمه و ذی المقدمه، واسطه ای قرار دارد که مقدمه را از ذی المقدمه، جدا می کند. به این نوع مقدمه، مقدمه غیر موصله (گسسته) می گویند.

در اینکه «وجوب و حرمت» به کدام یک از آنها تعلق می گیرند، فرقی وجود ندارد؛ یعنی وجوب و حرمت به مقدمه ای تعلق می گیرند که متعلق آن، قدر جامع مقدمه است که هم بر پیوسته منطبق می شود و هم بر گسسته^۱؛ زیرا، اصل - همانطور که گفته شد - حرمت چیزیست که ما را از رسیدن به واقع و حق، باز می دارد؛ بنابراین، گزینش چیزی که ما را از انجام واجب، دور می کند، انتخابی حرام است، مانند سفر غیر ضروری در ماه رمضان، چون این سفر، موجب ترک فعل واجب است؛ و همچنین سفر روز جمعه که باعث ترک یا تأخیر در خواندن نماز جمعه می شود. به طور کلی: «هر عمل، قول و حالتی که در ترک واجب و انجام حرام، تأثیر داشته باشد، طبق اصل مذکور، حرام است.»

حکم مقدمات در واجب مطلق و مشروط

در واجبات مطلق که وجوب واجب متوقف بر تحقق مقدمه نیست، تحصیل مقدمات، واجب و دفع آنها، حرام است^۲. در واجبات مشروط که متوقف بر تحقق شروط و مقدمات است، تحصیل شروط

و همچنین شفاعتی که از قبیل عدم مانعیت فعل حرام باشد. آیا عدم رفع و دفع حرام به وسیله سکوت، جایز است یا نه؟ اگر جهل شخص مورد نظر به موضوع برگردد، سکوت حرام نیست مگر در مورد نفس محترم (خون) و خوردن یک چیز حرام (نجاست). ولی اگر جهل به حکم برگردد، سکوت حرام است، به خاطر داخل شدن در تحت **﴿من یشفع شفاعه سیئه﴾** و عدم عفو جهل به حکم: **﴿ولاتقف ما لیس لک به علم﴾** [اسراء، ۳۶]. بنابراین، بر شخص عالم، ارشاد و راهنمایی شخص جاهل واجب است.

۱. مثالی که برای ثمره این بحث مطرح می شود، این است که: اگر نجات دادن شخص غریق که واجب است، متوقف باشد بر مقدمه ای حرام، مثل لگد مال کردن و از بین بردن زراعت فرد دیگری، در اینجا، مکلف می تواند برای نجات دادن جان غریق، مقدمه حرام را مرتکب شود؛ زیرا ناموس نفس از ناموس مال، مهمتر است. حالا اگر فرض کنیم که مکلف مقدمه حرام را مرتکب شد، اما بدا (تغییر رأی) برای او حاصل شد و غریق را نجات نداد؛ در این صورت اگر قائل شویم که وجوب مقدمه به قدر جامع میان مقدمه پیوسته و گسسته تعلق دارد، مقدمه ای را که مکلف مرتکب شده است، مصداق واجب خواهد بود و حرام نیست؛ اما اگر بگوییم وجوب مقدمه، اختصاص به مقدمه پیوسته دارد، در این صورت، مقدمه مذکور، مصداق واجب نخواهد بود.

۲. مثل پیمودن مسافت نسبت به حج، یا طهارت حدث و خبث نسبت به نماز؛ چه انسان، طهارت داشته باشد و چه نداشته باشد، نماز بر او واجب می شود.

واجب نیست^۱، مگر آنکه دلیلی بر وجوب تحصیل، وارد شود. اما، بیشتر موارد مشروطی را که ما در واجبات می یابیم، بر حسب ادله آنها، از واجبات مطلق محسوب می شوند^۲. مثلاً داخل شدن در وقت نماز واجب، از شروط وجوب نماز است، اما با این حال، از بین بردن و تفویض مقدمات نماز، قبل از وقت حرام است؛ همچنین مقدماتی که انجام یا ترکشان، واجبت، ترک آنها حرام است؛ زیرا، ترک واجب و انجام حرام، هر دو از گامهای شیطان، محسوب می شوند؛ و آیه ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ [بقره، ۱۶۸]، انسان را از این کار، نهی می کند.

نتیجه

نتیجه آن شد که در واجب مطلق، انجام مقدماتی که توان دسترسی به آنها وجود دارد و همچنین می توان موانع آن را برطرف ساخت، واجب خواهد بود. به عنوان مثال، در حج واجب، تحصیل و دستیابی به مقدمات آن مانند استطاعت مالی و بدنی، نیاز است و مقدم کردن مقدماتی برای انجام حرام و ترک مقدمات واجب، از ﴿خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾ محسوب می شود. اما در واجب مشروط، دستیابی به شروط آن واجب نیست، مگر در صورتی که دلیلی، بر وجوب آن اقامه شود^۳.

۱. مانند بلوغ عقلی نسبت به نماز؛ یعنی نماز به شرط بلوغ عقلی، واجب می شود و تحصیل بلوغ عقلی، واجب نیست، بلکه حصول آن تکوینیست.

۲. مانند استطاعت شرعی نسبت به حج؛ زیرا خدای سبحان می فرماید: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ إِسْتِطَاعٍ سَبِيلاً﴾ [آل عمران، ۹۷]، نفرمود: «طاع»، بلکه «إِسْتِطَاعٍ» که از باب استفعال است، یعنی انسان باید این استطاعت را به دست آورد. و اگر بدون عسر و حرج، می تواند فقر زدائی کند و بیماری خود را از بین ببرد، واجب است به هر وسیله ای این دو کار را انجام دهد. این دو، استطاعت عمومی هستند؛ پس از آن، آنچه که برای استطاعت حج و ویژه آن است، افزون بر آنچه که برای زندگی ضرورت دارد، باید آماده سازد.

۳. این بحث «مقدمات واجب و حرام» در جایی بود که مقدمه، حکمی مستقل در برابر ذی المقدمه ندارد و حکمش همانند آن است، اما اگر مقدمه حرام باشد، مثل ازدواج با شخص زنا کار: ﴿وَحَرَّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ [نور، ۳]، و ذی المقدمه واجب باشد، مثل نهی از منکر لفظی و عملی که شما با ازدواج با این شخص فاحش یا فاحشه، او را از این عمل باز می داری: ﴿وَلَنْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران، ۱۰۴]، بحث در «اجتماع امر و نهی» مطرح نمی شود، بلکه در «تعارض اهم و مهم»، این مسئله بررسی خواهد شد.

آیا نهی و حرمت، اقتضای بطلان دارد؟

دایره و وجود امور شرعی، همان امر یا جواز شرعیست؛ و اگر شرع، از کاری - چه عبادت باشد یا معامله^۱ - نهی کند، این نهی، مقتضی بطلان آن عمل می باشد. چطور ممکن است که خدای سبحان، عملی را که از آن نهی کرده، امضاء نماید، مگر آنکه این امضاء (جواز)، چیزی جز تناقض (محبوبیت و مبعوضیت فعل) یا نقض آن حکمی که اراده می نماید، نمی باشد؟! در مورد این فساد و بطلان، روایاتی در ابواب مختلف فقه وارد شده است^۲

۱. یا غیر آن دو، مثل پرداخت خمس به جای کس دیگری، در غذایی که به یقین می دانی خمس آن، پرداخت نشده است؛ زیرا، از انجام تکلیف شخص دیگری چه در واجب و چه در حرام، نهی شده است، و کسی نمی تواند به جای شخص دیگری متحمل فعل واجب یا حرامی گردد. آن نهی در آیه «ولاتزر وازرة وزر اخرى» [انعام، ۱۶۴]؛ «بر نمی دارد، بردارنده باری، بار دیگری را»، می باشد. در اینجا، هم آیه دلالت خبری دارد و هم انشائی؛ یعنی، چنین چیزی در عالم تکوین، امکان ندارد و واقع نمی شود که کسی تکلیف شخص دیگری را انجام دهد، یا گناه کس دیگری را به عهده بگیرد. همچنین به صورت انشاء، نهی می کند که به ظاهر لفظی و عملی، اگر کسی این کار را انجام دهد و مثلاً شخصی، نماز و روزه واجب کس دیگری را - چه زنده و چه فوت شده - به جا آورد، و یا بگوید تو این معامله حرام را انجام بده، و گناهش به گردن من، چنین عملی جایز نیست. دلیلی هم بر اینکه بگوید این آیه دلالت انشائی ندارد، وجود ندارد و این قرآن که کتاب شریعت و احکام است، در مقام بیان احکام تکلیفی انسان و جن می باشد و اصل، این است که تمام مضامین خبری قرآن، مادامی که قرینه ای برخلاف آن نباشد، دلالت انشائی هم دارند. کلمه «وزر» هم، به معنای «ثقل» و بار سنگین است، نه خصوص گناه و اینم؛ طبق آیات قرآن، اعمال صالح که وزن سنگینی دارند و هر چه بیشتر، به نفع تر، ملاک رستگاری انسانند: «فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فُوهُ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ» [قارعه، ۶]؛ گناه هم، سنگین است از آن جهت که موجب عذاب و بدبختی می شود، ولی وزن این گناهان در محاسبه اعمال، سبک است و در نتیجه موجب زیان می شود، زیرا اعمال زشت، پوچند و برای انسان خوشبختی نمی آورند: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَلَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلُنَا وَنَحْمِلُ أَسْوَابَهُمْ وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ * وَلِيَحْمِلْنَ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَهُمْ وَنَحْمِلُنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ» [عنکبوت، ۱۲-۱۳].

آیات دیگری مثل «إِنَّمَا تَجْزُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» [تحریم، ۷]، دلالت بر حصر حکم (جزا) در موضوع (عمل بنفسه) دارند؛ یعنی جزا تعلق می گیرد به آنچه که خودتان - بشخصه - عمل کرده اید، نه به شخص دیگری؛ زیرا، «ما کنتم» بر «تعملون» مقدم شده است و دلالت بر حصر قبول عمل شخصی می کند. به عبارت دیگر، در این آیه دو حصر وجود دارد: ۱. حصر جزا، ۲. حصر شخصی اعمال.

۲. این فساد به صورت مطلق است، چه با امر دیگری در یک جا، جمع بشود: «اجتماع امر و نهی»، چه نشود؛ چه این جمع، در یک فعل باشد یا دو فعل محسوب بشود؛ مثل نگاه حرام به اجنبی در حال نماز، یا نهی، نهی از ضد باشد. * فساده در معامله، به سه معناست: ۱. حرمت اکل مالی که در مقابل شیء و کار حرام، پرداخته شده است، همانطور که حدیث نبوی مشهور، به آن اشاره دارد: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا، حَرَّمَ ثَمَنَهُ»؛ زمانی که خداوند، چیزی را حرام کرده، قیمت و مال آن هم، حرام شده است. (عوالی اللالی: ج ۲، ص ۱۱۰، ح ۳۰۱). در این قسم، رابطه حرمت تکلیفی و وضعی، تساویست؛ ۲. بطلان به معنای حرمت نقل و انتقال ملکیتی باشد، یعنی امکان انتقال مالکیت وجود نداشته باشد. در اینجا، رابطه حرمت تکلیفی با وضعی، ع و خ من وجه است؛ یعنی ما در اینجا، موردی داریم که بطلان هست، اما حرمت تکلیفی (گناه) وجود ندارد، مثل معامله با صبی؛ و همچنین موردی داریم که حرمت تکلیفی، ثابت است، اما حرمت وضعی خیر، مانند خریدن خمر به نیت تبدیل کردن آن به سرکه؛ ۳. فساد در معامله، به معنای تسلیم و تسلّم خارجی باشد، یعنی داد و ستد شیء خارجی. در اینجا، رابطه حرمت تکلیفی با وضعی، تساویست، و هر جا که رابطه آن دو تساوی باشد، حرمت وضعی و فساد معامله، ثابت است.

برای دقت بیشتر عرض می شود که اگر با دادن و گرفتن آن، در صورت اضطرار جایز می شود، این اضطرار، در معنای اول و سوم، رافع حرمت تکلیفی + حرمت وضعیست، اما در معنای دوم، رافع حرمت وضعی نمی باشد.

۳. در کتاب «تهذیب»: ج ۴، ص ۲۲۱، از عبیدالله بن حلبی نقل شده که: «به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردی در سفر روزه گرفته است، حکمش چیست؟ حضرت فرمودند: اگر پیام نهی رسول خدا صلی الله علیه و آله به او رسیده بود، بر او قضای نماز واجب است و الا هیچ تکلیفی بر عهده او نیست». در همین کتاب از قول عبدالرحمان هم، این حدیث نقل شده است. و شیخ کلینی رحمته الله آن را در کتاب «کافی»: ج ۴، ص ۱۲۸، نقل کرده است و همچنین شیخ صدوق رحمته الله در کتاب «من لایحضره الفقیه»: ج ۲، ص ۱۴۴، مثل این خبر را بیان کرده است.

● مقصود از این سفر طبق قواعد قرآنی و فقه گویا، «سفر عسراور» است، یعنی سفری که در آن بر انسان، ضرر شدیدی مترتب می شود؛ در این صورت، روزه بر او حرام است؛ زیرا، «علی سفر» در آیه «فمن كان منكم مريضاً أو على سفرٍ فعِدَّةٌ من أيامٍ آخر» [بقره، ۱۸۴]، بنا بر شأن نزول و «یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر» [بقره، ۱۸۵]، سفری را شامل می شود که برای انسان عسراور است. بله، شأن نزول و زمان آن، مخصّص آیه نمی تواند باشد، ولی برای فهم معنای کلمه، موضوعیت دارد؛ خصوصاً در آنجایی که ویژگی شأن نزول، ذکر شده باشد.

در کتاب «کافی»، ج ۶، از زراره نقل شده که: «از امام باقر علیه السلام سؤال کردم در مورد مملوکی که بدون اجازه سید و مولایش، ازدواج کرده؟ حضرت فرمودند: صحت این ازدواج، بستگی به مولای مملوک دارد: اگر بخواهد اجازه می دهد و اگر خیر، عقد را باطل کرده و بین آن دو جدایی می یندازد؛ گفتم: خدا شما را سلامت بدارد، حکم بن عیینه و ابراهیم نخعی و همچنین یاران آنها می گویند: اصل این ازدواج، باطل است و اجازه مولای او، جایز نیست؟ حضرت فرمودند: شخص مملوک، عصیان خدا را نکرده است و فقط از مولایش سرپیچی کرده است که اگر او پس از فهمیدن این ازدواج، رضایت بدهد، این رضایت موجب صحت این نکاح می شود». همین روایت را شیخ صدوق رحمته الله ه اسناد خویش از ابن بکیر و زراره نقل کرده است. در کتاب «کافی»: ج ۵، ص ۴۷۸، مثل این حدیث از حضرت علیه السلام نقل شده است، به اضافه زیاده ای که زراره عرض کرد: «پس او در اصل این عقد و ازدواج، گناهی انجام داده است؟ حضرت فرمودند: او کار حلال و جایزی را انجام داده و عصیان الهی نکرده است، او فقط، مولای خود را عصیان کرده است؛ و این عمل مانند انجام حرامی که خدا بر انسان حرام کرده، مثل ازدواج در عده و شبیه آن، نمی باشد. شیخ صدوق رحمته الله، این خبر را در کتاب «فقیه»: ج ۳، ص ۴۴۷، به اسناد خویش از موسی بن بکر، نقل کرده است.

در کتاب «کافی»: ج ۶، ص ۵۸، از امام باقر علیه السلام در حدیثی نقل شده است که فرمودند: «طلاق صحیح، فقط آن طلاق است که خدای عزوجل به آن امر کرده و کسی که، خلاف آن را انجام دهد، طلاقش واقع نمی شود».

● این خبر می تواند به بحث «سه طلاقه کردن در یک مجلس واحد»، اشاره داشته باشد؛ زیرا، در قرآن و فقه شیعه، سه طلاقه کردن جایز نیست. خدای سبحان می فرماید: «الطلاق مرتان ...» [بقره، ۲۲۹]، «فإن طلقها فلا تحلّ له من بعد حتی تنکح زوجاً غیره ...» [بقره، ۲۲۹].

در همین کتاب «کافی»، از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: «هر چیزی که مخالف کتاب الهی باشد، به همان قرآن برگشت می کند؛ و فرمودند: طلاق، جز در زمان صحت نگه داشتن عده، واقع نمی شود». ● زمانهایی که برای عده نگه داشتن، صحیح است: ۱. زن، حائض نباشد؛ ۲. زن، خون نفاس نبیند؛ ۳. پاکی زن در زمان غیر مواقعه و نزدیکی باشد.

موارد عدم بطلان

در دو مورد، نهی مقتضی فساد نیست: ۱. درجایی که تعدد مطلوب وجود داشته باشد، یعنی در یک عمل، شارع، چند فعل را طلب کرده باشد؛ مثل نماز جماعت که هم نماز واجب است و هم جماعت خواندن آن؛ و نهی به فرادی خواندن نماز واجب، تعلق گرفته است، البته در زمانی که امکان اقامه نماز به شکل جماعت، وجود دارد.

۲. زمانی که نهی به نفس کار حرام، تعلق نگیرد، بلکه نهی، به فعلی که در داخل آن است، برگردد، مانند عقد در حال احرام، یا خرید و فروش در وقت نماز جمعه؛ البته در صورتی که دلیلی بر بطلان آن، وارد نشود، مثل نماز مقرون به حرام که هر فعل حرامی در آن، موجب بطلانش می شود. مانند «آمین گفتن» یا تکفّف (جمع کردن دو دست).^۱

بطلان نماز مقرون به حرام

از استثنائات مورد دوم عدم بطلان، نماز مقرون به فعل حرام است. اگر «منهی عنه» حرام مطلق باشد، به طریق اولویت، چنین نمازی باطل می شود، مانند نظر حرام به اجنبی.

دلیل بطلان، آیه **﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾** [عنکبوت، ۴۵]، می باشد. **﴿تَنْهَىٰ﴾** هم خبری است و هم انشائی، و مقصود از **﴿الصَّلَاةَ﴾** در این آیه، مأموره مقبول می باشد که خدای متعال از آن به **﴿تَنْهَىٰ﴾** تعریف می کند. کمترین حالت بازدارندگی و نهی نماز، خود نماز است؛ در نتیجه، انجام هر فعل حرامی در نماز، آن را باطل می کند، البته در موردی که تعدد مطلوب وجود نداشته باشد، همانطور که در بحث نهی از انفرادی خواندن نماز، بیان شد.

۱. طبق آیات مختلفی، از جمله **﴿وَأَرَكِعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِيْنَ﴾** [بقره، ۴۳]، نماز جماعت واجب است و روایاتی هم با این آیه، موافقت.

۲. البته در صورتی که این اعمال به قصد ورود برای نماز نباشد، یعنی مکلف معتقد نشود به اینکه اینها جزء اسلام است و حتماً یا استحباباً باید بجا آورده شود، و همچنین تشبیهی به اهل سنت نشود و بدعت محسوب نگردد، از نهی خارج می شوند و نماز را باطل نمی کنند. (رساله نوین: ص ۱۲۲، مسأله ۲۴۴). * یعنی اگر «آمین» با شرایط فوق، به قصد قرآن و دعاء بجا آورده شود، اشکالی در صحت نماز پیش نمی آید، و به جز نهی وارد در احادیث، مانع دیگری برای صحت وجود ندارد که آن هم به دلیل تعلق نهی به فعل داخل نماز، نه خود آن، فساده متفیست؛ زیرا، همانطور که گفتیم: استعمال مشترک در بیش از یک معنا، جایز است. مانع صحت در این است که آمین، تنها به قصد قرآن گفته شود که دیگر دعا نیست و جایی ندارد و اگر به قصد دعا باشد، دیگر قرآن نیست و نمی تواند جزء سوره محسوب شود؛ بنابراین، هر دوی قرآن و دعا را بدون التزام به ورود آن در اسلام، قصد خواهیم کرد.

۳. نگرستن به چهره ی زن نامحرم، سه حالت دارد: ۱. بدون شهوت و ریه؛ ۲. با شهوت و بدون ریه؛ ۳. با ریه؛ دو قسم آخر طبق آیات و سنت، به طور قطع حرام است، اما برای حرمت قسم اول دلیلی وجود ندارد. (رساله نوین: ص ۳۱۴، مسأله ۶۸۷).

۴. بین صحت و قبول، تفاوت وجود دارد. اگر مقصود علامه صادقی رحمته الله از قبول، صحت باشد، در اینجا اشکالی وجود ندارد، و الا بین قبول و صحیح بودن، رابطه ع و خ من وجه برقرار است.

۵. آیه مذکور و آیات دیگر مانند **﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا زَكَاةً وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾** [انعام، ۷۲]، قاعده فقهی «لاصلاة إلا بالتقوى حالها» را ثابت می کنند.

قراین قرآنی امر و نهی

گاهی اوقات، مدلول مفهومی امر و نهی، جای خود را عوض کرده و امر، به معنای حرمت و نهی، به به معنای وجوب می آید: ﴿وَأَسْتَفِزُّ مِنْ أَسْتَطَعْتِ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبُ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكِهِمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدَّتِهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [اسراء، ۶۴]، «و از ایشان هرکه را خواستی، با آوای خود بیهوده تحریک کن؛ و با سواران و پیادگانت بر آنان بتاز، و در اموال و اولادشان مشارکت کن، و به ایشان وعده بده؛ و شیطان جز فریبی به آنها وعده نمی دهد». در اینجا قرینه ﴿قُلْ إِنْ أَلَّهَ لَايَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [اعراف، ۲۸]، نشان آن است که این امرها، نهی های شدیدی هستند برای کسانی که زیربار دستورات الهی نمی روند و خدا آنها را به حال خود، و می گذارد. همچنین است قراینی که دلالت بر رجحان و مرجوحیت می کنند و امر و نهی را از دلالت طبیعی و ذاتی خود، خارج می کنند؛ بنابراین، از اصل و دلالت طبیعی امر و نهی دست برداشته نمی شود، مگر آنکه قرینه ای از خود قرآن، دلالت بر رجحان امر و مرجوحیت نهی کند.

اگر قرینه قرآنی، پس از زمان عمل به تکلیف در فاصله ای مدّت دار، نازل شده باشد، این قرینه، ناسخ و وجوب یا حرمت است؛ ولی اگر فاصله ای نباشد، قرینه، دلیل توضیحی امر و نهی است؛ بنابراین، قرینه روایی برای نسخ یا توضیح ظواهر قرآن، پذیرفته نمی شود؛ زیرا، این قرینه، حداقل مخالف قرآن محسوب شده و به دلیل آیات و احادیث عرض، از آن اعراض می شود. این احکام برای ظواهر مستقرّ قرآن است، چه برسد به نصوص آن؛ همانطور که در مبحث «نسخ»، خواهد آمد.

تقدّم و تأخّر وجوب مقدمه

همانطور که در مباحث گذشته، بیان شد، بر شخص مکلف، واجب است که مقدمات فعل واجب را فراهم کند؛ همچنین بر او، تفویض آنها حرام است. مثلاً، روزه واجب در ماه رمضان، باید در آن ماه محقق شود، به طوری که اگر ﴿عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ [بقره، ۱۸۴]، هم بیان نشده بود، ما حتماً قائل به وجوب انتفاء اثر سفر عسرآور در ترک روزه، به هنگام حلول ماه رمضان می شدیم. همانا، قول خدای متعال: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [بقره، ۱۸۵]، روزه را بر شخص شاهد حلول ماه، به طور مطلق - چه در حضر و چه در سفر - واجب کرده است، و شخص مکلف حق ندارد با یک سفر غیر ضروری^۱ یا آسان، روزه خود را بشکند، مگر آنکه ضرورتی مساوی یا بالاتر از آن، به میان بیاید؛ مانند سفر ضروری و عسرآور.

قبل از بیان ادعایی فلسفی در فقه و پاسخ آن، یاد آور می شویم که مقدمات بر چند دسته اند: ۱. دسته ای که حاضرند و واجب؛ ۲. مقدماتی که توان تحقیق آنها وجود ندارد و در

۱. ضرورت آن نیست که هر آنچه مکلف ضروری می بیند، بلکه مراد از ضرورت از نظر قرآن، به خطر افتادن یکی از نوامیس پنجگانه است: ۱. دین؛ ۲. نفس؛ ۳. عقل؛ ۴. عرض (آبرو)؛ ۵. مال کثیر (قابل توجه).

نتیجه، واجب نیستند؛ ۳. مقدماتی که امکان تحصیل آنها وجود دارد؛ این دسته، تحقیقشان برای رسیدن به ذی المقدمه در وقت خودش، واجب است؛ مانند حج.

ادعای فلسفی در فقه، در بحث تقدّم و تأخّر وجوب مقدمه، آن است که: «قول به وجوب مقدمات، حتّی در زمان وجوب، مساویست با مقدم شدن شیء بر نفس خویش»؛ زیرا، وجوب مقدمه، وجوب غیری و معلول وجوب نفسیست؛ و وجوب غیری که معلول باشد، نمی تواند پیش از علت خود که وجوب نفسی باشد، حادث شود.

این بیان، قول باطل و لغزشمندیست؛ زیرا اولاً: تکلیف به چیزی، مساویست با تکلیف به عملی که جز در زمان خودش، تمام و کامل نمی شود؛ بنابراین، هنگام مأموریت انسان به یک فعل واجب در هر زمان و مکانی با شرایط خودش، انسان باید مقدمات آن را فراهم کرده تا آن شیء واجب، بتواند محقق گردد؛ زیرا، در بعضی از زمانها، امکان تحصیل واجب در زمان و مکان خودش، وجود ندارد. ثانیاً: وجوب مقدمه، وجوب فلسفی نیست که بگوییم: مقدمه وجوبش را از ذی المقدمه گرفته و تا زمانی که ذی المقدمه وجود نیافته، مقدمه هم واجب نمی شود، و پس از حضور ذی المقدمه، در درون خویش، این ممنوعیت را داشته باشد که بدون مقدمه، به وجود نیاید؛ زیرا همانطور که در بحث «مقدمات واجب و حرام» بیان شد: وجوب مقدمه یک دلالت طبیعیست که براهین قرآنی هم به طور مستقل از ذی المقدمه، بر وجوب مقدمه دلالت می کنند و ما گفتیم که بین مقدمه پیوسته و گسسته، فرقی وجود ندارد. بنابراین، فتوا به جواز سفر غیر ضروری در ماه رمضان یا قبل آن، صحیح نمی باشد.

اجتماع امر و نهی

همانا جمع شدن امر و نهی در یک واحد وجودی شخصی، از یک جهت واحد (یک عنوان)، به طور مطلق محال می باشد. به عبارت دیگر، اگر مأمور به و منهی عنه هر دو در وجود و جهت حکم، یک چیز باشند، چنین چیزی، واقع شدنی نیست؛ مانند حکم به صحت فعل نهی شده در عبادات و معاملات، همانگونه که گذشت.

اما اتحاد و اجتماع امر و نهی در یک شیء خاص از چند جهت مختلف (تحت چند عنوان)، واقع شده و غفلت از آن، امکان پذیر نمی باشد؛ مثل وجوب «امر به معروف و نهی از منکر» برای شخصی که واجب را ترک و حرام را انجام می دهد. در اینجا، انجام «امر به معروف و نهی از منکر» در هنگام دیدن ترک واجب یا انجام حرامی، هم واجب است و هم حرام؛ زیرا، داشتن عدالت و تقوا، در انجام چنین فریضه ای، شرط می باشد.

شرایط وقوع اجتماع امر و نهی

برای اینکه، امر و نهی در صورت اجتماع، باقی بمانند و حکم، حکم «اجتماع امر و نهی» باشد، دو شرط برای ظهور اجتماع، لازم است: ۱. وقوع اضطرار^۳؛ ۲. اختیار در اضطرار.

فقط در صورت وقوع اضطرار است که هر دوی «امر و نهی»، باقی می ماند، و الا یکی از آنها بر دیگری، مقدم می شود و دیگر معنایی برای اجتماع، وجود ندارد.

همچنین اگر شخص مضطر، بدون اختیار خویش به اضطرار افتاده باشد، در اینجا، نهی حرام برداشته می شود و دیگر جایی برای اجتماع، باقی نمی ماند. اما اگر آن شخص، با تقصیر و سوء اختیار خود به چنین امری، دچار شده باشد، همچنان «نهی»، باقیست. دلیل بقاء و عدم بقاء نهی، آیه **﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾** [انعام، ۱۱۹]، می باشد که حلیت فعل حرام را، منحصر در اضطرار غیر اختیاری می داند؛ زیرا فرمود: **﴿مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾** به بیان فعل مجهول، نه فعل معلوم: **﴿مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾**. فعل معلوم، دلالت

۱. به دو شرط، چنین اجتماعی، داخل در بحث «اجتماع امر و نهی» می شود: ۱. عدم تعارض امر و نهی؛ ۲. بقاء امر و نهی در صورت اجتماع.

۲. وجوب، به دلیل امر **﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾** [آل عمران، ۱۰۴]، می باشد؛ نهی به دو دلیل دو آیه **﴿كَبِيرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾** [صف، ۳]، و **﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾** [بقره، ۴۴]؛ شخصی که فاسق است و تقوایی ندارد، در هنگام دیدن ترک واجب یا انجام حرامی، هم واجب است که «امر به معروف و نهی از منکر» کند و هم بر او، به دلیل فسقش، حرام است.

* این مثال برای اجتماع امر و نهی، اشتباه می باشد؛ زیرا، در «اجتماع امر و نهی»، هر دوی «امر و نهی» باید باقی بمانند؛ در این مثال، امر به دلیل فسق آن شخص، دیگر جایی ندارد، و با ورود «نهی»، دیگر باقی نمی ماند؛ بلکه این مثال، برای تعارض اهم و مهم است.

۳. شرایط وقوع اضطرار: ۱. شیء مضطر واجب باشد؛ ۲. مهمتر از حرام باشد؛ ۳. راه دیگری به جز انجام این فعل، مثل وقت اضافی و یا جایگزین و بدل، موجود نباشد. اگر چنین شرایطی محقق شد، می گوییم: انسان به اضطرار افتاده است.

بر وقوع فعل از روی اختیار و اراده دارد، برخلاف فعل مجهول که خبر از وقوع حدث بر مفعول می دهد.

بنابراین، گاهی اوقات «اجتماع امر و نهی» در واحد شخصی، با اینکه دو جهت و عنوان دارد، محال می شود و آن در صورت وقوع اضطراب غیر اختیاریست. اما اگر اضطراب فوق، اختیاری باشد، اجتماع آن دو ممکن است و انسان باید برای حفاظت از تلف شدن نفس و مانند آن، عنوان «امر» را به جا آورد، ولی با بقاء حرمت «نهی».

نماز در دار غصبی

یکی از موارد اجتماع امر و نهی، خواندن نماز در خانه مغضوب^۱ است. این نماز، از جهت نهی از تصرف عدوانی، حرام و از جهت امر به اقامه آن، واجب می باشد.

اگر انسان بدون اختیار خویش به چنین اضطرابی دچار شود، مثل زندانی شدن در خانه غصبی، در اینجا، حرمت غصب، طبق آیه اضطراب، ساقط می شود، به دلیل دوران امر بین اهم (نماز) و مهم (حرمت غصب). ولی اگر با سوء اختیار به چنین حالتی، مبتلا گردد، در صورت وجود وقت و وسعت آن (عذر غیر مستوعب) برای اقامه نماز در غیر این مکان، نماز باطل است؛ زیرا در اینجا «نهی» باقیست، ولی «امر» وجود ندارد.

اما اگر وقت ضیق باشد (عذر مستوعب) و با اختیار خود داخل در خانه غصبی گردد، اینجا، محل جمع شدن وجوب و حرمت است؛ وجوب، به خاطر اصل «وجوب نماز در هر حالتی»^۲، و حرمت، به دلیل استلزام خواندن نماز به امر غصب است.

در این مورد، وجود یک حدیث واحد برای حکم به بطلان نماز، کفایت نمی کند. این مسئله، از مسائل عام البلوی (مورد احتیاج همگانی) می باشد؛ برای همین، چاره ای از ورود نصوصی که دلالت بر بطلان نماز می کنند، نیست^۳. و شریعت اسلام، امثال این احکامی را که در آن اختلاف وجود دارد، به عقول و اندیشه های اختلافی، ارجاع نمی دهد.

۱. این قید، «زمین غصبی» را خارج می کند؛ زیرا در «فقه گویا» که فقه قرآنی می باشد، زمین مالکیت بردار نیست؛ بنابراین، زمین غصبی معنا ندارد. بله، اگر تصرف انسان در زمین، موجب از بین بردن زراعت و محصولات شخص دیگری شود و یا ورود در زمینی باشد که حائط دارد، چنین تصرفی حرام می باشد؛ زیرا، دیوار کشی، مقدمه ایست برای آبادکردن زمین، و برای شخص، اولویت اختصاص می آورد.

۲. احادیث مختلفی درباره این اصل وارد شده است: کافی: ج ۳، ص ۲۷۸؛ تهذیب: ج ۲، ص ۱۷۲؛ بحار الأنوار: ج ۸، ص ۲۹۹؛ از امام صادق (ع) نقل کرده اند: «خمس صلوات لا تترك علی کل حال» و «خمس صلوات یصلین علی کل حال»: نمازهای پنجگانه در هیچ حالتی نباید ترک شوند.

۳. آن خبر، قول مولایمان امیر مؤمنان علی (ع) در وصیتش به کمیل است: «ای کمیل، نگاه کن در چه جایی و بر چه چیزی، نماز را می خوانی؛ اگر از راه خود و طریق حلیت نباشد، این نماز قبول نمی شود»، (تحف العقول: ص ۱۷۴؛ بحار الأنوار: ج ۷۴، ص ۴۱۷؛ ج ۸۰، ص ۲۸۴). * دلیل نهی «فلا قبول» می باشد، اما تعبیر بطلان به «عدم قبول»، تعبیر صحیح و درستی نیست؛ زیرا بین قبول و صحت که نسبت غیر تساوی دارند، فاصله زیادی در دلالتشان وجود دارد.

۴. زیرا برای خدای سبحان، «حجت بالغه» اثبات شده است: «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» [انعام، ۱۴۹]. و اگر گفته شود، به علت انسداد و دوران غیبت، کل نصوص به ما نرسیده است، این قول = افتراء بر خدای سبحان: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» [آل عمران، ۱۰۵].

دلیل موجود برای بطلان این نماز، «اصل حرمت در نماز مقرون به حرام»، می باشد: ﴿إِنَّ
 الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [عنکبوت، ۵۵]؛ از موارد فعل حرام در حال نماز، لباس و
 مکان غضبی و مانند آن از محرّمات شرعی، می باشد.

* بعضی از علماء گفته اند که: «دلیل بطلان نماز، به علت این است که شیء مبعد،
 نمی تواند مقرب باشد»؛ این بیان، صحیح است، لکن زمانی که شخص نمازگذار، توجّه به
 این تنافی داشته باشد، وگرنه دلیلی برای بطلان - به غیر از آیه مذکور - وجود ندارد.

* بعضی دیگر گفته اند: «دلیل بطلان، عدم رضایت الهی از عبادت در فعل منهی عنه،
 است؛ یعنی امتناع اجتماع محبوبیت و مبعوضیت در شیء واحد».

عدم فرق در وجوب مقدمات امر مجتمع با نهی

در وجوب مقدماتی که ذی المقدمه، جز با آنها حاصل نمی شود، تفاوتی وجود ندارد: چه
 وجوب و واجب مؤخر از ایجاب باشند و یا واجب مؤخر و وجوب حالی باشد؛ زیرا، این
 وجوب، وجوب فلسفی که از ذی المقدمه نشأت گرفته باشد، نیست. اگر - بر فرض محال -
 هم چنین باشد، چطور مقدمه در هنگام حصول ذی المقدمه واجب می شود؟! مگر آنکه
 بگوییم: واجب در هنگام وجوب ذی المقدمه است؛ به هر حال، دایره تکلیف، از اینگونه
 مباحث و مسائل خارج است.

۱. آیت الله بروجردی رحمته الله علیه.

۲. مراد از «وجوب»، نفس تکلیف و امر شارع است؛ و مقصود از «واجب»، آن عملیست که حکم شرعی به آن تعلق
 می گیرد.

فور و تراخی

اقتضای طبیعت «امر و نهی»، فوریت آنها بدون هیچ تأخیر و فاصله ای در امتثال آنهاست؛ مگر آنکه دلیلی دلالت بر عدول از این اصل، کند.

هیچ حجت و برهانی برای تأخیر عملی از نفس «امر و نهی»، وجود ندارد؛ زیرا «امر و نهی»، هیچ دلالت و اشاره ای به هیچ نوع تراخی و تأخیری، ندارند. اگر - بر فرض محال - تراخی قصد شده بود، باید در خود «امر و نهی»، وجود و حضور می داشت؛ زیرا، شخص امر کننده و نهی کننده، امر و نهی نمی کند مگر با اراده آنچه که در زمان آن دو، قصد می کند. خصوصاً آنکه «امر و نهی» حکایت از حالت انشای نفسیه دارند و واجب و حرامی که از آن به وجود می آیند، نمی توانند از حالت انشای نفسی، تخلف کنند. بنابراین، «امر و نهی» دلالت بر فور دارند.

اگر قصد شارع، اعم از فور و تراخی یا خصوص تراخی باشد، باید دلیلی بر آن وارد شود؛ پس در زمانی که چنین قرینه ای وجود ندارد، تخلف از «فور»، طریق اشتباه و بی دلیلیست. به همین جهت، آیاتی در بحث سبقت و پیشی گرفتن به سوی مغفرت، «فوریت» را تأیید می کنند: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران، ۱۳۳]، ﴿سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [حدید: ۲۱]، ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيهَا فَاسْتَبِقُوا إِلَيْهَا﴾ [بقره، ۱۴۸]، ﴿وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا إِلَيْهَا﴾ [مائده، ۴۸]، ﴿وَيَسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [آل عمران، ۱۱۴]، ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ [انبیاء، ۹۰]، ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ * وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ * أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾ [مؤمنون، ۵۷-۶۱].

* مدخلیت مسابقه و مسارعه، فقط در واجب موسّع است؛ زیرا، واجب مضیق، فعل واجب را در یک وقت خاصی محدود می کند، در نتیجه، معنایی برای مسارعت در آن، باقی نمی ماند. مانند نماز جمعه که تأخیر از زمان انجام آن، باعث فوت نماز جمعه می شود؛ همچنین اقامه آن پس از وقت خاصش، بدعت در دین می باشد.

* اگر ﴿الْخَيْرَاتِ﴾ در آیات مذکور راجح باشد، مسابقه و مسارعه در آن، ارجح خواهد بود.

اصل در تعیین نوع واجب

برای تعیین نوع واجب، مثل واجب موسّع و مضیق، واجب تعیینی و تخیری، واجب عینی و کفایی و مانند آنها، باید به ادله شرع از کتاب و سنت، رجوع کرد.

اگر پس از بررسی، یقینی برای نوع واجب مشخص نشد، اصل در هنگام شک نوع واجب، تضییق، تعیین و عینیت می باشد؛ زیرا، این ظواهر از طبیعت امر، سرچشمه می گیرند.

امر پس از نهی

ورود امر پس از نهی عملی، فقط دلالت بر سلب ممنوعیت آن می کند؛ و حکم مأموریه، همان حکم قبل از حالت نهی می باشد؛ چه مستحب باشد یا واجب، مباح و یا مرجوح.

همچنین است امری که در مقام نکوهش و تهدید، وارد شده است، یعنی حکم قبل از «امر» که «حرمت» باشد، باقیست؛ زیرا «امر»، دلالت بر تأکید حرمت فعل مورد نظر می کند: **﴿وَأَسْتَفْزِزُ مِنْ أَسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبُ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجْلِكَ وَشَارِكِهِمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدِهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾** [سراء، ۶۴].

* مسابقت و مسارعت در امری که واجب باشد، اوجیبت و وجوب بیشتری دارند، مگر دلیلی بر خلاف آن وارد شود، مانند نمازهای واجب پنجگانه. بنابراین، اصل درامر موجود، ظهور در وجوب فعلیست، وگرنه معنایی برای امری که صادر شده و موجود است، باقی نمی ماند؟!

مره و تکرار

در اینجا، «نهی» با «امر»، تفاوت دارد؛ زیرا «نهی» به مقتضای طبیعت خویش، نهی از طبیعت منهی عنه که تکرار است، می باشد، یعنی واگذاشتن دائمی منهی عنه، مگر آنکه قرینه ای بر خلاف این طبیعت، بیاید.

اما «امر»، فرمانیست به طبیعت مأمور به که یک مرتبه انجام دادن آن، کفایت می کند، به استثنای موردی که دلیلی بر انجام بیش از یک مرتبه و یا دوام آن، وجود داشته باشد.

* ما نمی گوئیم که صیغه امر، دلالت بر مره دارد؛ مقصود ما فقط آن است که درخواست طبیعت اراده شده از ماده فعل، مقتضای کفایت وجود آن در خارج، به صورت یک مرتبه می باشد و اضافه بر آن، نیاز به دلالت زائدی که از قرینه متصل یا منفصل گرفته شده، دارد.

۱. مانند امر ﴿فَاصْطَادُوا﴾: امر به صید پس از خروج از احرام، در ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ [مائده، ۲]، که پس از حرمت صید در حال احرام ﴿... غَيْرِ مَجْلِيِّ الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حَرَمٌ﴾ [مائده، ۱]، آمده است. یا امر ﴿فَانْتَشَرُوا وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [جمعه، ۱۰]، پراکنده شدن و از فضل خدا جویا شدن، که پس از نهی ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [جمعه، ۹]، آمده است.

۲. مانند امر ﴿فَاقْتُلُوا﴾ در ﴿فَإِذَا نَسَخَ الْأَشْهُرَ الْحَرَّمَ فَاقتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...﴾ [توبه، ۵]؛ که از تعلیل مذکور آیه ﴿... حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَدَوْهُمُ وَأَحْصَرُوهُمْ وَأَقْدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، فهمیده شود که این امر اینطور نیست که فقط در سال، یک بار محقق گردد.

آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضد آن است؟

«امر به شیء» به دو دلیل، مقتضی نهی از ضد است: ۱. اگر ضد امر، مانع از تحقیق آن باشد، بدون شک نهی بدان تعلق می گیرد. و این به خاطر اقتضای وجوبیست که از امر استفاده می شود؛ زیرا، جمع حلیت ضد با وجوب امر، ممکن نمی باشد، مگر آنکه بگوییم: امر دلالت بر وجوب ندارد؛ ۲. ما در دروس قبل، بیان کردیم: هر آنچه که موجب تأخیر و روند آهسته در انجام واجب می شود، «اثم» است، چه برسد به آنچه که مانع انجام واجب است و باعث فوت آن می شود، و گفتیم: «اثم» در اصول موارد حرام بیان شده است: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَأَلَا تَمُومُوا وَالْجَبْنَ وَالْبَغْيَ بغير الْحَقِّ...﴾ [اعراف، ۳۳].

برای همین، فرقی بین ضد عام و خاص در اقتضای امر، وجود ندارد؛ زیرا، همانطور که ترک «مأمور به» به طور کلی حرام است، انجام آنچه که باعث روند کند تحقیق واجب - چه برسد به مانعیت وجودش - می شود، حرام می باشد.

دلیل های دیگر بر اقتضای امر

* مثال ضد خاص، خواندن نماز ظهر در وقت نماز جمعه^۲ می باشد و همچنین سایر افعالی که مانع از اقامه نماز جمعه هستند، چه عبادت و چه غیر آن، مگر آنکه از نماز جمعه، مهمتر باشد. نماز جمعه، از واجبات مضیق است. در اینجا بیان ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ [جمعه، ۹]، «معامله را رها کنید»، اهتمام کاملی به انجام فریضه جمعه در وقت خویش دارد، و این نهی، تحریم بیع در غیراز این زمان، نیست؛ زیرا، منافاتی با نماز جمعه ندارد. همچنین این حرمت برای شخص معذور یا کسی که برای او شرکت در نماز جمعه حرام است، نمی باشد.

بنابراین، هر عبادتی که مهمتر از نماز جمعه نباشد، انجام آن در وقت فریضه جمعه که باعث فوت آن می شود، حرام است؛ پس، نماز ظهر برای شخصی که نماز جمعه بر او واجب است، بدون شک حرام می باشد.^۳

* یکی دیگر از آیات + روایاتی در پرتو آنها، که دلالت بر اقتضای امر بر نهی از اضرار خاص را می کند، آیه ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَغْضًا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ...﴾ [نور، ۳۰]،

۱. ضد عام یعنی ترک «مأمور به». و ضد خاص یعنی مطلق افعال وجودی که با امر، مخالف و معاند هستند.
۲. نماز جمعه طبق «فقه گویا» در عصر غیبت، واجب عینی می باشد؛ زیرا ﴿فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [جمعه، ۹]، در آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾، ظهور مستقر در عدم فرق بین دوران غیبت و غیر آن دارد؛ خصوصاً آنکه حدود دویست روایت با این آیه، موافق هستند.

۳. در کتاب «کافی» ج ۳، ص ۲۷۴، از امام باقر علیه السلام نقل شده که فرمودند: «بعضی از اعمال، وقت وسیعی برای انجامشان وجود دارد، و بعضی تنگ و ضیق هستند؛ نماز از اعمالیست که وقت وسیعی دارد و می تواند یک بار مقدم و یا در زمان خویش عقب بیفتد؛ اما نماز جمعه از واجبات مضیق است و وقت آن در روز جمعه، زوال شمس می باشد و زمان نماز عصر در روز جمعه، همان وقت نماز ظهر در غیر روز جمعه است.»

۴. در کتاب «کافی» ج ۵، ص ۵۰۸، از امام باقر علیه السلام نقل شده که فرمودند: «رسول خدا صلی الله علیه و آله به زنان فرمودند: نمازهایتان را طولانی نکنید تا باعث دوری همسرانتان (در زمان نیاز) شود». در همین کتاب، از امام صادق علیه السلام نقل شده که

«به مردان با ایمان بگو که (عورت های دیگران را) از دیده هایشان فرو نهند و عورت های خودشان را (از دیدگان دیگران) نگهبانی کنند»؛ می باشد. ضدّ خاص برای غضّ بصر، یقیناً یقیناً «نگاه حرام» است.

نکته : با اینکه اضداد خاص و عام از جهت ضدّیت، تفاوت دارند، اما در حکم حرمت با هم فرقی ندارند. به عبارت دیگر، هر سه ضدّ اخصّ، خاص و عام در آیاتی که «اثم» را حرام می کنند، در مانعیت از انجام و تحقیق فعل واجب، مشترک هستند.

حکم تعارض واجبات

در تعارض دو واجب، آن واجبی که مضیق است، بر دیگری مقدم می شود. اگر دو واجب، هر دو مضیق بودند، مهمترین آنها در صورت وجود، مقدّم می شود، ولی اگر واجب اهمی نبود، در اینجا حکم، «تخیر» است.

* تعارض در محرّمات هم، همانند حکم بیان شده در واجبات است.

* دایره و اندازه «اهم و مهم»، همان مقداریست که در شریعت الهی مقدّر گردیده است؛ و احساسات و خیالات شخصی انسان، تعیین کننده مقدار دایره اهمیت افعال نمی باشد.

فرمودند: «زنی نزد رسول خدا ﷺ برای بعضی از حوائج آمد و حضرت به او فرمودند: گویی تو از مسوفات هستی؟ آن زن گفت: مسوفات، مقصود چه زنانی هستند؟ حضرت فرمودند: زنی که همسرش او را برای بعضی از نیازهایش می خواند، اما زنش دائماً از او نافرمانی می کند تا همسرش چرتش می گیرد و می خوابد؛ این زن، زنیست که ملائکه او را لعن کرده تا زمانی که همسرش از خواب برخیزد».

۱. در کتاب شریف «کافی»: ج ۲، ص ۳۵، از امام صادق علیه السلام در حدیثی نقل شده که فرمودند: «خدای سبحان، واجب کرده است بر چشم که به آنچه حرام کرده، نگاه نکنند، خدای عزوجل فرمود: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾؛ در نتیجه، حرام کرد نظر کردن احدی به عورت دیگری را». در «روضه کافی»، ج ۸، ص ۷، از امام صادق علیه السلام بیان شده که در نامه ای به یارانشان نوشتند: «بدانید که هر آنچه خدا به آن امر کرده که اجتناب ورزید، به تحقیق، آن را حرام کرده است».

عام و خاص

کلمه عام می تواند سه حالت داشته باشد: ۱. نصّ در عمومیت؛ ۲. ظاهر در آن؛ ۳. مهمل. تخصیص مورد اول، مساویست با نصّ در نسخ؛ مورد دوم، ظاهر در نسخ؛ و مورد سوم، طبیعتش آنست که تخصیصات را می پذیرند.

مثال مورد اول، کلمه ایست که ادات عموم بر آن داخل شده اند: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [ملک، ۱]؛ مورد دوم، عموماتی را شامل می شود که از ادات نصّ عمومی، خالیند: مانند جمع هایی که تمام مصادیق و افراد خود را، در بر نمی گیرند: ﴿رَجَالٌ﴾ در ﴿رَجَالٌ لَا تُلِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا يَبِيعُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [نور، ۳۷]؛ مورد سوم، عموماتی هستند که می دانیم برایشان تخصیصی وجود دارد، مانند ضابطه های عامی که به استقبال تخصیصات می روند: ﴿وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...﴾ [بقره، ۲۲۸]، که تخصیص می خورد به ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ...﴾ [بقره، ۲۲۸]؛ مراد از ﴿هِنَّ﴾ که به ﴿الْمُطَلَقَاتُ﴾ بر می گردد، زنانی هستند که در رحم هایشان، احتمال بارداری وجود دارد؛ بدین لحاظ ﴿الْمُطَلَقَاتُ﴾، نصّ در اهمال ضابطی می باشد، و بر مجتهدی که بر آن استدلال می کند، واجب است که از موارد مخصّص آن، جست و جو نماید.

عدم تخصیص کتاب به وسیله روایات

مخصّص چه ناسخ باشد یا مبین، باید همانند «عام»، قطعی الصدور باشد؛ بنابراین، چون حدیث نمی تواند قرآن را نسخ کند، مخصّصات روایی نوع اول و همچنین نوع دوم، پذیرفته نمی شود. همانا «ظاهر کتاب» که یک امر مستقرّ و پایدار است، همانند نصّ قرآن است؛ در نتیجه، پذیرش خلاف ظاهر در عام غیر مهمل، بر خلاف فصاحت عادی می باشد، چه برسد به مقام و مرتبه عالی قرآنی؛ از این رو، تخصیص عمومات قرآنی به وسیله احادیث، صحیح نمی باشد، گرچه از نظر بعضی ها در صحت، بالاتر از قرآن باشد. البته اگر عام قرآنی مهمل بوده و روایت صدورش توسط «وحی» ثابت شده باشد و همچنین دلالتش روشن و واضح باشد، اشکالی در تخصیص وجود ندارد.

به عبارت دیگر: چون تخصیص، منحصر در عمومات مهمل و یا در آنچه که اهمالش به وسیله تخصیص از کتاب و ستّ ثابت شده، گردیده است، ضرورتی برای مخالفت با ظاهر عمومی قرآن توسط روایت، وجود ندارد. به هر حال، اصل آن است که مخصّص روایی، مخالف عام قرآنی نباشد؛ و الا آن حدیث به سبب آیات عرض^۲ و اخبار آن، طرح و رد

۱. هر کلامی که از شخص گوینده صادر می شود، بر چهار قسم است: ۱. نصّ: یعنی سخنی که در آن، سر سوزنی احتمال معنای خلاف نمی رود؛ ۲. ظاهر: قوی که احتمال خلاف آن پایین است؛ ۳. مجمل: احتمال خلاف، مساویست؛ ۴. مؤول: بر عکس ظاهر است.

۲. آیاتی که قرآن را محور مطلق در همه زمینه های ارزشی و هدایت بشر قرار می دهد: ۱. آیه اعتصام: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران، ۱۰۳]؛ ۲. آیه تمسک: ﴿وَالَّذِينَ يَمْسُكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ

می شود. همچنین اصل ثقل اکبر است، نه ثقل اصغر، چه برسد به آنچه که از ثقل اصغر، روایت شده است.

الفاظ عموم

از ادواتی که دلالت بر عمومیت و استغراق می کنند: ۱. لام استغراق جمع (جمع محلی به لام)؛ ۲. الفاظ مفرد مانند کل، جمیع، تمام و ای؛ ۳. نکره در سیاق نفی؛ ۴. مستثنی منفی؛ ۵. جمع مضاف، می باشد. اینها حجت در عام هستند، مادامی که تخصیص نخوردند. ۶. عموماً مهمل هم، اینچنین هستند.

أَجْرُ الْمُصَلِّينَ [أعراف، ۱۷۰]: ۳. آیه کفایت: **«أَوْ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»** [عنکبوت، ۵۱]: ۴. آیه رجوع: **«وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ»** [شوری، ۱۰].
 ۱. در کتاب «کافی» ج ۱، ص ۱۹۹، از امام رضا علیه السلام نقل شده که در مورد صفات امام، فرمودند: «همانا امر امامت را خدای عزوجل، پس از مقام نبوت و خلیلی، به ابراهیم علیه السلام اختصاص داد و فرمود: **«إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»**، حضرت خلیل درحالی که خوشحال به این امر بود، گفت: **«وَمَنْ ذُرِّيَّتِي؟»** خدای تبارک و تعالی فرمود: **«لَا يَنْبَأُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»** [بقره، ۱۲۴]، به تحقیق، این آیه امامت هر ظالمی را تا روز قیامت، باطل کرده و این امر برای برگزیدگان، قرار داده شده است.

۲. از مواردی که دلالت بر حجیت «عام» چه در صیغه و غیر آن، می کند، خبریست که شیخ کلینی علیه السلام در کتاب «کافی» ج ۵، ص ۴۶، نقل کرده است از ابن سنان که: «از امام صادق علیه السلام سؤال شد، درحالی که من هم حضور داشتم: درباره زنی که غلام مملوکی را شیر داده تا او را از شیر گرفت، آیا می تواند او را خریدوفروش کند؟ حضرت فرمودند: خیر، آن غلام، پسر رضاعی آن زن است؛ بنابراین، بر او بیع غلام و خوردن پولش حرام است؛ سپس فرمودند: آیا رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نفرمودند: هرآنچه که از جهت نسب به انسان حرام می شود، از جهت رضاع و شیر هم چنان است.» شیخ طوسی علیه السلام هم این حدیث را در کتاب «تهذیب» ج ۴، ص ۲۲۱، به نقل از احمد بن محمد، بیان کرده است.

✽ بنده (علامه صادقی علیه السلام) می گویم: این روایت که دلالت بر عمومیت حرمت رضاع دارد، به وسیله آیه **«وَأُمَّهَاتِكُمُ الْأَلَاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخْوَاتِكُمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ»** [نساء، ۲۳]، تخصیص می خورد به مادر و خواهر رضاعی. و **«أُمَّهَاتِكُمُ»** عامیست که شاما هم مادران آزاد و هم مادران کنیز می شود.

در همان کتاب، از یکی از دو امام باقر یا صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: «اگر بر مردم، ازدواج با زنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به سبب قول خدای عزوجل: **«وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنكِحُوا أَرْوَاحَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا»** [احزاب، ۵۳]، حرام نشده بود، حتماً بر امام حسن و حسین علیه السلام به خاطر قوا خدای عزوجل: **«وَلَا تُنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ»** [نساء، ۲۲]، حرام بود؛ برای هیچ مردی، صلاح و جایز نیست که با زن پدر و زن جدش، ازدواج کند.»

در همین کتاب، از جمیل بن دراج نقل شده که: «از امام صادق علیه السلام سؤال کردم در مورد حکم مردی که سگی را برای شکار رها می کند، سپس شکار را می گیرد، ولی چاقویی برای ذبح آن به همراه ندارد، آیا شکار را رها کرده تا سگ او را بکشد و از آن بخورد؟ حضرت فرمودند: اشکالی ندارد، خدای عزوجل فرمودند: **«فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ»** [مائده، ۴]. «این حدیث در «وسائل الشیعه» ج ۲۳، ص ۳۴۷؛ و «تهذیب الأحکام» ج ۹، ص ۲۴، هم نقل شده است.

در کتاب «کافی»، از سلیمان بن خالد نقل شده که: «به امام صادق علیه السلام عرض کردم: حکم سگ شخص مجوسی که مرد مسلمانی آن را گرفته و هنگام رها کردن آن برای شکار، نام خدا را می برد، چیست؟ آیا می تواند از آنچه که سگ شکار کرده، تغذیه کند؟ حضرت فرمودند: بله، زیرا آن سگ تعلیم شده بوده و نام خدا بر او برده شده است.»

در همین کتاب، از سلیمان بن خالد نقل شده که: «امام صادق علیه السلام فرمودند: **«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ»** [نساء، ۴۸]، همانا خدا این (انحراف) را که به او شرک ورزیده شود، هرگز نمی پوشاند، و غیر از آن را برای هرکه بخواهد، می پوشاند، چه کبائر را و چه غیر آن را؛ گفتم: آیا، گناهان کبیره داخل در استثناء هستند حضرت فرمودند: بله.» مثل این حدیث در «وسائل الشیعه» ج ۱۴، ص ۲۸۶، از اسحاق بن عمار، نقل شده است.

در همان کتاب از پدر علی بن ابراهیم حضرمی نقل شده که: «از مکه برگشتم و به نزد امام ابوالحسن موسی علیه السلام در مسجد رفتیم، او بین قبر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و منبر او نشسته بود، به او گفتم: ای پسر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، من زمانی که به مکه می رفتم، مردی به من گفت: از طرف من هفت دور طواف کن و نماز آن را بجا بیاور، اما من مشغول شده و پس از بازگشت حج، ندانستم که برای او چه گفتم و چه نیتی کردم؟ حضرت فرمودند: وقتی به مکه رفتی و اعمال حج را

مفهوم جمع نکره

اما جمع نکره، دلالت نمی کند مگر بر اصل جمعی که صادق است بر دو فرد و بالاتر از آن. از آیاتی که دلالت می کنند بر اینکه اقل جمع از دو فرد آغاز می شود، آیات: ﴿إِنْ تَوْبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبِكُمْ﴾ [تحریم، ۴]، و ﴿فَإِنْ كُنْ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثَلَاثَا مَا تَرَكَ ... فَلَا يَنْ كَان لَه إِخْوَةٌ فَلِأَمَةِ السُّدُسُ﴾ [نساء، ۱۱]؛ و ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾ [شعراء، ۱۵] خطاب به حضرت موسی و هارون علیهم السلام؛ و ﴿كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ [انبیاء، ۷۸] در داستان حضرت داود و سلیمان علیهم السلام، و ﴿إِذْ تَسَوَّرُوا الْمَجْرَابَ﴾ [ص، ۲۱]؛ و داستان دو خصم: ﴿هَذَا نِ حِصْمَانِ أَخْتَصِمُوا﴾ [حج، ۱۹]؛ و ﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ﴾ [ص، ۲۲]؛ و ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا﴾ [یوسف، ۸۳] در داستان حضرت یوسف و بنیامین علیهم السلام؛ و ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا﴾ [حجرات، ۹] در قتال محظور، می باشد.

همچنین از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمودند: «الإثنان فما فوقها جماعة»^۱، به دو فرد و بالاتر از آن، اطلاق جمع می شود. همچنین دو مصداق و دو فرد، از نظر لغوی هم اقل جمع به حساب می آید؛^۲ از این رو، دو فرد کمترین مرتبه تحقق جمع هستند. البته، گاهی اوقات به سبب کثرت استعمال جمع در سه فرد و بالاتر از آن، مدخلیتی برای انصراف از کمترین مرتبه تحقق جمع که دو فرد باشد، وجود دارد، اما این انصراف، قطعی نیست؛ زیرا، شیء متبادر به ذهن نمی تواند حکمی را که جدیداً به آن علم پیدا شده و لاحق به فهم است را، تا اندازه ای که دیگر برای دو فرد حجیتی نباشد، از خود براند و دور کند. طبق آیات مذکور و روایات موافق آن و همچنین اصل لغوی، اراده بالاتر از دو مصداق، فهمیده نمی شود مگر به واسطه قرینه. گاهی اوقات بر حسب قرینه ها، خود جمع، جمع

قضا کردی، هفت دور طواف کن و دو رکعت نماز بجا بیاور و بگو: خدایا، این طواف و دو رکعت نماز از طرف پدرم، مادرم، و همسر و فرزندانم، نزدیکانم و تمام هم شهری هایم چه آزاد و چه عبد، سفید پوست و سیاه پوست است؛ بنابراین، نیازی به گفتن خصوص آن مرد نیست که از طرفش طواف و دو رکعت نماز را بجا آوردی، مگر آنکه با این نوع بیان، تو صادق بودی».

در کتاب «خصال»: ج ۲، ص ۶۴۴، از موسی بن بکر نقل شده که: «به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردی یک یا دو یا سه یا چهار روز و یا بیشتر از آن، بیهوش می شود، چه مقدار از نمازش را باید قضا کند؟ حضرت فرمودند: آیا تو را به چیزی آگاه کنم که تمام این موارد را در یک جا، شامل شود: بدان هر آنچه که خدا از امری بر آن غلبه کند، خدا نسبت به آن از عبدش، معذورتر است؛ و حضرت فرمودند: این حکم از دره ایست که از آن هر دری که هزار در است، باز می شود».

۱. در کتاب «من لایحضره الفقیه»: ج ۱، ص ۳۷۶، نقل شده: «الإثنان جماعة».

در کتاب «عیون» استناداً به قول پیامبر صلی الله علیه و آله و «وسائل الشیعه»: ج ۶، ص ۴۲۲، و کتاب «علل الشرایع» از امام صادق علیه السلام سؤال شده که: «به چه علتی، شخص نماز گذار سلام می دهد به سمت راست خویش، ولی به سمت چپ چین کاری نمی کند؟ حضرت فرمودند: به خاطر اینکه فرشته موکلی که خوبی ها را می نویسد، در سمت راست و فرشته ای که گناهان را می نویسد، در سمت چپ قرار دارد؛ نماز هم حسنات است و در آن سیئات وجود ندارد؛ تا آنجا که راوی گفت: به حضرت عرض کردم: چرا گفته نمی شود: (السلام علیک) سلام بر تو، وقتی که یک فرشته در جانب راست قرار دارد، بلکه گفته می شود: (السلام علیکم) سلام بر شما؟ حضرت فرمودند: برای اینکه هم بر فرشته راست سلام شود و هم فرشته چپ...».

۲. مانند اطلاق «کثیر السفر» بر سفر دوم و یا «کثیر الشک» بر شک دوم.

بسته می شود و شامل تمام حاضرین و غایبین اعم از گذشتگان و کسانی که هنوز به این دنیا قدم نگذاشته اند، می شود.

تخصیص عام و تعمیم خاص

احکامی که برای عام و خاص در نصوص و ظواهر بیان شد، فقط مختص تخصیص و نسخ عام نمی باشد، بلکه گاهی اوقات عام لاحقی یا نصّاً و یا ظاهراً، خاص سابقی را نسخ می کند. به عبارت دیگر، دایره آن خاص را گسترش داده و عام می کند.

البته همانطور که گفتیم: تعمیم و تخصیص برای نسخ قرآن به قرآن می باشد، وگرنه سنت نمی تواند قرآن را در هیچ یک از مراحل نسخ مثل توسعه دائره خاص قرآنی^۱ یا تنگ کردن دایره عام آن نسخ نماید، چه برسد به نسخی که بخواهد حکم قرآنی را از رأس، بردارد.

جدول شماره (۵)

حالات خاص و عام			
حکم	منسوخ	ناسخ	ردیف
صحیح	عام قرآنی (نصّ و ظاهر، مهمل)	خاص قرآنی	۱
صحیح	خاص قرآنی (نصّ و ظاهر، مهمل)	عام قرآنی	۲
باطل	عام قرآنی (نصّ و ظاهر)	خاص روایی	۳
باطل	خاص قرآنی (نصّ و ظاهر)	عام روایی	۴
صحیح	عام روایی (نصّ و ظاهر، مهمل)	خاص قرآنی	۵
صحیح	خاص روایی (نصّ و ظاهر، مهمل)	عام قرآنی	۶
صحیح	عام قرآنی (مهمل)	خاص روایی	۷
صحیح	خاص قرآنی (مهمل)	عام روایی	۸
صحیح	عام روایی (نصّ و ظاهر، مهمل)	خاص روایی	۹
صحیح	خاص روایی (نصّ و ظاهر، مهمل)	عام روایی	۱۰

۱. مانند اینکه، روایت «یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب» (وسائل: باب ۱ از باب محرّمات رضاعی، ح ۱)؛ بخواند خاص قرآنی را که فقط مادر و خواهر رضاعی باشد، توسعه بدهد و نسخ کند: «وَأُمَّهَاتِكُمْ أَلْأَتَىٰ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ» [نساء، ۲۳].

مطلق و مقید

مطلق همانند عام، سه حالت دارد: ۱. نصّ در اطلاق؛ مانند ﴿مَا تَرَكَ﴾ [نساء، ۱۱]، در میراث بانوان زوج؛ و همچنین ربا در ﴿حَرَمَ الرِّبَا﴾ [بقره، ۲۷۵]؛ و مانند آنها از مطلقات قرآنی که نصّ در اطلاق و از هرگونه قیدی، خالی می باشند؛ ۲. ظاهر در اطلاق؛ ۳. مهمل و ضابط در اطلاق، مانند بیع در ﴿وَاحِلَ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [بقره، ۲۷۵].

قاعده پایدار در بحث «عام و مطلق»، عدم اجمال در قرآن به سبب بیان و تبیان بودن آن می باشد، مگر در جایی که جز اجمال یقین به تخصیص و تقیید، وجود نداشته باشد؛ البته انواع مطلقات، خصوصاً مطلق نوع سوم مادامی که قید صالحی بر آنها وارد نشده باشد، عمل به آنها - پس از فحص و بررسی کامل از قیود - واجب و حجت است.

احکام «مطلق» نیز، همانند احکام بیان شده در «عام» می باشد؛ در نصّ و ظاهر کتاب، نسخ و تقیید مطلق توسط قرآن جایز می باشد، اما به وسیله سنت، خیر؛ و تقیید و نسخ مطلق روایی، هم توسط سنت و هم به واسطه قرآن، جایز است.

جدول شماره (۶)

حالات مطلق و مقید			
ردیف	ناسخ	منسوخ	حکم
۱	قید قرآنی	مطلق قرآنی (نصّ و ظاهر، مهمل)	صحیح
۲	مطلق قرآنی	قید قرآنی (نصّ و ظاهر، مهمل)	صحیح
۳	قید روایی	مطلق قرآنی (نصّ و ظاهر)	باطل
۴	مطلق روایی	قید قرآنی (نصّ و ظاهر)	باطل
۵	قید قرآنی	مطلق روایی (نصّ و ظاهر، مهمل)	صحیح
۶	مطلق قرآنی	قید روایی (نصّ و ظاهر، مهمل)	صحیح
۷	قید روایی	مطلق قرآنی (مهمل)	صحیح
۸	مطلق روایی	قید قرآنی (مهمل)	صحیح
۹	قید روایی	مطلق روایی (نصّ و ظاهر، مهمل)	صحیح
۱۰	مطلق روایی	قید روایی (نصّ و ظاهر، مهمل)	صحیح

۱. در کتاب «من لایحضره الفقیه»: ج ۱، ص ۳۱۷، نقل شده که امام صادق علیه السلام فرمودند: «هر چیزی مطلق است، مگر آنکه بر آن نهی وارد شود». در کتاب «امالی» شیخ طوسی علیه السلام: ص ۶۶۹، از امام صادق علیه السلام نقل کردند که فرمودند: «همه چیز مطلق است، مادامی که امر یا نهی بر تو وارد نشده باشد، و هر چیزی که در آن حلال و حرامی باشد، بر تو مادامی که حرام آن را ندانستی تا رهایش کنی، برای همیشه حلال می باشد». در کتاب «کافی»: ج ۵، ص ۴۲۵، از سماق بن عمار نقل شده که: «از امام صادق علیه السلام در مورد مردی که از زنش جدا شده، به نوعی که دیگر برای او ازدواج مجدد با آن زن، حلال نیست تا وقتی که با مرد دیگری ازدواج کند؛ و آن مرد آن زن را به ازدواج عبدی در می آورد و سپس او را طلاق می دهد، آیا طلاق در اینجا محقق می شود؟ حضرت فرمودند: بله، به سبب قول خدای عزوجل که فرمود: ﴿حَتَّىٰ تَنْكَحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [بقره، ۲۳۰]، (با زوج دیگری، نزدیکی کند)، و او یکی از ازواج است».

اشکال و پاسخ

بعضی از اصولیون در دایره تخصیص و تقیید نسبت به غیر عام و مطلق اهمالی و ضابطه ای، این عذر را می آورند که: «اگر تخصیص و تقیید نصّ و ظاهر قرآن، صحیح نباشد، تعداد کثیری از احادیث مخصّص و مقیّد عمومات و اطلاقات قرآنی، ساقط می شوند؟!» این نوع عذرآوری، صحیح نمی باشد؛ زیرا، **اولاً**: تخصیص و تقیید در دایره مهملات کفایت می کند؛ **ثانیاً**: سقوط روایات مخالف نصّ و ظاهر قرآن، به اندازه سقوط و رها کردن آیات در صورت تخصیص و تقیید، نمی باشد؛ **ثالثاً**: پذیرش خلاف ظاهر قرآن، چه برسد به نصّ آن، مساویست با خروج از رتبه و مقام فصاحت عادی، چه برسد به جایگاه فصاحت قرآنی. قرآن کتاب بیان و تبیان است، چطور می شود که به آن نسبت استعمال ظهوری در عموم و اطلاق داد و بدون آنکه قرینه قرآنی بر تخصیص و تقیید آن وجود داشته باشد، گفته شود: این عمومات و اطلاقات، اراده نشده اند. در نتیجه، تخصیص و تقیید نصّ و ظاهر قرآن، جایز نمی باشد، مگر در مورد عدم ظهور یا تحقق اهمال که امکان تخصیص و تقیید آن توسط حدیثی که صحّت آن ثابت شده باشد، وجود دارد؛ **رابعاً**: چون قرآن یک اصل کلی دارد و آن: «در مقام بیان بودن» است، ظاهر عمومات و اطلاقاتش، استغراق و شمولیت افراد و یا احوال می باشد، به جز قیودی که علم به عدم بیانشان داریم؛ بنابراین، ما هر قید و خاص قطعی را می پذیریم، زیرا قطعیت کتاب، اقتضای آن را دارد که مفسر آن هم قطعی باشد.

ظاهر قرآن

همانطور که واجب است به نصوص کتاب عمل شود، ظهورات آن هم باید تبعیت شود. ظواهر قرآن در اعتبار دلالی و مفهومی، مانند نصوص هستند؛ زیرا در فصاحت عالی قرآن، یقین داریم که بر خلاف ظاهر عمل کردن، مساویست با جدا شدن و رها کردن آن از نفس قرآن که این عمل، با مقام کتاب تناسبی ندارد.

تخصیص اکثر

تخصیص و تقیید در صورتی جایز و پذیرفته می شوند که قبیح نباشند؛ از این رو، مخصّصی که بیشتر مصادیق عام را خارج می کند، به عنوان «مخصّص»، پذیرفته نمی شود. همچنین است قیدی که مطلق را در زاویه رهایی کامل و عزلت گونه، قرار می دهد. مثلاً آیه **﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾** [توبه، ۱۰۳]، تخصیص اصناف نه گانه مشهور را در باب زکات، در مقابل صدها نوع از اموال دیگر، قبول نمی کند؛ زیرا، اگر اینطور می بود، باید می فرمود: (خذ من بعض أموالهم) یا (من تسعة أموالهم صدقة) و مانند آن.

حقیقت و حجیت عام مخصّص در بقیه مصادیق مشکوک

عامّ و مطلق پس از تخصیص و تقیید مشخص شده، بدون شکّ حجّتی پابرجا در بقیه مصادیق مشکوک دارند؛ اما این حجّیت به شرط استقراء و فحص تامّ - در حدّ توان، بدون وجود حرج - از مخصّصات و مقیّدات قرآنی و سنّت می باشد؛ زیرا این عامّ و مطلق، نصّ در اهمال هستند، از این رو به استقبال مخصّصات و مقیّدات ظنّی می روند که پس از یقینی بودن آنها، از ظنّ به یقین تبدیل می شوند. برای همین، قبول هیچ نوع مخصّص و مقیّدی جایز نیست، مگر آنکه قطعیت دلالت آن پس از قطعیت صدورش، ثابت شده باشد. بنابراین، در صورت اجمال تخصیص و تقییدی، عامّ و مطلق در مورد مشکوک، حجّتند و عدم یقین در شمول بعضی از افراد، موجب سقوط حجّیت آنها نمی شود. پس چه فرقی بین (اکرم کلّ العلماء) با (اکرم العلماء إلا زیداً) وجود دارد، جز آنکه جمله دوم، ظهور بیشتری در عمومیت مصادیق عالم به غیر از زید، دارد.

* تمسک به قدر یقینی عمومات و مطلقات مهمل ضابطی، یک پذیرش بی دلیل است؛ زیرا این عمل، مخالف حجّیت مستقرّ عامّ و مطلق می باشد. همانطور که نصّ و ظاهر قرآن، حجّت رسایی در هر نصّ و ظاهری دارند، عامّ و مطلق هم حجّت برتری در شمولیت مفهومشان به صورت عامّ و مطلق دارند؛ البته مادامی که دلیل یقینی بر خلاف آنها وارد نشود.

* قاعده عمومی و اصل قرآنی در بحث عامّ و مطلق آن است که: «چاره ای جز جست و جوی تمام در خود قرآن برای اثبات نصّ و ظاهر بودن عامّ و مطلق، نیست»؛ بدین لحاظ، اگر مخصّص و مقیّدی از قرآن برای آنها پیدا نشد، مشخص می شود که آن دو، نصّ یا ظاهر در کلام هستند؛ پس، هیچ قیدی برای عامّ یا مطلق قرآنی نیست، مگر آن جایی که اهمالش معلوم باشد. و درموردی که اهمال آن معلوم نباشد و ما همچنین بین نصّ و ظهور هم شکّ داریم، ظاهر آن است که آیه را حمل بر ظهور کنیم؛ زیرا، اصل آن است که قرآن کتاب بیان می باشد و خدای تعالی در تمام احکام ذکر شده در قرآن، در مقام بیان است، جز در موردی که اهمال ضابطی ثابت شده که خود آن نیز، بیانیهست برای ضابطه مند بودنش برای پذیرش قیودات.

دلیل قرآنی اصل عدم تقیید نصّ مطلق

برای تندید و نکوهش بدعت کسانی که به قدر متیقن از عامّ و مطلق، تمسک کرده و رجوع به اصالت عدم در غیر آن، می کنند، آیاتی مانند سرزنش بنی اسرائیل در زمان درخواست قیود برای ﴿بَقَرَةَ﴾ [بقره، ۶۷] مطلق، از حضرت موسی ﷺ می باشد؛ زیرا آنها مأمور به ذبح گاو، به صورت مطلق شده اند. این نوع درخواست از قید مطلق یا تخصیص عامّ در برابر

شارع که در مقام بیان احکامش می باشد، چیزی جز جهل بسیار پلید نسبت به ساحت مقام ربانی نمی باشد؛ گویی که سؤال کنندگان از قیود، در حکم الهی از خود خدا، محتاط تر هستند. همچنین خدای متعال می فرماید: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدِّلَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلَ الْقُرْآنُ تُبَدِّلَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [مائده، ۱۰۱]، «ای کسانی که ایمان آورده اید، از چیزهایی پرسید که اگر برایتان آشکار شود، بدتان می آید؛ و اگر هنگامی که قرآن نازل می شود، درباره آنها پرسید، برایتان آشکار می شود. خدا از آنها (پرسش های بیجا) در گذشت، و خدا بسی پوشنده بردبار است».

بنابراین، مادامی که حجّت و دلیل یقینی از مصدر وحی بر تقیید مطلق یا تخصیص عامی، وارد نشده باشد، مطلق و عام بر همان اصل خود، باقی می ماند.

حکم استثناء پس از جملات متعدّد

ظاهر «استثنایی» که بعد از چند «مستثنی منه» آمده، بلکه نصّ آن، این است که «مستثنی» به همه آنها بر می‌گردد؛ زیرا، اگر این برگشت، فقط مختص آخرین «مستثنی منه» بود، فصاحت در تعبیر اقتضای آن را داشت که واپسین «مستثنی منه» بر بقیه آنها مقدم و قرین استثنا گردد، در نتیجه به جا مانده های دیگر، از استثنا خالی می‌شوند.

البته، آنچه که صلاحیت قرار گرفتن در «مستثنی منه» را در جملات مختلفی که هر یک مستقل از یکدیگر هستند، دارد، ظاهر آن است که «استثناء» به همه آنها - در صورت صحّت یقینی ادیباتی - بر می‌گردد؛ بنابراین، استثناء پس از قرارگرفتن آنچه که شایستگی آن را داراست، در مورد اول نصّ در بازگشت به همه «مستثنی منه» است، و در دومی، ظاهر در آن؛ زیرا، مقام فصاحت، در صورت اراده یکی از آنها، مقتضی مقرون شدن «استثناء» به خصوص «مستثنی منه» است، تا شک و شبهه ای باقی نماند، البته به جز مواردی که دلیل، - با اینکه «استثناء» قرین مورد قصد شده، نشده است - دلالت بر اختصاص «استثناء» به بعضی از آنها می‌کند؛ مانند آیه **﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾** * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿[نور، ۴-۵]، «و کسانی که به زنان پاکدامن نسبت زنا می‌دهند، سپس چهار گواه مرد (عادل بر این نسبت) نیاورند، آنان را هشتاد تازیانه بزیند، و هیچ گاه شهادتی از آنها نپذیرید، و ایشان (هم) اینان فاسقند»؛ در اینجا **﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾**، بر می‌گردد به دو مورد **﴿لَا تَقْبَلُوا﴾** و **﴿هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾**؛ اما **﴿فَاجْلِدُوهُمْ﴾** به قرینه **﴿مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾**، شامل استثناء نشده، و با توبه از حکم تازیانه، خارج نمی‌شود.

اما مثل آیه مفسدین: **﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾** * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدَرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿[مائده، ۳۳-۳۴]، «سزای کسانی که با (ربانیت) خدا و (با رسالت) پیامبرش می‌جنگند و در زمین به افساد می‌کوشند، جز این نیست که پیایی کشته شوند، یا بر دار آویخته گردند، یا دست‌ها و پاهایشان در خلاف جهت یکدیگر بریده شود، یا از سرزمین افساد(شان) به گونه ای متناسب با گناهشان) رانده شوند، این رسوایی برایشان در دنیاست و برایشان در آخرت، عذابی بزرگ است * مگر کسانی که پیش از آنکه بتوانید بر ایشان دست یابید، توبه کرده باشند؛ پس بدانید که (در این صورت) خدا پوشنده رحمت‌گر

۱. همچنین آیه **﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾** یضاعف له العذاب يوم القيامة و يخلد فيه مهانا * إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿[فرقان، ۶۸-۷۰]؛ و **﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾** خارج از استثناءست؛ زیرا **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾** [نساء، ۴۸]؛ البته این آیه مقید می‌شود به آیه **﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ...﴾** [نساء، ۱۸]؛ یعنی گناه شرک، در هنگام مرگ و پس از آن مورد غفران قرار نمی‌گیرد، بر خلاف قبل از مرگ.

بر ویژگیان است؛ ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾، به همه موارد ذکر شده در آیه قبل، بر می گردد، بدون هیچ اختصاص به مصداق آخرین؛ زیرا، هیچ قرینه ای در آیه برای مقید کردن استثناء به بعضی از مصداق، وجود ندارد.

قاعده کلی

قاعده عام در تمامی قیود، وصف ها و غایات ذکر شده پس از هر کلمه یا جمله ای که صلاحیت رجوع به آنها وجود دارد: «برگشت به کلّ مذکورات پیشی گرفته بر آنهاست، در صورتی که برهان قطعی بر اختصاص بعضی از آنها، تعلق نگیرد»؛ زیرا، اقتضای بلاغت آن است که هر قیدی بعد از خصوص مقید خود، به طوری که از دیگر موارد جدا شده، ذکر گردد. از این رو، در آیه ﴿فَالَّذِينَ بَشَرُوا هِنًا وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ...﴾ [بقره، ۱۸۷]؛ که ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ﴾ غایت است، همه موارد سه گانه را که پیش از آن ذکر شده - بدون هیچ استثنایی - شامل می شود، یعنی حکم مباشرت (نزدیکی) همانند خوردن و آشامیدن است و وارد شدن در روزه با حالت جنابت، اشکالی ندارد.

مجمّل و مبین

اجمال به معنای اهمال و عدم وضوح دلالت مقصود، در قرآن و مادون آن در هیچ کلام فصیحی، یافت نمی شود؛ زیرا، قرآن کتاب بیان می باشد و برای بیان نازل شده است.^۱ عموماً و مطلقاً مهمل هم که در دروس سابق بیان شد، در دلالتشان بر عموم و اطلاق، مهمل نیستند؛ و آنچه که معلوم است، عدم استغراق و شمولیت آنها به صورت نصّ و ظاهر می باشد. از این رو، مراد از اجمال و اهمال آنها، بیان ضوابطیست که در معرض تخصیص و تقیید نا معلوم قرار دارد.

نمونه مثال موارد مبین

در غیر عموماً و اطلاقات هم اینگونه است که هیچ اجمالی در دلالت مراد متکلم و جهل به آن وجود ندارد، و اطلاق اجمال بر آیات قرآن، به دلیل عدم تأمل دقیق در خود آیات و قرائن متصل و منفصل آنها می باشد.

۱. در مانند قول خدای تعالی که: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [بقره، ۲۳۷]، «و اگر پیش از آنکه با آنان نزدیکی کنید، طلاقشان دادید، حال آنکه برایشان مهری معین کرده اید، نصف آنچه را تعیین نموده اید (به آنان بدهید) مگر اینکه خودشان آن را (هم) ببخشند؛ یا کسی که پیوند نکاح (در رجوع در عده رجعیه) تنها به دست اوست، آن را ببخشد و (تمام مهر مقرر را بپردازد)، تردیدی در دلالت و مراد شارع، در مصداق ﴿الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ بین زوج و پدر زوجه یا هر دوی آنها، وجود ندارد؛ زیرا با دقت و تأمل صحیح در خود آیه، می یابیم که مقصود فقط «زوج» است، نه غیر آن.

منظور از ﴿الَّذِي بِيَدِهِ...﴾ که برای صاحب آن ﴿عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ را منحصر می کند، والد زوجه نمی باشد؛ چون که اولاً: پیوند ایجابی نکاح به دست زن و شوهر است؛ ثانیاً: دلیلی در این آیه و آیات قبل و بعد، بر اینکه پدر زوجه، طرف سوم این قضیه قرار دارد، وجود ندارد؛ چه برسد به اختصاص پدر زوجه به این پیوند نکاح؛ ثالثاً: اگر هم طرف سوم وجود داشته باشد، چطور پدر زوجه می تواند از حق دختر خویش، عفو کند؟

همچنین مراد از ﴿الَّذِي بِيَدِهِ...﴾، خود زوجه نیست؛ زیرا، اولاً: زوجه مؤثرتر از زوج در ایجاب عقد نکاح است، به سبب آنکه ایجاب اولیه نکاح به دست زن و قبول آن به دست مرد است؛ ثانیاً: حصر عقلی بین زن و شوهر که پس از خروج والد بنت، ثابت شده، این اقتضا را دارد که چون زوجه توسط ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ﴾ ذکر شده، فقط باقیمانده مصداق، زوج

۱. این که گفته می شود: «مجمّل و مبین، از امور اضافی و نسبی هستند؛ زیرا بعضی از آیات نزد فقهی مجمل و نزد فقیه دیگری، مبین است»، صحیح نمی باشد؛ زیرا آن آیاتی که برای شخص فقهی، مجمل است، با تأمل صالح و صحیح با روش «تفسیر قرآن به قرآن» و ثبوت حجت بالغه الهی، مبین می شود.

باشد؛ **ثالثاً**: فقط زوج است که عقده کامل چه از جهت سلبی که طلاق باشد و چه از جهت ایجابی که نکاح باشد، به دست اوست.

علت آنکه زوج به **«الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ»**، توصیف شده، برای تشویق بیشتر زوج نسبت به زوجه برای عفو نصف مهریه است؛ بنابراین، زوج با بخشش خود، کل مهریه را می پردازد؛ چون که زوجه که تشویق به بخشش همان نصف ثابت شده شرعی، می شود، فقط به دست او عقده نکاح است، برخلاف زوج که هم بعد سلبی و هم بعد ایجابی نکاح در دست اوست.

سپس خطاب **«وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى»**، فقط به زوج بر می گردد؛ در نتیجه بخشش او به تقوا نزدیکتر بوده؛ زیرا حق بیشتری در **«عُقْدَةُ النِّكَاحِ»**، دارد. این عفو، رحمتیست که رحمت دیگری را به خود جلب کرده و آن، رجوع دوباره به نکاح یا پرهیز از حالت دشمنی بین آن دو است؛ اگر مقصود عفو پدر زوجه بود، این با تقوا مطرح در آیه منافات داشته و به طغوی نزدیکتر بود.

پس از این بیان، خدای سبحان می فرماید: **«وَلَا تَنْسَوُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ»**، «و در میان یکدیگر (بزرگواری و) فضیلت را فراموش نکنید»؛ فضیلت ازدواج با تمام جزئیاتش، فقط در بین زن و شوهر است؛ پس، یا باید زنان نصف ثابت شده را ببخشند یا مردان کل آن را، درحالی که با هم در این عفو و بخشش، مسابقه می دهند؛ **«إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»**.

* زوجه در این قضیه بر زوج مقدم شده، برای اینکه تشویق ابتدایی برای حرکت زوج باشد؛ پس از آن **«عُقْدَةُ النِّكَاحِ»**، سپس **«أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى»**، و بعد از آن **«وَلَا تَنْسَوُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ»**، که اکثر آنها - به طور طبیعی - بر عهده زوج است، **«إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»**.

۲. آیه **«أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ»** [نساء، ۲۳]، که قید «احسان» (پاکدامنی) تأکید می کند بر شرط اینکه زوج و زوجه - در هنگام ازدواج - زناکار نباشند، همانطور که در آیه نور بیان شده است؛ بنابراین اگر یکی از آنها پاکدامن بود و دیگری زناکار، ازدواجشان جایز و حلال نیست؛ اما اگر هر دو اهل فحشاء بودند، آیه نور، این آیه را مقید می کند که ازدواج دو شخص زناکار با یکدیگر، جایز است؛ البته این آیه هم، به آیه مائده قید می خورد که: **«... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ...»** [مائده، ۵]، «و (نیز ازدواج با) زنان پاکدامن با ایمان و زنان پاکدامن از کسانی که پیش از شما، کتاب (آسمانی) به آنان داده شده، (حلال است)؛ هنگامی که مهریه هایشان را به ایشان بدهید، و (خودتان و آنان) پاکدامن و نگه دار (خود و همسرانتان) باشید، نه

۱. قرینه لفظی که **«وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى»** در اول آیه، ذکر شده است.

زناکاران و نه زنانی را (از روی شهوت) به دوستی بگیرید؛ یعنی این آیه، حلیت ازدواج را به مُحْصِن بودن (نگه داشتن پاکدامنی) قید می زند، که دو شخص زناکار آن را ندارند.

۳. آیه ﴿أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةِ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [مائده، ۱]؛ که همانا ﴿مَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾، مصادیقش در آیات بعدی و سایر آیات قرآن، بیان شده است؛ بنابراین، اجمال در کجای این آیات قرار دارد؟! از موارد استثنای حلیت انعام، بعضی از اجزای آن، مثل خون مسفوح (ریخته شده)، است؛ و همچنین گوشت مردار، خوک و خبائث می باشد.

همچنین است آیاتی که فکر می کنیم مجملند؛ پس، این آیات، با تأمل در خود آیه و قرائن متصل و منفصل در کل قرآن، معلوم می شوند که میبندند.

نصوص و ظواهر قرآن

بی ارزش کردن و از اعتبار انداختن قرآن مجید تا حدی رسیده است که گفته می شود: «همانا قرآن، سندش قطعی و دلالتش ظنیست؛ و حدیث دلالتش یقینی و سندش ظنیست» با اینکه بلاغت و فصاحت قرآنی، اقتضا دارد که دلالت آیات قرآن بر مرادات الهی، یقینی بوده تا آنجایی که ظهورات مستقر قرآن، تبدیل به نصّ می گردند، چه برسد به خود نصوص کتاب^۱؛ اما روایت، اضافه بر جعلیات متنی و سندی، تقیه ها، نقل به معانی که در آن خطاهایی صورت می گیرد و مانند آنها، دلالتش قطعی نیست، بلکه همچنین ظاهر حدیث هم دلالتی ندارد، مگر اینکه با حجّتی از آیات قرآن، تأیید شود؛ بنابراین، قرآن در دلالات خویش، نیازی به حدیث ندارد، بلکه روایت است که در ثبوت و تصدیق خود، به کتاب نیاز دارد، همانطور که به این مطلب، آیات و احادیث عرضه بر قرآن، گواهی می دهند.

از تناقضات غربی که در اقوال دیده می شود، بین دو بیان: «قرآن، فصیح ترین بیان و بلیغ ترین کلام است» با «قرآن مجمل است و جز با حدیث، فهمیده نمی شود»، می باشد؛ بنابراین، قرآن معجزه ای در عدم فصاحت و بلاغت است، نه در خود فصاحت و بلاغت! قول دیگری می گوید: «ظاهر قرآن مادامی که به حدیثی استناد داده نشود، حجّت نیست»؛ گویی که قرآن، کلامیست خراب و فاسد یا صاحب پرده و پوشش هایی که خود نمی داند، چه بیانی دارد و چه می گوید؟! بحث طولانی در مورد اینکه: آیا ظواهر قرآنی، حجّت هستند یا نه؟ جز هتک حرمت به ساحت وحی، و پیکار و حمله به مقام و مرتبه بلاغت و فصاحت قرآن، نبوده و نیست. آن کسانی که به ظواهر کلمات ساده عاقلان، بلکه نابخردان و حتی مجانیین، استناد می کنند، همیشه در شکّ آن هستند که: آیا ظواهر قرآن بنفسها، حجّتند یا نه؟! این توهین، چیزی جز بدعت احمقانه نبوده و نیست، و خدا و رسولش ﷺ از آن بیزار می جویند. متأسفانه با وجود فصاحت و بلاغت مقام معجزه قرآنی، به همراه تمامی مراحل اعجاز؛ و با اینکه اعتقاد به اعجاز کتاب از ضروریات عقیدتی بین همه مسلمین است، ما این اقوال زور و غرورمندی را که غرور آن را دسیسه کرده و در بین ما و حوزه های علمیه جا داده است: «قرآن، دلالتش ظنیست و آیا ظواهر با اینکه ظنیند، حجّتند یا نه؟»، می شنویم.

معجزه قرآن

نفس قرآن و تعداد کثیری از آیات دلالت می کنند بر ضرورت اعتقاد به اعجاز قرآن. از این رو، تدبّر در قرآن، از اوج فصاحت و استحکام محتوای آن، پرده برداشته که همین یکی از ابعاد اعجاز قرآن می باشد. و اگر این کتاب، دلالتش ظنی باشد و سپس در حجّیت

۱. بلاغت، یعنی: «بیان منظور با رساترین و قابل فهم ترین شکل ممکن»؛ و فصاحت به زبان ساده یعنی: «بیان

منظور در بهترین و زیباترین و بی عیب ترین شکل ممکن». خدای سبحان فرمود: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [نساء، ۱۷۴]؛ آیا برهان، ظنی الدلالة می شود؟! ۲.

ظواهرش، تردیدی حاصل شود، در این هنگام باید بگوییم: «قرآن در ضعف دلالتش، معجزه آمیز است!»

در اینجا تعداد کثیری از آیات روشنگری را که به صراحت بیان می کنند که قرآن برهان، نور، بیان، تبیان و مانند آن است، ذکر می کنیم: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَرَهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ [نساء، ۱۷۴]، و ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران، ۱۳۸]، ﴿قَرَأْنَا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [زمر، ۲۸]؛ آیا اجمال و قصور در کلام و بیان معانی، کژی در روشنی و بیان نیست؟! سپس آیه ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ﴾ [نحل، ۸۹].

بله، ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَ مَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ﴾ [بقره، ۹۹]، یعنی کفر به بیّنات تا کفر به خود آیات؛ پس همانطور که کفر به آیات قرآن، فسق است، کفر به بیّنات قرآن هم، اینچنین است؛ و آیه ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [مانده، ۱۵]، و ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [اعراف، ۵۲]، پس ﴿وَالَّذِينَ يَمْسُكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾ [اعراف، ۱۷۰]، ﴿هَذَا بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [اعراف، ۲۰۳]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس، ۵۷]، بنابراین ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَادْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود، ۱]، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف، ۲]؛ عربی یعنی یک شیء واضح و روشنی که معنا و محتوایش، بدون هیچ اجمال و واسطه ای، برداشت شده و ظهور دارد: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حَكَمًا عَرَبِيًّا﴾ [رعد، ۳۷]، حکم عربی در تمامی دایره های دلالی، مدلولی و تطبیقی، بدن هیچ تفکیک یا فاصله ای از حقیقت روشن و آشکار؛ هدایت قرآنی در تمام زمینه ها، استوارتر، محکم تر و ارزشمندتر بین کل هدایت هاست: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [اسراء، ۹].

درک آسان قرآن

خدای سبحان در قرآن، انواع دسته های بیان و تبیان را بدون هیچ نوع باقی مانده ای، ذکر کرده تا کلمات وحی به صورت ناب و خالص، بیان و روشنی بخش معانی خویش، باشند:

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾ [اسراء، ۴۱]؛ ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [اسراء، ۱۰۵]؛ ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾ [طه، ۹۷]؛ ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [عنكبوت، ۵۱]؛ ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [ص، ۲۹]؛ ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ

مَدَّكَرٌ ﴿قمر، ۲۲﴾؛ إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ * وَ مَا هُوَ بِالْهَزْلِ ﴿طارق، ۱۳-۱۴﴾؛ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ﴿بقره، ۱۵۹﴾؛ بنابراین ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [أعراف، ۱۸۵]، «به کدامین حدیث بعد از آن، ایمان می آورند؟»؛ حدیث قرآن، بیان بودن آن، نور، تبیان، تفصیل عربی بدون اعوجاج و انحرافی، و دیدگاه های غیر تحریف شده و غیر انحرافی، می باشد؛ این کتاب، برای هر نصیحت پذیری، آسان است که قرآن را مطالعه کرده و از آن، راه زندگی دنیوی و ابدی خود را، انتخاب نماید؛ ﴿فَهَلْ مِنْ مَدَّكَرٍ﴾ [قمر، ۱۷]؟!؛ این معرفت به قرآن، بر حسب نصوص و تعاریف قرآن از خویش بود؛ و آن گفته های انحرافی کسانی که می گفتند: «همانا قرآن دلالتش ظنیست، و آیا ظواهر قرآن بدون روایت، صحیح است یا خیر؟!».

قرآن، مدار اصیل

به تحقیق، کتاب الهی در زمان نزول و در مدار زمان رسالت پیامبر ﷺ و اهل بیت او علیهم السلام، یک مدار اصیل بوده است که هیچ شیء دوم و دیگری برای قرآن، در تمامی احتجاجات وجود نداشته است. سپس به همراه تأسف شدید، بدعتها و انحرافات از این قبیل ذکر شده، وارد دین شد، در نتیجه، قرآن از میدانان اسلامی کنار رفته و داخل در «قرائت بدون مطالعه» و ارسال ثواب آن به ارواح مردگان و مؤمنین در قید حیات که یک عمل پوچ و بیهوده است، گردیده است؛ و خدای متعال از این انحرافات، بیزار است.

قرآن خود را اینطور معرفی کرده که دارای بهترین بیان، تفصیل، تفسیر و روشنگری می باشد؛ خالی از هرگونه کجی و انحرافی، فارغ از هرگونه سستی و شکافی؛ قرآن دارای بالاترین و فراوان ترین مراتب نور است. با این حال بعضی ها، آن را در گوشه قصور و سستی قرار داده اند؛ بنابراین، از قرآن چیزی فهمیده نمی شود، مگر به روایات فساد اندازنده خیالی و ثنیات، اسرائیلیات، کنیسیات و ترکیب خیالی آنها تا حدی که رسول خدا ﷺ در منی، فریاد می زدند: «لقد كثرت علیّ الكذابة وستكثر، فمن كذب علیّ متعمداً فليتبوء مقعده من النار، فما جاءكم عني من حديث يوافق كتاب الله فأنا قلته وما جاءكم من حديث يخالف كتاب الله فلم أقله»، (به تحقیق دروغ بر من زیاد شده و بیشتر هم می شود، پس کسی که بر من دروغ ببندد جایگاه خود را از آتش پر می کند؛ هر سخنی که از من به شما رسید، اگر با کتاب خدا موافقت کرد، پس من آن را گفته ام، و اگر گفتار من مخالف با قرآن الهی بود، من آن را به زبان نیاورده ام)؛ و مانند این روایت از احادیث عرض در پرتو آیات عرض.

۱. مُراد از «مخالفت»، تباین کلی نیست؛ زیرا جعل احادیث با این دلالت، در ابتدای نگاه حتماً طرد می شد؛ بنابراین، مخالفت شامل خاصّ و عام هم می شود.

۲. امام علی علیه السلام به این حدیث در خطبه ۲۱۰، اشاره کرده است؛ «وما جائكم عني...» نیز در کتاب «قرب الأسناد»، ص ۹۲ ذکر شده است.

نسخ

«نسخ» در لغت، به معنای ازاله می باشد، یعنی رفع و برداشتن چیزی. در اصطلاح شرع^۱ (فقه گویا) به معنای رفع حکم سابق از بن و اساس، رفع تنگی دایره حکم و رفع دایره وسیع حکم می باشد.^۲

ادله عدم جواز نسخ قرآن به وسیله حدیث

چه بسا و با اینکه بعضی از آیات قرآن، توسط آیات دیگر نسخ می شود، اما به سبب حدیث و روایت، نسخ نمی شود؛ زیرا، **أَوَّلًا: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ»** [فصلت، ۴۱-۴۲]، «کسانی که به این یادواره (قرآن) - هنگامی که به ایشان رسید - کفر ورزیدند، (به کیفر خود می رسند)؛ و به راستی و درستی این کتابست عزیز: چیره (علیه معارضان) * از پیش رویش و از پشت (سر)ش باطل سوبش نیاید؛ فروفرستاده ای پیاپی از حکیمی بس ستوده است»؛ از موارد بطلان نفی شده، آن چیز است که حکمی از احکام قرآن را باطل کند، چه روایت باشد، یا غیر آن؛ و چون اینکه حکم نسخ، حکم منسوخ را باطل می کند، عزت و غلبه قرآن بر تمام ماسوای خود، اقتضای ممنوعیت هر باطلی را از هر ابطال کننده ای چه به طور اجمالی یا تفصیلی، گرچه در آیه، کلمه، نقطه، حرف، اعراب و یا ترتیب سوره ها و کلمات باشد، داراست، مگر موارد نسخ در نفس قرآن که به طور نادر و پراکنده، وجود دارد.

ثانیاً: در سنت، به تعداد کثیر و گوناگونی، وارد شده است که: «قرآن، ثقل اکبر است»؛ بدین لحاظ، چطور «ثقل اکبر» توسط «ثقل اصغر» که در حاشیه و پرتو قرآن است، منسوخ می شود.

ثالثاً: قرآن، برای پیامبر ﷺ، پناهگاه و مرجعی غیر از قرآن را، محال دانسته است: **«وَأْتَلُ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا»** [کهف، ۲۷]؛ در نتیجه، «قرآن» کتاب قانون اصلی می شود که ملتحدی به جز او، وجود ندارد و نخواهد داشت. چطور ممکن است که نسخ کتاب به وسیله روایاتی که جایگاهی جز حواشی توضیح دهنده^۳ ندارند، صحیح باشد؛ یک شیء حاشیه ای و کناره ای که اساس خود را از متن دارد، هرگز نمی تواند با متن خود، مخالفت کند.

۱. مراد، آیه ۱۰۶ بقره است که: **«مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّا أَوْ مِثْلَهَا...»**، که با آیه بعدش ۱۰۸ بقره: **«أَمْ تَرِيدُونَ أَنْ تَسْئَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سَأَلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ»**، معلوم می شود که «نسخ» مطلق بوده و شامل تخصیص و تقیید و همچنین تعمیم و تطبیق نیز می شود.

۲. بنابراین بین «نسخ» و «تخصیص» فرقی وجود ندارد، و «نسخ» منحصر به تخصیص در ازمان به معنای مانعیت استمرار حکم نمی شود، بلکه شامل اخراج فرد یا عنوانی از حکم عام یا حکم خاص، نیز می شود.

۳. روایات نسبت به قرآن، چهار کاربرد دارند: ۱. تأیید تفسیر آیه به آیه؛ ۲. بیان اشارات، لطائف و حقایق؛ ۳. تعیین مصداق؛ ۴. گسترش دامنه معنایی کلمات. این چهار کاربرد فقط برای احادیث، ثابت است، و احادیث مفسر و نسخ کننده آیات نیستند؛ زیرا مفسر قرآن طبق آیات زیادی، خود خدای سبحان و قوآن کریم است: یعنی «تفسیر قرآن به قرآن».

موارد نسخ در قرآن

تناسخ در قرآن به جز موارد قلیلی که منسوخ خبر از محدودیت حکمش می دهد، یافت نمی شود، مانند: ﴿وَاللّٰتِي يٰۤاَتَيْنَ الْفٰحِشَةَ مِنْ نِّسَآءِكُمْ فَاَسْتَشْهَدُوْنَ عَلَيِهِنَّ اَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَاِنْ شَهِدُوْا فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِي الْبُيُوْتِ حَتّٰى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِهِنَّ سَبِيْلًا﴾ [نساء، ۱۵]؛ که حکم زندانی کردن در خانه توسط ﴿سبیلاً﴾ که همان آیه حد در سوره نور است و حکمش صد تازیانه می باشد، نسخ شده است.

* اما آیه برگشت قبله، آنچه که در قرآن است، فقط ناسخ نیست که اشاره به منسوخ غیر موجود در قرآن دارد: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا اِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَّتَّبِعِ الرَّسُوْلَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلٰى عَقْبَيْهِ﴾ [بقره، ۱۴۳].

* آیه نجوی: ﴿اِذَا نَجَّيْتُمْ الرَّسُوْلَ فَقَدِمُوْا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوٰكُمْ صِدَقَةٌ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ وَاَطْهَرُ فَاِنْ لَمْ تَجِدُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ * اَشْفَقْتُمْ اَنْ تَقْدُمُوْا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوٰكُمْ صِدَقَاتٌ فَاِذْ لَمْ تَفْعَلُوْا وَتَابَ اللّٰهُ عَلَيْكُمْ فَاَقِيْمُوا الصَّلٰةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ وَاَطِيعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَاِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ﴾ [مجادله، ۱۲-۱۳]؛ این آیه محدودیت واضحی دارد، چون که مسلمانانی که نیاز به گوی محرمانه با پیامبر ﷺ داشتند، نمی توانستند برای نجوا صدقه را پردازند؛ بنابراین، این آیه فقط آزمایشی برای همه مسلمانان و اظهار صلاحیت و شایستگی کسی^۳ بود که برای نجوا، صدقه را ادا کرد.

* اما حکم جواز ازدواج شخص مشرک با زن زانیه مسلمان در آیه ۳ سوره نور، بین امتحانی برای تحقیر و خوار کردن عمل زنا بود که به وسیله آیه ﴿وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتّٰى يُؤْمِنُوْا﴾ [بقره، ۲۲۱]، و آیه ممتحنه: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُمْ﴾ [ممتحنه، ۱۰]، و ﴿لَا تَمْسِكُوْا بِعَصَمِ الْكُوٰفِرِ﴾ [ممتحنه، ۱۰]، نسخ شده است.

ثبوت این آیات آزمایشی، جز به وسیله زبان وحی قرآن نبوده است؛ غیر از سستی که ملاک صحت و سقم آن، جز موافقت با قرآن یا عدم مخالفت با آن، و یا عدم موافقت و مخالفت با این کتاب، نیست.

۱ . ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِيْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلِيَشْهَدَا عَذَابُهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ [نور، ۲].
 ۲ . با توجه به این آیه ﴿الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا﴾ و آیه ﴿اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِيْ بَكَتْ مَبَارَكًا وَهُدًى لِّلْعٰلَمِيْنَ﴾ [آل عمران، ۹۶]، کعبه نخستین قبله مسلمانان بوده است، نه بیت المقدس.
 ۳ . مراد، حضرت علی ؑ است.

ادله دیگر عدم جواز نسخ

مُرَاد از ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ در کلّ قرآن، خود قرآن است؛ در نتیجه جایگاهی برای غیر قرآن در نسخ کتاب و غیر آن از مخالفتها و تبدیلات، وجود ندارد؛ پس ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ... هُمُ الظَّالِمُونَ... هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [مانده، ۴۵، ۴۴ و ۴۷]؛ نسخ قرآن مثلث کفر، ظلم و فسق را در خود جمع می کند، بلکه بدترین راه است؛ زیرا، ظلم، کفر و فسق برای کسیست که به چیزی که خدا نازل کرده، حکم نمی کند، چه برسد به شأن و حال شخصی که بر خلاف نزول الهی، حکمی می کند؟ پس او در این هنگام کافتر، ظالم تر و فاسق تر است.

* اعتصامی در شریعت اسلامی، جز ریسمان الهی که قرآن باشد، وجود ندارد: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران، ۱۰۳]؛ و هیچ محافظی جز قرآن برای نگهبانی نفس و خلق از گمراهی، نیست: ﴿وَالَّذِينَ يَمْسُكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾ [اعراف، ۱۷۰]، ﴿فَأَسْتَمْسِكُ بِالَّذِي أُوْحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [زخرف، ۴۳]؛ از این رو، پیامبر ﷺ و اُمت اسلامی با پیروی از او در این آیات و آیات قبل، به تمسک و استمساک به قرآن، امر شده اند؛ و نسخ قرآن توسط غیر قرآن، مساویست با نسخ این تمسک و استمساک. برای همین، رسول خدا ﷺ را می بینیم که بر حسب قرآن، می فرماید: ﴿إِنْ أَتَيْتَ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ﴾ [یونس، ۱۵]، زیرا امر شده است به: ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَأَصْبِرْ حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ [یونس، ۱۰۹].

* اگر مقصود از ﴿مَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ همراهی کتاب و سنت در ارائه حکم باشد، معنای مذکور مخالف قرآن نیست، وگرنه این معنا، ارائه متناقضی می باشد؛ بنابراین، ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ [نساء، ۱۰۵]، و ﴿الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾ حقّ ثابتیست که امکان جدایی از آن و نیز تغییرش وجود ندارد؛ و ﴿مَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ در ارائه قرآنی، حقّ تفسیر و در ارائه سنت، فقط حقّ تأویل و حقّ تدلیل است. بین تأویل و تدلیل به وحی و اصل کتاب، تعارضی وجود ندارد؛ زیرا تأویل، انسان را به مبدء یا غایت ارجاع می دهد که یکی از مبادئ تأویل علت یا سبب حکم است که در خود قرآن، ذکر نشده اند.

* دلیل دیگر عدم جواز نسخ، آیات عرض و روایات متواتر آن است که قرآن را مرجع اصیل در هر پذیرش و انکاری که مورد غیر ضروری دین به آن بر می گردد، قرار داده تا هر مورد جعلی از آنچه که در شرع وارد شده و همچنین راوی خائن از امانت دار، شناخته

۱. این قول، برای اعراض از کسانیست که می گویند: «روایات عرض، مخصوص اصول ضروری دین (عقاید) است؛ زیرا در صورت عدم تخصیص، احادیث کثیری رها می شوند». جواب این قول در دروس قبل، بیان شده است.

شود؛ بنابراین، خیر مخالف قرآن مردود است، هر چه که باشد: در مثلث نسخ یا مخالفت در الفاظ یا اعرابها، نقطه های قرآن، ترتیب و نظم آیه ها و سوره های قرآن، و معانی قرآن^۲.

* همانطور که خدا برای عبدش، کافیت: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ [زمر، ۳۶]، کتاب او نیز برای بنده اش، کفایت می کند: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ ﴿قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [عنكبوت، ۵۱-۵۲]؛ این نوع بسنده کردن، کفایتی ربانیست برای مربوبین (تربیت شدگان)، پس از کفایت خدایی برای مألوهین: کسانی که توحید الهی را پذیرفته اند. نسخ قرآن کافی از غیر قرآن، نسخ کفایت خاص قرآن از غیر خودش و کفایت غیر آن از قرآن است که مساوی با شرک به کتاب الهی - در حد شرک به خدا - می باشد.

* قرآن اثقل (سنگین ترین)، اکمل (کامل ترین)، اتم (تمام ترین)، ادم (بادوام ترین) و افضل (با فضیلت ترین) دو ثقل می باشد، در نتیجه مستحق آن است که ناسخ همانند منسوخ باشد. و آیه ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ [بقره، ۱۰۶]، «هر آیت و نشانه ای (عینی یا لفظی) را (که) از میان برداریم یا آن را از یاد (تان) ببریم، بهتر از آن یا مانند آن را می آوریم»؛ نسخ قرآن به وسیله سنت را طرد می نماید؛ زیرا حداقل رابطه ناسخ و منسوخ، ضرورت مماثلت است که هیچ مماثلتی بین دو ثقل وجود ندارد؛ چون که ثقل اصغر با اکبر همانند نیست و ثقل اکبر فقط با خودش، شباهت دارد، از این رو، فقط او می تواند گاهی اوقات - در حدّ قلیل -، آیات خود را نسخ نماید.

با این نه دلیل ذکر شده، چطور نسخ کتاب توسط حدیث، صحیح می باشد؟! پایداری و دوام ناسخ، باید همانند استقرار و ثبوت منسوخ باشد، درحالی که حدیث دارای ضایعاتیست

۱. مانند احادیثی که می گویند: ﴿أَرْجَلُكُمْ﴾ به فتح لام در آیه ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبِينَ﴾ [مانده، ۶]، به کسر لام است. این احادیث مخالف قرائت فوق تواتر نسخه حفص از عاصم و روایات دیگری که موافق آیه اند، می باشد؛ در نتیجه، حکم مسح پا، کلّ عرض پا می باشد و کفایت مسح یک انگشت بر روی پا، باطل است.

۲. مانند ترجمه کلمه «مثلا» در روایت نشیط بن صالح که می گوید: «از امام صادق علیه السلام سؤال کردم: چه مقدار آب در شست و شوی بول، کفایت می کند؟ حضرت فرمودند: مثلاً ما علی الحشفة من اللیل» (وسائل: باب ۲۶ از ابواب احکام خلوت، ج ۵)؛ به دوبار شستن؛ بلکه طبق آیه ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئْتَيْنِ الْأَتْقَاتِ فَتَةً تَقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَخْرَىٰ كَافِرَةٌ يَرُونَهُمْ مِثْلَهُمْ رَأَى الْعَيْنِ﴾ [آل عمران، ۱۳]؛ مقصود از «مثلا» دو برابر و غلبه آب بر بول می باشد؛ بنابراین، یک بار شستن بول بر روی حشفه، کفایت می کند.

۳. این کفایت هم به وسیله دلالات رمزی (حروف مقطعه) و هم غیر رمزی می باشد، همانطور که در بخش اول، بیان شد؛ بنابراین، این کفایت با «حسبنا کتاب الله» که مطلق رجوع به سنت را نفی کرده، تفاوت زیادی دارد

۴. این طرد و ابطال به صورت مطلق است: چه در رفع حکم کتاب، چه در تزییق آن و چه در گسترش دایره حکم قرآن.

که او را از تحقق و دوام لفظی و معنوی، خارج می کند. برای همین، تنها محور و مرجع در پذیرش و انکار حدیث، قرآن است؛ از این رو، نسخ به حدیث باطل است، گرچه آن روایت قطعی السند باشد.

اگر قرآن مرجع اصیل در پذیرش و انکار نباشد، اصلی برای کلمات معصومین علیهم السلام، باقی نمی ماند؛ بنابراین کتاب باید «تَبَيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» [نحل، ۸۹]، باشد، البته تمام علم به این «كُلِّ شَيْءٍ» را فقط ذوات معصومین علیهم السلام دارا هستند، و این علم، دلیل بر خروج نصوص و ظواهر قرآن از حجیت نیست، بلکه اهل بیت علیهم السلام با بیان خود - فقط - به تذکر و هشدارهای خود افزایش داده و یا تأویلاتی را که موافق با معانی استفاده شده از نص و ظاهر قرآن است، بیان می کنند؛ و اگر غیر از این باشد، مساوی با رسوایی و بطلان است.

معنای «نسخ قرآن به حدیث» در روایات

احادیثی که می گویند: از قرآن مواردی هست که توسط سنت نسخ شده، مُرادشان جز نسخ عام و مطلق ضابطی نیست، مهملی که غیر صریح و غیر ظاهر است؛ تعبیر از این دو به نسخ، در احادیث ما زیاد و در مضامین آنها، شناخته شده می باشد که در دهها مورد، صراحت در این مطلب دارد.

* نکته قابل توجه این است که ما در مواقع ابهام و پیچیدگی فتنه ها که یکی از آنها اختلاف حدیث در نسخ و غیر آن است، در دهها روایت مختلفی که قرآن را مرجع اصیل قرار می دهند، امر به تمسک به قرآن شده ایم، نه غیر آن.

از احادیث جامعی که قرآن و مسئله نسخ - تخصیص و تقیید - آن را به وسیله حدیث مطرح می کند، آن روایتیست که سید رضی رحمته الله علیه در کتاب «نهج البلاغه» از امیر مؤمنان امام علی علیه السلام نقل می کند که امام فرمودند: «ثم إختار سبحانه لمحمد صلى الله عليه وآله لقاءه ورضى له ما عنده فأكرمه عن دار الدنيا ورجب به عن مقارنة البلوى، فقبضه إليه كريماً، وخلف فيكم ما خلف الأنبياء في أممها، إذ لم يتركوهم هملاً بغير طريق واضح ولا محكم قائم، كتاب ربكم، مبيناً لحلاله وحرامه، وفرائضه وفضائله، وناسخه ومنسوخه، ورخصه وعزائمه، وخاصه وعامه، وعبره وأمثاله، ومرسله ومحدوده، ومحكمه ومتشابهه، مفسراً جملة ومبيناً غوامضه، بين مأخوذ ميثاق علمه وموسع على العباد جهله، وبين مثبت في الكتاب فرضه معلوم في السنة نسخه، وواجب في السنة أخذه مرخص في الكتاب تركه، وبين واجب لوقته وزائل في مستقبله، ومباين بين محارمه من كبير وعد عليه نيرانه أو صغير رصد له غفرانه، وبين مقبول في أدناه وموسع في أقصاه»؛ (سپس دیدار خود را برای محمد صلى الله عليه وآله

۱. در تأیید تفسیر آیه به آیه، تعیین مصادیق، گسترش دامنه معنا و بیان اشارات و لطایف قرآن.
۱. نهج البلاغه: خ ۱، ص ۴۲، در بیان فلسفه بعثت پیامبر صلى الله عليه وآله.

برگزید، و آنچه نزد خود داشت برای او پسندید، و او را با جدا کردنش از دنیا گرامی داشت، و به جای دمساز بودن با ناگواری ها و سختی ها در بهشت برین جایش داد، پس جان او را با اکرام گرفت و نزد خود برد، درود خدا بر او و خاندانش باد. پیامبر ﷺ آنچه را انبیاء میان امت خود برجای می گذاشتند، در میان شما باقی گذاشت؛ زیرا که انبیاء مردم را بدون معرفی راه روشن و نشانه های استوار، رها نساختند. این راه روشن و یادگار پیامبر ﷺ کتاب پروردگارتان در میان شماست که [آنچه را که شما بدان نیاز داشتید، بیان کرد: حلال و حرام، واجب و مستحب، ناسخ و منسوخ، آنچه در آن آزادی (مباحات) و آنچه آزاد نیستید (واجبات و محرّمات)، خاصّ و عامّ، پندها و امثال، مطلق و مقید، محکم و متشابه، همه را روشن نمود؛ جمالتش را تفسیر کرد و آنچه را پیچیده بود، توضیح داد. براساس پیمانی که گرفته شده، مردم باید بخشی از مطالب قرآن را بدانند، ولی بخش دیگر که [اسرار، اشارات و لطایف قرآنی است]، الزامی به دانستن آن نیست. برخی احکام هست که در قرآن و جوب آن بیان شده، اما نسخ آن در سنت پیامبر ﷺ معلوم گشته؛ و برخی از کارها هست که در سنت انجام آن واجب شده، در حالی که در قرآن ترک آن مجاز شمرده شده است؛ برخی احکام در قرآن هست که تا زمان خاصّی واجب بوده و پس از آن وجوب برداشته شده. قرآن گناهان را از هم جدا کرده: برخی از گناهان کبیره اند که بر آن وعده عذاب داده و برخی صغیره اند که در آن امید بخشش داده؛ و نیز در قرآن اموری هست که اندکی از آن مقبول است و مردم در انجام بسیار آن آزادند).

همانطور که ذکر شد، مقصود از وجوب منسوخ قرآنی و ترک جایز، جز عموم و اطلاق ضابطی و مهمل نیست. بنابراین، هیچ وقت قرآن به وسیله سنت نسخ نمی شود، اما گاهی اوقات سنت توسط خویش و یا قرآن، منسوخ می شود. همچنین است نسخ قرآن توسط خود قرآن. در نتیجه در مربع تناسخی که ذکر شد، ظلع قرآن یک منبع شکست ناپذیر و پابرجا در عدم قبول نسخ توسط احادیث می باشد.

جدول شماره (۷)

ناسخ و منسوخ			
ردیف	ناسخ	منسوخ	حکم
۱	قرآن	قرآن	صحیح
۲	قرآن	سنت	صحیح
۳	سنت	قرآن	باطل
۴	سنت	سنت	صحیح

جمع بندی

در احادیث به صورت مستفیض^۱ یا متواتر، روایاتی وارد شده است که می گویند: اهل بیت علیهم السلام یاران خود را به برگشت و رجوع اخبار به قرآن، امر می کنند: «إذا حدّثکم بشیء فاسألونی من کتاب الله»^۲، زمانی که برای شما سخنی گفتیم، پرسید که این بیان، از کجای قرآن است. این دسته از روایات تأکید می کنند بر اینکه در سنت موردی وجود ندارد که مخالف کتاب باشد؛ و اگر موردی یافت شد، حتماً آن خبر، یک حدیث جعلی و واجب الإعراض است.

* نکته ای که باید بدانیم این است که اقتضای سیاست تدریجی و گام به گام نزول احکام قرآن، تخصیصات و تقییداتیست که پس از عمومات و مطلقات قرآن می آیند، و وقتی که دوره شریعت اصیل که دوره ی نزول قرآن است، بگذرد، دیگر جایی برای غیر قرآن در تخصیص و تقیید نیست، البته به غیر از موارد ضابطی و قابل تخصیص و تقیید. بنابراین آنچه که نیاز به دلیل دارد، نسخ کتاب توسط سنت می باشد، نه عدم جواز نسخ آن؛ و ما هیچ دلیلی بر این نوع نسخ، در کتاب و سنت نمی یابیم. خبری هم که این نوع نسخ را بیان کرده است، مانند تمامی روایات واجب است که بر قرآن عرضه شود که در نتیجه، به لحاظ تعارض ناسخ و منسوخ، با قرآن تعارض دارد و از آن اعراض می شود.

به طور کلی، دلایل قرآن بر عدم جواز نسخ توسط سنت، جهات مختلفی دارد:

۱. کتاب قانون، هیچ وقت به وسیه تبصره قانونی نسخ نمی شود.
۲. نسخ کتاب به واسطه سنت، یک تحوّل لزران است، خصوصاً درجایی که، اختلاف روایی وجود داشته باشد؛ زیرا، تنها مرجع اصیل، کتاب الهیست که اقتضای بقائش در صورتیست که به عنوان یک دلیل محکم و اجتناب ناپذیر، قرار گیرد.
۳. تمامی آیات ذکر شده در صفحات گذشته که دلالت بر غلبه و ممنوعیت نسخ کتاب توسط غیر خودش می کنند.
۴. آیات و روایاتی که عرضه کردن احکام و اخبار بر قرآن را، واجب می دانند.
۵. کفایت قرآن که مقتضای نسخ درونیست، بدون هیچ رجوعی به غیر قرآن که معرکه اختلاف آراء می باشد.
۶. هر متن قوی و استواری در حاشیه آن چیزی نوشته نمی شود که آن را نسخ نماید، بلکه حاشیه فقط حالت توضیحی و تبیینی نسبت به متن دارد. اگر رأی صاحب متن تغییر کند، تثبیت آن فقط در متن و خود کتاب واجب است که قرار گیرد، نه در جای دیگر.

۱. اخبار زیادی که به حدّ تواتر نرسیده اند.

۲. بحار الأنوار: ج ۸۹، ص ۸۲، ح ۱۲؛ کافی: ج ۱، ص ۶۰، ح ۵.

بنابراین، قائل شدن به نسخ قرآن به غیر قرآن، بدعتی مکروه و ناپسند است و خدا و رسولش ﷺ از آن براءت می جویند. همچنین، همانطور که ملاحظه کردید، دلایل عدم جواز نسخ وجود داشته و بدون هیچ شکی که مستند به دلیلی باشد، متواترند. از این رو، این اصل عدم جواز همانند اصول دیگر، باید در قرآن به عنوان یک اصل ثابت فرض شود تا در قیل و قالها و مفروضات دور ریخته، قرار نگیرد.

نکته آخر اینکه اگر کسی بگوید: «اگر جواز نسخ قرآن توسط سنت ثابت شده باشد، و آن آیه ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ...﴾ [حشر، ۷]، است؛ پس آیا می توانیم آن را قبول نکنیم؟»؛ این قول باطل است، زیرا این سخن، مانند قول آن کس است که بگوید: «اگر ثابت شود که قرآن بگوید: کلّ قرآن به وسیله کتابی که بعد از او می آید، کاملاً منسوخ است».

حدیثی هم که قائل به نسخ قرآن توسط روایت می باشد، بطلانش ثابت بوده، هرچند که متواتر باشد؛ زیرا مخالف نصّ مورد منسوخ قرآن و اصالت قرآن است. به طور کلی، هرچقدر که ما دنبال ممکن بودن چنین نسخی باشیم، چه برسد به وقوع آن، می یابیم که چنین فرضی در حکمت شریعت قرآنی، جایی ندارد.

دلایل شرعی

دلایل شرعی طبق تواتر نصّ قرآن و پس از آن سنت، منحصر در قرآن و سنت می باشد. اصالت دلیل برای قرآن است و سنت نیز تابع این اصالت و وظیفه اش رسالت و رساندن پیام آن می باشد. دلیلی هم بر حجیت غیر این دو مورد مانند عقل، اجماع، قیاس، استحسان و استصلاح وجود ندارد، بلکه طبق آیات قرآن و سنت نبوی ﷺ و همچنین دلیل عقلی، عدم حجیت غیر کتاب و سنت، ثابت می باشد. فقط قرآن و سنت هستند که معصومند و کسانی را که به آنها رجوع می کنند، به صورت شایسته ای از خطاهای زیاد، مصون می دارند، مگر لغزشهای کوچک و شاذی که به خاطر معصوم نبودن، از انسان سر می زند.

دایره عقل و شرع

مقصود از حجیت عقل بین دلایل موجود، استقلال آن در برابر کتاب و سنت نمی باشد؛ از این رو، حجیت آن به عنوان وضع احکام غیر موجود یا منافی قرآن و سنت، معنا ندارد. عقل فقط وسیله ایست برای رسیدن به مرادات خدای سبحان و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام در قرآن و سنت؛ و خود عقل سلیم، حجیت عقل را در تشریح و وضع احکام یا رسیدن به احکام بدون هیچ دلالتی از قرآن و سنت، نفی می کند.

بنابراین همانطور که لغت، ادبیات عرب و مانند آن که در ردیف ادله شرعی قرار نمی گیرند و فقط وسایلی مورد پسند برای دستیابی به معانی آیات و روایات هستند، عقل سلیم هم یکی از ابزارهای صالح برای فهم کتاب و سنت است.

قولی که می گوید: «إنّ ما حکم به العقل حکم به الشرع، وما حکم به الشرع حکم به العقل»، (هر آنچه که عقل حکم کند، شرع به همان حکم نیز، حکم می کند و بالعکس)؛ سخنی باطل و فاسد می باشد. و اگر مقصود تساوی بین دو حکم شرع و عقل باشد، در اینجا برای شرع هم نقشی در دلیل شرعی باقی نمی ماند؛ چون که به حکم عقل اکتفا کرده است، و گرنه عمومیتی برای این قاعده وجود ندارد.

در نتیجه، برای حاکمیت عقل هیچ نقشی در مسائل شرعی، به غیر از استنباط احکام شرعی و کلیات ثابتی که نزد عقلاء بما هم عقلاء، هیچ اختلافی در آن موجود نمی باشد، ثابت نشده است. و نفس این مطلب از ضروریات عقلی بدون اختلاف می باشد.

پس، نقش عقل در احکام شرعی نه رهایی مطلق و نه اثرگذاری کامل و برابر است، بلکه عقل امریست بین دو امر که واسطه ای شده بین احکام فطرت سلیم و شریعت ربانی برای دستیابی به مقصودات شارع در قرآن و سنت پیامبر ﷺ.

اجماع

اجماع نیز همانند عقل اگر - بر فرض محال - به طور حقّ کشف شود، یک دلیل مستقلّ در برابر دو دلیل اصلی نمی باشد، مگر در صورتی که کشف یقینی از حکم الهی بکند. ولی کاشف یقینی فقط کتاب و سنت هستند و لا غیر.

اگر فقیهان اسلام اجماع بر حکمی کنند که در تضادّ با حکم قرآن الهیست، در این هنگام، اجماع بر انکار قرآن کرده اند، همانطور که بر الحاق حکم رضاعی به نسب و سبب در غیر از ﴿أُمَّهَاتِكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ﴾ [نساء، ۲۳]، اجماع کرده اند. اما این الحاق، به نصّ این آیه که حرمت رضاعی را فقط در مادر و خواهر می داند، باطل می باشد. اجماع باطل دیگر مانند تحریم عصیر عنبی در صورت جوشش و اشتداد که دو سوم آن کسر نشده است، اما آیه نحل آن را حلال می شمارد و می گوید که عصیر عنبی رزق حسن است: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [نحل، ۶۷]؛ تقابل بین ﴿رِزْقًا حَسَنًا﴾ و ﴿سَكَرًا﴾ این مطلب را به اثبات می رساند که ماده غیر مست کننده از محصولات خرما و انگور، رزق حسن محسوب می شود؛ یکی از محصولات کثیر و غالبی خرما و انگور، عصیر عنبی به طور مطلق می باشد، خصوصاً عصیری که قبل از رفتن دو سوم آن موجود است؛ زیرا این عصیر را برای حفاظت از تلف انگور به وجود می آورند، و هیچ ضرورتی برای از بین بردن دو سوم انگور جز فتاوی قائل به حرمت آن وجود ندارد.^۱

عدم حجّیت قطع

قطع به دست آمده از غیر قرآن و سنت، در احکام حجّیت ندارد؛ زیرا اولاً: قطع در احکام شرعی یک حجّیت مستقل به عنوان یک اصل پذیرفته شده نیست؛ قطع فقط کاشف از حکم الهیست، آن هم از طریق استنباط معصوم که این طریق جز قطع یا علم یا ظنّ متأخّم به آن که مستند به حجّتی از کتاب و سنت باشد، نیست؛ ثانیاً: قطع به حکم، وسیع تر از واقعیت آن حکم است؛ بنابراین، حجّیت قطع ذاتی نیست تا مورد قبول قرار گیرد. بلکه تنها قطعی مورد پذیرش است که از کتاب و سنت به دست آمده، چون که خطای در آن به دلیل عصمت مصدر و عدم عصمت رجوع کننده، در حدّ قلیل است، و این خطا در صورت روش و مسلک صحیح در دستیابی حکم، معذور و پوشیده شده می باشد؛ ثالثاً: همانطور که وهم و شک و ظنّ به صورت مطلق حجّت نیستند، علم غیر مستند به قرآن و سنت نیز حجّت

۱. مقصود از اشتداد، حصول غلظت و جمع شدن مواد عصیر است.

۲. اگر بر فرض محال، قول به حرمت عصیر عنبی پذیرفته شود، قول به نجاست آن ضعیف است؛ زیرا خمر در قرآن «رجس» است و «رجس» در قرآن به معنای نجاست باطنیست، بنابراین، معنای رجس در احادیث باید بر این معنا حمل شود. روایات هم در باب نجاست آن اختلافیست که باید به قرآن عرضه شود.

۳. واقعیت در استدلال اصولیون، مشترک لفظیست: ۱. واقعیت مجازی: مطابقت رأی و اعتقاد: ۲. واقعیت حقیقی: غرض شارع؛ بنابراین کبری دچار اشکال می شود: صغری: قطع طریق الی الواقع است؛ کبری: هرچه که طریق الی الواقع باشد، حجّت است؛ نتیجه: قطع حجّت است. علامه صادقی رحمته الله با بیان اولاً و ثانیاً در هر دوی صغری و کبری اشکال کرده اند.

نیست؛ و حجّت شرعی فقط اطمینان حاصل از کتاب و سنت می باشد و لاغیر؛ رابعاً: علاوه بر اختصاص حجّت در کتاب و سنت از نظر شرعی، دلیل دیگر عدم حجّیت نفس عقل ایمانی در برابر کتاب و سنت می باشد؛ زیرا نصّ قرآن در کشف احکام شرعی شهادت می دهد بر عدم حجّیت عقل رسولی، چه برسد به عقل رسالتی و مادون آن، چون که حجّت شرعی چاره ای جز معصوم بودن نداشته و آن قرآن و سنت صالح است که هیچ عصمتی ورای آنها وجود ندارد: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [نجم، ۳-۴]، «و از سر هوا(ی نفس یا هوای عقل، یا هوای مشورت) هرگز سخنی نمی گوید * گفتارش (و کردار و رفتارش) به جز وحیی که به او وحی می شود، نیست»؛ وقتی حال پیامبر ﷺ چنین است، غیر او هم - به طریق اولی - اجازه ای در سخن گفتن برای شریعت خدا توسط هوای نفس و عقل ندارد، بلکه فقط به آنچه که خدا وحی کرده است، باید سخن گفت. و خدای سبحان در قرآن به پیامبر ﷺ وحی کرده که در فهم کتاب هیچ حجّتی به جز خود قرآن توسط لغت صالح و عقل سلیم، وجود ندارد.



بخش سوم

اصول عملی

- | | |
|-------------------|--|
| ۱. خیر واحد | ۶. اصل برائت |
| ۲. ظاهر کتاب | ۷. اصل استصحاب |
| ۳. انسداد باب علم | ۸. اصل و دلیل |
| ۴. اجماع و شهرت | ۹. تعادل و ترجیح |
| ۵. عقل | ۱۰. اجمال مبحث اصول
عملی در برابر ادله شرعی |

اصول عملی

خبر واحد

مقصود ما از «خبر واحد»، خبریست که صدور و وجه آن در اصل یقینی نباشد، گرچه در اصطلاح علم «درایة الحدیث» متواتر هم باشد.

دلایل عدم حجیت خبر واحد

آیاتی که ما را از تبعیت جهل و عمل به ظن، نهی می کنند، دلالتی قطعی بر عدم جواز متابعت از غیر علم هستند، چه این جهل قطعی، و یا جهل عادی به صورت اطمینانی باشد. و قول کسی که می گوید: «نهی این آیات به مورد اصول عقیدتی بر می گردد، نه فروع احکام»، مخالف نص و ظاهر بعضی از آیات می باشد. بله، قسمتی از این آیات درباره عقائد اصلیست، اما آنها هم ما را به فروع احکامی می رسانند؛ بنابراین، حرمت تبعیت از غیر علم، هیچ وقت استثنا نمی شود.

آیات بازدارنده از تبعیت غیر علم

﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ [أنعام، ۱۱۹]؛ ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ إِفْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [أنعام، ۱۴۰]؛ ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةٌ وَفَرَسَاتٌ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [أنعام، ۱۴۲]؛ ﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ فَلِءِ الذَّكَرَيْنِ حَرَمٌ أَمْ الْأُنثِيَيْنِ أَمَْا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثِيَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [أنعام، ۱۴۳]؛ ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ إِفْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ الْإِنْسَانَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [۱۴۴]؛ ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [أنعام، ۱۴۸]؛

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْأَفْئَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [اسراء، ۳۶]؛ این آیه که بین آیات احکامی ذکر شده است، جز بیان حکمی از احکام فرعی در مسئله دستیابی به احکام نمی باشد، گرچه از نظر مصداق، شامل احکام عقیدتی و فرعی عملی و غیر عملی نیز می شود.

و ﴿إِذْ تَلَقَوْهُ بِاللَّسْتِمْ وَتَقُولُونَ يَا فَوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هِينًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ﴾ [نور، ۱۵]، و ﴿قَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَانُ مَا عَذَبْنَا مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ﴾ [زخرف، ۲۱].

آیات بازدارنده از عمل به ظن

آیاتی که پیروی از غیر علم را در جایگاه سبکی و پستی ظن، نکوهش می کنند: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَّبُوهُ وَلَكِنْ شِبْهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ [نساء، ۱۵۷]، و ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلَ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ هانتیم هؤلاء حاجتكم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وانتم لا تعلمون﴾ [آل عمران، ۶۵-۶۶]، ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَا ذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ أَتُنُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [احقاف، ۴]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَىٰ * وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [نجم، ۲۷-۲۸]؛ بعد از این آیه، قاعده ثابتی وجود دارد که در تمام زمینه های معرفتی چه اصلی و چه فرعی، کاربرد دارد.

ظن قلبی

در قرآن، هیچ تصریح و اشاره ای برای حجیت غیر علم پیدا نمی کنیم؛ و آنجایی هم که ظن به خوبی یاد شده و نکوهشی درباره آن وارد نشده، مقصود ظن قلبیست که قوی تر از علم می باشد، مانند ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [بقره، ۴۶]؛ و در اینجا آیه ﴿وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ [بقره، ۴۵]، برهانیت بر اینکه مقصود از ﴿يَظُنُّونَ﴾ ظن قلبیست؛ زیرا خشوع یکی از افعال قلب می باشد. بله، از ضروریات است که ظن قلبی در اعتقادات کفایت نکرده و شخص مکلف باید با دلیل و برهان به باورهای دینی دست یابد.

در آیه ﴿وَأَنَا ظَنَّنَا أَنَّ لَنْ نَقُولَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ [جن، ۵]، نیز مراد از ظن، خوش بینی به انسان و جن است که ممدوح می باشد، و ناپسند نیست اگر در جای خویش قرار گیرد؛ به غیر از مورد پلید و ناپاکی که گمان خیر به آن نرفته و نیز مورد طیب و پاکی

که گمان بد به آن نمی رود: ﴿الْخَيْثَاتُ لِلْخَيْثِثِ وَالْخَيْثِثُونَ لِلْخَيْثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ...﴾ [نور، ۲۶]؛ از همین جا فهمیده می شود که همچنین ظن در آیه ﴿وَأَنَا ظَنُّنَا أَنْ لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَنْ نَعْجِزَهُ هَرَبًا﴾ [جن، ۱۲]، به خاطر مدحی که هیچ نقشی در پندار عقلی عقیدتی ندارد، گمان قلبی می باشد؛ این مطلب، نیز به وسیله ﴿لَنْ﴾ که مفید امتناع و محال بودن است که جز با یقین تناسبی ندارد یا بگوییم که حد اکثر، حسن ظن به خدا محسوب می شود، تأیید می شود.

همانا بدگمانی جاهلی به خدا، ناپسند، و خوش گمانی ایمانی به او مورد ستایش است: ﴿يُظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ [آل عمران، ۱۵۴]؛ بنابراین، خوش گمانی به خدا، ایمان و بدگمانی به او مساوی با بی ایمانیست.

ظن به طور مطلق در زمینه مسائل عقیدتی و فرعی احکام، مردود و علم در آنها واجب است: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَيَّ الْحَقِّ قُلْ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَيَّ الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يَتَّبِعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ * وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [یونس، ۳۶].

معنای ظن حرام و مرفوض

منظور از ظن مطروح، آن مواردیست که از غیر کتاب و سنت حاصل شده باشد، گرچه از نظر مکلف یقینی بوده و به آن قطع داشته باشد. همچنین مراد از علم واجب، قطعیت است که از قرآن سنت به دست آمده، گرچه ظن اطمینانی نزدیک و رسیده به یقین باشد؛ در نتیجه، حجیتی برای قطع به دست آمده از غیر قرآن و سنت، وجود ندارد، همانطور که جزئیات بیشتر در فصل خاص خود خواهد آمد.

یکی از ظنون حرام، گمان به حجیت داشتن خبر واحد و خبر واحدی که از قرائن یقینی خالی است، می باشد. برای حجیت آن استناد به آیاتی می کنند، مانند: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [حجرات، ۶]، در اینجا استدلال برای حجیت خبر واحد، مفهوم آیه می باشد که تبیین در خبر عادل واجب نیست. اما مراد از ﴿تَبَيَّنُوا﴾، نفس تبیین است که دلیل و شرط علم به خبر می باشد؛ نقش تبیین در خبر فاسق هم به علت کثرت دروغ شخص فاسق می باشد؛ زیرا برای او ضمانت ایمانی که او را با صدق مرتبط کند، وجود ندارد. در نتیجه، اصل اصیل در قبول و تصدیق هر خبری از هر شخصی که باشد، تبیین و بررسی دقیق آن است؛ و تحقیق با مجرد ظن و گمان، محقق نمی شود.

یکی از آیات دیگر، آیه نفر است: ﴿مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرِ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [توبه، ۱۲۲]؛ در اینجا مسؤلیت تفقه در دین برای شناساندن احکام آن به کوچ کنندگان، مطرح

است، سپس ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ امیدواری در دو بُعد را بیان می‌کند: ۱. امید پذیرش آنچه که می‌گویند، البته به شرط فراوانی شروط که مهم‌ترین آن علم و یقین به آنچه که نقل می‌کنند، می‌باشد؛ ۲. رجاء به هراس افتادن و بیم داشتن آنها پس از تصدیق.

* قول به اینکه: «همانا پذیرش خبر واحد از جمله مواردیست که تمام فقهاء و اصولیون مشهور آن را پذیرفته‌اند، و هیچ انکاری هم از طرف شارع به ما نرسیده است؛ بنابراین، خبر واحد مورد امضاء و تأیید شارع است»، توسط آیات نهی کننده از متابعت غیر علم، باطل و مردود است؛ و شارع مقدس این نوع از سهل انگاری عرفی را در پذیرش اخبار واحد تأیید و امضاء نمی‌کند، بلکه قبول آن را محدود می‌کند به صورت علم و یقین که کمترین حد آن اطمینان ایمن^۱ می‌باشد. چطور خبر واحد در احکام الهی مورد تصدیق قرار می‌گیرد، درحالی که بیشتر این اخبار با نیرنگ و فریب، جعل متنی و نیز سندی شده‌اند، و نیز در موارد تقیه وارد شده، یا نقل به معنا و تقطیع شده‌اند، و مانند آن از عوارضی که آن را از حجیت خارج می‌کند؟! چطور می‌توان امثال این روایات را حجّت‌های شرعی خواند، درحالی که بین ما و بین زمان صدور آنها صدها سال فاصله وجود دارد؛ و ما دروغ بودن و کذب بیشتر اخبار حاضر را در زمانمان لمس کرده ایم، چه برسد به احادیثی که سالهای زیادی بر آنها گذشته است؟!

ظاهر کتاب

بحث درباره اینکه آیا ظاهر کتاب حجّت است یا خیر، یک خطای سرکش و دشمنی آشکار می‌باشد؛ آیا ظاهر حدیث و مانند آن حجّت است تا برای آن، ظاهر قرآن رها گردد؟! بعضی‌ها می‌گویند: «ظاهر قرآن نتیجه‌ای جز ظنّ نداشته، در نتیجه حجیت ندارد»، این بیان سخنیست که ظواهر قرآن را به نصّ خود قرآن، از حجیت خارج می‌کند: ﴿إِنَّ الظَّنَّ

۱. بنابراین، ﴿تَبَيَّنُوا﴾ در صورت امکان و اجازه تبیین مانند تحقیق در متن و سند احادیث غیر موافق و غیر مخالف قرآن، شامل تبیین ظنی و اجمالی مانند شهرت عملی، شهرت فتوایی و روایی نمی‌شود؛ زیرا اطمینان ایمن، در صورت اثبات صدور حدیث واقع می‌شود.

لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» [نجم، ۲۸]، «همانا گمان، انسان را از حقیقت بی نیاز نمی کند»؛ بنابراین، قرآن توسط خودش از حجیت ساقط می شود!

انسداد باب علم

گاهی اوقات با توجه به ظنی بودن قرآن و عدم قطعیت حدیث و پایین بودن تعداد احادیث متواتر و خبر واحد تصدیق شده، گفته می شود که: «باب دسترسی به علم بنا بر جهت های مختلفی، مسدود می باشد»؛ اما در حقیقت، باب علم اسلامی چه در قرآن و چه در سنت، برای کسی که تحقیق و بررسی شایسته ای در آنها داشته باشد، مفتوح است؛ زیرا کتاب در اصل ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [نحل، ۸۹]، و ﴿بَيِّنُ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران، ۱۳۸]، و ﴿الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [انعام، ۱۴۹]، می باشد و سنت هم در پرتو آن اینچنین است؛ بنابراین، برای حجّت رسا و بالغ در این شریعت آخرین، چاره ای جز کمال بلوغ در بیان و روشن کردن احکام بدون هیچ تقصیر و قصوری نمی باشد؛ زیرا قرآن بنا بر آیه ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [زخرف، ۳]، عربی (بیانی روشن) می باشد که هیچ پیچیدگی در مرحله ای از مراحل عملی آن پس از عقیده، علم و بلوغ حجّتش، وجود ندارد.

معنای بلوغ سنت

در حدیث حامل سنت، بیان کوتاه از نظر کمی یا کیفی و یا هر دو، و نیز حدیثی که در مقام تقیه صادر شده و یا با ضایعاتی همراه است که مانع از رسیدن حجّت بالغ سنت می باشد، اقتضای رسایی سنت آن است که خبر حامل سنت تکرار شده و مستند به اصول باشد، چه در بیان پیامبر ﷺ و یا اهل بیت علیهم السلام به طوری که خدا بداند که این سنت به صورت تواتر ناب و خالص^۱ یا به مقدار علم مورد قبول در قرآن، بیان شده است. در اینجا تقصیر و قصور در رسیدن سنت به دست مکلفین - بنا بر پرتو قرآن - به بلوغ و رسایی حجّت الهی لطمه می زند: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [انعام، ۱۴۹]، «بگو: برهان رسا ویژه خداست»؛ در نتیجه، هنگامی که خدای سبحان می داند حکم قطعی در سنت دستخوش تحریفات و تقطیعات بشری بدون وجود اصلی در قرآن برای رجوع می شود، چاره ای جز رسایی و بیان حجّت، در کتاب معصوم از تحریف و قصور دلالتی و مانند آن ندارد.

۱. بنابراین، «تواتر» در اصطلاح «فقه گویا» خبر قطعی الصدور است، گرچه در اصطلاح علم «درایة الحدیث»، خبر واحد باشد.

اجماع و شهرت

هیچ حجّت، دلیل و برهانی بر حجّیت اجماع چه برسد به شهرت وجود ندارد، خصوصاً شهرت و اجماعی که مخالف و در تضادّ با قرآن و سنّت باشد. دلیل شریعت الهی منحصر در کتاب به عنوان اصل و سنّت به عنوان حاشیه آن می باشد، و اگر بر فرض، توسط خود کتاب و سنّت حجّیت امر دیگری مثل اجماع و شهرت ثابت شود، از کتاب و سنّت پیروی می شود، و الا در غیر موردی که آن دو بر حجّیتش دلالت نکنند، آن مورد حجّیتی ندارد.

عدم حجّیت اجماع محصل و منقول

امکان تحصیل اجماع به صورت اتفاق و برابر، وجود ندارد تا بخواهد برای حجّیت آن به مثل خبر روایت شده از پیامبر ﷺ استناد شود: «إنّ الله لا یجمع أمّتی علی الخطأ»^۱، (خدا امّت من را بر خطا جمع نمی کند)؛ زیرا برای فقهاء آرای مسجّل و محکمی برای رجوع به آنها، نیست. بنابراین، «اجماع محصل» در واقع غیر محصل می باشد، و «اجماع منقول» نیز حاصلی برایش وجود ندارد.

حجّیت عقل به شرط اتفاق

اگر ما دقت و نگاهمان را در کتاب و سنّت تیز کنیم، به وجود دلیلی که دلالت بر حجّیت غیر آن دو در مسائل شرعی داشته باشد، نمی رسیم؛ البته به جز عقلی که مدخلیتی در احکام جزئی نداشته، و فقط در احکام کلی مورد اختلاف بین عقلاء دخالت دارد؛ و چون دلیل شرعی باید همانند خود شرع، معصوم و عاری از خطا باشد، جایز نیست که بیان شارع در شریعت معصومش را به دلیل غیر معصوم مانند اجماع، شهرت و عقل مورد اختلاف، ارجاع دهیم. لکن حجّیت عقلی مورد اتفاق که عقلاء بما هم عقلاء در آن هم نظرند، مانند حجّت فطری و حسّ قاطع، یک حجّت معصوم نگهدارنده از خطای فکری و عملیست که رجوع به آن صحیح می باشد.

۱. الشافی فی الإمامة: ج ۱۷، ص ۱۰؛ المجموع: ج ۱۰، ص ۴۲.

* آیه ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [انعام، ۱۴۹]، دلیلی قطعی بر این مطلب است که تمام حجّت های اصلی و فرعی احکام الهی، برای کسی که از راه های صحیح و صالح برای دستیابی آنها قدم بر می دارد، بیان شده و قابل تحصیل است؛ در نتیجه اگر ما نهایت تلاش خود را به کار گرفته و این اجتهاد ما را به یک واجب سلبی یا ایجابی نرساند، می فهمیم که آن عمل به طور مطلق واجب نمی باشد؛ خصوصاً قاعده های احکام که ضوابط ثابتی در قرآن هستند. پس، همانا اقتضای ﴿تَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [اعراف، ۱۴۵]، - در حد اقل - بیان تمامی ضوابط اسلامیت.

عقل

معتبر دانستن عقل در ادله شرعی چهارگانه یا هشت گانه و مانند آن، نزد عقل و شرع، اعتباری ندارد؛ زیرا حجیت عقل بین زوایای سه گانه قرار دارد: ۱. حجیت کاشف در زمان عدم وجود دلیلی از قرآن و سنت؛ ۲. حجیت مستقل در عرض کتاب و سنت؛ ۳. حجیت استدلال به قرآن و سنت؛ و در تمامی این موارد به غیر از قسمت آخر، اشکال وارد است. سپس در قاعده «کَلِمًا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ، حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ وَ بِالْعَكْسِ»، این بحث مطرح می شود که آیا مقصود از آن شمولیت مطلق بر تمام موارد است؛ یا احکام کلی که در آن و غیر آن، اختلاف وجود دارد؛ و یا مراد از آن، احکام عقلی مورد اتفاق می باشد؟ عقل فقط در دو مورد از موارد فوق، دلیل محسوب می شود: ۱. احکام کلی مورد اتفاق؛ ۲. حجیت استدلال به قرآن و سنت.

رابطه عقل، وحی، فطرت، حسّ و علم

در مورد اینکه اصل اصول دیگر، چه می باشد، نظریات مختلفی ارائه شده است. آیا فطرت است یا عقل، یا علم یا وحی و یا حسّ، اصول پنجگانه ای که با مراتب و درجات مختلفی که دارند محور زندگی نیکو و پسندیده انسان را تشکیل می دهند.

عقل سلیم با توجه به اینکه خطاهای خود و حسّ و علم و عدم شمولیت فطرت در تمامی مسائل مورد احتیاج را می شناساند و می فهماند، پیشوایی و ریاست را برای «وحی» قرار داده و بر خود پذیرش و ترجیح وحی خالص و محکم را واجب گردانیده است تا بدین وسیله خرابی ها و فسادهای خطاهای خود و دیگر همراهانش را مسدود کند.

«وحی» عقل را به طور مطلق از احکام خود کنار نمی گذارد، همچنین به او حاکمیت مطلق نمی دهد، بلکه فقط او را برای ادراک حقایق از طریق فطرت، حسّ و علم تحریک می کند. بهترین راه در میان موارد فوق، «وحی» است، و اگر تعارضی میان عقل و سایر نوامیس پنجگانه پیش بیاید، عقل «وحی» را بر خود مقدم می دارد؛ زیرا عقل می بیند که «وحی» هیچ وقت خطا نکرده، ولی عقل گاهی مواقع حتی در کلیات خطا می کند، چه برسد به جزئیات. بنابراین کسانی که عقل را به طور کلی رها می کنند، اشخاصی هستند

که سایر نوامیس پنجگانه را حرام کرده اند؛ همچنین کسانی که برای عقل حاکمیت مطلق، قائل هستند، افرادی هستند که نوامیس پنجگانه را کنار زده اند؛ اما کسانی که به هر موردی، شایستگی خاص خود را عطا می کنند، انسان هایی هستند که زندگی پسندیده و نیکویی دارند.

عقلی که مستند به فطرت است، یک دلیل یقینی برای کشف و پرده برداری از حالات مبدء، معاد و بین آن دو که برزخ است، می باشد؛ سپس «وحی» قصور و تقصیر آن را جبران کرده و حسّ همانند علم به آن تکیه می کند. اما آنچه که در اینجا مطلق است، فقط اصل «وحی» می باشد، همانطور که عقل و فطرت صالح آن را تصدیق می کنند. بنابراین، بین نوامیس پنجگانه، دو اصل معصوم قرار دارد: ۱. فطرت؛ ۲. وحی؛ و میان آنها عقل قرار دارد که به کمک حسّ و علم حرکت می کند؛ این فیما بین قرار گرفتن عقل، به دلیل آن است که عقل از فطرت گرفته شده و به وسیله وحی کامل می شود، و سپس درجه های معرفت را بر حسب اندازه قابلیت و فاعلیت در این سیر رشد یافته و بلند، یکی پس از دیگری طی می کند.

فطرت در قرآن یک بار ذکر شده است؛ عقل ۴۹ بار، علم ۸۵۳ مرتبه با صیغه های گوناگون بین خالق و مخلوقین، و وحی ۴۵ بار بیان شده اند؛ حسّ نیز به صورت بینایی، شنوایی، چشایی و گیرایی در آیاتی از قرآن بیان شده است.

قرآن همانطور که به متابعت از وحی تشویق کرده است، به پیروی از فطرت، عقل، علم و حسّ برای رسیدن به وحی و پیشرفت در این تحصیل بر حسب اصول صحیح، تشویق کرده و انسان را به آنها راغب می کند.

* در اینجا مسلماتی وجود دارد که باعث رسوایی و بدنامی حوزه های علمیه است: قرآن دلیل اول بوده، ولی با این حال هیچ نقشی در مباحث جوزوی ندارد؛ و همچنین زمانی که قول به ظنّی بودن دلالات قرآن، به آیه «**إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**» [نجم، ۲۸]، ضمیمه شود، نتیجه اش این می شود که قرآن ما را از حقیقت، بی نیاز نمی کند! پس چطور قرآن دلیل اول و محلّ رجوع موارد اختلافی و مرجّح بعضی از ادله محسوب می شود؟! سپس این سؤال مطرح می شود که دلیل معصوم و عاری از خطا پس از رها کردن ثقل اکبر که محور احکام است، چیست؟!

اصل براءت

در قرآن، آیات روشنی وجود دارد که اصل براءت را در هر شک متعلق به تکلیفی، اثبات می‌کنند، مانند آیه تحلیل عام: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [بقره، ۲۹]، و آیه ﴿يَجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيُحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ﴾ [اعراف، ۱۵۷]، و مانند آن.

محور اصلی بحث از اصل براءت، آیه آخر می‌باشد. این آیه، ضابطه عام و تمامی را برای حلیت طیبیات و حرمت خبائث مطرح می‌کند؛ و اگر در طیب بودن و یا خبیث بودن چیزی شک شود، نه حکم به حلیت طیب داده می‌شود و نه حکم به حرمت خبیث، بلکه فقط حکم آن، حلیت عامیست که از آیه بقره استفاده می‌شود: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، «آنچه که در زمین است، همه را برای (همه ی) شما آفرید».

علاوه بر این آیات، دهها آیه روشن دیگر مبنی بر عدم پذیرش آنچه که حرمت و وجوب معلوم نگشته، دلالت دارد، البته در صورت بررسی نیکو و کامل در کتاب و سنت: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنِ بَيْنَةٍ وَيَحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنِ بَيْنَةٍ﴾ [أنفال، ۴۲]، «تا کسی که هلاک شد، با دلیلی روشن هلاک گردد؛ و کسی که زنده گشت، با دلیلی روشن زنده گردد»؛ ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [توبه، ۱۱۵]، «و خدا بر آن نبوده است که گروهی را پس از آنکه به راهشان آورد، بی راهشان کند، تا آنکه چیزی را که باید از آن پروا کنند، برایشان بیان کند، همواره خدا به هر چیزی بسی داناست»؛ و ﴿سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...﴾ [جاثیه، ۱۳].

روایاتی هم هستند که دلالت بر براءت اصلی مانند یک قاعده داشته و این مطلب را تأیید می‌کنند: همانطور که از حمزه طیار نقل شده که: «قال الصادق عليه السلام لي: أكتب وأمل: إن من قولنا إن الله إحتج على العباد بالذي أتاهم وعرفهم»^۱، (امام صادق عليه السلام به من فرمودند: بنویس که همانا یکی از سخنان ما اهل بیت این است که خدا بر بندگان خویش به چیزی

۱. کافی: ج ۱، ص ۱۶۴، باب بیان و تعریف و ضرورت وجود حجّت، ح ۱.

که به آنها داده و شناسانده است، احتجاج می کند؛ این حدیث در حد استفاضه می باشد. و از ابان أحمر نقل شده که امام صادق علیه السلام «فی قوله تعالی ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾ [توبه، ۱۲۲]، قال: حَتَّىٰ يَعْرِفَهُمْ مَا يَرْضِيهِ وَمَا يَسْخَطُهُ»^۱، (امام صادق علیه السلام درباره این آیه فرمودند: مقصود از ﴿حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾، شناخت اعمال مورد رضایت و مورد غضب الهیست)؛ و نیز امام صادق علیه السلام فرمودند: «الأشياء مطلقاً ما لم يرد عليك أمر ونهي وكل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً ما لم تعرف الحرام منه فتدعه»؛ (همه چیز مطلق و آزاد می باشد، مادامی که بر تو امر و نهی وارد نشده باشد، و هر چیزی که در آن حلال و حرام وجود دارد، برای تو مادامی که عین حرام را نشناخته باشی، همیشه حلال است)؛ و نیز امام صادق علیه السلام در حدیث دیگری فرمودند: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهی»^۲، (هر چیزی مطلق و آزاد است تا زمانی که بر آن نهی وارد شود)؛ و خبر دیگر که: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^۳، (هرآنچه که خدا علمش را از بندگان پوشانده، تکلیف آن از دوش آنها برداشته شده است). بنابراین، پس از فحص و بررسی تمام و عام از دلایل وجوب و حرمت در قرآن و سنت، و عدم دستیابی به وجوب و حرمت چیزی، اصل صحیح و استوار، حکم برائت بدون هیچ وجوبی برای احتیاط، می باشد.

عدم وجوب احتیاط

حکم به وجوب احتیاط در جایی که علمی برای مکلف وجود ندارد، تبعیت از جهل محسوب می شود، در نتیجه احتیاط در موردی که مکلف، جاهل است، واجب نمی باشد، مگر در موارد نادری مثل شک در بول یا منی بودن رطوبتی که از انسان خارج شده است؛ در اینجا چون علم به حدث حاصل شده، در نتیجه علم به طهارت ضرورت دارد که جز با جمع کردن بین طهارت کوچک (وضو) و طهارت بزرگ (غسل)، محقق نمی شود. البته در اینجا استثنایی وجود دارد و آن اینکه شک به خروج منی تعلق گیرد؛ زیرا برای خروج آن، وجود شهوت شرط است، و یا شک به اینکه رطوبت خارج شده، بول است یا نه، تعلق گیرد؛ در اینجا، هیچ حکمی و هیچ احتیاطی وجود ندارد. بنابراین وجوب احتیاط در مثال مذکور، در صورت یقین به وجود شهوت و عدم خروج رطوبتهای پاک دیگر، و شک در موضوع بول یا منی می باشد.

۱. همان: ح ۳.

۲. وسائل: باب ۴، از أبواب آنچه که کسب می شود، ح ۱؛ و در آن اینطور آمده: «حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».

۳. فقیه: ج ۱، ص ۳۱۷، ح ۹۲۷؛ وسائل: باب ۹، من أبواب قنوت، ح ۳.

۴. وسائل: باب ۱۲، از صفات قاضی، ح ۲۸.

اصل استصحاب

آیاتی که پیروی از غیر علم را چه ظنّ و چه مانند آن، حرام کرده و متابعت از یقین را واجب می دانند، یکی از مستندات پسندیده برای قاعده استصحاب به شمار می روند. بنابراین در دایره شکّ و یقین موجود، مقدم کردن شکّ بر یقین، تبعیت از جهل (حرام)، و تقدیم یقین بر شکّ، تبعیت از علم (واجب) به شمار می آید. در نتیجه، فاصله و اختلاف بین شکّ حاضر و یقین سابق، معلوم گشته است؛ زیرا علم سابق بر شکّ حاضر که بر یک موضوع وارد می شوند، برتری می یابد.

از این رو، ما خبر مستفیض «لا تنقض الیقین بالشکّ بل أنقضه بیقین مثله»^۱، (یقینت را با شکّ نشکن، بلکه فقط آن را به وسیله یقین نقض کن)، و مانند آن را^۲، تصدیق کرده و می پذیریم.

عدم حجّیت استصحاب حکمی

استصحاب فقط در موضوعات جریان پیدا می کند، و هیچ نقشی برای استصحاب حکمی - همانطور که برای هیچ اصل دیگری وجود ندارد - نمی توان در نظر گرفت^۳. بنابراین، هیچ قانونی برای اماره یا اصل در اثبات و سلب حکمی از احکام الهی، معنا ندارد.

۱. وسائل: باب ۱، از أبواب باطل کننده های وضوء، ح ۱؛ خبر در این روایت، این طور بیان شده است: «... ولانقض الیقین أبداً بالشکّ، وإنما تنقضه بیقین آخر».

۲. وسائل: باب ۴۱، از أبواب نجاسات، ح ۱؛ تهذیب: ج ۱، ص ۸ و ۴۲۱؛ بحار الأنوار: ج ۲، ص ۲۷۲.

۳. در نتیجه، استصحاب نمی تواند موضوع برائت و تخییر را برطرف ساخته و بر آنها مقدّم شود؛ زیرا با افتتاح باب علم و آمدن تمام بیّنات مورد نیاز شرعی، هیچ اصلی برای استصحاب حکمی، تخییر و احتیاط باقی نمی ماند.

در نتیجه، تقدّم یقین بر شکّ برای نتایج دلایل شرعی، سپس در زمینه موضوعات غیر معلوم در امارات با مراتب مختلفی که دارند، و بعد از آن اصلهای درجه بندی شده، می باشد؛ پس از این جایگاه، نقش شکّ ابتدایی و مجرد معلوم می شود؛ همچنین تقدّم یقین بر شکّ در هر دسترسی آسان به موضوعات حکمی بدون تبعیت از جهل، نیز جریان دارد؛ و مراد از این احکام، احکام عرفیست، نه نفس احکام؛ زیرا قرآن و سنت هیچ قصور و تقصیری در بیان خود احکام نداشته اند، همچنین است موضوعات احکامی که مانند خود احکام نیاز به دلیل شرعی داشته و واگذار به حکم عرف نمی شوند؛ بنابراین، احکام شرعی و احکام موضوعی که به عرف واگذار نشده اند، در قرآن و سنت شناخته شده هستند و برای اثبات و سلب آنها نیازی به اصل استصحاب و هیچ اصل دیگری وجود ندارد، برخلاف موضوعات عرفی تأیید شده از طرف شارع.

اصل و دلیل

مادامی که دلیلی با دلالتی که ظاهر در آن معناست، موجود باشد، هیچ نقش و ارزشی برای اصل دیگر مانند استصحاب، براءت و غیر آن دو، نمی توان در نظر گرفت. این حالت دلیلیست که عام یا مطلق ضابطیست، چه برسد به دلیلی که صراحت و ظهور پایداری در معنا دارد.

اما زمانی که حجّت و دلیلی نباشد، اصل، اجراء و تقدیم اصلی همانند استصحاب و ظهور و شبیه آن است؛ زیرا این اصول نزدیکتر به دلیل هستند، سپس نوبت به اصل براءت و مثل آن می رسد.

حکم تعارض اصول

اگر اصول با یکدیگر تعارض کنند، ظاهر، ید و مانند آن بر مثل استصحاب و اشتغال مقدّم می شوند، همانطور که استصحاب و اشتغال بر براءت تقدّم دارند؛ بنابراین، حکم براءت در زمان امکان وجود دلیل یا اصل همانند آن، در جایی که احکام ظواهر با هم اختلاف داشته و هریک از اصول یا اجزاء با یکدیگر در تعارضند، معنا ندارد؛ زیرا مکان و موقف هریک از اینها به دلیل کتاب و سنت، متفاوت است.

تعادل و ترجیح

تعادل و هم عرضی دو دلیل، زمانی متصور می شود که هیچکدام از دلایل متعارض توسط مرجح شرعی اثبات شده در قرآن و سنت، ترجیح پیدا نکرده باشند؛ بنابراین اصل در اینجا، تخییر است. اما کمتر یافت می شود یا اصلاً متعارضی پیدا نمی شود که مرجحی برای یکی از آنها در قرآن به طور عمومیت و اطلاق وجود نداشته باشد؛ زیرا اقتضای بلوغ حجت الهی، چنین است: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ [أنعام، ۱۴۹].

اولین مرجح

در ترجیح دلایل، نخستین ترجیح دهنده دلیل به صورت مطلق، قرآن است، چه نصّ و چه ظاهر آن، عامّ و مطلق آن، گرچه عام و اطلاق ضابطی باشد؛ چه برسد به نصّ و ظاهر کتاب در عموم و اطلاق.

اگر - بنا بر فرض - مرجح قرآنی یافت نشد، ترجیح دوم آنچه است که بین ارباب نصوص یعنی راویان و فقهای اسبق نه قدیم، مشهور است؛ ترجیح بعدی، دلیلیست که از نظر سندی اصلح و سالم تر می باشد و پس از آن حجّتیست که راویان زیادی داشته باشد. در کلّ، ضابطه آن است که ترجیح به طور دائمی، دلیلی قرار گیرد که به حقیقت اراده شده، نزدیک باشد؛ زیرا خدای متعال می فرماید: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [زمر، ۱۸]، «پس بندگانم را بشارت ده: کسانی که به سخن (حقّ) گوش فرا می دهند، پس بهترینش را پیروی می کنند، اینان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده و ایشانند (هم) اینان، اندیشمندان خالص؛ بنابراین، برماست که سخن مبتنی بر قرآن و سنّت را شنیده و پس از آن، بهترینش را بنا بر همانندی قرآن و سنّت در جایگاه آنها، پیروی نماییم.

* این مقدار از اصول استنباط لفظی و عملی که بیان شد، کافی و کامل بوده، و بعضی از آنها برای انکار اصالت اصل پنداشته شده در استنباط احکام شرعی می باشد. مرحله سوم اصول که بر شما عرضه می شود و قدم سوم ما در گامهای سه گانه به سوی مرادات الهی است، قاعده های اصولی و فقهی قرآنی می باشد؛ ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [نحل، ۹].

خلاصه احکام اصول عملی در برابر ادله شرعی

همانا دلایل شرعی چه در قرآن و چه در سنّت برخاسته از حجّت بالغه الهی برای استدلال احکام شرعی هستند؛ و اگر حجّت در احکام خدای متعال، بالغ و کامل نبود، حتماً باب علم و یقین بسته می شد و حجّت الهی، بلوغ و رسایی خود را از دست می داد. بلوغ و کمال دو مرحله دارد: ۱. بیان کامل در محکمترین ظرفی که امکان رسیدن به آن وجود داشته باشد؛ ۲. سعی و کوشش پسندیده به همراه گزینش نیکو که موجب دستیابی این افراد، به بلوغ حجّت ربانی می شود.

جایگاه اماره و اصول

پس از بیان فوق، معلوم می شود که تمام احکام شرعی، علمی و یقینی بوده و مدخلیتی برای غیر از آن در احکام وجود ندارد؛ این احکام محصولات کامل و تمام حجّت بالغه الهی و ارزیابی شده در بالاترین درجه و نقطه اوج خود برای ﴿مَنْ بَلَغَ﴾ [أنعام، ۱۹]، کسی که حق

تلاش و کوشش را به جا آورده است، می باشند؛ چنین شخصی در زمینه احکام شرعی به بلوغ رسیده که مصداق کوچک آن، مدیران شرعی می باشند.

موضوعات شرعی احکام نیز حدود و دلالتشان در شریعت الهی، به طور آشکار و روشن بیان شده است؛ بنابراین، هیچ اماره و اصلی در زمینه احکام شرعی، مدخلیت ندارد. اماره و اصل، فقط در هنگام جهل به موضوعات، جریان پیدا می کنند؛ زیرا مکان اجرایی آنها ظنون و شکّ های خاص می باشد، نه مطلق ظن و شکّ؛ پس اقتضای بعضی از ظنون در امارات وارد شده از سوی شارع و بیشتر شکّها، اصول می باشد.

از امارات شرعی موضوعی: ظاهر، ید، سوق، شهادت، اقرار و قسم است؛ زیرا در آنها، ظنّی که به علم منتهی شده و برمی گردد، اعتبار شده، و اعتبار آن به خاطر احترام و حرمت ظاهر شریعت می باشد. از اصول هم، آنچه که اصل ظنّی سابق در آن لحاظ شده است، مانند استصحاب، اشتغال، قاعده تجاوز و فراغ، یا اصل ظنّی آن فعلیست؛ بنابراین، حالت گذشته و حاضری که مقتضای ظنّ هستند، از نظر علمی در موضوعات احکام چه فعلی و چه امر خارجی، معتبر هستند.

اما در شکّ خالص، اینطور نیست که هر ظنّ و شکّ خارج از دلالت شرعی، بتواند حالت و اثر دلالت شرعی را حمل کند؛ شارع فقط کسیست که حالات مختلف را از نظر ایجابی یا سلبی در موضوعات احکام، تعریف و تعیین می کند؛ در نتیجه برای شخص مکلف، اجازه دخالت در احکام و موضوعات عمومی و همچنین موضوعات خاصّ نیست، مگر نفس حالت یقین به دست آمده در تغییرات و گذر زمانها و یا اطراف علم.

بله، هیچ مدخلیتی در موضوعات احکام شرعی برای هیچ مکلفی چه نبی و چه وصی، وجود ندارد؛ حتی علم به احکام الهی محدود و تعریف شده به این است که باید در پرتو کتاب و سنت پیامبر خدا ﷺ به صورت پسندیده باشد، به غیر از سایر منابع علمی، چه برسد به ظنّ، شکّ و مانند آن؛ همچنین، در علم قطعی به یک موضوعی، اینطور نیست که تمام احکام الهی بر آن بار شود، مانند علم مشاهده شده به تخلف جنسی، این علم اثر آنچه که شهود و اقرارات آن را دارند، حمل نمی کند.

محلّ جریان اصول در شکّ

در دو مورد، اصول در زمان شکّ، جاری نمی شوند: ۱. مادامی که دلیل و اماره موجود باشد چه از نظر عمومیت و چه اطلاق؛ ۲. شکّ، تردیدی غیر صالح و غیر پسندیده باشد.

به طور کلی، برای هر یک از حالات چهارگانه: علم، ظنّ، شکّ، احتمال؛ چاره ای جز وجود یک سند شایسته و نیکو وجود ندارد، به غیر از مستنداتی که دارای خطا و اشتباه هستند، مانند خوابها و علوم غریبه؛ اما درجایی که حسّ صحیح، تفکّر صالح و مانند آنها وجود داشته باشد، اشکالی واقع نمی شود.

گاهی اوقات گفته می شود که: «همانا اصول و اماراتی که احکام علم را تعیین و اثبات می کنند، تبعیت از «ها همان پیروی از غیر علم است»؛ جواب این بیان این است که اولاً: متابعت از اصول و امارات به دلیل علمی شرعی، تبعیت از علم به حساب می آید؛ در مثل اصل برائت، ما به دلیل آیه قرآن، موضوع را به طور یقینی نفی می کنیم؛ بنابراین، مقصود از برائت جز نبود حکم معلوم از آن جهت که علمی موجود نیست، نمی باشد؛ سپس در مثل استصحاب هم اینچنین است که اصل استصحاب از تبعیت غیر علم نفی می کند؛ ثانیاً: امارات، چیزی جز حفظ حرمت و وجوب حقوق الهی نمی باشند، در نتیجه، در اینجا به طور مطلق، تخلفی از وجوب تبعیت علم و حرمت پیروی از جهل صورت نگرفته است.

بطلان اصالت عدم تذکیه

بدین لحاظ است که می گوییم: گاهی مواقع، مورد مشکوکی که خارج از عنوان واجب و حرام است، دخولش در یکی از دو عنوان معلوم نیست؛ در نتیجه، مصداق هیچ یک از اصول قرار نمی گیرد: مانند ﴿حُرْمَتُ عَلَیْكُمْ اَلْمِیْتَةُ وَ اَلْدَمُّ...﴾ [مانده، ۳]، که شیء حرام در این آیه، فقط مواردیست که میته بودن و مسفوح بودن خون معلوم می باشد؛ بنابراین مورد مشکوک در میته بودن و خون ریخته شده، محکوم به حرمت نیست؛ علاوه بر اینکه، حکم به حرمت این دو در زمان شک، حکم به غیر علم و تبعیت از جهل می باشد؛ پس ما اصلی به نام اصالت عدم تذکیه (ذبح شرعی) به طور مطلق و نه در اینجا نداریم.

این مورد، همانند مصداقیست که قدر متیقن آن داخل نبودن در یکی از عناوین واجب و حرام است؛ بنابراین، شیء خارج از یک از دو عنوان در اینجا دو مصداق دارد؛ البته، بر خلاف مصداق واحدی که در آن عدم وجوب یا حرمت، شرط شده باشد، پس چاره ای جز احراز و دستیابی به این شرط وجود ندارد. مصداق مشکوک در تذکیه خارج از شرط محرز است؛ زیرا هریک از موانع و شروط مصداق، احرازش در مکان خودشان واجب می باشد. بنابراین، اگر تذکیه شرط جواز حمل شیء مذکّی برای پوشش در نماز باشد و موت هم مانع نباشد، مصداقی که در آن تردید ذبح شرعی وجود دارد، خارج از شرط محرز است و چاره ای جز یک اصل ایجابی یا سلبی نیست. اما اگر موت مانع باشد و تذکیه شرط نشده باشد، مادامی که موت احراز نشده باشد، مانعی وجود ندارد؛ بنابراین، حکم در مورد چنین مصداقی به اصل عدم تذکیه توسط ملحق کردن آن به آنچه که موتش یقیناًست، صحیح نمی باشد. علاوه بر این، تذکیه - نه سلباً و نه ایجاباً - در قرآن و سنت، نه شرط است و نه مانع؛ و در اینجا فقط میته بودن است که مانع حلیت خوردن و نماز خواندن است.

حالات مصداق دو عنوان تذکيه و موت			
ردیف	شرط تذکيه	مانعیت موت	حکم مشکوک
۱	موجود	معدوم	اصالت تذکيه
۲	معدوم	موجود	اصالت تذکيه
۳	موجود	موجود	اصالت عدم تذکيه
۴	معدوم	معدوم	برائت

بنابراین مصادیق اصول، خیلی نادر هستند، مگر در اماراتی که برای تسهیل زندگی اسلامی، بیان شده اند. به هر حال، مشکلی برای ما در احکام عام و موضوعات شرعی خاص، وجود نداشته، جز آنکه در صورت اشکال توسط دلالتی از قرآن و سنت برطرف می شود.

اشکال در تعلق احکام به مجهولات

چون که تکالیف شرعی منوط به علم به آنهاست، البته بدون هیچ تقصیر، عسر و حرجی در تحصیل آن؛ زیرا ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [بقره، ۲۸۶]، «خدا هیچ کس را جز به اندازه توانش تکلیف نمی کند»؛ و وسعت و توان در واقعیت مجهول حاصل نمی شود، خصوصاً کسی که جهل مرگب داشته و علم به جهل خود ندارد؛ در نتیجه در تعلق احکام یا بعضی از آنها به واقع مجهول، اشکال وارد می شود. بنابراین، قول به اینکه: «طهارت از حدث، شرط واقعی برای عبادات است»، خطا و اشتباه می باشد، و اگر انسانی در واقع جنب باشد، و به این حالت خود علم نداشته و نمازهای زیادی را با این جهل خوانده است، نمازهایش باطل نمی باشد، و حکم به بطلان آن، تکلیف به غیر وسع و مساوی با حرج و عسر است. اما اگر جهل از روی تقصیر و کوتاهی مکلف بوده و برای تحصیل علم عسر و حرجی وجود نداشته باشد، تکلیف به واقع مجهول نیز تعلق می گیرد؛ بنابراین، اگر - بر فرض محال - دلیلی با اینکه در قرآن هم نیامده، دلالت کند بر وجوب محافظت بر واقع علی رغم جهل بدون تقصیر، این دلیل مخالف نص قرآن است؛ زیرا آیات حرج، عسر، سعه و مانند آن دلالت بر نفی چنین دلیلی می کنند.

* باز هم، این مطلب را تکرار کرده که تکالیف جز به معلومات تعلق نمی گیرند؛ بنابراین، هنگامی که انسان از پوشیدن لباس یا خوردن چیزی منع می شود، مقصود فقط موضوعیست که برای ما یقینی و معلوم است. و معلومیت ویژگی خاصی در درون خود دارد که تحصیل علم را واجب نمی کند، بلکه اگر بودن چیزی هم شرط شده باشد، در

زمان امکان، اهمیتی در آن موجود نیست، ولی اگر واقعیت موجود از امکان علم تخلّف داشته باشد، اینچنین نمی باشد.

به صورت عامّ، صحیح آن است که تکالیف به واقعیات تعلق می گیرند، لکن مقصود از واقعیت، علم ممکن بدون حرج است؛ پس گاهی اوقات علم کاشف، موضوع است و مکشوف عنه علم یا جهل می باشد، یا فقط علم تنها در صورت کاشفیت است. حدّ وسط علم، مانند علم به حلیّت نکاح یا طلاق و شبیه آن است؛ این علم به حلیّت، هنگام علم به تخلّف آن از واقعیت موجود، عذر آور بوده و تنها ویژگی آن شناخت موافقت و هماهنگی واقع در هنگام مشخص شدن واقعیت است.

گاهی مواقع گفته می شود که: «تکلیف فعلی برای شخص جاهل به طهارت حدث، وجود ندارد، اما او باید هنگام حصول علم، آن تکلیف را جبران نماید»؛ اما این مطلب نیز، نیاز به دلیل یقینی غیرقابل برگشت دارد، و اگر هم - بر فرض - دلیلی باشد، طبق آیات مبارک قرآن مقید به عدم وجود حرج می شود، یعنی در جبران این فعل هنگام حصول علم، باید حرجی نباشد، مانند روزه ها و نمازهای متعدد، البته به جز مقدار ممکن که حرجی در آن نیست.

جمع بندی

نتیجه آن شد که نقش اصول در تمامی شرایع، جز در موضوعات آنها نیست؛ زیرا باب علم منفتح بوده و تحصیل شناخت احکام الهی در پرتو قرآن و سنت، یک امر ممکن و حتمیست، چه به وسیله استنباط و چه با تبعیت از کسانی که این احکام را استخراج کرده اند؛ بنابراین، هیچ یک از احکام ربانی بدون وصول به آن توسط علم باقی نمی ماند، مگر آنکه آن حکم ظاهر است. اما علم در موضوعات برای تصحیح خطابات شرعی می باشد؛ پس در زمان جهل به موضوع، انسان به آن - مانند یک قاعده عام - مکلف نمی شود. نکته آخر آنکه، جست و جو از موضوعات بر خلاف احکام، واجب نمی باشد، مگر آنکه حکم به موضوع معلوم محوّل شده و بدان تعلق بگیرد، مانند ازدواج که علم به حلیّت آن شرط شده است.



بخش چهارم

قواعد فقهی در قرآن

ضوابط فقهی در قرآن

پیشگفتار

اقتضای ابدی بودن قرآن و تازه بودن آن در هر زمان و مکانی برای تمامی انسانها، جنّها و موجودات مانند آنها، این است که این کتاب شامل تمام قواعد اسلامی اعم از فقهی و غیر فقهی می گردد. قرآن مرجع اصیل و بدون هیچ جایگزینی، در کلّ حوادث پیش آمده در طول زمان و در عرض مکان می باشد.

اصل آن است که قرآن - در کمترین حد ممکن - از ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ در آیه ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [نحل، ۸۹]، و مانند آن به حساب می آید، یعنی قرآن یکی از مواردی را که بیان و روشن می کند، خود قرآن می باشد: (تفسیر قرآن به قرآن).

تعریف قرآن

قرآن برحسب آنچه که خود را در کلّ قرآن و توسط آیاتی که بیان می شود، تعریف می کند: کتاب تبیان (روشنگر)، کتاب بیان و حجت رسای الهی می باشد. خود لفظ «قرآن» ۶۶ مرتبه در قرآن ذکر شده تا زمینه شناخت آن فراهم گردد. و معنای لغوی آن: «آیه خوانده شده برای کسیست که آن را تلاوت می کند»: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [نمل، ۱]؛ ﴿وَإِنْ أَتَلَوْا الْقُرْآنَ﴾ [نمل، ۲۹]؛ ﴿وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ [ق، ۱]؛ ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ [قمر، ۱۷]؛ و ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرِ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [زمر، ۲۸]؛ و به طور کلی، آیه ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حَكَمًا عَرَبِيًّا﴾ [رعد، ۳۷]، که بیان می کند: کلّ قرآن معنای روشن و واضحی، بدون هیچ پیچیدگی در دلالت و عبارتتش، در تمامی زمینه ها و موضوعات دارد.

سپس آیات: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [انعام، ۱۴۹]؛ و ﴿حِكْمَةً بَالِغَةً فَمَا تَغْنِ النَّذْرُ﴾ [قمر، ۵]؛ و ﴿قُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾ [نساء، ۶۳]؛ ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ﴾ [آل عمران، ۲۰]؛ و ﴿أَنَّمَا عَلَيَّ رِسُولُنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [مائده، ۹۲]؛ و ﴿مَا عَلَيَّ الرِّسُولُ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [مائده، ۹۹]؛ و ﴿هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ﴾ [براهیم، ۵۲]، و مانند آنها

که دعوت قرآنی را دعوت بلاغ (گزارش و بیان نافذ و کامل) قرار می دهند؛ و قرآن بلیغ تر از سنت و سایر کتب وحیانی می باشد؛ زیرا تکیه آنها نیز به همین کتاب است.

قرآن ﴿کِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ فَرَأَانًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت، ۳]، «کتابیست که آیات آن (با همه فشرده‌گی‌ش) با کمال روشنی تبیین شده، و قرآنیست روشن زبان برای مردمی که (زبان روشن) را می دانند». یعنی همه می دانند که این کتاب از جانب خداست و تمام تکالیف را از سوی خدا بدون هیچ ابهام و مشکلی در آن، حمل می کند.

قولی که می گوید: «قرآن کتاب احکام نیست و یا ظنی الدلالة می باشد»، و مانند آن، جز کتمان و پوشاندن بسیاری از آیاتی که خدا نازل کرده، نمی باشد؛ و ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ [بقره، ۱۵۹]، «بی گمان، کسانی که نشانه‌های روشن و رهنمودی را که فرو فرستاده ایم - بعد از آنکه آنها را برای مردم در کتاب (قرآن) توضیح داده ایم - پنهان می دارند، خدا ایشان را لعنت می کند و لعنت کنندگان (نیز) لعنتشان می کند»؛ زیرا ﴿قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [بقره، ۱۱۸]، «ما به تحقیق، نشانه‌ها (ای خود) را برای گروهی که یقین می آورند، به خوبی روشن کرده ایم»؛ و ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران، ۱۱۸]، «به راستی ما همه نشانه‌ها (ای ربانی) را برایتان بیان کرده ایم، اگر خردورزی می کنید»؛ و ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [حدید، ۱۷]، و ﴿كَذَٰلِكَ بَيَّنَّ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [بقره، ۲۱۹]، و ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [نساء، ۲۶]، «خدا می خواهد (حقیق) را برای شما روشن کند و سنت‌های کسانی را که پیش از شما بوده اند، به شما نشان داده و بر شما برگردد». بنابراین، شما با توجه به این آیات می بینید که خدا نیت بیان تکالیف را در کتاب بیان کرده و همیشه در مقام بیان می باشد؛ آیا می شود گفت که خدا قرآن را مهمل در دلالت گذاشته یا نمی تواند آنچه را که اراده کرده بیان کند، تا در نتیجه دلالت ظنی صحیح بوده به طوری که قرآن جز به واسطه حدیث، حجت نباشد؟!

در اینجا ۱۰۱ ضابطه ثابت قرآنی - به غیر از موضوعات که عرضه تمامی آنها، خصوصاً در مثل قرآن محال بوده - مطرح می شود که همگی آنها تبصره قانونی می باشند. احکام موضوعات مستحدثه و جدید نیز از همین ضوابط فقهی استفاده می شود.

ما در این بخش، اصولی را - به اندازه توان فکری و عملی خود در کنار مباحث در نظر گرفته شده - بیان می کنیم که قلم‌ها و پژوهش‌های علمی، تحلیلی و نیز علمی، کاربردی در آنها به اندازه کمی صورت گرفته است.

۱- اصل اجتهاد و تقلید

اصل در شناخت معارف اسلامی که تکلیف غیر ضروری (فرعی) باشد، اجتهاد سالم در پرتو قرآن و سنت است؛ زیرا عملی که بر خود مکلف واجب شده، بر او تحصیل مقدمات آن عمل را از راهی که برای رسیدن به آن می یابد، نیز واجب می کند، البته بدون هیچ عسر یا حرج و مرجی (آسفتگی و بی نظمی). در غیر این صورت، انسان باید از کسی که بر حسب دو اصل قرآن و سنت - بنا بر بصیرت - اجتهاد کرده، تقلید شایسته ای داشته باشد.

آیه آن، ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [زمر، ۱۷-۱۸]، می باشد؛ بنابراین، هر دوی اجتهاد و تقلید، و به عبارت بهتر: استنباط و تبعیت گفتار احسن، در صورتی شایسته هستند که مبتنی بر قرآن و سنت باشند. آیه دیگر برای بحث تقلید، ﴿فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾ [نحل، ۴۳-۴۴]، می باشد.

وجوب تقلید از مرجع اعلم و اتقی به طور مطلق

مراد از ﴿أَحْسَنَهُ﴾، جز در سخن مورد اختلاف بین امت اسلامی نیست؛ بنابراین، سخن بهتر، قولیست که به حقیقت قصد شده نزدیکتر باشد، و این اقربیت گفتار برای مرجع اعلم و اتقی می باشد؛ زیرا که او کاشفیت علم و قوت تقوایش از همه بیشتر است.

علم بشخصه در زمانی که به سوی حقیقت روانه می شود، کاشف از حکم مجهول است، و تقوا نیز ضمانتی برای این کشف می باشد، اما این ضمانت در دوران بین تعهد و کاشفیت، قوی تر و مهمتر از علم می باشد؛ بنابراین، تقلید از شخص اعلم و اتقی به طور مطلق چه در قید حیات باشد یا از دنیا گذر کرده باشد، حرام نیست^۱، بلکه این تقلید بر ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾، واجب می باشد. در نتیجه، غیر از این افراد، از اشخاص هدایت شده و اندیشمندان خالص محسوب نمی شوند. برای تحقیق و پژوهش بیشتر، به تفسیر «الفرقان» و کتاب «تبصرة الفقهاء»، مراجعه نمایید.

۱. قول کسی که می گوید: «ما در جواز تقلید ابتدایی از میت شک داریم، و اصل عدم جواز است؛ و خروجی برای این اصل وجود ندارد جز وجوه ضعیفی کسی که به جواز آن فتوا داده است»، باطل و وجه ضعیفست؛ زیرا توسط آیه فهمیده می شود که ملاک در تقلید تبعیت قول احسن است، و به سبب همین مناط اطلاق ﴿فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾، نص در اطلاق می باشد.

۲- اصل عدم جواز مسّ قرآن، مگر برای طاهران

اصل این حکم، آیه **﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾** [واقعۀ، ۷۹]، می باشد؛ و چون ضمیر غایب موجود در آیه در ابتدا به **﴿قُرْآنٍ كَرِيمٍ﴾** و در آخر به **﴿كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾** و در بینشان به میانه هایی بر می گردد، شیء ممسوس در اینجا در مثلث ضلع های **﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾** **﴿فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾** **﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾** [واقعۀ، ۷۷-۷۹]، قرار می گیرد.

مفهوم آیه مسّ

مقصود از **﴿لَا يَمَسُّهُ﴾**، خبر از واقعیت تا حکم انشاء (عدم جواز مسّ)، و انشاء تا آگاهی بخشی از روی داد خارجی می باشد؛ در نتیجه، این آیه انشائیت که جواز مسّ آن را سلب کرده و بر شخص غیر طاهر در ایمان، مانند کافر حرام کرده است، مگر در زمانی که حتماً دادن این قرآن به او، موجب هدایتش می شود. همچنین این انشاء، مسّ را بر شخص متنجس و خبیث و محدث حرام گردانیده است؛ بنابراین، مسّ قرآن به واسطه نجاست یا خبثات یا حدث حرام است.

بخش خبر این آیه اشاره به این واقعیت دارد که رسیدن به قرآن از نظر معرفت دلالی و باطنی با درجات گوناگون، به غیر از طهارت ممکن نیست؛ طهارت فطری، عقلی، فکری، نیت و طهارت عملی که به اندازه عصمت بشری در زمینه **﴿قُرْآنٍ كَرِيمٍ﴾** با مراتب مختلف، می باشد. البته به غیر از عصمت ربّانی؛ طهارت مطلق معصوم ربّانی، عصمتیست در دایره **﴿كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾** که به تعبیر کنایی مقصود از آن، تأویلات و حقایق قرآن است که مختصّ اهل آنها می باشد، نه غیرشان. مصداق **﴿الْمُطَهَّرُونَ﴾** در نوع دوم عصمت، کسانی هستند که در آیه تطهیر مورد نظر می باشند: **﴿إِنَّمَا يَرِيْدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾** [احزاب، ۳۳]، «خدا فقط می خواهد، هرگونه آلودگی را از شما خاندان (معصوم رسالت) بزدايد و شما را به گونه ای ویژه پاکیزه گرداند».

مراتب قرآن

برای قرآن ظاهر و باطنی هست؛ در بحث طهارت، ظاهرش، ظاهر پاکی و مسّ برای اهلس بوده؛ و باطنش، باطن بلند برای اهلس که معصومین عليهم السلام می باشند. بین این دو نیز، میانه هایی در طهارت و مسّ باطنی وجود دارد.

امام حسین بن علی عليه السلام در باب مراتب قرآن فرموده اند: «إِنَّ كِتَابَ اللهِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ: عَلَى الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللِّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ، فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللِّطَائِفِ

لأولياء والحقائق للأنبياء»^۱؛ (همانا کتاب خدا، چهار مرتبه دارد: عبارت، اشاره، لطایف، حقایق؛ عبارت برای عموم مردم، اشاره برای خاصان، لطایف برای اولیاء و حقایق برای انبیاء می باشد). «عبارت» یعنی آنچه که تعبیر کرده و معنا را به ذهن منتقل می کند، در نتیجه مقصود از آن، معنای اولیه و سطحی می باشد. این معنا توسط کلمه «اشاره» هم تأیید می شود؛ زیرا رتبه اشاره پس از آن معنای سطحیست، و اگر مقصود از «عبارت» تنها لفظ بدون معنا می بود، باید در حدیث پس از لفظ «عبارت»، کلمه «معنا» و سپس «اشاره» ذکر می شد.

بنابراین عوام در نظر امام علیه السلام، اشخاصی هستند که معانی سطحی قرآن را تحت لفظشان شناخته، و پس از آن با اختلاف درجات، به اشاره، لطایف و حقایق منتقل می شوند.

۱ . بحارالأنوار: ج ۲۴، ص ۲۴۷؛ ج ۷۸، ص ۶۹؛ ج ۹۲، ص ۲۰.

۳- اصل کفایت تمام ضوابط قرآنی

اصل این گزاره، آیه ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [عنکبوت، ۵۲]؛ و نیز مثل آیه ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَاسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّبِينٍ﴾ [انعام، ۵۹]، و آیه ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [نحل، ۸۹]، می باشد.

تفاوت ضابطه با فرع در قرآن و سنت

به سبب اینکه بیان تمامی فروع، باعث بسط و گسترش قرآن می شود، بیشتر فروع به سنت واگذار شده است: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [نور، ۵۴]، اما قاعده ها و ضوابط فروع به دلیل آنکه شامل تمامی مصادیق و موضوعات در طول زمان و عرض مکان بشوند، چاره ای جز بیانشان در قرآن مانند جریان خورشید در طول حیات دنیوی، نیست.

قرآن، مرجع اختلافات

بله، ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [شوری، ۱۰]، در زمان وجود اختلافی، حکم آن با خداست؛ اما سؤال اینجاست که اختلاف در سنت رسول خدا ﷺ و اهل بیت او علیهم السلام، چگونه زایل می شود؟ جواب آنست که مراد از ﴿إِلَى اللَّهِ﴾ جز «إلی کتاب الله» نمی باشد؛ زیرا خدا به کسانی که در امری اختلاف کرده اند، وحی نمی کند، و إلا آنها چگونه اختلاف می کردند. بنابراین هر اختلافی از هر جایی که باشد ﴿فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ است، نه غیر آن. آیات دیگر در بیان این گزاره، آیه ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [یوسف، ۴۰]، و ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [نساء، ۵۹]؛ که مراد از ﴿إِلَى اللَّهِ﴾، جز «إلی کتاب الله» نمی باشد؛ و آیه ﴿وَالَّذِينَ يَمْسُكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾ [اعراف، ۱۷۰]، می باشد؛ در نتیجه، سنت همانند غیر خودش، به قرآن تمسک کرده و در برابر آن، استقلالی ندارد.

بله، خداست که در میان بندگان بر سر آنچه که اختلاف کردند، داوری می کند: ﴿أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [زمر، ۴۶]؛ بنابراین، مرجع اصیل در هر حالتی، قرآن می باشد، و جایگاهی برای غیر او جز آنچه که خود کتاب تصدیق کرده، نیست: ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لِمَعْقَبٍ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [رعد، ۴۱]؛ از این رو، رجوع به قرآن خدا در حکم الهی، مساوی با توحید است؛ و رجوع به غیر آن بین الحاد و شرک به خدا قرار می گیرد، در نتیجه به طاغوت باز می گردد.

۴- اصل تمسک به کتاب

تمسک یعنی کثرت و شدت تعلق به چیزی. اصل تمسک به قرآن، آیه ﴿وَالَّذِينَ يَمَسُّونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾ [اعراف، ۱۷۰]، می باشد. مکلف باید نوامیس خود را در تمامی مسائل و زمینه ها، از خطرها و ضررها به طور سلیبی، حفظ کند، همچنین او باید برای ارتقای نوامیس خود به سمت تکامل، حرکت و تلاش کند. این تمسک در مرحله اول و تکوینی، عمل خدای بزرگ و منزله از آنچه که شرک می ورزند، می باشد. برای ما در زمان حضور معصوم علیه السلام تا زمان غیبتش و سپس حضوری دیگر، در این مثلث از هندسه زمانی، هیچ تمسکی به جز ﴿بِالْكِتَابِ﴾ قرآن، نمی باشد. پس اگر، کتابی که به آن تمسک می شود، در بالاترین درجه اتحاد و هماهنگی، و پر گرانبهاترین پیشوا و نمونه باشد، اخذ این کتاب، یک عمل سزاوار و پر قوت می باشد. این تمسک محکم، شامل همه مراحل آن می شود: ۱. اجتهاد مطلق؛ ۲. تقلید اجتهادی؛ ۳. حد میانه که جمع بین این دو می باشد. * نکته بعد اینکه: ﴿الصَّلَاةَ﴾ در ﴿وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ﴾ از «صلاة» گرفته شده، یعنی آتش سوزانده؛ که در واقع مقصود اصلی آن در اینجا، گرفتن نور به واسطه آن تمسک است. بالاترین گیرانه نور، همین نمازهای معروفیست که می شناسیم. همانا این نماز ستون دین و تکیه گاه یقین می باشد، و طبق حدیث نقل شده از پیامبر صلی الله علیه و آله: «لِكُلِّ شَيْءٍ وَجْهٌ وَوَجْهَ دِينِكُمُ الصَّلَاةُ، فَلَا يَشِينُ أَحَدَكُمْ وَجْهَ دِينِهِ»، (برای هر چیزی صورت و چهره ایست، و صورت دین شما نماز است؛ پس کسی این ظاهر دین را، بدنام و رسوا نکند).

* مخالف کسانی که به قرآن تمسک کرده و نماز به پا می دارند، کسانی هستند که به هر آنچه نفسشان وا می دارد - به جز قرآن - تمسک کرده؛ یا هواهای نفسانی و آرای تفسیری معارض قرآن یا عدم تناسب با آن را با تمسک خود به قرآن، همراه می کنند. امام علی علیه السلام فرمودند: «ولیس عند أهل ذلك الزمان سلعة أبور من الكتاب إذا تلى حق تلاوته، ولا أنفق منه إذا حرف عن مواضعه؛ ولا في البلاد شيء أنكر من المعروف ولا أعرف من المنكر؛ فقد نبذ الكتاب حملته وتناساه حفظته، فالكتاب وأهله يومئذ طريدان منفيان

۱. کافی: ج ۳، ص ۲۷۰؛ مجازات نبوی: ص ۱۱۹.

وصاحبان مصطحبان في طريق واحد لا يؤويهما مؤو ... فاجتمع القوم على الفرقة وإفترقوا عن الجماعة، كأنهم أئمة الكتاب وليس الكتاب إمامهم...»، (نزد مردم آن زمان کالایی کسادتر از قرآن نیست اگر به درستی تلاوت شود، و کالایی رایج تر از آن نیست اگر آن را واژگونه معنا کنند، چیزی در شهرها ناشناخته تر [بدتر] از معروف و شناخته شده تر [بهتر] از منکر نباشد. حاملان قرآن آن را به گوشه ای افکنند و حافظان قرآن آن را به فراموشی سپارند. در آن روز قرآن و اهل قرآن مطرود و در انزوایند، و چونان دو یار همراه در یک طریق روانند، و هیچ کس آن دو را پناه ندهد ... آن مردم بر پراکندگی اتفاق کرده، از وحدت روی گردانند گویا آنان پیشوای قرآنند، نه قرآن پیشوای آنان).

۵- اصل کفایت قرآن بدون هیچ همانندی، مگر به عنوان حاشیه

به یقین، کفایت قرآن از هر آنچه که امت اسلامی تا روز قیامت بدان احتیاج دارد، به خاطر اقتضای پایان یافتن وحی در اوست، خصوصاً در قواعد تطبیق شده بر مصادیق مورد نظر؛ زیرا قرآن محور است برای هر آنچه از امور تازه و جدید، که در خارج واقع می شود.

اصل قرآنی این قاعده، آیاتی مانند: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لِرَحْمَةٍ وَدَكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [عنکبوت، ۵۱-۵۲]، می باشد. در پرتو این آیه، از رسول گرامی اسلام ﷺ روایت شده که فرمودند: «کفی بقوم حمقاً أو ضلالة أن يرغبوا عما جاء به نبیهم إلیهم إلی ما جاء به غیره إلی غیرهم»، (برای قومی، در نابخردی و گمراهی همین بس که از آنچه پیامبرشان برایشان آورده، اعراض کرده و به آنچه غیر پیامبرشان آورده، رو کنند)؛ و همچنین فرمودند: «لو نزل موسی فاتبعموه وترکتهمونی لضللتهم أنا حظکم من النبیین وأنتم حظی من الأمم»، (اگر حضرت موسی نازل شود و شما او را تبعیت و مرا رها کنید، به تحقیق که گمراه شده اید، من بهره کامل شما از تمام پیامبران هستم و شما نیز بهره من از کل امت ها هستید).

بله، ﴿قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا...﴾، گواهی خدا در میان من و شما کفایت می کند؛ زیرا که او شهادت می دهد برای ما به قرآن مبین و تبیان حکیمش در هر امر پنهان و آشکاری؛ بنابراین خدا، آنچه را که بدان تکلیف شده ایم همانطور که مخفی کاری را حرام دانسته، بر ما نهفته نمی دارد: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْأَهْدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ [بقره، ۱۵۹].

و اگر پروردگاران ما را به پیروی از رسول ﷺ امر نمی کرد، ما او را تبعیت نمی کردیم، اما مانند ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [نساء، ۵۹]، ما را بدان امر می کند؛ و برای اینکه او طبق آیات ﴿إِن آتَبَع إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَي﴾ [انعام، ۵۰]: ﴿قُلْ إِنَّمَا آتَبَعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي﴾ [اعراف، ۲۰۳]؛

۱. نهج البلاغه: خ ۱۴۷، ترجمه علی شبروانی: ص ۲۴۵.

۲. در المنثور: ج ۵، ص ۱۴۸.

۳. همان.

﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ﴾ [یونس، ۱۰۹]؛ ﴿وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ [جن، ۲۲]، فقط از وحی تبعیت می کند؛ بنابراین، با قرآن حتی در یک جزء کلمه مخالفت نمی کند؛ و وحی سنت فقط، مصادیقی را بیان می کند که ضابطه آن در قرآن حکیم ذکر شده است.

۶- اصل وجوب اظهار حق و حرمت کتمان آن

همانا حق عمومی باید متابعت شود، در نتیجه، چاره ای جز آشکارکردن حق برای کسی که حق بر گردن اوست، نیست؛ همچنین است حرام بودن مخفی کردن آن. اصل این دو گزاره، آیات مختلفیست: برای قاعده وجوب اظهار حق، آیه ﴿أَدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ...﴾ [نحل، ۱۲۵]، «با فرزاندگی و اندرز نیکو (مکلفان را) به راهوار) پرودگارت دعوت کن»، می باشد؛ البته در دعوت امر و نهی شروطی مانند عمل به مأموریه و ترک منهی عنه است که تفصیلش در جای خود می آید، اما مجرد اظهار حق از کسی که آن را می داند به کسی که جاهل است، بر همه عالمان واجب می باشد.

چون حاکمیت حق ربانی مقابلی ندارد و بالترا از او و مثل او حقی وجود ندارد، در نتیجه ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ [نساء، ۱۰۵]، یعنی: تا به آنچه که خدا در آیات خود نشان داده، حکم شود.

اما مقصود از کتمان حق: ۱. پنهان کاری ابتدایی آن؛ ۲. پوشاندن مطلب حق در بیان؛ ۳. عدم دسترسی به حق توسط بیان، درحالی که شما به آن شناخت داری؛ پس ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران، ۷۱]؛ ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران، ۱۸۷]؛ و شدیدتر از همه این آیات، آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنَّاهُ لَكَ أَتُوبَ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [بقره، ۱۵۹-۱۶۰]، می باشد؛ بنابراین، کسی که آیه ای از آیات الهی را ابتداءً مخفی می کند، مصداق آیه فوق قرار می گیرد؛ و همینطور کسی که معنای آن را پنهان کند یا جلوی امکان دستیابی به معرفت آن را بگیرد، مثل کسانی که می گویند: «قرآن ظنی الدلاله است» یا «قرآن مفهومی ندارد، مگر آنکه حدیثی بیاید و آن را تبیین کند»، انگار که خدای سبحان منظورش را در کتاب بیان نکرده یا نتوانسته بیان کند، درحالی که این قرآن ﴿نُورٌ﴾ و ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ می باشد! و همچنین کسانی که بر آنها واجب

شخصی یا کفایست که معارف قرآن را به دانش پژوهان تعلیم داده و انتقال دهند، ولی این کار را انجام نداده اند، مصداق آیه قرار می گیرند.

تکلیف بزرگ و سنگینی برای مدیران شرعی که به آن شناخت پیدا کرده اند، می باشد و اگر آنچه که خدا نازل کرده را نگویند و به آن حکم نکنند، از کافران، ظالمین و فاسقین محسوب می شوند: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ...﴾ * و مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ... * ﴿[مائده، ۴۴-۴۷]؛ این حال چنین کسانیست، پس اگر به غیر آنچه که خدا نازل کرده حکم کنند، از کافرترین، ظالمترین و فاسق ترین افراد می شوند.

۷- اصل اسوه نیکو به رسول خدا ﷺ

اصل در این قاعده، آیه ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [احزاب، ۲۱]، می باشد؛ ﴿اُسْوَةٌ﴾ از (اُسُو) گرفته شده، مانند (اُسوت الحرج) یعنی کسی که مریضی را درمان کرد، بر خلاف (اُسی) که به معنای اندوه و نگرانیست؛ پس مصدر واوی آن به معنای درمان پسندیده و یائی آن به معنای غم و غصه می باشد. طیب آسی یعنی مداوا کننده مصلح.

معنای اصطلاحی اسوه

چون اسوه به معنای آن چیز است که به آن اقتدا می شود، مقصود از آن در این آیه، حالت پسندیده ای که با آن مداوا صورت می گیرد، می باشد؛ بنابراین، برکل مکلفین واجب است رسول خدا ﷺ را در حال، قول و اعمالش، سرمشقی نیکو برای درمان و اصلاح زندگی خود قرار دهند؛ زیرا تمام زندگی انسان بدون وجود اسوه، مساوی با مجروح شدن و مریض بودن است. اسوه مطلق هم وجود ندارد، مگر کسی که خدا آن را فرستاده و او را امین بر درمان و اصلاح مردم گرفته است. او همانطور که وصیش حضرت علی علیه السلام فرموده است: «طیب دَوَّارٌ بطبّه قد أحکم مراهمه وأحمی مواسمه، يضع من ذلك حيث الحاجة إليه من قلوب عمی وأذان صمّ وألسنة بكم، متبع بداءه مواضع الغفلة ومواطن الحيرة، لم يستضيئوا بأضواء الحكم، ولم يقدحوا بزناد العلوم الثاقبة؛ فهم في ذلك كالأنعام السائمة والصخور القاسية، قد إنجابت السرائر لأهل البصائر ووضحت محجة الحق لخاطبيها، وأسفرت الساعة عن وجهها، وظهرت العلامة لمتوسمها، ما لي أراكم أشباحاً بلاأرواح وأرواحاً بلاأشباح، ونساکاً بلااصلاح وتجاراً بلاأرباح، وأيقاضاً نوماً وشهوداً غيباً، وناظرة عمياء، وسامعة صماء، وناطقة بكماء»^۱، (او طیبیبست که در میان مردم می گردد تا درمانشان کند؛ داروها و مرهم های خود را مهیا

۱. نهج البلاغه: خ ۱۰۸.

ساخته و ابزار جراحی خویش را گذاخته تا هر جا که لازم باشد آن را بر دل های نابینا و گوش های شنوا و زبان های ناگویا بگذارد. او با داروهایش در جست و جوی غفلت زدگان و سرگشتگان است. [بنی امیه] از انوار حکمت پرتوی نگرفته اند و از آتش زنه دانش شعله ای نیفروخته اند. از این رو، آنان در زمینه حکمت و دانش مانند چارپایان چرخنده اند [که تنها در فکر خوردن و خوابیدنند]، یا همچون صخره های سخت [در قساوت] به سر می برند. حقایق پوشیده برای اهل بصیرت آشکار شده و راه حق برای اشتباه کنندگان نمایان گشته و قیامت پرده از رخ بر کشیده و نشانه های آن برای هوشیاران هویدا شده. [مردم کوفه] چه شده که شما را جسدهایی بی جان و جان هایی بی جسد می بینم، عابدانی که صالح نیستند، تاجرانی که بهره ای نمی برند، بیدارانی که در خوابند، حاضرانی که غایبند، بیندگانی که کورند، شنوندگانی که کردند و گویندگانی که لال هستند)¹.

مصادیق اسوه

و جوب الگو پذیری از رسول خدا ﷺ تنها در آنچه که رسالت خدا برای تکلیف مکلفین است، جریان پیدا می کند، نه در عصمت خاص رسولی از امور شخصی یا احکام مختص به پیامبر ﷺ. به غیر از این دو مورد است که پیامبر ﷺ مقتدای مردم قرار می گیرد؛ بنابراین، اصل، الگو قرار دادن پیامبر ﷺ به صورت پسندیده در زندگی فردی و اجتماعی ماست، مگر آنکه با دلیل یقینی از این اصل خارج شویم.

مصادیق خارج از اصل و مختص پیامبر ﷺ، مانند: ۱. حلیت ازدواج دائم پیش از چهار نفر؛ ۲. حرمت ازدواج پیامبر ﷺ پس از تکمیل آن: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِ...﴾ [احزاب، ۵۲]، پس رسول خدا ﷺ به غیر از موارد ویژه، به صورت مطلق مقتدای بشر قرار می گیرند، بدون هیچ استثنایی؛ زیرا پیامبر ﷺ حتی به طور قصوری و سهوی، خطایی از واقعیت خواسته شده، به نحوی که معذور باشد در قصورش، مرتکب نمی شود.

اما مانند حضرت ابراهیم ﷺ، الگوی بشریت قرار می گیرند، ولی در غیر از کوتاهی معذور: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَاؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تَوْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [ممتحنه، ۴]؛ حضرت ابراهیم ﷺ در این استغفار برای پدرخوانده مشرکش، معذور بود؛ زیرا ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أَوْلِيَا قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ * وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ [توبه، ۱۱۳-۱۱۴]، استغفار حضرت ﷺ برای عمویش آزر، به خاطر وعده ای بود که به او در آیه ﴿سَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ رَبِّي﴾ [مریم، ۴۷]، داده بود؛ این وعده، پس از نزول قول عمویش که گفت: ﴿وَأَهْجُرَنِي مَلِيًّا﴾ [مریم، ۴۶]، «(برو)

۱. ترجمه علی شیروانی: ص ۱۸۰-۱۸۱.

و مدتی طولانی از من دور شو؛ از تهدید ﴿لَئِنْ لَمْ تَنْتَهَ لِأَرْجَمَنَّكَ﴾، «اگر پایان ندهی، تو را حتماً سنگسار خواهم کرد»، بوده است. حضرت ﷺ برداشتش از این حرف این بود که آزر در حال تفکر است و بدین لحاظ از ﴿أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ خارج می شود، اما پس از اینکه یقین حاصل کرد که او دشمن خداست، از او برائت جست.

* در اسوه یک شخص غیر معصوم، چگونه می توان آن را الگو قرار داد، در حالی که در تشخیص سره از ناسره، خطا و اشتباه می کند؛ و بطلان نظر و عمل او مشخص نمی شود، تا اینکه الگو پذیری او رها گردد. بنابراین، شوری علمای قرآنی، می توانند در زمان غیبت الگو قرار گیرند، مگر در جایی که خطایی از آنها ظاهر شود.

جمع بندی

نتیجه بحث اینکه: سرمشق قرار دادن نیکوی مطلق رسول خدا ﷺ در همه مراحل تکلیف واجب بوده، و رها کردن این الگو یا صالح بودن آن و یا یکی از آن دو، گناه محسوب می شود؛ زیرا این نوع پذیرش، گرفتن گناه از یک طرف معصیت است. بدتر از آن، ترک مطلق اسوه می باشد؛ زیرا رنج و سختی پیامبر ﷺ به صورت مطلق برای ایجاد اسوه و حسن بودن آن، صورت گرفته است.

﴿لَقَدْ﴾ در آیه فوق، دو تأکید بر این اسوه پذیری دارد، همانطور که ﴿كَانَ﴾ اشاره به اعماق کلّ زمان های رسالت در تمام مراحل تکلیف، می کند.

۸- اصل حرمت کتمان ما أنزل الله

آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ [بقره، ۱۵۹]، بیان این اصل می باشد.

کسانی که حامل شریعت ربّانی هستند، بر آنها واجب است که آنچه را خدا نازل کرده، آنطور که شایسته و بایسته است، بدون هیچ تقیه ای، بیان کنند؛ بنابراین، امر کتمان در اصل شریعت الهی، یک فعل ناپسندیدست و در جایی که قرآن محل رجوع نباشد، به کتمان برای بیان تقیه رجوع می شود.

مصادیق کتمان در قرآن

پنهان کاری ما أنزل الله، مراحل و درکاتی دارد: ۱. بیان کردن آنچه که خدا نازل نکرده؛ ۲. تأویل بردن قرآن به غیر نصّ و ظاهر خودش؛ ۳. عدم یادگیری قرآن، درحالی که بر او واجب عینی یا کفایست؛ ۴. مانع تراشی برای فراگیری قرآن به طرز صحیح.

از این رو، علومی که از شناخت خواسته ها و مقصودات الهی در قرآن، جلوگیری می کنند، از مصادیق کتمان ما أنزل الله به حساب می آیند؛ زیرا آنچه که منتهی به این مخفی کاری می گردد، کتمان نیست که شفاعت سیئه (واسطه گناه) می باشد: ﴿وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا...﴾ [نساء، ۸۵]، «هرکس میانجیگری ناپسندی کند، برای او از آن بهره ای (ناپسند) خواهد بود».

معرفت به آنچه که در قرآن است، مساوی با شهادت به آن می باشد: ﴿وَمِنَ الظَّالِمِينَ مَن كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [بقره، ۱۴۰]، ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ أِثْمٌ قَلْبِهِ﴾ [بقره، ۲۸۳]؛ همچنین است مشتبه کردن حق به باطل: ﴿لَمْ تَلْسُونِ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران، ۷۱].

به طور خلاصه: ﴿وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَأَشْرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُئِسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ [آل عمران، ۱۸۲]، «و چون خدا از کسانی که به آنان کتاب داده شده، پیمان گرفت که باید آن را برای مردمان به راستی بی گمان بیان کنید، و کتمانش نکنید، پس آن (عهد) را پشت (سر)شان انداختند، و با آن بهایی ناچیز خریدند؛ پس چه بد چیزی را خریداری کردند».

اصل معنای کتمان: پرده و پوشش گذاری بر آنچه که افشایش واجب است، یا پرده برداشتن آنچه که واقعیت ندارد و نباید گفته شود، یا شیء پنهانی که باید آن را از مخفی ماندن، خارج کرد؛ به هرحال واجب است بر مکلفین که امور نهان و نهفته را از خفاء بیرون آورند، چه از آنها خواسته شود، یا درخواستی نگردد.

وجوب پیام رسانی علماء

مقصود از ﴿مَا أَنْزَلْنَا﴾، تمامی دلایل، ضوابط و برهان های استفاده شده از قرآن و از سنتی که در پرتو آن است، می باشد؛ و ﴿بَيِّنَاتٍ لِلنَّاسِ﴾ شامل آنچه که مردم توانایی فهمش را وقتی که اهلیتشان را دارند، و نیز چیزی که برای مردم صلاحیت دارد، گرچه آن را نفهمند، می شود؛ زیرا، این احکام برای زندگی شایسته و ارتقای کمال آنها نازل شده است.

به هرحال، آنچه که خدا برای پیامبر ﷺ ارسال شده به سوی مردم، بیان کرده و فرستاده، مطالبیست که قبل از نزول آن، نه برای خود پیامبر ﷺ معلوم بوده و نه مردم، سپس خدا به پیامبر ﷺ دستور می دهد که این وحی را مانند یک امانت الهی و رسولی، به مردم برساند؛ از همین جاست که این عمل، یک وظیفه شرعی می شود برای هرکس که حامل این شریعت است، چه استنباطی و چه تقلیدی؛ پس بدترین خلق خدا علماء هستند، اگر فساد کنند و امور باطل را اظهار کرده و حقایق را بپوشانند. در مورد آنهاست که خدای سبحان فرموده است: ﴿أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ الْأَعْيُنُ﴾ [بقره، ۱۵۹].

۹- اصل اختصاص قانون گذاری برای الله

ولایت تکوینی و تشریحی به دلیل جایگاه ربوبیت یگانه الهی، مختصّ خدای سبحان می باشد، بدون هیچ مدخلیت و نقشی برای رسولان الهی؛ آنها فقط فرستاده شدگانند و ارباب، یا رسول و ارباب نیستند که بگوییم ولایت تکوینی و تشریحی دارند؛ بنابراین، اگر آنها از سوی خودشان، یک جزء واحدی را اضافه یا کم کنند، این افزایش و کاهش مساوی با نسبت دادن ناحقّ گفتار به خدا می باشد: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ [حاقه، ۴۴-۴۶]، «و اگر او پاره ای از گفته های ناروا را بر ما ببندد * با قدرت (بی نهایت، وحی ربّانی) از او بازپس می گیریم * سپس رگ (زندگی و حیانی) را، از او پاره می کنیم». آیات دیگری که انحصاریّت امر تکوینی و تشریحی را برای خدا اثبات می کنند، آیه ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران، ۱۲۸] و ﴿بَلْ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا﴾ [رعد، ۳۱]، است. مقصود از امر در این آیات، امر ربوبیت خاص الهیست و پیامبر اجازه داشتن چنین فعلی را ندارد، به جز آنکه او فقط امر وحی را حمل کرده و معصومانه به مردم انتقال می دهد: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْأَمِينُ﴾ [عنکبوت، ۱۸]، پیام از کسیست که آن را فرستاده و خصوصیتش روشنگری می باشد، واسطه رساندن آن پیام، مرسل (فرستاده شده) الهیست که پیام وحی نه از او و نه از غیر او می باشد، آیا تأسیس حکمی از خود

واسطه بیان، گرچه به اذن الهی باشد، ﴿الْبَلَاغُ﴾ رساندن پیام از سوی خدای تعالی محسوب می‌شود؟! خدا منزّه است از آنچه که درباره اش توصیف می‌کنند! مقصود از ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [حاقه، ۴۰]، این نیست که این گفته از شخص محمد ﷺ است، بلکه تنها شخصیت رسالتی حضرت به میان می‌آید که او گفتارش، فقط از کسیست که او را رسول قرار داده، نه غیر آن و نه غیر از ویژگی رسول بودنش. این رسالت ایمن از خطا، فقط چیزی را بر می‌تابد که رسالتش اقتضای آن را دارد، بدون هیچ اضافه و نقصانی: ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾ [شعراء، ۱۴۳].

کسی که می‌گوید: «گاهی اوقات به پیامبر ﷺ اذن تشریح حکم داده می‌شود، و این اجازه، منافاتی با تشریح از سوی پیامبر ﷺ ندارد، رسالت او هم چنین است»، بیانش باطل است؛ زیرا اولاً: چنین اذنی به پیامبر ﷺ داده نشده؛ ثانیاً: در این حالت، فقط رسالت او اثبات می‌شود، نه امر دیگری. به تحقیق، خدای سبحان ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...﴾ [شوری، ۱۳]، «از کلّ دین، آنچه را که به نوح درباره آن سفارش کرد، برایتان راهی بگوشد. و آنچه را به تو وحی کردیم، و آنچه را که درباره آن به ابراهیم، موسی و عیسی سفارش نمودیم که دین را به پا دارید و در آن (از یکدیگر) جدا نشوید»؛ ﴿وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ [کهف، ۲۷]، «و جز او (خدا و کتابش)، هرگز پایگاه و پناهگاهی (و حیانی) نمی‌توانی بیابی»؛ بنابراین، محال است که برای رسول گرامی اسلام ﷺ، پناهگاه و محلّ امنی به غیر از قرآن وجود داشته باشد، چه برسد به غیر از شخص پیامبر ﷺ.

پس هیچ شاعری جز خدا وجود ندارد و او اجازه ای برای تشریح حکم به رسولان الهی نداده است؛ زیرا چنین اذنی، اذن در ربوبیت الهیست که بر خدای سبحان، محال می‌باشد. و آیه ﴿ءَأَلَّهَ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَىٰ آلِهَةٍ تَقْتَرُونَ﴾ [یونس، ۵۹]، حکم را منحصر به افتراء یا به اذن الهی می‌کند که خدا به هیچ کسی در امر قانونگذاری، اجازه نداده است، همانطور که واقعیت جایگاه رسولی، دلالت بر این مطلب می‌کند.

۱۰- اصل وجوب تبیین خبر

اصل این قاعده، آیه ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلٰی مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [حجرات، ۶]، می باشد.

﴿فَاسِقٌ﴾ مصداق غالبی شخصیت که خبرش به دلیل فسق، مورد فحص و بررسی قرار نمی گیرد؛ زیرا بر او اعتمادی نیست و این حال طبیعی فردیست که فاسق است، مگر در موارد شاذ و نادر.

اگر خبر فاسق، صدق و کذبش روشن باشد، دیگر نیازی به بررسی آن نیست؛ زیرا تبیین در اینجا، تحصیل حاصل است؛ همانطور که زمانی که شخص غیر فاسق یا فرد عادل خبری را بیاورند که صدق و کذبش معلوم نیست، تبیین این خبر واجب است؛ زیرا تحصیل چیزیست که حاصل نشده است. اصل تابع در اینجا، تبیین خبر می باشد که در آن ملازمه غالبی بین فاسق و عادل وجود دارد؛ بنابراین، ﴿فَاسِقٌ﴾ در اینجا موضوعیت ندارد تا بگوییم: تبیین در

خبر عادل واجب نیست، بلکه در تقابل بین تحصیل حاصل و غیر حاصل، آنچه که موضوعیت دارد، تبیین خبریست که صدقش به طور یقینی، حاصل نشده است.

معنای تبیین

تبیین یعنی علم واضح و روشن به طوری که هیچ شبهه ای در آن نبوده و هیچ شک مستند به دلیلی آن را دربر نگیرد. اصل این بیان، آیه ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [اسراء، ۳۶]، می باشد. از این رو، روایات و هر آنچه که بیان تکالیف شرعی را بر عهده دارد، قابل قبول نیستند تا اینکه صدق و کذبشان به بیان قرآن یا سنت موافق قرآن، تصدیق شود. در موارد غیر موافق و غیر مخالف قرآن نیز، اصل عدم تصدیق آنهاست تا اینکه پس از بررسی سندی، اثبات و تصدیق شوند که در این صورت، واجب است به خاطر دستور ﴿وَاطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ «اطاعت کنید رسول را به واسطه رموز قرآنی»، که پس از امر ﴿اطِيعُوا اللَّهَ﴾ آمده است، پذیرفته شوند.

اگر حدیث مخالف قرآن باشد، در اینکه خبر واحد، مستفیض یا متواتر باشد و از شخص عادل یا چندین متقی نقل شده باشد، فرقی وجود ندارد؛ زیرا تواتر اگر خودش باشد و خودش، فقط آن چیز است که موجب علم و یقین می شود، و اگر به طور یقینی با قرآن مخالفت کند، دیگر احتمال صدق آن داده نمی شود، چه برسد به تعارضش با قرآن؛ زیرا قرآن فوق هر متواتری در میان کشور اسلامی می باشد.

ظن، سبب تبیین

اگر قرآن همانطور که گمان می شود، ظنی باشد، و ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [یونس، ۳۶]؛ ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [یونس، ۶۶]؛ ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ [نجم، ۲۳]؛ بنابراین، به سبب اقتضای چنین ظنی، اخبار قرآن نیز باید مورد فحص و بررسی قرار گیرند: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [یونس، ۳۲]، «و بعد از حق، جز گمراهی چیست؟ پس چگونه و به کجا و چه زمانی بازگردانیده می شوید؟»؛ بلکه مورد مظنون، فقط خبر است، نه قرآن؛ زیرا در آن انواع جعلیات متنی و سندی، تقطیعات و خیالات و مانند آن وارد شده است.

آیاتی که ظن را نکوهش می کنند - بر خلاف آنچه که تصور می شود - مختص اصول دین نیستند، بلکه فروع را نیز شامل شده و در بعضی موارد فقط مختص فروع هستند، مانند آیه ﴿لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [اسراء، ۳۶]؛ پس در آیات روشن قرآن، تأمل کنید.

۱۱- اصل شوری

آیه این اصل، ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ...﴾ [شوری، ۳۸]، می باشد که دلالت بر عمومیت آن در تمامی امور و مشکلات مورد اختلافی، پس از پایان یافتن وحی دارد؛ زیرا صاحب وحی، در امور شریعت الهی نیازی به شوری ندارد، جز آنکه بگوییم: خدا به شوری محتاج است!

شوری سیاسی و فقهی

چون که شریعت ربّانی جدای از سیاست کشور و مسئولیت امت نمی باشد، و همچنین با احکام شرعی مکلفین به طور مطلق روبروست، پس از غیبت عصمت رسولی و رسالتی که

هر دو امر سیاست و شریعت را تضمین می کنند، گروه و پیروان شریعت اسلامی در مسؤولیت سالم سیاسی و مسائل مورد اختلاف فقهی به وجود شوری^۱ بین بزرگان عالی رتبه، نیاز دارند که البته، هردوی این شوری سیاست و فقه، باید بر اساس محوریت قرآن و سنت قطعی باشد. این دو شوری مسؤولیت سیاسی و مرجعیت شرعی، ضامنی هستند که بیشتر مشکلات و سرگردانی های مختلف حاصل شده توسط بعضی افراد را، پیشگیری و محافظت می کنند؛ زیرا، ﴿شوری﴾ در لغت از «شارالعسل» عسل جمع آوری شده از کندو می باشد که مقصود خالص کردن آن از چیزهای مخلوط شده است که آنها را جدا و پاک سازی می کنند. شوری آراء و نظریات هم اینچنین است که قرآن و سنت با مشورت پسندیده، وضوح و روشنی بیشتری پیدا می کنند.

در زمان غیبت معصوم علیه السلام اقتضای وجود خطاها و بروز اشتباهات به طور طبیعی وجود دارد، اما شوری سالم و صالح در پرتو قرآن و سنت، از خطاهای زیاد دورن غیبت می کاهد، به جز موارد اندکی که باید صاحب امر علیه السلام که حاکم بر کل امور هستند، تشریف آورند.

حکم شوری^۱ در دوران غیبت

به سبب آنکه ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ مانند حصر، امور مؤمنین را در شوری^۱ منحصر کرده، بنابراین، بررسی حوادث آنها در غیر شوری^۱ خطاییست که از حجت و دلیل صالح شرعی، فاصله گرفته است. امر شورا است که پشت خود حجتی رسا داشته و از هر خطایی به دور می باشد. و خداست که در ورای اراده ها جای دارد.

۱۲- اصل وجوب عفت در تمام نوامیس

یکی از اصول عفت در دایره ازدواج، آیه ﴿وَلَيْسَتَعَفِيفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [نور، ۳۳]، می باشد. «عفت» در اینجا به معنای نگهداری فرج از خلاف شرع است که کسی نمی تواند ازدواج کند، نکاح را به مقدار توان خود ترک یا اکتفا به یک ازدواج موقت کند؛ همچنین زنی که نفقه واجب خود را نمی گیرد، می تواند برای حفظ فرج خود از

این گناه همسر، اگر اراده کند، طلاق بگیرد. رعایت این مصادیق و موارد شبیه به آن برای عفت فرج، چه مرد و چه زن، بر مکلفین بدون هیچ استثنایی، واجب می باشد.

یکی دیگر از موارد «عَفَّ»، عفاف و خودداری از خوردن مال یتیم به عنوان اجر کاری که برای او نسبت به حال و مال یتیم واجب می باشد، است. اصل این وجوب عفت، آیه ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾ [نساء، ۶].

بنابراین، عفت و پرهیز از محرمات مانند دو مورد بیان شده و مانند آن، واجب می باشد؛ اما عفت از فعل مرجوح، راجح و مستحب است: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [نور، ۶۰]. در اینجا زنان کارافتاده ای که دیگر امید زناشویی ندارند، می توانند بدون زینت لباس های حجاب خود را کنار بزنند، اما عفت از این کار برای آنها بهتر است.

یکی از موارد استعفاف که بین دو مورد واجب و مستحب قرار دارد: استعفاف مالی و اظهار نکردن فقر توسط فقیریست که می تواند فقر را خود را برای دیگران بازگو کند: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْفَافًا وَمَا تَنْفَقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ [بقره، ۲۷۳].

* به هر حال، عفت و جلوگیری از به هدر رفتن نوامیس، بر هر مکلفی به مقدار توان خویش، واجب است؛ زیرا باید کشور ایمان و تکلیفی وجود خویش را حفظ کند.

۱. ﴿فَلْيَسْتَعْفِفْ﴾ در اینجا از عفت به معنای عفاف و امتناع است، نه عفو به معنای بخشش؛ بنابراین، گفته نمی شود که: «صیغه آن به غیر از ماده فعل، دلالت بر وجوب می کند، در نتیجه ﴿فَلْيَسْتَعْفِفْ﴾ مستحب است؛ زیرا ماده آن نیز با توجه به مصدر آن (عفت) دلالت بر وجوب می کند.

۱۳- اصل وجوب محافظت از نوامیس پنجگانه

آیات مختلفی درباره این اصل در قرآن ذکر شده است، مانند ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَ الْأِثْمَ وَ الْبَغْيَ بغير الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنزلْ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [اعراف، ۳۳].

آیاتی که امر به نگهداری عقیده صالح، نفس، آبرو، عقل و مال انسان می کنند، این اصل را به طور تفصیلی بیان کرده اند؛ زیرا باید این نوامیس پنجگانه در درون و بیرون هر فردی رشد و ترقی پیدا کند و تضعیف و نابودی آنها، به هیچ وجه جایز نمی باشد. البته باقی ماندن بر همان حالت وجودی آنها، وجه میانه ای بین وجوب و حرمت ذکر شده می باشد. گاهی اوقات نیز نه واجب است و نه حرام، اگر ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [انشقاق، ۶]، نباشد؛ یعنی «ای انسان، بی گمان تو سوی پروردگار خود (با هر خیر و شری) در تلاشی پیوسته ای، پس او را ملاقات می کنی».

مراقبت و مواظبت این نوامیس پنجگانه، اساس کل واجبات و مستحبات است، همانطور که ضرر زدن به آنها، اساس تمامی محرمات و مرجوحات در همه شریعت های الهی می باشد، مگر در احکام آزمایشی و عقوبت احیانی. البته، در اینجا نیز این احکام به نوامیس پنجگانه در دوره های آزمایشی احیانی بر می گردند.

در مثلث مواجهه با این نوامیس واجب، ما باید در پرتو شریعت خدا از آنها مراقبت کرده و در صورت عدم توانایی در نگهداری آنها، باید در آنها رشد و ترقی یابیم. آنچه که حرام است کاستن و برداشتن آنهاست، همچنین باقی ماندن بر یک حالت ثابت؛ زیرا حیات اسلامی، حرکت به سوی کمال و فرد کامل تر می باشد.

* اضافه بر این مطالب، باید بدانیم: همانطور که خود این نوامیس دارای درجاتیست، تخلف از آنها نیز دارای مراتب و درکاتی می باشد. و در دور دوران بین اهم و مهم در این نوامیس در صورت اضطرار غیر اختیاری، که یک دور دایریست، باید اهم و مهم آن را در پرتو بیان قرآن و سنت، ارزیابی کرد، نه بر اساس تخیلاتی که ریشه اش چیزهای فاسد و تباه کننده می باشد.

۱۴- اصل لاضرر و لاضرار

سلب ضرر نسبت به نوامیس پنجگانه - چه فردی و چه اجتماعی - یک واجب شرعیست که کوتاهی نسبت به این عمل، دارای درکات و مراتب مختلفی می باشد.

ضرر تقسیم می شود به ۱. ضرر؛ ۲. ضرار؛ چه خود ضرری را توسط قول یا عملی حمل کنی و چه به دیگران این ضرر را وارد سازی، هر دو در شریعت اسلام حرام می باشد. «ضرر» با صیغه های مختلف خود، ۷۷ مرتبه در قرآن بیان شده که نشان از شدت حرمت «ضرر» در هر حالتی می باشد؛ همانا تمامی زمینه ها و افعال اسلامی، میدان نفع و کسب منفعت دنیوی و اخروی هستند، نه مکان ضرر و زیان؛ و اگر خسارت و آسیبی هم در شریعت اسلام در میان باشد، جز برای دستیابی به منفعت بالاتر و بیشتر نیست. حالت میانه بین نفع و ضرر هم که حکمش بین دو حکم وجوب نفع و حرمت ضرر می باشد.

وجوب سرعت و سبقت در نفع

نفع به طور مطلق واجب است که به صورت مسابقه و سبقت از یکدیگر با وجود تمامیت رفاقت فیما بینی، همراه باشد: ﴿سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [حدید، ۲۱]، ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [آل عمران، ۱۳۳]، و به طور کلی: ﴿أُولَٰئِكَ يَسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَ هُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾ [مؤمنون، ۶۱]. در نتیجه، خود خیر خیر اولی و سرعت و مسابقه به سوی خیر، خیر دوم محسوب می شود. در مقابل خیر، شرّ و اهل شرّ قرار دارند که قرآن به حرکت تند آنها در شرّ اشاره می کند: ﴿لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يَسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ﴾ [مائده، ۴۱].

مفهوم «أذى»

مرتبه مطلق «أذى» از نظر وجودی، کمتر از مرتبه ضرر است، و گاهی مواقع موجب سقوط تکالیف نسبت به خود و دیگران می شود. مثلاً در حالت حیض: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أذى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [بقره، ۲۲۲]؛ به سبب حیض آزاردهنده، شخص حائض از نماز و روزه جدا می شود، و بر مردان واجب است که زنها را در زمان حیض رها کرده و از هر عمل جنسی و مانند آن که موجب آزار زن حیض می شود، دوری کنند.

احکام ضرر و ضرار

۱. «ضرر» یعنی وجود نقص در دین، عقل، نفس، آبرو و مال؛ «ضرار» مصدر غیر مشهور باب مفاعله است، یعنی ضرر رساندن به غیر در یکی از موارد پنجگانه ذکر شده.

قاعده «لاضرر ولاضرار»^۱ مانند تمامی قواعد فقهی ثابت، از قرآن گرفته شده است. ما در قرآن در آیات مختلفی، حکم تحریم ضرر و مضار را در تمامی نوامیس پنجگانه، مانند ﴿مَنْ بَعَدَ وَصِيَّةَ يَوْصِي بِهَا أَوْ دِينَ غَيْرِ مَضَارٍ﴾ [نساء، ۱۲]؛ و ﴿لَا تَضَارُّ وَالِدَةَ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودَ لَهُ بَوْلِدِهِ﴾ [بقره، ۲۳۳]؛ و ﴿وَلَا تَضَارُّوهُنَّ لِتَضَيَّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [طلاق، ۶]؛ و ﴿وَلَا يَضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ [بقره، ۲۸۲]؛ و ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضَرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾ [توبه، ۱۰۷]؛ می یابیم. این آیات به صورت صریح یا اشاره صریح که گاهی بالاتر از خود نص است، حرمت ضرر به غیر را در عقیده، جان، مال، عرض و عقل به اثبات می رسانند.

وقتی که نفس ضرر حرام باشد، مضار که همان ضرار است، به طریق اولویت حرام می باشد، مگر در دور دوران با یک ضرر دیگر. و ﴿إِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [بقره، ۲۱۹]، یک قاعده مهم و عام در تمامی دورانات می باشد؛ بنابراین، زمانی که ضرر دیگری عارض ضرر اول شود، موردی که ضرر بیشتری دارد، حرام می شود، البته اگر مبتلا شدن به این دو ضرر از روی اختیار باشد، هر دوی آنها حرامند و موردی که ضررش بیشتر است، حرمت بیشتری خواهد داشت.

دلیل دیگر بر حرمت ضرار، بعد اجتماعی آن است؛ چون که مضار ابتدای ضرر رساندن از شخص مضربست که خود خواهان زیان و ضرر از کسی که قبول ضرر کرده، می باشد، آنچه که در جامعه اسلامی ایجاد می شود، فضای ضرر و زیان است و بدین لحاظ «ضرار» حرام می باشد، چه آن کسی که آسیب پذیرفته، خود شخص ضرر رساننده باشد و یا غیر او. بنابراین، مضار در ابعاد مختلفی حرام می باشد؛ زیرا موجب افزایش خسارت و آسیب در فضای جامعه اسلامیست.

این ضرر و ضراری که توصیه به ترک آنها شده، شامل احکام شرعی و موضوعات آنها نیز می شود. و این شمولیت چه ایجابی و چه سلبی، نیز حتی موردی که ضررش بیشتر از نفعش است را در بر می گیرد، چه برسد به ضرر و ضرار خالص. در نتیجه، ازدواج یا طلاق، یا باقی ماندن بر ازدواج یا طلاق که ضرر آن بیشتر از عمل بر طبق خلافش در واقعیت است، در اینجا اسلام حکمی در مورد اضر - چه سلبی و چه ایجابی - ندارد، مگر چه بشود که پیش آید در موردی که خود انسان ضرر رساننده باشد، مانند دوران امر بین مهم و اهم دو فعل واجب یا دو فعل حرام بدون سوء اختیار.

حرمت قمه زنی و دریدن گریبان

از این رو، وقتی که ضرر به نفس و جانها حرام بوده و همینطور اضرار و ضرار که مثلث حرمت را تشکیل می دهند، پس شکافتن گریبان و زدن خویش توسط قبضه چاقو و شمشیر

۱. وسائل: باب ۱۷ از ابواب خیار، ج ۳.

و یا زنجیرهای شبیه آن و دیگر موارد همانند، طبق خود همین قاعده «لاضرر ولاضرار»، حرام می باشند.

جمع بندی

حاصل بحث در مورد مثلث ضرر و اضرار فردی و اجتماعی نسبت به خویش و غیر نفس، این شد که مثلث ضرر به طور مطلق حرام بوده، مگر در دوران امر بین اهم و مهم برای شخصی که بدون اختیار مبتلا به این ضرر شده است^۱: «إِلَّا مَا أَضْطَرَّتُمْ» [انعام، ۱۱۹]. سلب و نفی ضرر در قاعده «لاضرر ولاضرار» شامل احکامی که از نظر ظاهری دارای ضرر هستند، نمی شود؛ زیرا این نوع احکام، دارای نفع مهمتری به طور مطلق می باشند، مانند جهاد، امر و نهی، حقوق مالی و مانند آن از اضرار ظاهری که نزد خدای سبحان، دارای منفعت هستند. ما درباره «ضرر و اضرار» داستان سمرة بن جندب را ملاحظه می کنیم که پیامبر ﷺ دستور به کندن و قطع درخت او دادند؛ زیرا این درخت باعث داخل شدن ناگهانی او بدون اجازه صاحب زمین می شد؛ در نتیجه، پیامبر ﷺ با این عمل اعتداء به مثل کردند؛ زیرا داخل شدن سمرة یک ضرر عرضی بوده که پشت سر آن ضرر مالی به عنوان اعتداء به مثل برای سمرة، رقم خورده است، و راهی هم برای دفع ضرر جز قطع این درخت وجود نداشته است. به عبارت دیگر: این حق برای صاحب عرضی که مورد هتک و پرده دری قرار گرفته، به وجود آمده که هتک شخص هتک را به اقتضای اهمیتی که وجود دارد، باطل کند. و به تحقیق، برای شخص صاحب مال، این حق وجود دارد که از مال خود بتواند به طور صحیح و سالم بهره برداری کند؛ بنابراین، بر او واجب است که ضررهایی مانند هتک آبرویی و مانند آن را، از مال خود بیرون نماید.

* «ضرر و اضرار» مراتب و درکات مختلفی بر حسب موارد گوناگون و قابلیت های مختلف دارند، مانند ضرر و اضرار در چهره یک عمل شرعی، مثل مورد مسجد ضرار که مسلمانان با این مسجد از مکان و مقام عبادت، متحمل ضررهایی مختلفی می شوند. چنین موردی واقعاً تأسف آمیز و مورد نکوهش می باشد. اسلام به طور ایجابی، دین نفع و بهره به اندازه توانایی های انسان است، همچنین از نظر سلبی، دین «لاضرر ولاضرار» می باشد، و حکم بین این دو مورد، حکم میانه ای در اسلام دارد.

۱. رفع حرمت ضرر عند الإضرار فقط به اوامر بر می گردد، نه نواهی؛ زیرا مورد نهی، همیشه مفسده داشته و هیچ وقت، اینطور نیست که ترک نهی موجب ضرر به نفس و غیر آن، گردد.

۱۵- اصل «إنما الأعمال بالنیات»

بیان و اصل این گزاره، قرآن است، گرچه به لفظ و صیغه نیت در قرآن نیامده است، مانند آیه ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [کهف، ۱۱۰].

چون که نیت به صادق و کاذب و حکم میانه آن دو تقسیم می شود، بدین سبب امید و عمل صالح یک جایگزین شایسته و برآورنده از نیت قرار می گیرند، بلکه «رجاء» اصل اصیل تمامی نیتها محسوب می شود. پس ما گاهی مواقع، یک بخش از اعمال متوازن و مساوی در صورت، اما با اختلاف در روش آنها چه پسندیده و غیر پسندیده داریم؛ و آنچه که کامل و نیکوست، عملیست که جامع سیره و صورت می باشد؛ بنابراین، رجاء به لقای پروردگار یک سیره پسندیده ایست که در عمل انسان، اثر شایسته ای مناسب شخص اثر پذیر می گذارد. این آیه مرجع، همراه ۲۳ آیه دیگر، رجاء را با شکل ها و صور مختلف بیان کرده اند، همچنین عمل صالح که عملیست شایسته در برابر خدای سبحان و تعالی، ۱۸۰ مرتبه در قرآن حکیم ذکر شده است. این دو، بین امید و عمل شایسته ارتباط برقرار کرده، در نتیجه، یک عمل صالح با روش و شکل متناسب با هم، تشکیل می دهند. در پرتو این آیات، خصوصاً آیه اول، روایت «نیت» که حدیثیست متواتر از پیامبر ﷺ نقل شده که فرمودند: «إنما الأعمال بالنیات وإنما لكل امری ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنیا یصیبها أو امرأة ینکحها فهجرته إلى ما هاجر إليه»، (وجود هر عملی به نیت آن بستگی دارد و برای هر شخصی، فقط آنچه که نیت کرده، اهمیت دارد؛ پس اگر کسی هجرتش برای خدا و رسولش باشد، این عمل مهاجرت برای خدا و رسول خواهد بود، اما اگر کسی راهش به دنیایی که با آن برخورد کرده یا زنی که با او ازدواج می کند باشد، مهاجرتش همان چیز است که انتخاب کرده است).

از این رو، عمل بدون نیت و عزم شایسته که امید و خواست پسندیده است، یک رفتار پراکنده و نقش روی آب می باشد. اما این کردار توسط یک نیت پسندیده، یک فعل

۱. وسائل: باب ۵، وجوب نیت و شرطیت آن در عبادات واجب، ح ۱۰، با اندکی اختلاف در الفاظ خبر؛ صحیح مسلم: ج ۶، ص ۴۸.

نیکوست؛ همچنین نیتی که به سمت عمل صالح می رود، مادامی که از روی قصور چه رسد به تقصیر صادر نشده باشد، نیت نیکویی محسوب می شود.

تناسب عمل و نیت

برای نیت، اصل تأثیر در مثلث زمان: قبل از علم، همراه آن و بعد از آن وجود دارد. اگر شما نیت صالح را در ضلعی از این اضلاع سه گانه یا جفت آنها، و یا کل آنها داشته باشید، عملت را به مقدار همان اندازه وجودی نیت، اصلاح کرده ای. اما اگر نیت، نیت غیر صالحی باشد مانند ریاء، این قصد، عمل را به طور مطلق باطل می کند، گرچه پس از عمل باشد؛ بنابراین، کسی که پس از عمل ریا می کند، مانند کسیست که همراه آن و قبل از آن، صفت دورویی و نفاق داشته است (حالت ۱، ۲ و ۶ در جدول).^۱ البته اگر نیت در هنگام عمل اصلاح شود، آنچه که از قبل وجود داشته، ضرری به نفس فعل وارد نمی کند (حالت ۴)، برخلاف آنچه که همراه رفتار و بعد از آن بیاید: یعنی اگر نیت قبل عمل و همراه آن صحیح باشد، ولی پس از آن، ریایی صورت بگیرد (حالت ۳، ۵ و ۷)، این عمل باطل می شود.

حالات عمل و نیت فاسد				
ردیف	قبل از عمل	همراه عمل	بعد از عمل	حکم عمل
۱	موجود	موجود	موجود	باطل
۲	موجود	موجود	معدوم	باطل
۳	موجود	معدوم	موجود	باطل
۴	موجود	معدوم	معدوم	صحیح
۵	معدوم	موجود	موجود	باطل
۶	معدوم	موجود	معدوم	باطل
۷	معدوم	معدوم	موجود	باطل
۸	معدوم	معدوم	معدوم	صحیح

انحصار نیت صالح در اعمال تعبّدی

۱. قدر متیقن بطلان در نیت غیر صالح، نیتیست که همراه عمل است، اما نیت قبل از فعل و بعد از آن، فقط در جاییست که جز عمل مورد نظر، عمل دیگری واسطه قرار نگیرد؛ زیرا در این صورت، آن فعل، ناقض فعل دیگر محسوب می شود، نه باطل کننده آن. همانطور که روایت امام صادق علیه السلام به این مطلب اشاره دارد که فرمودند: «همانا دروغ، وضوء را هنگامی که برای نماز گرفته می شود، نقض و روزه را باطل می کند، به امام علیه السلام عرض شد: ما دروغ می گوئیم؟ حضرت فرمودند: این دروغ لغو نیست، بلکه مقصود از دروغ مبطل، کذب بر خدا و رسول صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام می باشد». (تحف العقول: ص ۶۵۸، ح ۵۹).

نیستی که در صحت عمل منظور بوده و ملازم با عمل شایسته است، فقط در عبادات می باشد؛ و همچنین اعمالی که امید به رضایت آنها به عنوان عبادت نزد خدا، می رود، به نیت پسندیده و شایسته نیازمندند. اما در غیر عبادات و مانند آن، نیت ناپسند - به غیر از شرک و ربا - موجب حرمت آنها نخواهد شد. پس امکان اینکه تمام اعمال شما توسط اقوالتان - چه ایجابی و چه سلبی - عبادت واقع شده و یا عبادتان تبدیل به معصیت شود، وجود دارد؛ بنابراین، «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، در نتیجه هر کس باید **﴿فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾**.

۱۶- اصالت حلیت

این اصالت از اصول اولیه قرآنست که حاکم بر سایر اصول دیگر است، چه برسد به فروعات؛ البته عمل به این اصل، پس از جست و جوی شایسته از تمامی ادله و مدلولات در پرتو قرآن و سنت می باشد.

آیات مختلفی بر این اصل دلالت دارند: **﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾** [بقره، ۲۹]؛ **﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾** [جاثیه، ۱۲]؛ **﴿وَالْأَرْضِ وَضَعَهَا لِلْأَنْعَامِ﴾** [رحمن، ۱۰]؛ و مانند آنها. مقصود از **﴿مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾**، ثبوت حق تمامیت ارضی برای تمام انسانهاست. این آیه، اصالت اباحه اجتماعی را در همه آنچه که در زمین وجود دارد؛ ۱. خود زمین؛ ۲. آنچه که بر روی آن است، مانند گیاهان و چشمه ها؛ ۳. آنچه که داخل آن است، مانند منابع زیر زمینی، معادن؛ ۴. و آنچه که در فضای آن است، مانند خطّ هوایی و... اثبات می نماید. بلکه **﴿وَالْأَرْضِ﴾**، علاوه بر آنچه که داخل در زمین است، شامل جنس ارض نیز می شود، **﴿جَمِيعًا﴾** هم، بین همه برای تمامی انسانها جمع می کند. آیاتی هم که طیبیات را حلال می دانند، دلالت بر این اصل کرده، و اختصاصی به این ارضیات ندارند.

اشکال و پاسخ

بعضی ها به این اصل ایراد گرفته اند که: «ما و تمام آنچه که در زمین و غیر آن است، برای خدا هستیم، از این رو، جایز نیست که در ملک خدا تصرف نماییم. این عدم جواز اقتضای اصالت ممنوعیت مطلق می باشد و نه اصالت اباحه».

جواب آن است که اولاً: به غیر از موارد و استثنائات یقینی در قرآن و سنت قطعی، اصل، همین آیاتست که هر چیزی را مباح می کنند؛ بنابراین، دیگر جایی برای ممنوعیت مطلق و احتیاط، باقی نمی ماند؛ ثانیاً: به تحقیق، خدای سبحان دلایل رسا و محکم خویش را در حجت بالغ خود یعنی قرآن برای کسی که بلوغش را قبول دارد، بیان کرده است؛ از این رو،

جایی برای منع و احتیاط به خاطر احتمال آنها و گمان وجود اصلی دیگر، وجود ندارد؛ **ثالثاً**: این اصل با آیات دیگر و سنت قطعیه مبنی بر سهل و آسان گیری دین تناسب دارد، و اگر ما اصل حظر مطلق را بپذیریم، دین را یک امر سخت و مشکل آفرین قرار داده ایم.

۱۷- اصالت سعی

هیچ دارایی شخصی برای انسان، به جز مقدار تلاش و اندازه قابلیت شایسته اش در سه نشئه دنیا، برزخ و آخرت وجود ندارد؛ زیرا ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ﴾ [نجم، ۳۹-۴۱]. ﴿لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ﴾ یک عنوان انحصاری مانند یک ضابطه ای که حاکم بر تمامی دوره های مختلف حیات بشریست، برای تلاش انسان می باشد. ﴿سَوْفَ يُرَىٰ﴾ انسان را آگاه از آینده ای می کند که کامل تر از این حیات دنیویست، یعنی حیات اخروی و مثل آن همانطور که در دوران ظهور حضرت مهدی علیه السلام که انتظار ظهورش می رود، اتفاق می افتد. همین جاست که ﴿ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ﴾، انسان را به مکان دیگری می کشاند که جزای اعمالش را در آنجا، به صورت هرچه تمام تر از دار دنیا، می بیند و در می یابد.

حکم استفاده از حقوق الهی (خمس و زکات)

بنابراین، استفاده از حقوق الهی برای کسی که استحقاق آن را دارد، شرعاً باطل نمی باشد، گرچه عرف آن را باطل و ناپسند بشمارد؛ زیرا خدا، آن حقوق را - به اضافه انحصار در استفاده مال مبنی بر سعی و تلاش - برای فقراء و بر علیه ثروتمندان جامعه قرار داده است، البته به شرط آنکه کسانی که مشغول کارند، به طور قصور و کوتاهی غیر عمد، سعیشان کفایت نگهداری زندگی و کارهایشان را نکند؛ اما اگر کسی مقصر در آسیب رساندن به زندگی خویش باشد، نمی تواند از این حقوق بهره ای ببرد. در نتیجه، استفاده از این حقوق برای افراد مستحق آن، حق است و باطل نمی باشد؛ زیرا مقصود از باطل چیز است که هم در نظر شارع و هم در نظر عرف فاسد باشد، نه فقط آنچه چیزی که عرف آن را باطل می شمارد.

حرمت اکل مال به باطل

خوردن و استفاده مالی توسط اعمال محرم در شرع یا مواردی که هیچ ارزش مالی ندارند، حرام می باشد، گرچه عرف آن را باطل و ناپسند نداند. قاعده ثابت در اینجا این است که اکل مال به باطل چه واسطه استفاده باطل باشد و چه به همراه آن، حرام می باشد. یکی از مصادیق آن، این است که شما اموالتان را توسط مال باطل مصرف کنید، مانند خوردن غذای حرام یا مصرف مال حلالتان در یک مجلس حرام.

هیچ «باطلی بما هو باطل» از ممنوعیت اکلش، استثناء نمی شود، و منظور از حظر اکل، هر تصرف مقصود نیست. یکی از موارد باطل، دادن و گرفتن رباست که بین هیچ یک از مصادیق و حالات آن مثل پدر و فرزند، یا زن و شوهر، و مسلمان و کافر، فرقی در حرمت و بطلان آن گذاشته نمی شود.

قاعده تجارت مقرون به رضایت طرفین

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [نساء، ۲۹].

﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ اکل به باطل را منحصر در خود تجارت نمی کند؛ زیرا ﴿أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً﴾ استثنای منقطع است. و قاعده در استثنای متصل، حصر حکم در مستثنی و در استثنای منقطع، در مستثنی منه می باشد؛ بنابراین، در اینجا مقصود از ﴿أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً﴾ تجاربت است که اکل مال به باطل نباشد.

چون که تجارت شامل تمامی معاملات مالی مستقل یا در ضمن آن، مثل ازدواج که توسط معامله ای مورد قبول قرار گرفته است، می شود: ﴿رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ...﴾ [نور، ۳۷]، در نتیجه هر تجارتي که بدون رضایت طرفینی باشد، خسارت محسوب شده و در شریعت الهی صحیح نمی باشد، مگر در موردی که تعدد مطلوب وجود داشته باشد، مثل تمام خیراتی که حکم آنها از ﴿عَنْ تَرَاضٍ﴾ استفاده شده است؛ زیرا ﴿عَنْ تَرَاضٍ﴾ دارای دو بعد می باشد: ۱. رضایت به اصل معامله؛ ۲. رضایت به شروط معامله که در صورت عدم رضایت، زمینه خیار فسخ است. اما در جایی که وحدت مطلوب باشد و بیشتر از یک خواسته شرعی وجود نداشته باشد، صحتی برای معامله وجود ندارد؛ زیرا رضایتی تحقق نیافته است، مثل آنکه شما نکاح خاصی را مورد نظر داشته باشید که اگر آن نباشد، نکاحی اتفاق نمی افتد. خیرات هم تا زمانی که نقصان آنها شناخته نشود، باقی می مانند، البته این حکم، در شناخت نقض خیرات و در طلب جبران آنها، وجود ندارد، مگر در جایی که قائل نشدن به خیار، مقتضی اکل مال به باطل باشد؛ در اینجا در نظر نگرفتن خیار برای معامله، جایز نیست، و اکل مال بدون رضایت صحیح، اکل مال به باطلی محسوب می شود که هیچ انسان نیکوکار و پارسایی آن را قبول نمی کند.

* گاهی از ﴿مِنْكُمْ﴾ شرطیت رضایت مکلفین در بخش تجارت استفاده می شود؛ بنابراین، اگر رضایت طرفینی، بین غیر مکلفین برقرار باشد، ﴿لَا تَأْكُلُوا﴾ شامل این معامله می شود، مگر آنکه شخص غیر بالغ دارای بلوغ فکری یک شخص بالغ باشد، چه برسد به کسی که از نظر بلوغ و صلاحیت کامل تر است. پس مقصود از ﴿كُمْ﴾ شخص بالغیست که به حد رشد و بلوغ اقتصادی رسیده است، گرچه مخاطب تکلیفی اوامر و نواهی هم قرار نگیرد.

* قرآن حکیم، با مقابله بین آیات سعی و تلاش پسندیده و آیات کوشش ناپسند، تذکر مهمی را به ما یادآوری می کند. هردوی اینها تلاش پیوسته به سوی پروردگار هستند، چه بخواهی و چه صرف نظر کنی؛ به عبارت دیگر، تلاش یا در راه کمال است و یا در راه شیطان. کوششی که از روی اختیار توسط نیت صالحی باشد، در سی آیه قرآن با صیغه های گوناگون ذکر شده است، سپس نوبت به سعی صالح بدون اختیار به سوی خدا می رسد که در واقع بازگشت همه ما به سوی اوست، همانطور که شروع و آفرینش ما از او بوده است.

۱۸- اصالت منع اکل و ایکال به باطل

خوردن مال به وسیله یا همراه باطل، چون که در مقابل سعی و کوشش مرضی قرار گرفته، در هر حالتی حرام می باشد. و ربا که نتیجه اش اخذ یا دادن بیشتر از اندازه حق است، از بارزترین مصادیق اکل به باطل، محسوب می شود.

در مورد «اکل به باطل» دو آیه داریم: ۱. آیه بقره، ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [۱۸۸]؛ ۲. آیه نساء، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [۲۹].

باطل شرعی و عرفی

بین بطلان عرفی و شرعی، رابطه «ع و خ من وجه» وجود دارد. وجه حرمت در جایست که هر دو بطلان عرفی و شرعی در آنجا جمع شده اند (حالت ۱ در جدول)، یا در موردی که فقط شرع، حکم به حرمت و بطلان آن داده است و عرف آن را نمی پذیرد، مثل قمار و شبیه آن از اعمال حرام و بازدارنده عقل (حالت ۲ و ۳). گاهی مواقع آنچه که عرف حکم به بطلان آن می دهد، در شرع هم حلیتی برای آن یافت نمی شود (حالت ۴)، در اینجا نیز حکم، حرمت آن عمل می باشد؛ زیرا از مصادیق ﴿الْبَاطِلِ﴾ محسوب شده، در نتیجه حرام می باشد؛ همچنین در بعضی موارد، عرف مصادیقی را حلال می داند و در شرع نیز حلال است. بنابراین، اصل فقط شرعیست که در بیشتر موارد مبتنی بر عرف سلیم می باشد.

۱. مقصود از حلیت، جواز به معنای اعم است که شامل واجب، مستحب و مباح می گردد.

بطلان شرعی و عرفی			
ردیف	شرع	عرف	حکم عمل
۱	ثبوت بطلان	ثبوت بطلان	حرمت
۲	ثبوت بطلان	عدم ثبوت	حرمت
۳	ثبوت بطلان	ثبوت صحت	حرمت
۴	عدم ثبوت	ثبوت بطلان	حرمت
۵	عدم ثبوت	عدم ثبوت	حلیت
۶	عدم ثبوت	ثبوت صحت	حلیت
۷	ثبوت صحت	ثبوت بطلان	حلیت
۸	ثبوت صحت	عدم ثبوت	حلیت
۹	ثبوت صحت	ثبوت صحت	حلیت

۱۹- اصالت عدم حرج و عسر

قرآن به صورت عام می فرماید: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [بقره، ۱۸۵]، همراه توجه به اینکه ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [انشراح، ۵-۶].

گاهی منظور از این معیت، یسر نیکو و واقعی برای بندگان است که بر سختی های ایمان و مشکلات شروطنش در مقابل بی ایمانی صبر می کنند؛ به غیر از موردی که هیچ یسری در آن یافت نمی شود، و هرچه هست عسر (ضرر شدید) می باشد. این عسر از احکام خدا نفی شده است و همانطور که آقا رسول الله ﷺ فرمودند: «بعثت علی الشریعة السهلة السمحاء»^۱، (من برانگیخته شدم بر یک شریعت آسان و گشاده دست).

بله، ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ﴾ [مائده، ۶]، «خدا نمی خواهد بر شما حرج و تنگی بگیرد»؛ حرج و عسر در معنا مانند هم هستند، ولی گاهی، عسر بر حرج از نظر مدلولی برتری می یابد و معنایش می شود: «ضرر شدید»، همانطور که در چند آیه این معنا وارد شده است: ﴿فَذَلِكِ يَوْمِئِذٍ يَوْمِ عَسِيرٍ * عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ﴾ [مدثر، ۹-۱۰]، «پس آن روز، روزی ناگوار است و بر کافران آسان نمی باشد»؛ بلکه تمامی آیات عسر، «عسر» را بالاتر از «حرج» قرار می دهند.

اقسام تکالیف در باب حرج و عسر

تکالیف به سه بخش، تقسیم می شوند: ۱. بعضی از تکالیف هستند که انسان را به مشقت می اندازند، زیرا بر خلاف جهت گیری رایج و عمومی وضع شده اند، مانند ترک بتها و حکم به حلیت ازدواج با همسران ادعیاء (پسرخواندگان). این احکام اینطور نیستند که در صورت

۱. وسائل: الباب ۱۴، از أبواب باقی مانده نمازهای مستحبی، ج ۱، با اختلاف در الفاظ آن؛ کافی: ج ۵، ص ۴۹۴، ح ۱.

نمود حرج، نفی شوند؛ زیرا اینها از موضوعات و مواضع ایمان، و به طور طبیعی و سزاوارتر، جزء محمولات رسالت محمدیه ﷺ هستند، در نتیجه **﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ﴾** [احزاب، ۳۸]، «بر پیامبر اسلام، در آنچه خدا برایش حتمی گردانیده است، هرگز (گیر و دار) طاقت فرسایی نبوده است»؛ یکی از آن **﴿فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ﴾** ازدواج پیامبر ﷺ با همسر پسر خوانده اش (زید) بود: **﴿لَكِي لَيَكُونَنَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجٍ أَدْعِيَانِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾** [احزاب، ۳۷]، «تا بر مؤمنان در ازدواج با زنان پسرخواندگانشان که هرگاه از آنان جدا شدند، هرگز تنگنایی نباشد». بنابراین، بر دعوت کنندگان رسولی یا رسالتی در تطبیق رسالت ربّانی که موجب حرج کافرین شده و مؤمنین هم با این حرج، به سختی می افتند، تنگنا و ضیق وجود ندارد^۱.

۲. عملی که خود مکلف، آن را سخت و طاقت فرسا قرار می دهد، درحالی که آن عمل میسور (آسان) می باشد. در اینجا نیز نفی حرج ممکن و جایز نیست، مانند حجّی که انسان مستطیع شده، اما شخص مکلف آن را ترک و یا استطاعتش را زایل می کند. پس بر این شخص واجب است که حجّ را در حالت سرگشته و سرگردانی خود، به جا بیاورد.

۳. قسم سوم تکالیف در باب حرج و عسر، غیر دو مورد قبل است، و آن اینکه شما به سبب عوامل درونی و بیرونی بدون هیچ اختیاری، به سختی بیفتید، مانند روزه طاقت فرسا، یا اینکه امت به تنگنا بیفتند، البته نه در گمراهیشان.
حکم عسر نیز که بالاتر از حرج می باشد، مانند همین اقسام سه گانه است.

* تکالیفی که از ابتدا نفی می شوند، اعمال طاقت فرسایست که در حرج بودن آن، مکلف تقصیری نداشته است؛ بنابراین، حکم تکالیف به اندازه امکان انجام توانایی یا عدم توانایی افراد، بدون افتادن در سختی منجر به عسر مضر، سنجیده می شود، مانند **﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾** [بقره، ۱۸۴]، «و بر کسانی که روزه طاقت فرساست، کفاره ایست: خوراک دادن به بینوایی». در نتیجه، إطاقه، حرج و عسر، امثال و همانندهایی برای دستیابی به ریشه و دامنه وجودی قدرت در مصادیق آن هستند.

قاعده «المیسور لایسقط بالمعسور»

یکی از فروع قاعده نفی حرج و عسر، قاعده «المیسور لایسقط بالمعسور»^۲ می باشد. یعنی آنچه که در حدّ امکان، توانایی انجامش وجود دارد، به واسطه وجود عسر ساقط نمی شود؛ و

۱. در اینجا، نفی حرج، نفی موضوعی به صورت تنزیلی می باشد، نه نفی حکمی تا بتوان آن عمل را ترک کرد.
۲. از امیرالمؤمنین علی ؑ در عوالمی اللالی: ج ۴، ص ۵۸، ح ۲۰۵.

این در جایبست که تکلیف به دلیل تعدد مطلوب یا نیابت بدل، مرگب بوده و یا برای آن جایگزینی وجود دارد.

در مثل وضوء و غسلی که مختص آب صالح و مرضی شارع هستند، حق انتقال و جابه جایی بین یکدیگر وجود ندارد؛ زیرا انتقال فقط در صورت ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ [نساء، ۴۳]، یعنی عدم وجدان آب است؛ مقصود از ﴿مَاءً﴾ امر به وضوء و غسل است که در صورت نبود آب که موجب نبود امر به وضوء و غسل می شود، منتقل شدن به تیمم جایز می شود: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا...﴾.

اما هدی (قربانی) برای شخص حج کننده ﴿فَمَا أُسْتَيْسِرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [بقره، ۱۹۶]، به اندازه آنچه که از قربانی میسر است، واجب می باشد؛ بنابراین، حد میسور از قربانی به واسطه معسور، مادامی که بر آن صدق قربانی وجود داشته باشد، ساقط نمی شود؛ از این رو، پس از آمدن عسر، منتقل به هدی دیگری به اندازه یسر و وسع مکلف می شویم.

همچنین است قرض و مانند آن که تعدد مطلوب در آنها وجود دارد، نه وضوء و شبیه آن که وحدت مطلوب دارند. به هر حال، همه مصادیق تابع دلیلشان در قرآن و سنت می باشند. * در مصداقی که وحدت مطلوب و تعدد آن شناخته نمی شود، یا احتمال تعدد وجود دارد، قاعده میسور جاری می شود؛ زیرا آیه ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [تغابن، ۱۶]؛ یعنی وجوب تقوا به مقدار استطاعت، مقتضی عدم سقوط مصداق مشکوک به واسطه جهل معسور است.

جمع بندی

نتیجه آن شد که مقصود از قاعده «المیسور لایسقط بالمعسور»، جز تکالیف تبعیضی و آنهایی که برایشان بدلهایی وجود دارد، نمی باشد؛ اما تکالیف مفرد و تنها مثل وضوء، روزه و حج که نسبند، این قاعده در آنها جاری نمی شود.

و همچنین است ضابطه ﴿فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَ أَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [بقره، ۱۸۴]؛ یعنی استحباب به جا آوردن عمل طاقت فرسا، که در این آیه انجام روزه حرجی ﴿خَيْرٌ لَهُ﴾ شمرده شده است.

* مقصود از استطاعت، نهایت توانایی یک فرد در تمام تکالیف الهی می باشد: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [تغابن، ۱۶]؛ استطاعت حق رعایت تقوای الهیست: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ [آل عمران، ۱۰۲]؛ گرچه طاعت فوق استطاعت که مساوی با حرج است، از تطوع خیر محسوب می شود: ﴿فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾ [بقره، ۱۸۴].

۲۰- اصل عدم غُرر

همانا منع و نهی غرور (فریب دادن)، با صیغه های مختلفی ۲۷ بار در قرآن حکیم، ذکر شده و رأس زاویه آن شیطان رجیم می باشد. این غرور شامل همه نوامیس پنجگانه می شود و نفی آن جز با دفع: ۱. جهل، ناپختگی و خامی؛ ۲. عجز، ضعف و سادگی؛ ۳. ظلم، هوای نفس و خیال، امکان پذیر نمی باشد.

و ضابطه «المغرور یرجع إلی من غرّ» فرعیست از همین اصل مذکور؛ البته منع غرور، مختصّ به آن نمی باشد، بلکه تمامی نوامیس را در بر می گیرد؛ زیرا سلب غُرر، حاکم بر کلّ مصادیق و موضوعات، و همه مراحل حقّه و مکر است.

حرمت غرور و اغترار

همانطور که غرور، به طور مطلق در شریعت الهی حرام شده است، اغترار (پذیرفتن فریب) نیز حرام می باشد؛ بنابراین، گاهی مواقع شخص فریب خورده با فرد گول زننده: ۱. هر دو ظالم محسوب می شوند؛ ۲. یا یکی از آنها به غیر دیگری ظالم می شود؛ ۳. یا هر دو جاهل بدون ظلم هستند، چه این جهل از روی تقصیر باشد یا از قصور. به هر حال، غرور مقصّر فاعلاً، مفعولاً و وسیطاً در شریعت الهی بدون هیچ استثنایی، حرام می باشد، مگر در دوران امر بین اهمّ و مهمّ در اضطرار غیر اختیاری.

۱. النهایه: ج ۳، ص ۳۵۶؛ و همانطور که از محقق ثانی رحمته الله علیه در «حاشیه الإرشاد» نقل شده است.

مصادیق غرور در قرآن

همانطور که شیطان و تابع او غار و مغرورند: ﴿فَلَا تَعْرَنَكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغْرَنَكُم بِاللهِ الْغُرُورُ﴾ [لقمان، ۳۳]، «پس این زندگی دنیا، هرگز شما را نفریبد، و (شیطان) بسی حقه باز، شما را گول نزند»؛ زندگی دنیا نیز با تمام خس و خاشاک و پستی‌ش، دار غرور است که شخص مغرور به واسطه آن فریب می‌خورد: ﴿وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لِبَاطِلٍ وَلَهْوًا وَعَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا﴾ [انعام، ۷۰]، «و کسانی که دین خود را به بازی و انحراف برگرفتند و (این) نزدیکترین و پست‌ترین (نوع) زندگی، آنان را فریفته است، رهایشان کن». و یکی از مصادیق حیات دنیا ﴿الْأَمَانِيُّ﴾ آرزوهای باطل که انسان را مغرور می‌کند، می‌باشد: ﴿وَعَرَّتْكُمْ الْأَمَانِيُّ﴾ [حدید، ۱۴].

طبق قرآن، غرور در هفت مصداق از درکات جهنمی، یافت می‌شود: ۱. ﴿الدُّنْيَا﴾ [لقمان، ۳۳]؛ ۲. ﴿الْأَمَانِيُّ﴾ [حدید، ۱۴]؛ ۳. ﴿مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ [آل عمران، ۲۴]؛ ۴. ﴿تَقَلَّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْأَيْلَادِ﴾ [آل عمران، ۱۹۶]؛ ۵. ﴿دَلَاهُمَا بَغْرُورٍ﴾ [اعراف، ۲۲]؛ ۶. ﴿زُخْرُفِ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾ [انعام، ۱۱۲]؛ و به طور کلی: ۷. ﴿مَا عَرَكَ يَرْبِكَ الْكُرَيْمِ﴾ [انفطار، ۶].

در قرآن، از مثلث غرور که غار (فریبنده)، مغتر (فریب خورده) و مغترّاً به (واسطه فریب) باشد، به تفصیل بحث شده است.

ثبوت بطلان یا خیار در معاملات غرری

چون که غرور به طور مطلق حرام می‌باشد، پس حکم معاملات غرری بین بطلان یا ثبوت خیار در آن، دور می‌زند. همچنین ما در دروس قبل گفتیم که تجارت صحیح و غیر باطل، معامله ایست که از رضایت طرفینی نشأت گرفته باشد، و در مصداق غرور هیچ رضایتی پیدا نمی‌شود؛ بنابراین، در بخش تجارت، به طور اطلاق بحثی جز بطلان و یا ثبوت خیار مطرح نمی‌باشد.^۱

نتیجه

ما در قرآن، به سه صورت فاعلاً، مفعولاً و مفعولاً به، ۲۷ مرتبه کلمه غرور را می‌یابیم که شامل تمامی نوامیس پندگانه می‌شود. و نتیجه ای که از آیات مختلف گرفته شد، این بود که: غار اصیل شیطان، و مغرور اصیل حزب شیطان است. ماده غرور هم، حیات دنیا به همراه تمامی هواهای نفسانی و تاریکی های فریبنده می‌باشد. و خداست که ورای مقاصدمان قرار داشته و نیاتمان را می‌داند.

۱. دلیل تفصیل علامه صادقی رحمته الله علیه بین حکم به بطلان و صحّت معامله به همراه خیار، امکان ورود تراضی بین طرفین می‌باشد؛ زیرا بیع غرری با آمدن تراضی، به بیع صحیح مبدل می‌شود.

۲۱- اصل قرعه

قرعه، هیچ نقشی در دستیابی و تعیین احکام شرعی ندارد؛ زیرا احکام، تنها از قرآن و سنت استخراج می شوند. بنابراین، «قرعه» تنها در موضوعات مشکوک‌بیت که راهی برای شناخت آن - چه فردی و چه اجتماعی - وجود ندارد؛ و این عدم علم، به مقداریست که هیچ رجحانی برای ترجیح یک از دو طرف باقی نمی گذارد. در نتیجه، این موضوعات مشکوک برای توان پیمودن راه زندگی، نیازمند به «قرعه» می شوند.

از این رو، «قرعه» هیچ اهمیتی، جز در ضروریات زندگی که راه شناختش توسط دلیل و یا اصل بسته است، ندارد؛ پس اگر برای موضوعی، دلیل و یا اصلی نیافتیم، ضابطه رفع شک در اینجا، اصل «قرعه» می باشد. مقصود از گزاره «القرعة لکلّ امرّ مشکلّ»^۱، همین بیان است، و بر همین تحلیل است که تمام روایات وارده در باب قرعه^۲، بر آن حمل می شوند.

دلایل اثبات قرعه

اثبات اصالت قرعه، توسط دو آیه زکریا و یونس می باشد:

۱. دعائم الإسلام: ج ۲، ص ۵۲۲.

۲. من لایحضره الفقیه: ج ۳، ص ۹۲، باب الحکم بالقرعة، ح ۳۳۸۹ و ۳۳۹۱؛ تهذیب: ج ۶، ص ۲۳۸-۲۴۰؛ وسائل: باب ۱۳، از أبواب کیفیت حکم، ح ۱-۲۲؛ استبصار: ج ۳، ص ۸۳.

۱. آیه اول: ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾ [آل عمران، ۴۴]، است. این آیه اشاره به انداختن قلم ها برای تعیین کفیل حضرت مریم علیها السلام می باشد که «قرعه» را به شیوه آن زمان بیان می کند. کفالت حضرت مریم علیها السلام یک امر مهم در بین رسولانی بود که به آنها وحی می شد، و آنها در این قضیه مردد بودند که کفالت به عهده ی چه کسی باشد؛ زیرا به هیچکدام از آنها وحی نشده بود که کفالت او را عهده دار و در نتیجه مختص یکی از آنها شود؛ آنها چاره را بر این دیدند که قلم های وحی را در نهر اردن بیندازند که در نهایت، قلم حضرت زکریا علیه السلام از آب بیرون آمد و کفالت حضرت مریم علیها السلام را، فقط او بر گردن نهاد.

۲. همچنین حضرت یونس علیه السلام ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾ [صافات، ۱۴۱]، که با آنان قرعه انداخت و چون به اسم او افتاد از مطرودین کشتی گردید. در آن کشتی پر سرنشین، یک نفر اضافه بوده و موجب سنگینی کشتی که منجر به غرق آن در دریا می شد، می گردید، در نتیجه ﴿فَسَاهَمَ﴾، حضرت با تعدادی از اعضای کشتی به مقداری که برای کناره گیری آنها از غرق شدن کفایت می کرد، قرعه انداخت، و قرعه به نام او افتاد، ﴿فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾.

در این دو آیه، چون که معرفت موضوع یک ضرورت حیاتی بوده و راه دیگری برای تعیین آن وجود نداشته، قرآن این قرعه مشخص کننده را تثبیت و تأیید می کند؛ بنابراین، قرعه تمام موضوعات مشکوک را دربر نمی گیرد، چه برسد به احکام موضوعات؛ پس مقصود از «مشکل» در موضوع قرعه، موضوع مشکلیست که به واسطه دلیل یا اصل^۱ و یا هر راه شرعی دیگری، قابل حلّ نمی باشد.

حاصل بحث

نتیجه آن شد که «قرعه» به طور مطلق، برای اشخاصی که در دسترسی به احکام شرعی، راه فاسد و خرابی را پشت سر می گذارند، سودی نداشته و محلّ اجرای آن نمی باشد. همچنین «قرعه» در موضوعات مشکوک و مشکلی که به سبب اندیشه ها و شوراها علمی و فقهی، یا وسائل دیگر مانند اقرار و شهادت ها قابل حلّ هستند، مدخلیتی ندارد. بنابراین، «قرعه» یک راه حلّ نهایی برای هر مشکل موضوعی قابل حلّ مختص به قرعه می باشد.

۱. مانند تعارض قاعده قرعه با اصل استصحاب؛ در اینجا «استصحاب» بر «قرعه» مقدم می شود و حاکم بر اوست.

۲۲- اصل عدم ضمان شخص امین

ضمانت، جز به واسطه افراط، تفریط و اتلاف، برای کسی ثابت نمی شود، و فرد امانت دار موردیست که از آن خارج است؛ بدین لحاظ، سبیلی بر ضد او مادامی که امین باشد، وجود ندارد؛ زیرا اولاً: خدای متعال می فرماید: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [توبه، ۹۱]، «علیه احسان کنندگان، هیچ راهی (بر مذمت یا عقوبتشان) نیست، و خدا بسی پوشنده رحمتگر بر ویژگیان است». فرد امین در امانتی که مجانیست، محسن می باشد، بلکه در قبال آن اگر پولی هم بگیرد، به واسطه آن از امانت خارج نمی شود.

ثانیاً: آیه ﴿سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ﴾ [بقره، ۵۸]، که افزایش پاداش محسنین را اثبات می کند، از محسنین خسارت را به طور یقینی، سلب می کند، و همچنین است آیه ﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [اعراف، ۵۶]، «همواره رحمت خدا به محسنین نزدیک است».

ثالثاً: ثبوت غرامت در بخش امانت، اثبات زحمت (مشقت و رنج) بر روی زحمتی دیگر است. و خدای سبحان می فرماید: ﴿وَلَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [یوسف، ۵۶]، «و اجر

نیکوکاران را تباه نمی‌سازیم»؛ چون که ثبوت غرامت در دایره امانت = با ضایع کردن اجر فرد امین است، بنابراین از جهت فقهی و حقوقی، چنین ضمانتی اثبات نمی‌شود.
 رابعاً: خدای سبحان در خطابی به پیامبر ﷺ می‌فرماید: ﴿وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ﴾ [حج، ۳۷]؛ چطور می‌شود که خدا به احسانی که در آن غرامتی وجود دارد، بشارت دهد؟!
 و دلیل پنجم آن است که ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [عنکبوت، ۶۹]؛ به تحقیق که معیت الهی با شخص محسن، هر تاوان و ثبوت خسارتی را منع می‌نماید.

عدم وجوب ادای بدل در صورت اتلاف

آیات امانت تنها، وجوب برگشت عین مال را واجب می‌دانند، و چیز دیگری مانند وجوب ادای بدل امانت از کسی که محافظت خود را از آن مال انجام داده، اثبات نمی‌کنند؛ همانطور که خدای سبحان می‌فرماید: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلَیُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلَیَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا یَبْخَسُ مِنْهُ شِئًا﴾ [بقره، ۱۸۳]؛ بنابراین، محسنین مؤتمن در تمامی موارد احسان، مأجور بوده و سبیلی بر آنها اثبات نمی‌شود. یکی از مصادیق احسان، احسان در بخش مال است که آنها از مال مذکور چه به صورت امانت و چه غیر آن، مواظبت می‌کنند، و تاوان آنها بدون هیچ تعدی و تفریطی، اسائه و یا عدم احسان می‌باشد.

به بیان دقیق تر: احسان در نگهداری اموال، پوششی از برای تلف شدن مورد امانت، نه اینکه اسائه باشد؛ بنابراین، ادای بدل آن مال بر شخص مؤتمن محسن، واجب نیست. به طور کلی، هر محسنی که از او - قصوراً و نه تقصیراً - چیزی با اضرار مالی بر غیر، تلف شود، برایش سبیل ردّ جایگزین آن شیء تلف شده وجود ندارد، مگر در آنجایی که دلیل قاطعی بر وجوب ردّ بدل بیاید که چاره ای جز انجام آن نیست، مثل خون فرد مسلمانی که هدر نرفته و به طور خطا کشته شده است؛ پس ﴿مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِیرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِیَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِہِ..﴾ [نساء، ۹۲]؛ او باید، مؤمن گرفتار و دربندی را آزاد کرده و به خانواده مقتول نیز، خون بهایی را پرداخت کند؛ و این در مورد قاتلیست که تمام جهات احسان را رعایت کرده و محتاط بوده است، نه مسیء.

مال شخص مؤمن مانند خون او محترم است؛ همانطور که گفته می‌شود: «حرمة مال المسلم کحرمة دمه»؛ اما احسان در امانت از مواردیست که هر غرامت و بدلی را استثناء می‌کند، مگر در دم که به خاطر اطلاق آیه، پرداخت خسارت و ادای بدل برای شخص قاتل، ثابت می‌باشد.

دلیل دیگر برای عدم ثبوت بدل، افاده استغراقیت ﴿سَبِيلِ﴾ که در مقام نکره در سیاق نفی قرار دارد، می‌باشد. مقصود از نفی سبیل در اینجا، نفی خسارت در مکان احسان به حق صاحب مال است؛ اگر شخص امین برای و به قصد نگهداری مال، آن را تلف کرده، چه برسد که غیر امین، قصوراً آن را از بین ببرد، یا خود فرد امین در زمان مراقبت از امانت، آن را

نابود کند، قائل شدن به ثبوت بدل از آنچه که تلف شده، امری باطل و مخالف امانت و احسان فرد امین در نگهداری مال می باشد.

اگر هم فرد امین، به لحاظ محافظت از جان خود، از مال امانی مراقبت نکند، این مورد نیز اسائه در امانت محسوب نمی شود، بلکه عمل او احسان است؛ زیرا از خویش مراقبت کرده است. حتی بر صاحب مال و همچنین افراد دیگر، این نوع محافظت از جان اشخاص که با تلف شدن اموال همراه است، یک تکلیف واجبیت و باید انجام شود. این حکم در تمامی دورانات فعل بین اهم و مهم - زمانی که حفظ مال در آن مهم باشد - جریان دارد.

بالا تر از این موارد، حتی اگر تزییع مال به سبب احسان به صاحب مال برای حفظ مورد اهم نباشد، ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ [توبه، ۹۱]، شامل او نیز می شود. به هر حال، ضیاع هر مالی در دایره احسان، جایگزین و بدلی ندارد، مگر با وجود دلیلی در قرآن و سنت.

* کسی که در تزییع مال مسلمانی قاصر بوده و بر آن مال امین نبوده، نه محسن محسوب می شود و نه مسيء؛ بنابراین، آیه محسنین شامل حال او نمی شود، مانند شخصی که خواب است و تکلیفی به او بر نمی گردد.

گاه در مواردی نیز مجائیت شرط نیست، مانند مال شخص مستأجر که صرف مکان استیجاری در باب اجاره می شود؛ و مصداق خارج از خیانت، با اینکه در اتلافش قصور شده است، مورد ضمانت می باشد؛ زیرا این فعل او احسان، و همچنین اسائه نیز نمی باشد.

* امانت در اینجا شامل مطلق تا مورد خاص آن نیز می شود؛ پس اگر شما، مال مسلمانی را برای محافظت از آن در اختیار گرفتید، این مال یک امانت شرعی محسوب می شود، گرچه صاحب آن مال را شناسید؛ در نتیجه شما در این مورد، محسن هستید و سبیلی برای پس دادن توانی وجود ندارد.

مباحثی که تا اینجا در قرآن حکیم ذکر شد، برای بیان احکام امانت کافی می باشد؛ در پرتو این بیانات، احادیث مختلفی هم ذکر شده است که می توان به آنها رجوع کرد.^۱

۱. در کتاب «مستدرک الوسائل»: ج ۱۴، ص ۱۶، از امیر مؤمنین علیه السلام نقل شده که فرمودند: «بر شخص امین، ضمانتی نیست»؛ در کتاب «وسائل» از امام باقر علیه السلام درباره کسی که با مالی تجارت کرده و آن مال هلاک و یا دزدیده شده، سؤال کردند که آیا بر صاحب او ضمانت نیست؟ حضرت فرمودند: بر او غرامتی پس از آنکه آن مرد امین باشد، ثابت نیست. و در همین کتاب از «مقنع»: ص ۳۸۶، نقل شده که: «از امام صادق علیه السلام در مورد کسی که امانت پهلویش گذاشته می شود، اگر غیر ثقه باشد، قولش قبول می شود، یا نه، سؤال کردند؟ و حضرت علیه السلام فرمودند: بله، سخنش مقبول است و قسمی هم بر عهده نیست».

* بنده (علامه صادقی علیه السلام) می گویم: مقصود از (غیر ثقه)، غیر امین نیست؛ زیرا گاهی مواقع، شخص امین نیز، ثقه و عادل نمی باشد.

حدیث دیگری از «قرب الإسناد» از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: «تو نباید کسی را که به تو خیانت کرده، امین قرار داده و کسی را که به امانت برگزیدی، حرمتش را بشکنی و او را خرد کنی»؛ در همین کتاب از امام باقر علیه السلام از

جمع بندی

از بحث عدم ضمانت فرد امین در مثلث تلف مال غیر، این مطلب به دست آمد که ضمانت به طور مطلق، فقط در دایره امانت ثابت نمی شود؛ اما در غیر امانت و یا در غیر احسان، گرچه اسائه هم نباشد، ضمانت ثابت است؛ بنابراین، گاهی مواقع، ضمانتی در ابواب اجاره، معاملات، عاریه، مضاربه و مانند آن، زمانی که امر امانت به طور حقّ مراعات می شود، وجود ندارد، ولی در غیر مورد امانت به احسان، این ضمانت ثابت است.

در امانت شرعی به همراه امانت ملکیتی مشروع، ۱. مادامی که در آن خیانتی نباشد؛ ۲. در دایره احسان به حقّ مالک یا مؤتمن یا غیر این دو باشد؛ ۳. در موردی که اتلافش برای حفاظت از آن، مهمتر از بقایش باشد؛ ضمانتی بر این امانت وجود ندارد. اما در اموال مؤتمنه مضمونه که به طور تفصیلی در ابواب خود بیان شده اند، سه حالت وجود دارد: ۱. خارج از اطلاق امانت محسن بوده؛ ۲. یا امانتی مشروط به ضمانت می باشند، مانند تصدّق لقطه (مال گمشده)، و استفاده اموال خمسی و شبیه آنها؛ ۳. یا طبیعت آنها مقتضی ضمانت می باشد، همانطور که در تصرف مورد صالح که برای غیر صاحبش می باشد، می بینیم.

در نتیجه، این قاعده با شروط معتبرش، هیچ استثنایی در باب عدم ضمانت به طور مطلق ندارد، مگر در محسنی که مال امانی را در راه صالحش مصرف کند؛ زیرا برگشت مثل و عین مال امانی بر او، اثبات سبیل بر علیه او نمی باشد، چه این مصرف برای خوردن در حال گرسنگی باشد، یا تصدّق مال گمشده در زمان یأس صالح از دستیابی به صاحب مال باشد. پس در اموال مصرف شده که به صلاح شخصی یا صلاح غیر خصوصی بوده و مال برای غیر آن دو باشد، ثبوت ضمانت فرد، اثبات سبیل بر علیه او در حالی که محسن است، نمی باشد، مگر در اماناتی که برای صلاح و مصرف شخصی معین شده است، مثل اجاره و مانند آن؛ پس همانا تلف مورد اجاره در ضمن استفاده شرعی از آن، جزء اجاره و مانند آن محسوب می شود.

از این رو، سلب ضمانت فقط در امانات و احساناتیست که از آنها، نفعی عاید غیر صاحب آن نمی شود؛ زیرا ضمانت مذکور، سبیلیست بر ضدّ کسی که مال نزد او، از بین می رود.

پدرش امام سجّاد علیه السلام نقل می کنند که: «همانا رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: بر تو نیست که کسی را به امانت برگزیدی، او را بشکنی و هتم کنی؛» خبر مشهوری هم وارد شده که: «لیس علی الأّمین إلاّ الیمین»، بر فرد امین جز قسم، کاری بر عهده او نیست. * بنده (علامه صادقی علیه السلام) می گویم: در عدم ضامن بودن شخص امین، روایات در مانند کتاب ودیعه، عاریه و لقطه، به قدر استفاضه رسیده است، و نیازی به بیان آن پس از وضوح دلالت قرآنی و در حاشیه آن احادیثی که ذکر شد، نمی باشد.

۲۳- اصل اتلاف

اتلاف مال غیر در غیر از امانت محسنه، به طور طبیعی به لحاظ «ضابطه إعتداء»، مقتضی ضمانت می باشد: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [بقره، ۱۹۴].

پس انداز و مصرف حرام

۱. ظاهر این است که منظور از تلف به معنای هلاک شدن و نابود شدن می باشد، و این امر گاهی به ذات مال تعلق پیدا می کند و گاهی به مالیت آن همراه با بقای ذات تعلق می گیرد؛ مثلاً یخ در تابستان مالیت دارد، ولی در زمستان ارزش مالیش از بین رفته و عقلاء به ازای آن، مالی را بدل نمی کنند.

همچنین اتلاف مال فردی در غیر از مورد نفع و فایده صالح، حرام می باشد؛ زیرا ﴿جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [نساء، ۵]، «خدای سبحان، اموالتان را وسیله قیام و به پا داشتن (زندگی فردی و اجتماعی) قرار داده است»؛ بنابراین، در آن هیچ تبذیر و اتلافی نباید باشد، بلکه حتی سکون و نگهداری اموال بدون هیچ گردش مالی در مصارف مصالح فردی و اجتماعی نیز، نباید وجود داشته باشد. همانا خدای سبحان، کنز (اندوختن و جمع آوری) اموال را به شدت نکوهش کرده و وعده عذاب می دهد: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [توبه، ۳۴]؛ پس ﴿سَبِيلِ اللَّهِ﴾، راهی پسندیده در مصارف اموال در هر حالتی می باشد و کنز مال از ﴿سَبِيلِ اللَّهِ﴾، خارج است، مگر در صورتی که پس انداز مال به مقدار اندکی شایسته برای مصرف نیکو در آینده باشد؛ و همانطور که در متروکات میراث و مانند آن، چنین فرضی وجود دارد.

عدم جواز اتلاف مال توسط رضایت فردی و غیره

انسان باید مراقبت شایسته ای از اموال خود و دیگران داشته باشد و سپس مال را در زندگی فردی و اجتماعی، به کار گیرد؛ بنابراین، با رضایت شخصی و رخصت فرد دیگر، اتلاف مال فردی و غیره جایز نمی باشد؛ زیرا قاعده در «فقه گویا»، وجوب حفظ و نگهداری اموال - زمانی که جایگزینی برای مورد دوم وجود نداشته باشد - است.

مدلول آیه قیام

در اینجا آیه ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ [نساء، ۵]، رأس زاویه در هندسه اموالیست که فقط برای قیام حیات بشری قرار داده شده است؛ نه این که فقط اتلاف، تبذیر و اسراف آن حرام باشد، بلکه مفروض آن است که با این اموال سرمایه گذاری شده و دری برای قیام زندگی اسلامی - چه خاص و چه عام - گشوده شود.

﴿أَمْوَالَكُمُ﴾ به دلیل وجود رشد در غیر سفهاء، اموال آنها را به غیر سفهاء نسبت می دهد، و یکی از موارد قیام اموال، تأمین نیازهای افراد سفیه است؛ بنابراین اموال، خاص صاحبان آنها نمی تواند باشد، خصوصاً سفیهان که قیامی برای اموال نزد آنها وجود ندارد، چون که سفیهند و رشد و بلوغ اقتصادی را دارا نیستند.

در نتیجه، نسبت اموال به اولیاء سفیهان، به سبب اقتضای جمع بین اموال آنها می باشد. اموال خصوصی افراد همانطور که برای مصالح شخصی آنها می باشد، برای مصالح امت و کشور اسلامی نیز هست؛ اسلام دینیست که صلاح افراد را در ضمن اجتماع آنها مراعات

۱. سفاهت و سبک مغزی بر دو قسم است: ۱. سفاهت عقلی؛ ۲. سفاهت شرعی؛ سفاهت شرعی دارای چهار بُعد می باشد: ۱. اتلاف؛ ۲. اسراف؛ ۳. تبذیر؛ ۴. کنز مال.

می کند، همچنین صلاح اجتماعی هم در گرو جمعیت و دریای پهناور مردمی می باشد. در اینجا صلاح اجتماعی، ولایت راشدین بر اموال سفهاء می باشد.

چه تعبیری بهتر از ﴿أَمْوَالِكُمْ﴾ که می رساند: قیام در مطلق اموال، فقط برای عقلای بالیده و هوشیار می باشد، و همینطور عاقلترین و ارشدترین آنها، اولیای امور مسلمانان - چه شخصی و چه اجتماعی - می باشند. از همین جاست که ما یک وجه اشتراکی در اموال خصوصی مردمی پیدا می کنیم، چه برسد به اموال عمومی؛ لکن اصل در اموال خصوصی، به شرط قیام اموال، تعلق آنها به صاحبان آنهاست؛ و اگر غیر از این باشد، این افراد تحت ولایت راشدین قرار گرفته و آنها نیز نیازهای زندگی این اشخاص را تأمین کرده و به آنها - به عنوان مثال - پوشاک می دهند. این تأمین معاش سفهاء از اصل مال سفیهان نباید به مصرفشان برسد، بلکه اموال آنها را به حال قیام نگهداشته و آن را منفعت خیز می کنند و از آن، سفهاء را برخوردار می کنند؛ زیرا فرموده است: ﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا﴾، نه (منها).

بالتر از اموال سفیهان به طور مطلق، اموال یتیمان قرار دارد، و همانطور که در آیه ابتلاء هم آمده: ﴿وَأَبْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ...﴾ [نساء، ۶]؛ این امتحان و آزمایش عقلی، شرعی و اقتصادی، چیز است که موجب قیام اموال برای مصلحت صاحبان آنها می شود.

از این رو، اموال اسلامی به شکل مختصر، برای قیام در زندگی اسلامی با راه عقلی اسلامی سلیم به مصلحت فردی و اجتماعی اشخاص یک جامعه می باشد.

حرمت مال در سنت

و در خبر مستفیض - در پرتو قرآن - آمده است که: «حرمة مال المسلم كحرمة دمه»^۱، (حرمت مال مسلمان، مانند حرمت خون اوست)؛ و از پیامبر اسلام ﷺ نقل شده که فرمودند: «لا يأخذن أحدكم متاع أخيه جاداً ولا لاغياً، من أخذ عصا أخيه فليردّها»^۲، (کسی از شما متاع برادر خود را - چه جدی و چه شوخی - برنگیرد، کسی که این عمل را انجام دهد، با برادر خود دشمنی کرده، پس سریعاً آن را باید برگرداند)؛ و در حدیث دیگری از او ﷺ نقل شده که فرمودند: «علی الید ما أخذت حتی تؤدی»^۳ یا «تؤدیة»^۴، (کسی که مالی را در

۱ . المسبوط: ج ۳، ص ۵۹؛ و در کتاب «من لایحضره الفقیه»: ج ۳، ص ۵۶۹ از امام ﷺ نقل شده که فرمودند: «إن الله تعالی حرم من المسلم دمه وماله وأن یظن به ظن السوء، فلا یستباح به الدم والمال وهو یقن مشاهدة أو بینه عاظة أو ما جرى مجراهما من الأمور المفیدة للیقین»؛ و در نهج البلاغه: خ ۱۶۷ آمده که: «وفضل حرمة المسلم علی الحرم کلها»؛ و در کتاب «وسائل»: باب ۱۲، از أبواب جهاد عدو، ح ۱۰ و ۹؛ و المسبوط: ج ۳، ص ۵۹.

۲ . الوسائل: ج ۱۲، ص ۲۸۱؛ و بحار الأنوار: ج ۲۹، ص ۴۰۷؛ و المسبوط: ج ۳، ص ۵۹.

۳ . سنن بیهقی: ج ۶، ص ۹۰؛ کنز العمال: ج ۵، ص ۲۵۷؛ ح ۵۱۹۷؛ المسبوط: ج ۳، ص ۵۹.

۴ . المستدرک: ج ۱۴، ص ۷، باب ۱، از کتاب ودیعة، ح ۱۵۹۴۴؛ عوالی اللالی: ج ۱، ص ۲۲۴؛ ح ۱۰۶؛ ج ۲، ص ۳۸۹؛ ح ۱۰؛ ج ۳، ص ۲۴۶ و ۲۵۱؛ ح ۲ و ۳.

دست دارد، تا زمان بازپس دادن آن، ضمانتش به عهده اوست)؛ و خبر: «المغضوب مردود»^۱، (شیء غصبی، کاملاً رد شده و مطرود می باشد).

و در کتاب «مستدرک» از «دعائم» نقل شده که: «أن رسول الله ﷺ خطب يوم النحر بمنى في حجة الوداع وهو على ناقته الغضباء، فقال ﷺ: «يا أيها الناس إني خشيت أن لا ألقاكم بعد موقفي هذا، فإسمعوا ما أقول لكم فإنتفعوا به، ثم قال: أي يوم أعظم حرمة؟ قالوا: هذا اليوم يا رسول الله ﷺ، قال: فأى الشهور أعظم حرمة؟ قالوا: هذا الشهر يا رسول الله ﷺ، قال: فأى بلد أعظم حرمة؟ قالوا: هذا البلد يا رسول الله ﷺ، قال: فإن حرمة أموالكم عليكم وحرمة دماءكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا، إلى أن قال ﷺ: إلى أن تلقوا ربكم فيسألكم عن أعمالكم، أأهل بلغت؟ قالوا: نعم، قال: اللهم أشهد»، (همانا رسول خدا ﷺ در روز نحر در منی، خطبه ای در آخرین حج خود درحالی که بر شتر خود سوار بود، ایراد کردند که: ای مردم، من می ترسم که پس از اینجا دیگر شما را نبینم، پس بشنوید آنچه که برایتان می گویم و از آن بهره ببرید؛ سپس فرمودند: چه روزی بزرگترین حرمت را دارد؟ گفتند: همین روز یا رسول الله؛ فرمود: چه ماهی برترین حرمت را داراست؟ گفتند: همین ماه ای رسول خدا؛ فرمود: چه شهری از حرمت بیشتری برخوردار است؟ گفتند: همین شهر یا رسول الله؛ حضرت فرمودند: پس همانا حرمت اموال و خونتان مانند حرمت چنین روزی در چنین ماهی و در چنین شهریست، تا آنجا که فرمودند: تا زمانی که به ملاقات پروردگار خود روید و او از شما درباره اعمالتان سؤال می کند، آیا این پیام به شما رسید؟ گفتند: بله؛ سپس رسول خدا ﷺ فرمود: خدایا شاهد باش).

و از امام صادق علیه السلام نقل شده که: «فمن نال من رجل شيئاً من عرضي أو مالي وجب عليه الإستحلال من ذلك والإفصال من كل ما كان منه إليه، وإن كان قد مات فليتنصل عن المال إلى ورثته وليتب إلى الله مما أتى إليه حتى يطلع عليه عزوجل بالندم والتوبة والإفصال، ثم قال ﷺ: ولست أخذاً بتأويل الوعيد في أموال الناس ولكني أرى أن أودی إليهم إن كانت قائمة في يدي، من إغتصبها ويتنصل إليهم منها؛ وإن قوتها المغتصب أعطى العوض منها، فإن لم يعرف أهلها تصدق بها عنهم على الفقراء والمساكين وتاب إلى الله عزوجل مما فعل»، (کسی که از مردی مالی را برداشته یا آبرویش را برده، واجب است که از او طلب حلالیت کند و از هر آنچه که از حق او بر گردنش است، رهایی یابد؛ و اگر آن شخص از دنیا رفته باشد، باید آن مال را به ورثه اش برساند و به سوی خدا از کاری که انجام داده، برگردد و توبه کند تا خدا بر پشیمانی، توبه و جدایی او از گناهش واقف گردد؛

۱. اصول کافی: ج ۱، ص ۵۴۲، باب فی و انفال و... تهذیب: ج ۴، ص ۱۲۸، ح ۳۶۶، باب تقسیم غنائم، ح ۲؛ الوسائل: ج ۶، ص ۳۶۵، ابواب انفال و آنچه که مختص امام معصوم علیه السلام است، باب ۱، ح ۴؛ در کتاب کافی، وسائل و تهذیب اینطور آمده است: «لأن الغصب كله مردود».

۲. المستدرک: ج ۷، ص ۸۷، باب ۱، از ابواب کتاب غصب، ح ۲۸۱۶.

۳. المستدرک: ج ۱۲، ص ۱۰۵، باب ۷۸، از ابواب جهاد نفس، ح ۱۳۶۴۱؛ ج ۱۷، ص ۸۷، باب ۱، از ابواب کتاب غصب، ح ۲۰۸۱۷.

سپس حضرت فرمودند: من تفسیر وعید و شبهه در اموال مردم را نمی توانم بپذیرم و به آن عمل نمی کنم، اما اگر مالی از آنها در دستم باشد، می دانم که باید آن را ادا کنم؛ کسی که اموالی را غصب کرده، اگر آنها را تلف و استفاده کرده، باید عوضش را برگرداند، و اگر اهل آن مال را نشناسد، باید از طرف آنها به فقراء و مساکین صدقه دهد و از کاری که انجام داده به سوی خدا توبه کند).

و در کتاب «مستدرک الوسائل» از امام علی علیه السلام نقل شده که: «**أنه قضی فیمن قتل دابة عبثاً أو قطع شجراً أو أفسد زرعاً أو هدم بیتاً أو عور بئراً أو نهراً أن یغرم قیمته ما إستهلك وأفسد وضرب جلدات نکالاً، وإن أخطأ ولم یتعمد ذلك فعلیه الغرم، ولا حیس ولا أدب؛ وما أصاب من بهیمة فعلیه ما نقص من ثمنها**»، (حضرت در مورد کسی که جاننداری را بیهوده کشته، یا درختی را قطع کرده، یا زمین کشاورزی را خراب کرده، یا خانه ای را نابود ساخته، یا چاه و رودخانه ای را با خاک پر کرده که آبش خشک شود، حکم کردند که او باید خسارت ارزش مالی آنچه که از بین برده و خراب کرده، بدهد و همچنین چندین ضربه شلاق برای بازدارندگی او از چنین اعمال زشتی، زده شود؛ اما اگر او خطا کرده باشد و تعمدی در اعمال خود نداشته باشد، بر او تنها ادای خسارت است، و حبس و تأدیبی بر او نمی باشد، و آنچه که به چهارپایان صدمه زده، باید آن مقدار مالی را که از ارزش آن کاسته شده، بپردازد).

اصل در همه این اخبار مذکور، قرآن کریم است که می فرماید: «**وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا**»؛ از این رو، قوام اموال به قیام آن در حیات شایسته انسانی اسلامیت، پس مصرف و خوردن امر باطل، حرام و فاسد می باشد: «**وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ**» [بقره، ۱۸۸]؛ از موارد اکل مال به باطل، خوردن مال غیر، بدون هیچ جایگزینی برای آن می باشد، یا اینکه مالی را به طور مطلق - چه اسرافاً یا تبذیراً - مصرف کنی، گرچه صاحب آن مال نیز راضی باشد؛ درحالی که طبق شریعت ربّانی، این مال باید برای قیام زندگی ما باشد. فلسفه وجودی مال برای قیام زندگی بشریست، نه برای تبذیر یا اسراف یا لهو و مانند آن، پس «**بِأَيِّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالِكُمْ وَلَا أَوْلَادِكُمْ عَنْ دِكْرِ اللَّهِ**» [منافقون، ۹]؛ بنابراین، جایز نیست که در رابطه با اموال خویش هرطور که می پسندیم، عمل نماییم: «**أَصْلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرَكَ مَا يَعْزُبُ أَبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ**» [هود، ۸۷]، «اهل مدین به حضرت شعیب علیه السلام گفتند: آیا نمازت به تو فرمان می دهد که آنچه را پدرانمان می پرستیدند، رها کنیم، یا در اموال خود آنچه می خواهیم، انجام ندهیم؟»؛ اما پروردگاران، جانها و اموال ما را خریده تا آنها را در آنچه که او می خواهد، مصرف کنیم، نه در آنچه که ما می پسندیم و می خواهیم: «**إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ...**» [توبه، ۱۱۱].

۱ . المستدرک: ج ۱۷، ص ۹۵، باب ۹، از أبواب کتاب غصب، ح ۲۰۸۴۲؛ ج ۱۸، ص ۱۹۹، باب ۶، از أبواب دفاع، ح ۲۲۴۹۵؛ ج ۱۸، ص ۲۳۳، باب ۳۴، از أبواب موجبات ضمان، ح ۲۲۸۸۲.

در نتیجه، اتلاف مال غیر بر خلاف اصل قیام آن، به طور مطلق حرام بوده، گرچه صاحب مال این اتلاف را دستور داده و بدان راضی باشد^۱، البته زمانی که در مورد رضایت، ضمانی درکار نباشد، یا اگر هم هست، شامل اتلاف عین و مالیت مال^۲ به طور مطلق می شود. به تحقیق، قاعده اعتداء به مثل مالی یا نقصان آن در صورت اذن شما، مساوی با اعتداء بر علیه خودتان به اذن خویش می باشد، و این قاعده برای این حکم کفایت می کند، البته شمولیت این قاعده در غیر اذن شخصی، برتر و سزاوارتر است.

نکات پایانی

❖ «أموال» در آیات و روایات که خدا آن را برای برپایی زندگی فردی و اجتماعی بشر قرار داده، شامل عین اموال، منافع آنها، و نیز اعتبارات مالی عقلایی می شود؛ بنابراین، مقصود از «اموال»، تمامی مطلوبات اقتصادیست که قیام معیشت بشر به آن وابسته می باشد. از این رو، ضمان آنها نزدیکتر است به شخص تلف کننده - چه مثلی یا قیمی - به حسب توانایی و استطاعت او.

❖ اتلاف مال غیر، تقسیم می شود به: ۱. مقصود؛ ۲. غیر مقصود؛ اراده نشده، اما این اتلاف عملی می باشد، مثل کسی که مانع حیوان خود از خوردن علف غیر نشده، در نتیجه آن هم از آن علف تغذیه می کند، البته مرز و دیواری هم بین آن دو وجود ندارد؛ در اینجا صاحب حیوان، به مقدار خورده شدن علف، ضامن است و باید آن را پرداخت کند؛ زیرا او با این کار (مانع نشدن) مال غیر را تلف کرده، و بر او، عنوان «تلف کننده» صدق می کند. حتی اگر این مال را بدون قصد مانند شخصی که خواب است، تلف کند، باز هم ضامن می باشد؛ مگر اینکه در دایره امانت جای بگیرد. اخباری هم در این باره وارد شده است.^۳

۱. بنابراین، قاعده مشهور در فقه سنتی که می گوید: «من أتلف مال الغير بلا إذن منه فهو له ضامن» باطل می باشد. بلکه چه با اذن و چه بی اذن، اتلاف مال غیر، حرام و موجب ضمان است؛ پس ثابت می شود: «من أتلف مال الغير فهو له ضامن مطلقاً».

۲. مانند یخ که در فصل زمستان مالیتی ندارد، بر خلاف فصل تابستان.

۳. مانند صحیح حلبی که می گوید: «از امام صادق علیه السلام درباره شیئی که در میان راه گذاشته می شود، و حیوانی از آنجا عبور کرده و سپس به سبب آن شیء، رم کرده و صاحب خود را زخمی می کند، سؤال کردم؟ حضرت فرمودند: هر چیزی که به راه و جاده مسلمانان ضرری وارد کند، صاحب آن ضامن چیز است که به سبب آن ضرر، پیش می آید». و صحیح زراره که نقل کرده: «به امام صادق علیه السلام عرض کردم: مردی چاهی را در غیر ملک خویش، حفر کرده، و کسی از آنجا عبور کرده و در آن افتاده است؟ حضرت فرمودند: کسی که چاه را کنده، ضامن است؛ زیرا هر کسی که در غیر ملک خودش چنین کند، ضمانت بر عهده اوست». * بنده (علامه صادقی علیه السلام) می گویم: همچنین کسی که در ملک خویش چاهی را حفر کرده و آنجا محل عبور و مرور مردم می باشد، موجب ضمانت است؛ زیرا او مالک این حفر نمی شود، مگر آنکه آن را اعلام و یا سرش را بپوشاند.

از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمودند: «کسی که آبی را جاری یا مستراحی را بنا کند، یا میخی را در زمینی بکوبد، یا حیوانی را با بند و زنجیر ببندد و یا چیزی را در طریق و جادهی مسلمین حفر کند، سپس با آنها برخورد کرده و موجب

* گاهی مواقع، بین سبب تلف و مباشر آن جمع می شود، یعنی هر دو در حکم ضمانت - زمانی که به طور مساوی مشارکت داشته و نیز غیر آن، و یا زمانی که تلف مختص یکی از آنها باشد به غیر از دیگری، به شرط آنکه شخص تلف کننده سبب باشد، نه غیر او: چه سبب و چه مباشر - مشترک هستند؛ و روایات حفر چاه مقصودشان از صاحب ضمانت، تنها فرد مسبب می باشد، نه مباشر؛ و إلا حکم بین این سه گزینه ای که بیان کردیم، قرار دارد.

خسارت و تلف گردد، بر آن شخص ضمانت ثابت می شود». * حقیر (علامه صادقی رحمته الله) می گویم: این ضمانت زمانیست که طریق مسلمانان، بیت و یا ملک او باشد، چه برسد به غیر آن.

۲۴- اصل اشتراک در تکالیف

یکی از اصول قرآنی، اشتراک مکلفین - به طور کلی - در تمامی تکالیف اسلامی می باشد، البته مادامی که موضوع، ایمان یا اسلام و یا بلوغ رسیده به دوران تکلیف باشد. و در موارد اندکی که تکلیف مختص گروه خاصیست، اشتراکی وجود ندارد، مانند استطاعت در حج، روزه و مانند آن.

خطاب مشترک و خاص

پس هنگامی که مؤمنین مورد خطاب شارع قرار گرفته تا به سوی فریضه جمعه سعی کنند: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ...﴾ [جمعه، ۹]، و هیچ شرطی در اصل وجوب آن به جز ایمان، وجود ندارد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾؛ بنابراین، استثنای زمان غیبت امام معصوم علیه السلام برای رفع وجوب فریضه، جایز نمی باشد.

مقابل این خطاب مشترک، خطاب شخصی و مختص پیامبر صلی الله علیه و آله در مثل آیه ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ﴾ [احزاب، ۵۲]، قرار دارد، و همینطور اختصاص ازدواج ایشان با بیش از چهار نفر.

بله، در آنجایی که خصوصیت خطاب به سبب ضرورت، الغا می گردد، اختصاص حکم نیز بالضرورة الغا می شود؛ همچنین است خطابات عامی که به طور طبیعی، با صیغه مذکر بیان شده اند، مثل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾. بنابراین، در موارد یقینی خطاب مختص، حکم اختصاصی و در مصادیق قطعی خطاب مشترک، حکم عام می باشد، اما در جایی که شک در اختصاص وجود داشته باشد، این شک لغو می شود؛ زیرا اصل، تنها اشتراک تکالیف است؛ چون اختصاص همانند استثناء از عموم تکلیف در اصل شریعت ربّانی می باشد.

تمام نتایج این موارد، از خطابات عام قرآنی که صیغه خاصی دارند و خصوصیات داخل در آن خطابات را ملغی کرده تا دخلی در موضوعات احکام نداشته باشند، به دست می آید. همچنین اختصاص ناب و گزیده در یک شریعت واحد در حق خصوص مکلفین آن دوره، نیاز به یک دلیل خاص دارد؛ بنابراین، بیان حکم و سیره عملی تورات و انجیل و دیگر ادیان در قرآن، مادامی که توسط قرآن نسخ نشده، دلالت بر اشتراک آن تکلیف برای تمامی مکلفین دارد.

دلیل بر عدم اختصاص خطابات در شریعت اسلام و نیز شریعت های دیگر مانند تورات و انجیل، عمومیت هدایت قرآنیست، مثل ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [بقره، ۱۸۵]، و عموم رسالت هدایت قرآنی توسط رسول هدی صلی الله علیه و آله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبا، ۲۸]، و مانند آن. دلیلی

۱. برای آگاهی و تفصیل بیشتر به کتاب «علی شاطیء الجمعة» علامه صادقی تهرانی رحمته الله رجوع کنید.

بر اختصاص جز در بعضی از اختصاصات حکمی برای رسول خدا ﷺ و بعضی دیگر مثل شروط موضوعی خاص برای همه مکلفین، وجود ندارد.

اشتراک تکالیف بین مسلمین و کفار

دلیل بر عمومیت اشتراک در تکالیف اسلامی بین مسلمین و کفار: ۱. مکلف بودن کفار به اصول است که اقتضای آن تکلیف آنها به فروع نیز می باشد؛ ۲. امتناع و خودداری اختیاری، منافاتی با خود اختیار ندارد: «الامتناع بالاختیار، لا ینافی الاختیار»؛ ۳. اصل قرآنی: «فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ الْمُجْرِمِينَ * مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمَصْلُومِينَ * وَلَمْ نَكُ نَطْعِمُ الْمَسْكِينِ * وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ * وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ * حَتَّىٰ آتَانَا الْيَقِينَ» [مدثر، ۴۰-۴۷]؛ پس همانطور که دو اصل مبدء و معاد با آنچه که در میان خود دارند، رسالت الهی هستند و تکذیب کننده آن دو وارد دوزخ می شود، ترک نماز و زکات نیز برای این کفار، موجب دخول آنها در آتش می شود؛ ۴. تظافر احادیث در پرتو قرآن، یکی از آنها روایت نقل شده از امام صادق ﷺ می باشد که فرمودند: «لأن حکم الله عزوجل في الأولين والآخرين وفرائضه عليهم سواء، إلا من علة أو حادث يكون، والأولون والآخرين أيضاً في منع الحوادث شركاء، والفرائض عليهم واحدة يسأل الآخرون من أداء الفرائض عما يسأل عنه الأولون، ويحاسبون عما به يحاسبون»^۱، (به دلیل آنکه حکم خدای عزوجل در اولین و آخرین بشر و واجبات آنها، مساوی می باشد، مگر به سبب علت یا حادثی که بعداً می آید؛ همچنین اولین و آخرین انسانها در بازدارندگی حوادث مشترکند و فرائض بر آنها واحد است و همانطور که آخرین از انجام فرائض مورد سؤال و بازخواست قرار می گیرند، انسانهای اولیه نیز چنین هستند و همانطور محاسبه می شوند که آنها می شوند).

احکام مختص زن و مرد و احکام فرد خنثی^۱

عموم تکالیف اسلامی و به طور دقیق تر، قرار گرفتن این تکالیف بنا بر طریق قضایای حقیقیه، شامل هر مکلفی در طول زمان و عرض مکان بدون هیچ اختصاصی به زمان و حی، می شود، مگر در مورد خاص وحی به دلیل خاص؛ اما اصل در اینجا مانند عمومیت تکلیف، قاعده عمومیت زمان تکلیف به طور مساوی می باشد.

۱. وسائل: ج ۱۵، ص ۳۹، از امام صادق ﷺ در حدیث طولانی در کتاب جهاد، باب جواز کسی که می تواند لشگری را فراهم کرده و با آن برای جهاد خارج شود؛ حضرت پس از کلام طولانی درباره شرایط کسی که متصدی فراهم کردن سپاه برای جهاد می شود، فرمودند: ...؛ و همچنین روایت پیامبر ﷺ که فرمودند: «حکمی علی الواحد حکمی علی الجماعة»، (حکم من برای یک نفر، حکمیست که برای همه مردم است)؛ و خبر دیگری از ایشان ﷺ که: «حلال محمّد حلال الی یوم القيامة وحرام محمّد حرام الی یوم القيامة»؛ و حدیث پیامبر ﷺ که فرمودند: «فلیبلغ الشاهد الغائب»، (این پیام را شخص شاهد، به هر کسی که نبوده - حاضر و زمان آینده - برساند).

و اما در مورد احکام مختصّ زنان و مردان که پر روشن واضح است که حکمش چیست، لکن نسبت این احکام به اشخاصی که خنثی هستند، چه می باشد؟ باید بگویم: قدم اول در اینجا، عمل جراحیست که جنسیت فرد خنثی را مشخص می کند؛ زیرا شخص سومی در میان دو فرد مذکر و مؤنث نمی توان در نظر گرفت، چون «يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذَّكُورَ * أَوْ يَزُوجَهُمْ ذَكَرًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ» [شوری، ۴۹-۵۰]؛ در این آیه، به غیر از مورد عقیمت (نازایی)، تنها دو فرد ذکر و انثی مطرح شده اند، و «إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ» همواره اوست بسی دانای بسیار توانا؛ پس اگر شخص خنثی، قسم سومی باشد، مقتضای علم و قدرت ذکر شده در این میان، وجود و بیان این مورد است. دلیل دیگر برای عدم نسبت احکام به فرد خنثی: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ...» [حجرات، ۱۳]، می باشد؛ زیرا مقصود از «مِنْ» جنسیتست، همانطور که مِنْ نشویه نیز مراد می باشد.

علاوه بر این دو آیه، موارد دیگری نیز هست که خلقت و تکلیف را در دایره انسانیت، به دو فرد مذکر و مؤنث نسبت می دهند: «إِنِّي لَأُضِيعُ عَمَلِ عَامِلٍ مِنْكُمْ مَنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ» [آل عمران، ۱۹۵]؛ «يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» [نساء، ۱۱]؛ «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ» [نساء، ۱۲۴]؛ «وَأَنَّهُ خَلَقَ الذَّكُورَ وَالْأُنْثَىٰ» [نجم، ۴۵]؛ «فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَىٰ» [قیامت، ۳۹]؛ «وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَىٰ» [لیل، ۳۰]؛ آیا می شود گفت که خدای متعال، در حالی که فرد خنثی شخصیتی جداگانه از دو فرد مرد و زن دارد، خلقت و حکم او را نادیده گرفته است؟! در واقع، خدای متعال، انسان را منحصر در مذکر و مؤنث قرار داده است.

همچنین ما در هیچ بخشی از ابواب مختلف علمی، همراه مرد و زن فرد دیگری به عنوان خنثی نمی یابیم، در نتیجه، این فرد یا مذکر است و یا مؤنث، گرچه اقوالی ظهور کند که بگویند: او شخصیت سومی بین این دو می باشد.

قدم دوم در زمانی که گام اول ممکن نباشد، حکم جمع برای فرد خنثی بین تکالیف مرد و زن می باشد، البته در جایی که چنین امکانی وجود داشته باشد، وگرنه شخص خنثی - مادامی که مرجحی برای یکی از طرفین نباشد - مخیر است از میان آن دو یکی را برگزیند؛ پس اگر مرجحی باشد، مرجع فعل خنثی همان مرجح است. این احکام برای خنثی مشکل است که عمل جراحی برایش ممکن نبوده و هیچ اماره ای برای تشخیص هویت آن وجود ندارد. اما غیر این مورد، فردیست که دلالت بر طرفی از دو مورد مذکر و مؤنث برایش وجود دارد؛ یکی از امارات غیر مذکور در روایات، امیال مذکر و مؤنث است که فرد خنثی باید ببیند که به کدام طرف تمایل بیشتری دارد، بلکه این دلالت، مناسب تر و یا همانند بقیه دلالات می باشد. پس اگر از آلت ذکری خود بول کرد و یا در صورت ادرار از هر

۱ . مقصود از خنثی، شخصیت که دو مخرج ذکر و انثی را داراست و جنسیتش معلوم نمی باشد.

دو، از آلت دیگر خود زودتر بود، نشان از مذکر بودن آن است؛ و اگر غیر از این باشد، فرد خنثی، زن خواهد بود؛ همانطور که در احادیث متعددی، این امارات بیان شده است.

ارث خنثی مشکله از نصف دو جنس مذکر و مؤنث است؛ همچنین بر او پوشاندن خود از مرد و زن تا آنجا که امکان دارد، واجب است، یعنی هر آنچه که مرد و زن در مواجهه با یکدیگر بر عهده دارند، واجب است تا حد امکان رعایت نماید؛ این امر در تمامی تکالیف مختص به مرد و زن برای خنثی مشکله، جریان دارد.

۲۵- اصل استطاعت در اعمال، (قاعده میسور)

اصل در اینجا پس از حکم عقل به عدل، آیاتیست که اعمال غیر مقدور و غیر مستطیع را از دایره وجودی خارج می کند: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [بقره، ۲۸۶]؛ و ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [تغابن، ۱۶]، با دستور به رعایت حق تقوا: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ [آل عمران، ۱۰۲]؛ زیرا تکلیف فوق استطاعت، موجب رعایت حق تقوا نمی باشد، مگر برای کسی که بخواهد عمل خیر را، با طاقت فرسایی نیز انجام دهد؛ در نتیجه، عمل او راجح است، نه واجب؛ و اگر ضرر آور باشد، حرام می شود.

آیه ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَقْدُورًا﴾ [احزاب، ۳۸]، مشروطیت قدرت را تا اعماق زمانهای تکلیف بدون هیچ استثنایی، در نظر گرفته است؛ بنابراین، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...﴾ [بقره، ۱۸۵]، «خدا برای شما آسانی را می خواهد، و برایتان دشواری زبان آور را نمی خواهد»؛ عسر همان حرج + زیان است، اما خود حرج داخل در تکلیف مستطاع می شود. گاهی مقصود از «قدرت» در اینجا، اصل قدرت بدون ملاحظه وجود اشتباهات ویران کننده برای رعایت حالات جاهلیت، می باشد. پایان دادن به این خطاها، ضرورت رسولی و رسالتی پیامبر ﷺ بوده که هیچ حرجی را قبول نمی کند: ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرْجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَقْدُورًا﴾ [احزاب، ۳۸]، «بر پیامبر برجسته، - در آنچه خدا برایش حتمی کرده است، هرگز (گیرودار) طاقت فرسایی نبوده است؛ سنت خدا را که در پیشینیان از دیرباز بوده (نگه دار)؛ و امر خدا همواره به اندازه مقرر و در خور توان (مکلفان) بوده است». مجال حرجی که در اینجا گمان شده است، ازدواج پیامبر ﷺ با همسر سابق پسرخوانده اش، زید است؛ زیرا چنین ازدواجی در فضای جاهلیت که در زمان پیامبر ﷺ به فضای اسلامی داخل می شد، امری ناگوار بوده است؛ در نتیجه، عادات زمان جاهلیت از موارد دشواری که انسان را به حرج می اندازد، محسوب نمی شود.

در پرتو این آیات، روایاتی هم وارد شده است، از جمله: حدیث پیامبر ﷺ که فرمودند: «إِذَا أَمَرْتُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَإِذَا نَهَيْتُمْ عَنْ شَيْءٍ فِدَعُوهُ»^۱، (هر زمان که شما را به

۱. صحیح مسلم: ج ۲، ص ۹۷۵، ح ۱۳۳۷، کتاب حج، ح ۴۱۲؛ سنن نسائی: ج ۵، ص ۱۱۰، باب وجوب حج؛ عوالي اللآلی: ج ۴، ص ۵۸، ح ۲۰۶.

به امری دستور دادم، به اندازه توانایی خود آن را انجام دهید، و اگر شما را از کاری باز داشتیم، آن را رها کنید؛ و از امام علی علیه السلام نقل شده که فرمودند: «المیسور لایسقط بالمعسور»، (با وجود عسر در انجام عملی، هر مقدار که امکان انجام فعل وجود داشته و میسر است، ساقط نمی شود)؛ و خبر «ما لا یدرک کله لا یترک کله»^۱، (هر اندازه که از عملی درک نمی شود، تمام آن فعل نباید ترک شود).

تعدّد و وحدت مطلوب

در صورتی که دلیلی بر تعدّد مطلوب وجود داشته باشد، از آن تبعیت شده و قاعده عدم سقوط میسور و عدم ترک مطلق به واسطه عدم درک مطلق، جاری می شود؛ اما اگر دلیلی بر وحدت مطلوب آمده باشد، دیگر معنایی برای اجرای قواعد فوق وجود نداشته و عمل به طور مطلق ترک می شود، مانند وضوء، غسل، تیمّم، روزه و غیر آن که تبعیض پذیر نیستند. در مقابل این موارد، هدی (قربانی) قرار دارد که تبعیض پذیر بوده و به حسب شرایط مختلف، تغییر می کند: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [بقره، ۱۹۶]؛ همچنین است نماز و همانند آن از موارد تعدّد مطلوب. اگر دلیلی هم بر تعدّد و وحدت فعلی وجود نداشته باشد، به اقتضای ﴿مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ و مانند آن، اصل تعدّد مطلوب آن تکلیف می باشد.

۲۶- اصل عدم اضطرار و اکراه

همانا انجام حرام و ترک واجب، تنها برای کسی امکان پذیر است که مضطرّ باشد؛ و ﴿إِلَّا مَا أَضْطُرُّرْتُمْ﴾ [انعام، ۱۱۹]، که فاعل آن به صورت مجهول آورده شده، فاعلیت و نقش اراده فرد مضطرّ را سلب می کند؛ یعنی اضطراری موجب حلیت فعل حرام و جواز ترک واجب می شود که غیر اختیاری^۲ باشد، چه در دوران امر بین اهمّ و مهمّ باشد، و یا غیر آن.

۱. عوالمی الالکلی: ج ۴، ص ۵۸، ح ۲۰۵.

۲. همان: ح ۲۰۷.

۳. این مفهوم غیر اختیاری، از قیود پس از اضطرار در آیات دیگر نیز استظهار می شود: مانند ﴿فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إثمَ عَلَيْهِ﴾ [بقره، ۱۷۳].

اما اگر شخص مکلف به اختیار خود به اضطراری دچار شود، حکم واجب و حرام مهم مانند اهمّ سلب نمی شود؛ در نتیجه چنین شخصی در دایره اهمّ و ترک مهمّ، هر دو فعل واجب و حرام را در حالت اضطرار انجام می دهد^۱. در غیر مورد دوران نیز، ترک واجب و انجام حرام، گناه می باشد؛ زیرا عمل او، در حالت اضطرار اختیاری بوده است.

* «الضرورات تقدر بقدرها»، ضرورتها به مقدار وجودی خودشان، اندازه گیری شده و جایز نیست که بیش از مقدار آن، فعلی صورت گیرد؛ زیرا از ضرورت خارج و حکم آن منتفی می گردد.

۲۷- اصل نفی اجرت در انجام واجبات و ترک محرّمات

اصل آن است که گرفتن مزد و اجرت برای هر یک از فعل واجبات و ترک محرّمات، اکل مال به باطل می باشد؛ زیرا واجب - چه ایجابی و سلبی - تنها برای امر و نهی ربّانی، امتثال می شود؛ از این رو، پاداش نیک جز از سوی خدا نمی تواند باشد، مگر در یک مصداق کوچکی مانند انداختن الفت در دل‌های گریزان و منفور: ﴿وَالْمَوْلَفَةَ قُلُوبِهِمْ﴾ [توبه، ۶۰]، «کسانی که دلشان (برای رغبت بیشتر به ایمان) به دست آورده شده»؛ در یکی از مصارف هشت گانه زکات. البته، چیزی که به آنها داده می شود، ترغیب است، نه اجر؛ و اگر هم اجرت محسوب شود، یک عنوان ثانوی خواهد بود برای محافظت از محقق شدن واجباتی که جز با اجر و مانند آن، حاصل نمی شوند.

پیامبر ﷺ و تمامی رسولان ﷺ، کلمه واحدی را مانند یک سنت همیشگی که استثنایی هم ندارد، بر زبان داشتند و آن این بود که: ﴿لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا...﴾^۲، «بر آن (رسالت) پاداشی از شما نمی خواهیم».

مصادیق اجرت و عدم آن

در بعضی از واجبات کفایی معیشتی مانند تجارت و غیره، گرفت اجرت مشکلی ندارد؛ زیرا ابطال مزد در اینها، مساوی با نقض معیشت از بن و ریشه آن می باشد. اما واجبات عینی، یا کفایی غیر مالی یا مالی مفروض بر حسب دلیل، اجرتشان منتفیست؛ و همینطور است در ولایت بر یتیمان که در آیه ۶ سوره نساء، مطرح شده است: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَ مِنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَ مِنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾؛ وجوب استعفاف بر «من كان غنيا»، گرفتن اجرت و

۱. به عبارت دیگر: به عنوان مثال این فرد باید برای حفظ جان خود، میت حرامی را مصرف کند، اما چون به اختیار خود به چنین حادثه ای دچار شده است، فعل او علاوه بر حکم وجوب، حرمت و گناه را به سبب اختیار خود، در بردارد.
۲. در آیات مختلفی این کلام، از تمامی پیامبران ذکر شده است: فرقان، ۵۷؛ شعراء، ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۴۵، ۱۶۴، ۱۸۰؛ سبأ، ۴۷؛ ص، ۸۶؛ انعام، ۹۰؛ هود، ۲۹ و ۵۱؛ یاسین، ۲۱؛ شوری، ۲۳.

مانند آن را بر او، در قبال وظیفه ولایت واجب، حرام گردانیده است. ﴿مَنْ كَانَ فَقِيرًا﴾ هم به چیزی که جلوی فقر و ضعف خود را بگیرد، محتاج است، اما اجرتی برای او ثابت نیست، مگر ﴿فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾، او می تواند مطابق عرف شرعی و به اندازه ضرورت و تحمل مال یتیم از آن بخورد؛ پس مقصود از ﴿بِالْمَعْرُوفِ﴾، آن مقداریست که از مال یتیم به اندازه ای برداشت نشود که او را به دیگران محتاج گرداند. بنابراین، این ولایتی که مستلزم خرج مالی یا مصرف اندازه ای از توان و وقتیست که امکان دستیابی به مال در آن وجود دارد، یک ولایت رایگان از طرف خدا برای رعایت اندوه، نیاز و تنهایی یتیمان، به جای آنچه که از ولایت پدرانشان از دست داده اند، می باشد. مثل آنکه این یتیمان پس از این ولایت ارزانی شده از سوی خدا، زنده شده و جانی دوباره و بهتر می گیرند؛ زیرا با این ولایت مجانی که برای پدرانشان بوده، منافعی را برای خود اگر بخواهند، ایجاد می کنند.

مثال برای حرمت اجرت در این بخش، مزد اجاره می باشد؛ زیرا در امر واجب بر شخص مستأجر، گرفتن اجاره فعل سفیهانه ایست و نفع آن برای ماجر ممکن نمی باشد، مگر در جایی که برای تألیف دلهای گریزان از دین باشد؛ پس برای ماجر، پاداشی نزد خداست؛ زیرا او کشانده شده است به یک چهارم جهانیان از کشاندن و جلب توجه آنها.

این ضابطه با گرفت اجرت در قبال تکالیف واجب، نقض نمی شود؛ زیرا این تکالیف بر شخص اجیر واجب نبوده و بر عهده او نمی باشد، و فایده آن به کسی که برایش اجیر شده، باز می گردد. و مانند این تکالیف است، منافع تجاری و شبیه به آن. بلکه تجارت نافع، اگر به وسیله اجرت عبادات استیجاری، عبادت باشد، چون که در آن منفعت دیگران است؛ پس ترک آن، نقض این عبادت و موجب خواباندن و ازکار انداختن امور مختلفی می باشد.

حکم عبادات استیجاری

در اینجا سؤالی باقی می ماند مبنی بر اینکه عبادات متروک پس از فوت مکلف، آیا برای صاحبان آنها به سبب تخفیفشان از بار گران ترک عبادات، قابل اجاره هست، یا خیر؟ اگر اینطور باشد، این عبادات از مصادیق مالی قرار گرفته، در نتیجه امکان تبادل با آنها وجود دارد. جواب آن است که این عبادات استیجاری اینطور نیست که به طور کلی، غبار از چهره صاحبان تکالیف بردارد، بلکه اینها تخفیفاتی به اعتبار بدل تکالیف، همراه ارسال ثواب به ارواحشان می باشد. لکن صحت چنین عباداتی پس از ارسال ثواب و تخفیف، نیاز به دلیل شرعی دارد؛ زیرا ﴿لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [نجم، ۳۹]؛ «برای انسان، چیزی جز حاصل تلاش خودش وجود ندارد». و عبادات متروکه در زمان اجاره پس از رحلت صاحب آن، از سعی و تلاش های فرد میت محسوب نمی شود، مگر آنکه به آن به همراه مالی وصیت کنند؛ لکن این وصیت نیز، به جز مقدار کم و آسانی آن هم توسط دلیل، قابل نیابت نمی باشد. به غیر از آنکه بگوییم: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [مائده، ۱]، شامل این وصیت می شود، و

اینکه دعای زندگان در حقّ میّت اثر دارد. پذیرفته ترین چیز نسبت به این شمولیت و تأثیر، آن است که از مال ما ترک میّت، در حالی که به نیت او قربتاً اِلَى الله، این اعمال را به جا می آورند، آن را تحقّق بخشیده و ثواب آن را به روحش بفرستند. اما این ثواب بنا بر صحّت اجاره عبادات، نفعی برای مردگان به آنچه که کفایتشان کند، ندارد.

بنابراین، در اینجا حدّ میانه ای بین دو امر قرار دارد که استیجار از عبادات متروکه برای مستأجر، به مقدار خاصی بر حسب فاعلیّت و قابلیت صلاحیت دارد. یعنی، این نوع از اجاره ها برای کسانی که به عبادات معتقد بوده و ترکشان به سبب بطلان عباداتشان بوده، نفع دارد؛ اما برای کسانی که به آن اعتقادی نداشته و از روی اختیار تکالیف را رها کرده اند، نفعی نخواهد داشت.

موارد فوق، در حال حیات مکلف معنا نداشته و جاری نمی شود؛ زیرا تکلیف متوجّه شخص خود مکلف می باشد، مگر در یک مصداق مثل حجّ که بر فرد مکلف واجب بوده، اما پس از وجوب، توانایی انجام آن را، از دست می دهد. در اینجا نصّ و دلیلی بر وجوب نیابت و استیجار برای این شخص، وارد شده است.^۱

صحّت قصد قربت با رجا و خوف

اگر سؤال شود که قصد قربت چگونه در عبادت استیجاری، اعمال می شود، در حالی که این عبادت جز به قصد اجاره امتثال نمی شود؟ پاسخ داده می شود که این نیت در مثل حجّ که بر آن نصّ داریم و غیر آن در حال حیات مستأجر، چگونه است؟ این عبادات نیز، همانگونه می باشد. همچنین نیت در بخش «امر به معروف و نهی از منکر» در وجوب قبول امر و نهی، بدین نحو است که وجود ترس، موجب چنین پذیرشی می شود؛ آیا شریعت ربّانی به این مقدار از نیت، مادامی که در آن ریا و سمعه ای وجود نداشته باشد، راضی نمی شود؟ پس نتیجه می گیریم که رغبت و خوف در ضمن انجام واجبی، مانع قدر مطلوب در قصد قربت نمی شود، البته در مواردی که قصد قربت واجب بوده و به اندازه مقدر و درخور مکلفان است، نه آنچه که بیش از مقدار درباره آن بحث می شود.

عبادت بردگان و تاجران همچنین است که در آن ترس عقاب و شوق ثواب وجود دارد؛ این نوع عبادت نزد خدا مقبول است.^۲ اما عبادت آزاد مردان که تنها برای سپاسگذاری خداست، در حدّ اندک و قلیل است، و غیر آن از پرستش های دیگر به مقدار بسیار فروانی می باشد؛ بنابراین، عبادت مادامی که برای خدا باشد و در آن ریا و سمعه ای نباشد، در دو

۱. مانند صحیح ابن سنان از امام صادق علیه السلام که فرمودند: «همانا امیر المؤمنین علیه السلام به پیرمردی که تا به حال، حجّی نکرده و توانایی انجام آن را به خاطر سن زیادش نداشته، امر می کند که کس دیگری را مجهز به وسایل و آذوقه حجّ کرده تا آن مرد به نیابت از او حجّ را بجا آورد». (وسائل: باب ۲۴، از ابواب وجوب حجّ، ح ۶).
 ۲. اشاره به روایت امام علی علیه السلام در حکمت ۲۳۷ نهج البلاغه که فرمودند: «إن قوماً عبدوا الله رغبةً فتلك عبادة التجار، وإن قوماً عبدوا الله رهبةً فتلك عبادة العبيد، وإن قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار».

عبادت عیب تجار قصد قربت وجود دارد؛ و آیه ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [کهف، ۱۱۰]، شامل این نوع از عبادات - بدون هیچ شکی - می شود، البته زمانی که اصل ﴿تَقْوَا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [تغابن، ۱۶]، باشد؛ زیرا اصل، تقوای الهی بدون طغوی ریا و سمعه است. از این رو، نیازی به افراط و تفریط در حق عبادت استیجاری چه به صلاح و چه بر علیه او نمی باشد، بلکه این عبادت، قدر وسطی میان آن دو به اندازه قابلیت و فاعلیت آن است. «و الله من وراء الأمر» خداست که ما و رای فعل قرار دارد.

۲۸- اصل تقیه

تقیه تقوای خاص، و نفس تقوای عام می باشد. «تقیه» یعنی محافظت از امر مهمتر برای فدا کردن امر مهم در صورت غیر اختیاری؛ این نوع تقیه، تقیه نقی و پسندیده و غیر آن، تقیه شقی و ناپسند می باشد.

اصل در تقیه شایسته به همراه برهان عقلی و سلیم اسلامی، آیه ﴿لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيَحْذَرِكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران، ۲۸]؛ می باشد. پس تقوا یک واجب عام به قدر امکان است که اگر اینچنین نباشد، انسان باید تقیه ای کند که شایسته است، و مرحله پس از آن که گام دوم در وجوب تقیه است، ترک تقوای عام می باشد. به عبارت دیگر: چون که حفظ نوامیس پنجگانه مانند یک ضابطه عام ایجابی واجب بوده و پس از آن، نوبت به ترقی در هریک از آنها که بعضی بر بعضی دیگر مانند تفاضل مصادیق برتری داشته می رسد؛ آنچه که بر مکلف در قدم اول واجب است، تحقق تقوای الهی به صورت مطلق و سپس تقوای تقیه ای در جایی که قادر به تحقق کل تقوا نیست می باشد، تا امر اهم را بر مهم در شریعت الهی مقدم دارد. البته در این دوران، ترک واجب و انجام حرام مهم، تنها در صورتی جایز می شود که ایجادش به اختیار مکلف نباشد؛ زیرا نص ﴿إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ﴾ [أنعام، ۱۱۹]، به صورت مجهول که مقتضی اتیان اضطرار غیر اختیاری می باشد، بیان شده است.

۱. پس معنای ضرورت طبق نص قرآن، در خبر زراره از امام باقر علیه السلام که فرمودند: «التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ ضَرُورَةٍ، وَ صَاحِبِهَا أَعْلَمُ بِهَا حِينَ نَزَلَ بِهِ»، (وسائل: باب ۲۵، از ابواب امر و نهی، ح ۱؛ و خبر فضلاء: «التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ يَضْطَرُّ إِلَيْهِ ابْنُ آدَمَ فَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لَهُ»، (همان: ح ۲)؛ و «التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ ضَرُورَةٍ»، (همان: ح ۸)؛ ضرورت غیر اختیاری می باشد.

تقیه در بیان حکم

تقیه در بیان حکم، برای مراقبت از نفسها؛ چه نفس (جان آدمی) و چه نفیس (مال بسیار)، جز اعتماد و تکیه بر مرجع قرآنی نبوده و نمی باشد؛ و اگر این مرجع نبود، تقیه ای هم خصوصاً برای مدیران شریعت الهی وجود نداشت. ائمه علیهم السلام که تقیه می کردند، به سبب اعتمادشان به این مرجع بوده است، اما در این زمان، در بازه زمانی طولانی که قرآن مرجع علمی و عملی مکلفین نبوده و نیست؛ بنابراین، تقیه ای هم که شایسته و مشروع باشد، در زمان حاضر وجود ندارد.

اجزای امر اضطراری از امر اختیاری

انجام تقیه شایسته و مشروع با مراتب و مصادیق مختلف خود، از نظر شرعی نافذ بوده و نیازی به بدل و امثال دوباره امر اولی و اختیاری، نمی باشد؛ زیرا اقتضای امر و سماح (جوازی) که دلالت بر اجزاء می کنند، چنین می باشد؛ و همانطور که در اصول اوامر، چنین اقتضایی وجود دارد.

اقسام تقیه

تقیه هم شامل تقیه حبّ می شود و هم تقیه خوف. مثال اولی، حفظ و نگهداری وحدت اسلامی و نمونه دومی، جلوگیری از وهدت (تفرّق) اسلامی می باشد؛ بنابراین، **﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾** که در ولایت ظهور دارد، به طریق اولی در مادونش از اعمال و مصادیق گوناگون در پرتو آن، جریان پیدا می کند. و این استثنا، استثنای متصلیست که مستثنی را از هر خطری خارج کرده، بلکه گاهی این خروج از خطر را، واجب می کند؛ بنابراین، تقیه سه حالت دارد: ۱. وجوب؛ ۲. حرمت؛ ۳. حالت میانه وجوب و حرمت. و محظوری بدون اجزاء وجود ندارد، مگر در قسم دوم که تقیه حرام، شرعاً از امر اولی نافذ و مجزی نبوده و نیاز به امثال ثانوی دارد.

۲۹- اصل «الإسلام يجب ما قبله»

گاهی گفته می شود: «سند این حدیث مخدوش است، در نتیجه به آن اعتماد نمی شود»؛ اما قرآن که سند اصلی این روایت است، هیچ خدشه و شبهه ای در آن وجود ندارد؛ زیرا می فرماید: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأُولِينَ﴾ [أنفال، ۳۸]؛ و در پرتو آن، آیات دیگری مانند: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [بقره، ۲۷۵]؛ ﴿عَفَى اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ﴾ [مائده، ۹۵]؛ ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [نساء، ۲۳]؛ ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [نساء، ۲۲].

تمامی این موارد، تخفیف و رحمتی از جانب پروردگارتان بوده، تا فعل محظور گذشته را ترک و به رهایی آن در حال و آینده، رغبت پیدا کرده، و همچنین به بارهای سنگین گذشته، پایان دهید. این قاعده، یک ضابطه فقهی، کلامی و شبیه آن در دایره دین اسلام

۱. شرح ابن أبي الحديد: ج ۱۸، ص ۱۳؛ كنز العمال: ج ۱، ص ۱۷، ح ۲۴۳؛ الطبقات الكبرى: ج ۴، ص ۲۵۸-۲۸۶؛ عوالي اللآلی: ج ۲، ص ۵۴، ح ۱۴۵ و ص ۲۲۴، ح ۳۸؛ مسند أحمد بن حنبل: ج ۴، ص ۱۹۹ و ۲۰۴ و ۲۰۵؛ جامع الصغیر سیوطی: ج ۱، ص ۱۲۳؛ الأغانی: ج ۱۶، ص ۸۲؛ السیرة النبویة: ج ۳، ص ۳۲۸.

بوده که در سِت بنا بر پرتو آن آمده است: «الإسلام يهدم ما كان قبله»^۱، (مسلمان شدن، آنچه را که قبل از اسلام وجود داشته، به حساب نیاورده و آن را باطل می کند). اگر این خبر ضعیف السند و دایره دلالتش محدود باشد، این آیه و آیات نظیر آن نقص و ضعف حدیث را جبران می نماید.

مدلول آیه جبّ

مُراد از ﴿إِنْ يَنْتَهُوا﴾ در آیه جبّ، پذیرفتن و امتثال کامل نهی از مطلق کفر می باشد، تا شامل ﴿يَغْفِرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾، غفران بر تمامی اعمال سابق خود در حال کفر شود؛ در نتیجه، آنها را بر ایمان استوارتر و شجاع تر می گرداند، و نیز طرق مختلف موانع ایمان را محو می کند.

اختصاص غفران مطلق به ﴿لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾، مانع ورود مصداق مسلمانان فاسق در این حکم شده، و چنین فرضی نیاز به استثنایی دارد که آن هم فقط برای کفّار مطرح شده است. البته در بعضی از موارد، مثل ولایت فاسق بر مؤمن هم، چنین استثنایی - در حکم، و نه خروج مصداق - مطرح است که غفران شامل این موارد نمی شود.

غفرانی که در آیه ذکر شده، مربوط به حقوق الهیست؛ اما در حقوق مردم، این بخشش زحمتی برای آنها و رحمتی برای کفّار می باشد؛ از این رو، غفران در حق الناس منتفی بوده، مگر در حقوق انسانی که راهی برای استحقاق آن وجود ندارد؛ بنابراین، در اینجا امتثال نهی از کفر، کفاره ای دارد، مانند استغفار و شبیه آن برای فرد مسلمان که ظلم گذشته اش را می پوشاند. البته در حقوق انسانی قابل تحقق، باید از کفّار مطالبه صورت گیرد، اما گاهی مؤمنین امر می شوند که به سبب ورود ایمان نو و تازه، از آنها چشم ببوشند. این اغماض درباره کفّار، موجب اصلاح حال و خطورات قلبی مسلمانان می شود: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نَزَلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالِهِمْ﴾ [محمد ﷺ، ۲]؛ شاید یکی از موارد این مرمت و ترمیم حال، تکفل الهی نسبت به جبران نقایص آنها در آنچه که از حقوق مردم کوتاهی کرده اند، باشد، و همانطور که خدای سبحان می فرماید: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَا دَخَلْنَاَهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ [مائده، ۶۵]؛ بنابراین، کسی که پس از کفرش، ایمان می آورد، گذشته اش پوشانده شده، جز در مواردی که غفران الهی مساوی با ظلم به حقوق دیگران باشد. البته مگر در جایی که ثابت شود حقوق دیگران حمل بر اغماض شده، تا وعده اجر آنها به سبب ایمان جدید، محقق گردد.

۱. بحار الأنوار: ج ۴۰، ص ۲۳۰، باب قضایای پیامبر ﷺ، ذیل ح ۹.
۲. مقصود از کفر، کفر اصلیت، نه عارضی مانند ارتداد.

بلکه، بر مؤمنین است که از حق خویش برای کسانی که ایمان آورده اند، کوتاه آمده تا فرد جدید الایمان اکرام شده و در قلوبشان به سوی ایمان، الفت ایجاد شود؛ همانطور که برای غیر مؤمنین در قرآن، نصیبی از زکات برای این تألیف به وجود آمده، در نظر گرفته شده است. حتی اگر دلیلی هم برای بخشش کفار از حق الناس گذشته اشان وجود نداشته باشد، این نوع غفر از مسؤولیتها و وظایف مؤمنین برای گسترش و توسعه زمین ایمان و آبروی آن می باشد.

۳۰- اصل حرمت ابطال عبادت

اصل این قاعده به طور مطلق، آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد ﷺ، ۳۳]، و به طور خاص و مصداقی، آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [بقره، ۲۶۴]، می باشد.

معنای حرمت باطل کردن اعمال، ترک طاعت خدا و رسول ﷺ و یا قطع اعمال و مانند آن توسط مبطلات است.

مصادیق ابطال

برای ابطال افعال، سه رکن وجود دارد: ۱. عمل را از ابتدا باطل انجام دهد؛ ۲. در ضمن فعل، عمل را باطل کند؛ ۳. پس از آن کار، عملش را باطل نماید. آیات حرمت، شامل همه این موارد می شود؛ زیرا حرمت آن از قضایاییست که قیاسش به همراه خود آن موجود می باشد. صدق حرمت بطلان بر تمام این موارد صادق بوده، جز آنکه به جا آوردن عمل باطل از ابتدا، دو معصیت دارد که دومی آن بدعت است؛ زیرا چنین شخصی به صورت عمد عبادت باطلی را از آغاز به اجرا درآورده که در دین وجود ندارد؛ و این عمل عبادت نیست، بلکه ابادت (تجاوز از حق) است. آیه اول و مطلق در حضر، ابطال اعمال را به صورت معتبر دانسته که شما خدا و رسولش ﷺ را عصیان کنید؛ بنابراین، انجام هر عبادتی بدون امر خدا و رسالت پیامبر قبول نیست، بلکه باطل می باشد.

گاهی مواقع این ابطال، در حکم حرمت خود نیاز به نص خاصی ندارد؛ زیرا این عمل، ابطال حضور در محضر پروردگار متعال است؛ چنین عملی در مقابل هر شخص شریفی، ممنوع است، چه برسد به شرف حضور در برابر خدای جهانیان.

شرط اخلاص در عبادت

از مهمترین مصادیق بطلان، شرک خدا به صورت ریا است: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [کهف، ۱۱۰]؛ پس مقصود از ﴿لَا يُشْرِكْ﴾ در میان عبادت الهی که جز برای موحدین نیست، شرک ریا و مانند آن از موارد منافی توحید می باشد. همانطور که بودن ریا در عمل، عبادت را باطل کرده، قبل و بعد از آن نیز چنین است؛ زیرا ریا، آن عمل را از آنچه که بوده خارج و ضایع می کند، مگر در یک صورت و آن اینکه شخص مکلف در هنگام عمل، موحد بوده و ریا او قبل از عبادتش بوده باشد. اما توحّد او پس از عبادت، موجب تغییر آن ریائی که در آن بوده، نمی شود؛ بنابراین، در هر عبادتی چاره ای جز وجود اخلاص و نفی شرک به طور مطلق، وجود ندارد.

حالات عبادت و نیت ریا				
ردیف	قبل از عمل	همراه عمل	بعد از عمل	حکم عمل
۱	موجود	موجود	موجود	باطل
۲	موجود	موجود	معدوم	باطل
۳	موجود	معدوم	موجود	باطل
۴	موجود	معدوم	معدوم	صحیح
۵	معدوم	موجود	موجود	باطل
۶	معدوم	موجود	معدوم	باطل

باطل	موجود	معدوم	معدوم	۷
صحیح	معدوم	معدوم	معدوم	۸

حکم شک در بطلان عبادت

اگر ندانی که عبادتت باطل است، حق نداری آن را باطل نمایی؛ البته باید برای اطمینان به اینکه آن را به طور صحیح انجام داده ای، عبادتت را اعاده کنی، چه برسد به اینکه بتوانی آن را اصلاح نمایی. مثل نمازی که در رکعات آن شک داری؛ در اینجا باید صبر و تفکر کنی تا رکعتی را که در آن بودی شناسای، و یا اینکه در دورن خود به سبب مکث در حالت تردید، عملت را باطل کنی؛ و سپس اگر از اصلاح آن نا امید شدی، در شک مبطل^۱ نماز را رها، و در غیر آن، جایی که می توان قرعه انداخت، رکعتی را توسط قرعه انتخاب نمایی. این قرعه و خروج از نماز مشکوک، یک امر بی دلیل و گزاف نیست، بلکه به سبب شرط رعایت شایستگی و بهبودی تکلیف نماز می باشد؛ زیرا خدا، عبادت پسندیده ای را بر حسب استطاعت، از بندگانش خواستار شده است.

۳۱- اصل نفی سبیل کافرین بر مؤمنان

منشأ اصلی این قاعده، آیه ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [نساء، ۱۴]؛ می باشد. ﴿لَنْ﴾ مدخولش را که سبیل و تسلط کافرین بر مؤمنین باشد را، محال دانسته؛ و ﴿سَبِيلًا﴾ نیز شامل تمامی موارد سلب سبیل بدون هیچ استثنایی می شود.

منافقین = کافرین در نفی سبیل

۱. یعنی نماز دو رکعتی و سه رکعتی.

و ﴿لِّلْكَافِرِينَ﴾ که در برابر ﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾ آمده، منافقین را نیز در بر می گیرد، خصوصاً اینکه در صدر آیه قبل از این نفی سبیل، در قبال حق منافقین سخنانی گفته شده است: ﴿إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾ * الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فِتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعِكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا * إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ...﴾ [نساء، ۱۴۰-۱۴۲].

مصادیق نفی سبیل

نفی سبیل کافرین بر مؤمنان، شامل سبیل استدلالات ستیزه گانه تا سایر سبیل‌های ظالمانه و هتاکانه می شود. و غلبه کافران بر مؤمنین در بعضی از نبردها، سبیلی که خدا قرار داده باشد، نیست؛ زیرا فرد مؤمن زمانی که ظالمانه کشته می شود، خدا در قبال خریدن جان و اموال آنها، جزای بهشت را ارزانی آنها می کند: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ﴾ [توبه، ۱۱۱].

یکی دیگر از راه های شرعی منفی، ولایت والد کافر بر ولد مؤمن، همانند ولایت مرد کافر بر زن مؤمنه می باشد؛ بنابراین، ازدواج آنها جایز نبوده، زیرا مقتضی این ولایت می باشد. پس ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [ممتحنه، ۱۰]؛ ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾ [بقره، ۲۲۱].

آیا ﴿سَبِيلًا﴾ سبیل عدل را مانند اعتداء به مثل و شبیه آن، نفی می کند؟ درحالی که این سبیل به صورت مطلق ثابت است؛ یا سبیل ظلم را نفی می نماید؟ که این سبیل به طور مطلق طرد شده است، همچنین از فرد مؤمن بر شخص مؤمن دیگری. همانا ﴿سَبِيلًا﴾، سبیل میانه بین دو سبیل فوق است، مانند سبیل ولایت و شبیه آن، و همچنین سبیل احتجاجات که مؤمن را با هر استدلال شایسته ای بر کافرین، کمک نماید؛ بنابراین، تسلط ولایت‌های کافرین بر مؤمنین از ابتدا، منفی می باشد؛ از این رو: ۱. کافر نمی تواند عبد مؤمنی را خریداری نماید؛ ۲. شخص مؤمنی به خاطر قتل کافر ذمی و غیر ذمی، قصاص نمی شود؛ ۳. فرد کافر مالک اموال مؤمن، چه غنیمت و یا غیر آن نمی شود، مگر ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [نساء، ۲۹].

۳۲- اصل حرمت خبائث و حلیت طیبات

همانا بودن خبائث محظور و وجود طیبات مجبور (زیبا و نیکو) در آیات گوناگونی ذکر شده است که حد وسط میان این دو را، نه منهی می دانند و نه مأمور، بلکه آن را مباح یا مرجوح بیان کرده اند.

آیه مادر در این زمینه، آیه اعراف است که دارای تعریف عام و استغراقی برای بیان حلال و حرام می باشد: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَجْلِلْ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ...﴾ [اعراف، ۱۵۷]. از اقتضائات خاتمیّت شریعت محمدی ﷺ، پایان حلال نمودن طیببات و حرام کردن خبائث می باشد؛ زیرا این دو، در تمامی موارد ایجابی و سلبی مانند یک قاعده کلی، جریان پیدا می کنند.

مصادیق خبائث

از موارد خبائث مال در انفاق، آیات ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ﴾ [بقره، ۲۶۷]؛ و ﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ﴾ [نساء، ۲]، می باشد.

از کلمات خبیث و در حاشیه آن، بیان آیه ﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ [نور، ۲۶]، و کلمه خاص، آیه ﴿وَمِثْلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾ [ابراهیم، ۲۶]، می باشد.

از اعمال خبیثه، اشاره آیه ﴿وَنَجِّنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ﴾ [انبیاء، ۷۴]، است؛ بنابراین، عمل خبائث در اینجا و ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ در آیه اعراف، شامل هر آنچه که انسان آن را، بدون افراط و تفریط از جهت فطری - چه سلبی و چه ایجابی - خبیث بشمارد، می شود. در نتیجه، خبیث آن چیز است که در اصل فطرت و طبیعت انسانی، زشت و ناپسند شمرده شود؛ از این رو، آن شیء بر تمامی مکلفین حرام می باشد.

البته کسانی که در تشخیص خبائث افراط کرده، چون که غلو می نمایند؛ و همچنین افرادی که تفریط کرده و از بسیاری از موارد فطری خبیث، به راحتی عبور می کنند، مصادیقشان در تعریف خبیث وارد نمی شود؛ بنابراین، معیار در خبائث و طیب بودن شیئی، جز فطرت و طبیعت انسانی بدون دخالت صعودی و نزولی، نمی باشد. از همینجاست که عقل و طبیعت اسلامی نزد افراد مؤمن به اسلام هم، تابع طبیعت انسانی و فطری در تشخیص موارد خبیث و طیب می شود. البته نزد مؤمنین هر حرامی، خبیث به حساب می آید، گرچه طیب انسانی باشد؛ و همچنین هر امر راجحی را به عنوان مستحب یا واجب تبعیت می کنند. از این رو، مؤمنین در افعال و انجام ندادن بعضی از کارها، خود را به راه و دقت و سختی بیشتری می کشانند که دیگر انسانها، از آن غافلند.

شمولیت ﴿وَيُحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ﴾ و ﴿كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ﴾ در آیه انبیاء، تمامی بخش ها و زمینه های مادی و معنوی زندگی بشر را، بدون هیچ استثنایی در بر می گیرد؛ مانند ازدواج، پوشاک، مسکن، خوراک، معاملات و شبیه آن از اعمال واجب زندگی^۱.

نسبت خبائث انسانی و شرعی

در بعضی از موارد، انسان مصداقی را خبیث می داند، مانند دم غیر مسفوح؛ یعنی خونی که در درون حیوان ذبح شده باقی مانده، و در هنگام ذبح بیرون ریخته نشده است؛ اما در اینجا شرع، چنین خونی را حلال می کند: ﴿قُلْ لَا أُجِدُّ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا...﴾ [انعام، ۱۴۵]. حالت عکس چنین قضیه ای هم وجود دارد که انسان آنچه که خبائثی در ظاهر ندارد را، خبیث نمی شمارد؛ اما شرع آن را حرام می کند، مانند ربا و شبیه آن: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [بقره، ۲۵۵]. و در مصداقی که انسان شیئی را خبیث می داند و دلیل خاص شرعی هم بر حلیت و حرمت آن وجود ندارد، ضابطه حرمت خبائث، شاملش می شود.

رابطه خبائث انسانی و شرعی			
ردیف	حکم انسانی	حکم شرعی	حکم مصداق
۱	خبیث	طیب	حلال
۲	طیب	خبیث	حرام
۳	خبیث	غیر موجود	حرام
۴	طیب	غیر موجود	حلال

نکات دیگر

* شناسایی خبائث در هر زمینه ای، مربوط به همان بخش می شود؛ پس در باب ازدواج حرام، اصل حیات و به وجود آمدن علقه زوجیت با تمام فروعاتش، خبیث محسوب می شود؛ بنابراین، مدخلیتی برای ایمان در این ازدواج وجود نداشته، مگر از طرف زوج به سبب ورود نص قرآن. بر این مورد مصداقی، تمام خبائثی که نفس شیء را حرام می کنند، حمل می شوند؛ نه غیر آن از لباسها و اشیای همراه آن.

۱. بنابراین، قول کسی که می گوید: «مراد از ﴿وَيُحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ﴾ به قرینه مقابله با ﴿وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ تنها خوراک و اکل است، نه مطلق انتفاع، صحیح نمی باشد؛ زیرا ﴿الْخَبَائِثُ﴾ و ﴿الطَّيِّبَاتُ﴾ جمع محلی به الف و لام هستند و مفید استغراق و عمومیت در معنا می باشند، نه در مصداق؛ وگرنه معنایی برای این جمع باقی نمی ماند.

* یکی از فروع این بخش، حرمت طهارت حدی با آب خبیث و یا به وسیله خاک خبیث می باشد، همچنین حرمت نماز با پوشش و مکان خبیث، و به طور کلی حرمت هر خبائتی به سبب وجود خبث درونیش؛ بنابراین حرمت خبایث، بسیاری از اموری را که نزد فقهاء به سبب غفلتشان حرام نمی باشد، نهی و حرام می گرداند.

* مُراد از تحریم خبائث، جز عدم تحمیل شریعت الهی بر مکلفین در مواردی که انسانها یا اکثریت آنها، آن را خبیث می شمارند، نمی باشد. شریعت مقدّس آن را حلال نمی کند تا رعایت حقّ موجود به وسیله تبعیت، انجام پذیرد؛ پس، آنچه که از نظر اخلاقی خبیث است، مناسب کارهای زندگی ایجابی که با حقّ هم خوانی دارد، نمی باشد.

* تمام مباحث مربوط به خبائث بیان شد. و در مقابل آن، مصادیق طیب قرار دارند که مورد پسند بوده و دارای دو حکم واجب و راجح هستند.

۳۳- اصل حرمت آنچه که ائمش بیشتر از نفعش می باشد

اصل این قاعده، آیه **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا...﴾** [بقره، ۲۱۹]، می باشد. «ائثم» در ۴۸ جای قرآن، حرام شده است، و ائثم خمر و میسر بسیار بزرگتر از منافعشان می باشد؛ بنابراین، هر دوی آنها با وجود نفعشان، حرام می باشند؛ و همچنین است هر ائمی که در آن، نفع غیر مساوی قرار داشته باشد؛ از این رو، زمانی که از طریق شرع متوجه می شویم، ائثم عمل یعنی شر آن بیشتر از نفعش می باشد، آن مورد حرام می شود، چه برسد به مصداقی که ائثم و ضرر خالص باشد.

بله، معنای ائثم هر آن چیزی بود که انسان را نسبت به انجام واجب کند می کرد، لکن این ائثم به طور کلی، آسیب رساننده و ضرر بخش می باشد، خصوصاً که در اینجا در مقابل نفع قرار گرفته است؛ در نتیجه هنگامی که در مصداقی نفع و ضرری را شناسایی کرده، ولی به این حاصل رسیدیم که ضررش بیشتر است، این مورد مانند تمامی مصداقی ضرر، حرام می شود. این قاعده مذکور، ضابطه ثابتیست که شامل کل مصداقی قابل صدق بر آن، می شود. پس همانطور که برای خمر و میسر، جز منافع تجاری چیزی وجود ندارد، و بقیه منافع در نظر گرفته شده برای آنها، خطای خیالی و اشتباهی بوده که بر عقل انسانی توسط ضعف چیره شده؛ کسی که آن را می نوشد، از ثقل و سنگینی نوشیدن آن خود را رها کرده و از قوت گرمی حرارت صورت خود، فارغ می شود. اما ائثم حاصل از آن دو، بسیار بسیار زیادتر از منافع خیالی آن است؛ زیرا این دو، کلید باز کردن هر شر و ضرری می باشند.

حکم دوران امر بین دو واجب و یا دو حرام

با این توجه، در دوران امر بین دو واجب یا حرام، دانسته می شود که باید به اهم آنها رجوع یا آن را ترک کرد؛ زیرا از مهمترین آنها چه ایجابی و یا سلبی، باید محافظت شود؛ چه برسد به دوران امر بین یک حرام شدید که ائثم کبیر است و مباحی که گناه نباشد، خصوصاً کبیره. اگر ائثم کبیر در خمر و میسر به سبب یک نفعی مباح شود، به طوری که اگر این نفع نباشد،

۱. «میسر» خصوص مصداق قمار نمی باشد، بلکه قمار یکی از مصداقی آن است؛ زیرا «میسر» به معنای وسیله یا کاریست که انجام گناه را آسان می کند و به راحتی می توان به گناه دست یافت. حضرت علی علیه السلام فرمودند: «هر آنچه که انسان را از ذکر خود باز دارد، میسر محسوب می شود»، همانطور که حضرت علامه صادقی تهرانی رحمته الله در اصل ۷۵ از این بخش، از آن بحث می نمایند.

اباحت خود را از دست داده؛ پس، هر اثمی مباح می شود؛ زیرا در آن حتماً نفع کوچکی، یافت می شود.

۳۴- اصل حرمت اسراف و تبذیر

اسراف به صورت مطلق، مصرف بیش از اندازه نیاز با اختلاف درجه درکات آن می باشد. «تبذیر» بالاتر از اسراف است، زیرا «تبذیر» اتلاف بدون فایده و سود است، مگر در جایی که گاهی آن مورد، پادزهر و برای درمان باشد؛ مانند مصادیق دودی^۱.

مصادیق اسراف در قرآن

قرآن در ۲۲ آیه، اسراف را در بخشهای مختلف، نکوهش می کند: ۱. اسراف بر جان: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ...﴾ [زمر، ۵۳]؛ ۲. زیاده روی در تکذیب: ﴿وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِن بِآيَاتِ رَبِّهِ﴾ [طه، ۱۲۷]؛ ۳. اسراف در حق مال برای انفاق، چه سلبی و چه به طور ایجابی: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [أنعام، ۱۴۱]؛ ۴. اسراف در خوردن، آشامیدن و زینت کردن: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [أعراف، ۳۱]؛ ۵. اسراف در قتل به صورت قصاص: ﴿فَلَا يُسْرَفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [إسراء، ۳۳]؛ ۶. و سایر اموری که اسراف در آن موجود باشد؛ ماده اسراف هم مانند صورتهای مختلف اسراف، حرام است، مثل تکذیب آیات الهی و شبیه آن. به هرحال ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا...﴾ [آل عمران، ۱۴۷]، «پروردگارانمان، گناهانمان و اسراف در کارهایمان را ببوشان».

مفهوم تبذیر

تبذیر از بذر است، در نتیجه گاهی اوقات دانه کاشتنی برای حاصلی انجام می شود که این مساوی با همان «بذر» است؛ اما گاهی این عمل بدون نتیجه می باشد، که این بذر می شود «تبذیر»؛ و اگر با ضررهایی به نفس همراه باشد، به این عمل «اسراف در تبذیر» گفته می شود: ﴿وَلَا تُبْذِرْ تَبْذِيرًا * إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ [إسراء، ۲۶-۲۷]. و چون که آنچه که رویش می کند و به ما می رسد از نعمتهای الهیست، تبذیر آن مساوی با کفران یا کفر به او می باشد؛ پس مبذرین هر کسی که باشند، برادران و همراهان شیاطین در ﴿لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ هستند، البته در کفران، نه کفر؛ و ﴿وَأَتِذَا

۱. مانند سیگار، تریاک و قلیان. در قدیم از قلیان، به عنوان دارو برای درمان تنگی نفس استفاده می کردند؛ زیرا مواد آن گیاهی و آب انتهای آن، عرق پونه و آویشن بوده است.

الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا ﴿[إسراء، ۲۶]، گام اشتباه اولی در زمینه اعطای حق است که شما حقی را پرداخت نمایی که موجب ضایع کردن حق خویش و حق اهلتان شود. بدین لحاظ است که **﴿إِنَّ الْمُبْدِرِينَ...﴾**، با خود مورد دومی که کفران باشد را حمل می کنند؛ و پس از آن مورد سوم که کفر است. اینها مثلث سه گانه تبذیر می باشند. البته قسم اول این مثلث، گاهی مواقع اسراف به حساب راه و نحوه تبذیر، محسوب شده؛ لکن در زیاده روی، همان تبذیر شمرده می شود.

تبذیر همانند اسراف، تمام نوامیس پنجگانه را دربر گرفته و در هریک از آنها حرام می باشد. این ممنوعیت با اختلاف درکات اسراف و تبذیر است.

حرمت دو بُعدی سیگار و بعضی از موارد قصاص

گاهی مواقع تبذیرات مختلف، با هم در یک عمل جمع می شوند؛ مانند کشیدن سیگار. به عبارت دیگر شرب توتون، هم اتلاف حال و جان آدمیست و هم اتلاف مال انسان؛ پس سیگار حرامی دو بُعدی می باشد. همانطور که کشتن به حق قاتل برای انتقام مقتول اگر به تعداد ضربات کثیر و به صورت شدیدتر و ضرر رساننده تر باشد، اسراف در قتل محسوب می شود. قصاص اگر در تعداد ضربات وارده بیشتر از آنچه که حق است، صورت پذیرد، اسراف و تبذیر است^۱. و **﴿فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ﴾**، شامل موارد مستعد اسراف تا تمامی مصادیق آن می شود که جمع آن دو، شر تبذیر می باشد.

۱. همانطور که حضرت علی علیه السلام در وصیتشان به امام حسن علیه السلام فرمودند: به همان مقداری که پسر ملجم ضربه زد، او را شمشیر بزن.

۳۵- اصل حرمت کمک به ظالمین و مطلق گناهکاران عادی

اصل این حرمت، آیات ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [مانده، ۲]؛ و ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِن أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [هود، ۱۱۳]، می باشند.

﴿الْإِثْمِ﴾ هر چیز است که انسان را به طور عادی و غیر آن، نسبت به انجام واجب سست می کند؛ و ﴿الْعُدْوَانِ﴾ همان گناه عادی که ظلم به غیر باشد، مقصود است؛ از این رو، هر دوی آنها تمام معاصی را دربر می گیرند. و همانطور که بر در مقابل اثم، و تقوی در برابر عدوان قرار گرفته، بنابراین همکاری در بر و تقوا، واجب و در ضد آن که اثم و عدوان باشد، حرام می باشد. و هرچقدر که نیکی و تقوا، قوی تر باشند، تعاون بر آنها نیز پسندیده تر و اُتقی خواهد بود؛ و همینطور اگر اثم و عدوان برانگیخته تر باشند، همکاری بر آنها مساوی با گمراهی و طغوی بیشتر خواهد بود.

حرمت بیع عنب به شخص شراب ساز

بدین سبب، فروختن انگور و مانند آن به کسی که از آن شراب درست می کند، تعاون بر اثم و عدوان محسوب می شود، چه شمای فروشنده، آن را قصد بکنی یا چنین قصدی از فروش انگور نداشته باشی (حالت ۱ و ۳). و سخن ضعیف کسی که می گوید: «این نوع معامله، اعانه در مقدمه خاص می باشد، و تعاونی در اصل عمل وجود ندارد»، باطل است؛ زیرا این عمل، تعاون در مجموعه عمل است، نه یک مقدمه خاص؛ علاوه بر اینکه علم به چنین عملی، موجب می شود این بیع، مقدمه حرام گردد؛ و مقدمه حرام نیز، حرام می باشد؛ چون خدای متعال می فرماید: ﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا﴾ [نساء، ۸۵]؛ و هیچ شکی نیست که به سبب علم به وقوع شراب، فروختن انگور شفاعت و میانجی گری یک عمل حرام می باشد.

حالات بیع عنبی			
ردیف	قصد	علم	حکم
۱	موجود	موجود	حرمت
۲	موجود	معدوم	صحیح ^۱
۳	معدوم	موجود	حرمت
۴	معدوم	معدوم	صحیح

حرمت رکون به ظالمین

تکیه و اعتماد بر افراد ظالم، شوم تر و پرلغزتر از همکاری و مجالست بدون رکون با آنهاست. در اینجا ﴿لَا تَرْكُنُوا﴾، تمامی درکات و مصادیق آن را شامل می شود، همانطور که ﴿الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ همه مصادیقش را از افراد ظالم و ظلم، در بر می گیرد. و ظلم نیز دارای درکات گوناگونی می باشد: ﴿ظَلَمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ...﴾ [نور، ۴۰]. نار نیز مثل درکات رکون است: آتش دنیوی، برزخ و اخروی؛ آتشی که به مقدار نار رکون می باشد: ﴿وَلَا يَظْلُمُونَ فَتِيلًا﴾ [اسراء، ۷۱]، «هیچ کس به اندازه نخک هسته خرمايي (هم)، مورد ستم قرار نمی گیرد».

نهی و محظور چنین رکونی، به طور مستقل می باشد؛ چه شخص مکلف با آنها همنشین بوده یا نباشد، با آنها ظلم کرده یا ظلم ننماید. سپس ﴿وَمَا لَكُمْ﴾ به طور تهدید آمیز، کسانی که ظالمین را ولی خود قرار داده و به آنها به اندازه ولایت و رکونشان تکیه می زند، محدود به گرفتن ولایت خاصی می کند که آن ولایت غیر ظالم است.

حکم امید به بقای ظالم و تصدیق وعده های آنها

رجای بقای ظالمین، ظلم محسوب می شود، چه برسد به رکون به آنها؛ بنابراین، فرد ظالم در همه زمینه ها مطرود است، مگر شخصی که امید به اصلاح آن با پذیرش اوامر و قبول و امتثال نواهی می باشد. تکیه بر وعده های ظالمین نیز به طوری که آنها را در برابر فساد و عاقبت ایمانشان، تصدیق نموده، چه برسد به مسامحه و مشی در ظلمشان؛ مانند موارد پیشین حرام محظور و حرام می باشد: ﴿وَلَوْ لَا أَنْ تَبْتَئَاكَ لَقَدْ كَدْتَّ تَرْكُنَ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا﴾ [اسراء، ۷۴]، «و اگر تو را استوار نمی داشتیم، همانا نزدیک بود که کمی به سوی آنان، متمایل شوی».

۱. این حکم طبق قاعده ایست که در همین بخش: اصل ۳۷، بیان شده است.

معنای رکون

مقصود از رکون، تمامی رابطه های زندگی معیشتی و غیر آن نمی باشد، تا مؤمنین خود را از آنها محروم کرده و در زندگی خود از این علایق کناره گیری نمایند؛ بلکه تنها چیزی که ممنوع است، علقه و رابطه ایست که در آن رکون به ظالمین و پذیرش ولایتشان، یا کمک به آنها و موارد شبیه به آن باشد. پس مراد از رکون منهی، «رکون مودت، نصیحت و طاعت پذیرست»؛^۱ و غیر آن از رابطه های بشری «رکون» محسوب نمی شود. به هرحال، قضیه رکون از مواردیست که قیاس و دلیلش به همراه خودش، موجود است: «من القضا یا التی قیاستها معها»، و تمامی رکون را بدون هیچ استثنایی، شامل می شود.

* یکی از موارد ولایت پذیری ظالمین، تعاضد (یاری رسانی) با ظالمین است؛ این رکون ظلم و گناهش بیشتر از غیر آن است: ﴿وَمَا كُنْتَ مَتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [کهف، ۵۱]؛ در نتیجه، نه ظالم می تواند کمک کار مؤمن باشد، و به طریق سزاوارتر، نه مؤمن بازوی فرد ظالم؛ چه در ظلمش و یا غیر آن. مدد و یاری رساندن در ظلم، مساوی با وجاهت دادن و مقبولیت فرد ظالم می باشد، خصوصاً اگر چنین کمکی، مساوی با طاعت اجتماعی و جمهوری باشد، مثل حج و مانند آن. در نتیجه، هر دوی رکون به ظالمین و یاری رساندن و گرفتن آنها، در شریعت الهی حرام می باشد، مگر در دوران امر بین رکون و تعاضد با امر مهمتر دیگری.

۱. تفسیر قمی: ج ۱، ص ۳۳۸؛ که گفت: حضرت ﷺ در مورد آیه فرمودند: ...

۳۶- اصل حرمت شرکت در مجلس ظلم، جز مورد نهی و اضطرار

مقصود از «ظلم» در اینجا، تمامی گناهان است، چه ظلم به نفس و یا غیر آن. و گاهی مواقع نشستن در مجلس ظلم حرام می شود، مگر به اندازه نهی از ظلم به مقدار ادای واجب آن؛ زیرا جلوس با فرد ظالم به همراه سکوت بدون نهی، یا ترک واجب نهی از منکر است، اگر واجب باشد؛ یا نادیده گرفتن ظلم ظالم است که انگار این فرد نیز، همراه ظالم می باشد؛ یا شما می بینید که خدا معصیت می شود، اما شخص عاصی را به سبب غضب برای خدا، ترک نمی کنید؛ چون رها کردن شخص گناهکار، یکی از مراتب نهی از منکر می باشد.

اصل قرآنی در این قاعده، زمانی که موضوع آن بدترین ظلمها باشد، آیه ﴿وَ إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَأَمَّا يُنْسِيكَ الشَّيْطَانُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِ ۚ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [أنعام، ۶۸]؛ می باشد. این موضوع در سوره های قبل از این آیه، بیان شده است: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يَكْفُرُ بِهَا وَيَسْتَهْزِئُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذًا مِثْلَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا﴾ [نساء، ۱۴۰].

پس این آیه سوره نساء که مدنیست، اشاره به آیه انعام مکی می نماید؛ بنابراین، محظور و حرمت همنشینی با ظالمان، سه قسم است: ۱. اصل ظلم آنها که به طور آشکار است؛ زیرا تا آشکار نباشد، گناهشان چطور شناخته می شود؛ ۲. مادامی که اینها ظلم و گناه می کنند، قعود با آنها حرام است؛ زیرا آیه، حرمت جلوس را تا زمان ﴿حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ قید زده است؛ ۳. صدق معیت فرد غیر ظالم با شخص

۱. البته مصادیق ظلم متفاوت بوده، در نتیجه خروج آنها از ظلم نیز تفاوت می کند. مثلاً شخص بد حجاب، مادامی که از عمل زشت خود دست بر ندارد، گناهکار بوده، و همنشینی با او سهل انگاری گناه او محسوب می شود.

گناهکار، مگر آنکه ظالمین را از گناه نهی کرده و یا در این همراهی، نهی از منکر امکان پذیر باشد. حرمت به دلیل ﴿إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلَهُمْ﴾ است، همانطور که مماثلت با نفاق آنها که تظاهر و اظهار آنهاست و تصور می شود که شخص مماثل همراه آنهاست، این شخص در سایه گمراهی آنها نیز سهیم است. درباره حرمت و صدق معیت ظالمین نیز، ﴿مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ نیز اشاره دارد. در نتیجه، قعود بدون حتی پذیرفتن و اطاعت از ظلم ظالمان، به سبب همراهی آنها، خود ظلمی به همراه آنها محسوب می شود، و نیز به حساب نفاق نوشته می شود؛ زیرا او فرد مؤمنیست که به لحاظ ایمانش از ظلم پوشانده شده، اما با جلوس و سکوت خود به همراه آنها، به شکل عملی موافقت می نماید. از این رو، هر نوع همراهی با ظالمین با درکات مختلفی که دارد: ظلم در زمره آنها و به اندازه آنها یا دیگران، حرام بوده، همانطور که در خبر مستفیضی آمده است: «لیس لک أن تقعد من شئت»^۱، (اینطور نیست که با هرکس بخواهی، بتوانی بشینی).

نتیجه گیری

قعود و جلوس با ظالمین اگر مساوی با نهی از منکر باشد، به مقدار نهی پسندیده و مورد قبول است؛ اما اگر غیر از این باشد مثل قعود نفاق و مانند آن از درکات موافقت با ظالمین، چه به واسطه رفاقت تأثیری پذیرد یا خیر، محذور و حرام می باشد. و حدّ وسط این دو حکم نیز، حالت میانه دارد، یعنی نه محذور است و نه مجبور و پسندیده، مثل اینکه شما مجبور و یا مکروه به این نوع جلوس شوید. به طور کلی محظورات، به مقدار وجودی خودشان سنجیده و حساب می شوند.

بنابراین، نهی در شرکت مجلس ظالمین، مختصّ به سفره ها و مجالس شراب نمی شود، بلکه بیشتر و یا کمتر از آن از محرّمات دیگر را نیز شامل می شود؛ زیرا اقتضای ﴿مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ اینچنین می باشد.

پس اینجا اصل ضلالت و گمراهی و مصادیقش ﴿الْكَافِرِينَ﴾، و در حاشیه آنها ﴿الْمُنَافِقِينَ﴾ هستند که با کفار سروکار دارند، مانند اینکه از آنها به حساب می آیند؛ زیرا با آنها همراهی کرده و رفت و آمد داشته اند. پس از اینها، مسلمانان ساده و عادی هستند که از دل آنها مؤمنین باهوش و عاقل ظهور می کند؛ چون که با چنین افرادی نشست و برخاست دارند.

۱. نور الثقلین: ج ۱، ص ۷۳۶، از «علل الشرایع» از امام علی بن الحسین علیه السلام؛ سپس امام علیه السلام به این آیه استناد کردند؛ و در نوّ الثقلین از کتاب کافی: ج ۲، ص ۳۷۴؛ از ابی عبدالله علیه السلام نقل شده که فرمودند: «لا ینبغی للمؤمن أن یجلس مجلساً یعضی الله فیه ولا یقدر علی تغییره»، (جایز نیست برای مؤمنی که در مجلسی که خدا در آن معصیت می شود و قادر به تغییر آن نیست، شرکت نماید).

اصل ۳۷- اصل وجوب مقدمه واجب و حرمت مقدمه حرام

اصل این قاعده، آیه ﴿مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُقِيتًا﴾ [نساء، ۸۵]؛ می باشد.

با اینکه مصداق دو شفاعت مذکور در آیه، قتال در راه خدا است، اما نص آیه ضابطه ای را بیان می کند که شامل تمامی مصداق شفاعت حسنه و سیئه می شود. «حسنة» بنفسه، خودش حسنه بوده، و «سیئه» بنفسه سیئه می باشد، اما معاونت و همکاری در این دو و هر نوع دخالتی در این دو، چه در اصل و چه به صورت مقدمه ای، شفاعت حسنه و سیئه محسوب می شود.

در اینجا توصیف حسنه و سیئه برای خود شفاعت صورت گرفته است، نه چیزی که فقط به شفاعت منتهی می شود؛ بنابراین، این توصیف شامل سیئه ای که مقدمه حسنه یا حسنه ای که مقدمه سیئه است و هر دوی آنها شفاعت سیئه محسوب می شوند، می گردد. ﴿مِنْهَا﴾ در هر یک از شفاعت نیکو و ناپسند، به مقدار اندازه عمل شفاعت و آنچه که موضوع شفاعت است، بر حسب درجات و درکات مختلف، محاسبه می شود. و ﴿نَصِيبٌ﴾ مختص حسنه می باشد، اما ﴿كِفْلٌ﴾ هم حسنه را شامل می شود و هم سیئه را، البته در آیه فقط سیئه مقصود است؛ و همانطور که ﴿نَصِيبٌ﴾ فردی از یک مورد کلیست، و ﴿كِفْلٌ﴾ جزئی از کل؛ پس قسمی از دهمین یا ده مماثل، نمی تواند جزء باشد. و ﴿كِفْلٌ مِنْهَا﴾ بین جزء و یا مصداق مماثل برای جزای واحد است، اما نصیب، مصداق شایسته و کفل، مورد ناپسند می باشد.

* شفاعت حسنه و سیئه، تمامی واسطه ها: اعم از فکری و عملی را - سلباً و ایجاباً - در بر می گیرد، البته به غیر از نیات و اراده ها؛ زیرا حکم حصر اعطای جزاء به عمل: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [طور، ۱۶]، فقط در سیئات است؛ اما در حسنات، نیات هم در دسته ثوابها قرار می گیرند. در خبری آمده است: «من أمر بمعروف أو نهی عن منکر أو دلّ علی خیر أو أشار به فهو شریک»^۱، (کسی که امر به معروف و یا نهی از منکر نماید، یا راهنما و اشاره کننده به سوی امر خیری باشد، در آن فعل خیر سهیم است). و همینطور تارک امر به معروف و نهی از منکر درحالی که بر او واجب است، با متخلفین در انجام و ترک عملی، شریک می باشد. اینها مصادیق شفاعت حسنه و سیئه بود که ذکر شد، چه برسد به فروختن سلاح به شخص یا کشوری که آن را در راه حرام استفاده می کند، یا فروختن انگور به فردی که از آن شراب درست می کند، و اجاره مسکن و یا وسیله ای که برای حمل حرام استفاده شود، و نیز اجیر شدن برای چنین عملی، و غیر آن، همه و همه از شفاعت سیئه محسوب می شود.

۳۸- اصل سبیل مؤمنین

قاعده مذکور در اینجا، آیه ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [نساء، ۱۱۵]؛ می باشد.

آیا می شود گفت که مراد از ﴿سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ به سبب مقابله با غیر آن که راه و روش کفار باشد، اتفاق یا اجماع مؤمنین، و نیز شهرت آنها با اینکه مخالف با قرآن و سنت است، منظور می باشد؟! سپس چطور این راهها را می توان شناسایی کرد، حتی مورد اخیر، درحالی که از مؤمنین کسانی هستند که مسلکشان معلوم نیست؟! ما حتی در قرآن، سبیل و مسلکی برای رسول خدا ﷺ نمی یابیم، بلکه راه و روش ایشان فقط سبیل الله بوده است و بس؛ زیرا مسلک ایشان، سبیل و راه رسالت پیامبری بوده؛ پس چطور می شود که سبیل مؤمنین، حتی در جایی که مخالف کتاب الهی و سنت رسول ﷺ است، اختصاص به خدا و رسول پیدا کند. بنابراین، اگر کل مؤمنین با هم توافق کنند - چه برسد به بیشتران بزرگ آنها - بر امری که مخالف قرآن خدا و سنت رسول او باشد، این اتفاق مخالفت و دشمنی با خدا و رسولش می باشد؛ پس چطور می شود به سبب سبیل المؤمنین بودن، از آن تبعیت کرد، درحالی که سبیل و مسلکی جز قرآن و سنت برای آنها وجود ندارد!

از اینجا پی می بریم به اینکه سبیل مؤمنین، تنها سبیل ایمان مخصوص به کتاب و سنت است: ﴿وَ أَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [أنعام، ۱۵۳]، «به راستی، این راه بسیار راست من است، پس آن را پیروی کنید و

۱. نور الثقلین: ج ۱، ص ۵۲۴، در کتاب «خصال» عن امام صادق علیه السلام که فرمودند: رسول خدا ﷺ فرمودند: ...

راه‌ها (ی دیگر) را که شما را از راهتان پراکنده می‌سازد، پیروی نکنید». همینجاست که امام امیر المؤمنین علیه السلام به کسانی که به آیه سبیل استناد کرده و می‌گویند: کسی که از تبعیت شوری سقیفه سرباز زند، طرد شده و با او قتال می‌شود، شکایت کرده و می‌فرماید: «إِنَّهٗ بایعنی القوم الذین بایعوا أبابکر و عمر و عثمان علی ما بایعوهم علیه، فلم یکن للشاهد أن یختار ولا للغائب أن یرد، إنما الشوری للمهاجرین والأَنْصار، فإن اجتمعوا علی رجلٍ وسمّوه إماماً کان ذلک لله رضی، فإن خرج من أمرهم خارجٌ بطعنٍ أو بدعةٍ ردّوه إلی ما خرج منه؛ فإن أبی قاتلوه علی إتباعه غیر سبیل المؤمنین وولاه الله ما تولّی»، (همانا مردمی که با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کردند، با همان شرایط دست بیعت به من دادند. آنکه حضور داشته، حق ندارد دیگری را برگزیند، و آنکه غایب بوده، حق ندارد آن را رد کند. شورا تنها برای مهاجرین و انصار است، اگر بر خلافت کسی اتفاق کردند و او را پیشوا خواندند، خداوند را خشنود ساخته اند؛ پس اگر کسی با عیب جویی و یا بدعت گذاری از فرمان آن جمع خارج می‌شد، او را به آن جمعی که از راه آن خارج شده (اهل شورا) باز می‌گرداندند. و اگر امتناع می‌کرد، با او به سبب تبعیتش از غیر راه مؤمنین پیکار می‌کردند. و خداوند آنچه را که خود به عهده گرفته، بر گردن او نهد).^۱

اما روایت پیامبر صلی الله علیه و آله که می‌فرماید: «لا یجمع الله أمتی علی الضلالة أبداً وید الله مع الجماعة؛ فمن شدّ شدّ فی النار»^۲، (امت من هیچ وقت بر گمراهی اجتماع نمی‌کنند، و دست خدا همراه جماعت است؛ پس هر کس که از عموم و جماعت، جدا و تنها شود، در آتش جای جداگانه ای برای خود خواهد داشت). بنا بر صحت و پذیرش حدیث مذکور، مقصود از مدلول آن، این نیست که هر جماعتی از امت من، بر خطا اجتماع نمی‌کنند. مراد از «أمتی» هم، تمامی مؤمنین به این رسالت بدون هیچ استثناییست، و ما اجماعی را در کل مؤمنین، مادامی که آنها به طناب ایمان متصل باشند، بر هر خطایی پیدا نمی‌کنیم.

۱. نهج البلاغه: نامه ۶، در احتجاج حضرت علیه السلام در حق و بطلان خلافت. عجیب آن است که بدانید از شافعی سؤال شد: آیا آیه ای در قرآن برای اینکه دلالت کند اجماع حجت است، وجود دارد یا خیر؟ و پس از این سؤال، شافعی سیصد مرتبه قرآن را تلاوت کرد تا این آیه را یافت. (تفسیر فخر رازی: ج ۱۱، ص ۲۱۹).

۲. این نامه حضرت علی علیه السلام به معاویه می‌باشد و بیان حضرت از خشنودی خدا بر اتفاق مردم، اشاره به دلیل دوم مشروعیت حضرت در آن زمان است که معاویه آن را انکار می‌نمود، نه اینکه به طور مطلق هر اتفاقی، دلیل بر مشروعیت هر کس باشد؛ زیرا اولاً: بیان حضرت در خطاب به معاویه است؛ ثانیاً: شورا مشروعیت یک حاکم در زمان غیبت معصوم است، و اگر چنین اتفاقی برای معصوم در زمان حضور بیفتد، می‌شود دلیل دوم مشروعیت آن معصوم. انگار که حضرت می‌فرماید: توی معاویه که انتخابیم به وسیله مقبولیت مردم بوده است را، چرا انکار می‌نمایی؟! به عبارت دیگر: سبیل مؤمنین در بیعت با حضرت علی علیه السلام چون که با سبیل قرآن و سنت موافقت دارد، صحیح است و باید از آن تبعیت شود، اما سبیل مؤمنین در خلافت‌های پیشین حضرت چون مخالف قرآن و قضیه غدیر است، باطل است و نباید از آن تبعیت شود؛ زیرا ما گفتیم مسلک و روش مؤمنینی صحیح است که منطبق با قرآن و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله باشد. به هر حال، شخص معاویه باید حتی طبق روش مؤمنین گذشته که از سبیل مؤمنین تبعیت می‌کردند، پیروی کند؛ زیرا به چنین امری قایل بودند. یعنی حضرت علیه السلام از مقبولات معاویه استفاده کرده و این تذکر را به او یاد آوری می‌کند که اگر قضیه غدیر را قبول نداری، پس، از روش سبیل مؤمنینی که اعتقاد به آن داری، تبعیت کن.

۳. الدر المنثور: ج ۲، ص ۲۲۲، بیرون آورده بیهقی حدیثی را در اَسْمَاء و صفات از ابن عمر که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: ...

پس ﴿سَبِيلَ اللَّهِ﴾ چون که تبعیتش واجب است، طریق و مسلکیست که از طرف خدا می رسد؛ سپس ﴿سَبِيلَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ همان راه الهیست که برایشان نازل شده و در قرآن و سنت بیان شده است. سنت بنا بر پرتو کتاب الهی، سبیل رسول است؛ بنابراین، سه طریق و سه سبیل وجود دارد که هر یک پس از دیگری و ملاصق و در کنار آن است، مانند ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا أَوْلِيَ الْأَمْرِ﴾ [نساء، ۵۹]، که ملاصق یکدیگر ذکر شده اند. «اولی الامر» همان پیشتازان و پیشروان بزرگ و عالی رتبه، از مؤمنین به خدا و رسولش هستند، همانطور که رسول ﷺ میانه عالی مقام، بین الله و تمامی مکلفین می باشد. در نتیجه، تعارضی بین طریق الهی و راههای مؤمنین وجود ندارد، و این طریق، سبیل واحد غیر پراکنده است؛ همانطور که و ﴿غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ که از رسول ﷺ تبعیت می کنند، اختلاف با پیامبر ﷺ که شریعت الهی را با خود حمل می کند، می باشد؛ بنابراین، هیچ دلالت و اشاره ای در این آیه بر آنچه که قصد می کنند، وجود ندارد؛ بلکه دلالتی بر ضد آن، موجود است.

۳۹- اصل اطلاق مطلق و عموم عام

هریک از مطلقات و عمومات: ۱. یا نصّ در اطلاق و عموم؛ ۲. یا ظاهر در آن دو؛ ۳. و یا مهمل مانند ضابطه ای که تخصیص و تقییدش معلوم است، می باشند؛ بنابراین، هر زمان که معلوم شود عامّ و مطلق نصّ در یکی از تخصیصها و تقییدات هستند، به آنها تخصیص و تقیید می خورند. در نتیجه، ناگزیر باید در هر یک از آنها به وجود تخصیص و تقیید، شناخت پیدا کرد. و چون که حجّت الهی رسا و بالغ بوده، و از این رو، کسانی که اهلش هستند و از احکام الهی به مقدار استطاعت جست و جو کرده، و تمامی احکام برای احتجاج کامل الهی، به دستشان می رسد؛ اگر تخصیص یا تقیید علمی شایسته ای را نیابند، مطلقات و عمومات موجود، تخصیص و تقیید پذیر نمی باشند. گرفتن قدر متیقّن در اطلاق و عموم نیز، گم گشتگی و خطایی واضح می باشد. خصوصاً آنکه در قرآنی که ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ روشن کننده هر چیز است، اگر خدای سبحان حکمی را مطلق و عامّ قرار داده، آن هم بدون حجّت متصل یا منفصل در تخصیص و تقیید، اطلاق و عموم همان چیز است که او از ما خواسته و آن را اراده کرده است؛ و خدای سبحان احتیاطش بیشتر از ما بر احکام خویش می باشد. حتی ما در مطلقات و عمومات قرآنی ضابطی از قسم سوم که می توانند تخصیصات و تقییداتی بپذیرند، پس از نیافتن آنها در قرآن و سنت، به قدر متیقّن عمل نمی کنیم، چه برسد به نصوص و ظواهر قرآن.

اصل در اینجا علاوه بر دلیل عقلی، داستان بقره (ماده گاوی) مطلقیت که به قیودی پس از درخواستها و سؤالات مختلف، مقید شده، و این تقید برای مبتلا کردن آنها به عقوبت بوده است: ﴿و إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ *...﴾ [بقره، ۶۷-۷۳]؛ در اینجا تویبها و ملامتهای گوناگونی در حق این سؤال کنندگان قیود ذکر نشده، وارد شده؛ و پس از این درخواستها بود که قیود پشت سرهم با نكوهش و منع سؤال، بیان شدند. خدای متعال برای محافظت از مقصودانش به صورت تبیین و تطبیق، محتاط تر از این افرادیست که با تقییدات خیالی و احتمالی احتیاط می کنند. این نوع مراقبتهای علاوه بر عدم برهان، جز ضعف و بی ارزشی، چیز دیگری نمی باشد، همانطور که در مورد یهودیان داستان بقره، گذشت.

عدم نیاز به اثبات مقام بیان در تمسک به اطلاق و عموم قرآنی

قرآن در آنچه که خود آورده، خویش را اینطور معرفی می کند که کتاب الهی، کتاب تبیان (روشنگری) و بیان است؛ بنابراین، خدای متعال در کتاب بیان خویش، در مقام بیان بوده و باید مطلق او، مطلق و عام او، عام حساب شود، مگر در صورتی که نصّ شایسته ای بر خلاف آن وارد شود. اینجاست که دور اثبات مقام بیان برای تمسک به اطلاق یا عموم قرآنی، بر خلاف آنچه که تصور می شود، زایل می شود. و حتی گمان اینکه قرآن ظنی الدلالة و حدیث قطعی الدلالة است، با این اصل طرد می شود.

۴۰- اصل حرمت نقض عهد صالح، حتی با فرد کافر

در قرآن، آیات مختلفی وفای به عهد را واجب و نقض آن را حتی با کافرین مادامی که پیمان فیما بین، عهدی پسندیده و شایسته در شریعت شرع و عقل باشد، حرام می کنند: از آن آیات، آیه ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدِهِمْ إِلَيَّ مَدَّتْهُمْ إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [توبه، ۴]؛ و ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [۷]؛ و ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ [۱۲]؛ می باشد. و به صورت کلی، خدای سبحان می فرماید: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ﴾ [نحل، ۹۱]، «و هنگامی که با خدا پیمان بستید، به پیمانتان عمل کنید». عهد الهی، اشاره صریحی به عهدیست که خدا از آن راضی می باشد.

هندسه عهدی که واجب است به آن وفا شود، سه زاویه دارد: ۱. عهد خدا با انسان: ﴿الَّذِينَ عَاهَدُوا لَكُمْ بِنَبِيِّكُمْ فَلَا يُخْلِفُونَ لَكُمْ وَعْدَهُمْ إِذْ اتَّفَقُوا عَلَيْهِمْ لِيُظَاهِرُوا فِيكُمْ عَضُدًا﴾ [آل عمران، ۷۶]؛ ۲. پیمان انسان با خدا: ﴿مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رَجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [أحزاب، ۲۳]؛ ۳. عهد انسان

با غیر خدا، با کسی که پیمان بستن با او، صحیح می باشد: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [اسراء، ۲۴]؛ یعنی وجوب وفای به عهد به صورت کلی^۱.

مصادیق عدم حرمت نقض عهد

بنابراین، وفای به عهد مانند عقد، واجب بوده و نقض آن حرام می باشد، مگر در شهادت و گواهی دادن بر ضد یکدیگر، یا نقض عهد از طرف مقابل که متقابلاً عهد شما هم مثل او، نقض شود: ﴿فَمَنْ إِعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [بقره، ۱۹۴]، «پس هرکس بر شما تعدی کرد، (همسان) بر او تعدی کنید، (به جز محرّمات همه گانی)».

همچنین اگر غبن (فریب و کلاهبرداری) و مانند آن از نقض در عهد، معلوم شود، برای این معامله و معاهده، خیار (حق فسخ) ثابت می گردد. اما اگر شرط عهد در صحت و رضایت کامل محقق گردد، خیار فسخ ساقط می شود. در نتیجه، عهد نیز، حکم سایر عقود را دارد، مگر در آنجایی که مناسب عهد نباشد.

۴۱- اصل شعایر الهی

نشانه های الهی به طور کلی، احکام شریعت نیستند، با اینکه بعضی از آنها اشاره به داخل بودنشان در احکام الهی دارند؛ شعایر الهی، عبادات شعاری هستند که بلندگوی دعوت به شریعت خدا می باشند. اصل در این شعارهای الهی، آیات است که یکی از آنها، ﴿ذَلِكُمْ وَمِنْ يُعْظَمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ * لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَىٰ آيَاتٍ الْعَتِيقِ﴾ [حج، ۳۲-۳۳]، می باشد.

﴿ذَلِكُمْ﴾ در آیه فوق، اشاره به فاصله دور و اصیل و عظمت ربّانی دارد که مقصودش اعمال و مناسک حجّ است. شعایر حجّ دعوت کننده تمام مردم و کشورها به سوی اسلام هستند که یکی از این شعایر بزرگ حجّ، تضحیه (غذا دادن) می باشد: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعَمُوا الْأَبْيَاسَ الْفَقِيرِ﴾ [حج، ۲۸]، ﴿وَالْبَدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ...﴾ [حج، ۳۶]؛ و همچنین مانند سایر اعمال حجّ، مثل طواف خانه خدا و غیر آن که همه آنها را ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ...﴾ [حج، ۲۷]، شامل می شود.

۱. در واقع، انسان باید از دوری محافل علمی از قرآن، محزون بوده و گریه کند و یا خود را به گریه بیندازد. با وجود این همه آیات وجوب عهد، بعضی از فقهاء به سبب روایتی می گویند: «نقض عهد و پیمان و قول انسان با غیر خدا، مرجوح است». بدانید که غربت اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام به غربت قرآن صامت و ثقل اکبر است. حضرت علی علیه السلام می فرمایند: «والغریب من لم یکن له حبیب»، (غریب کسیست که دوستی ندارد)؛ [نهج البلاغه: نامه ۳۱]. اگر ما غربت کتاب الهی را از بین ببریم، ان شاء الله امام زمان علیه السلام ظهور می کنند. مهجوریت قرآن، نقشه انگلیس پلید و خبیث بوده که می گویند: اگر ما کاری کنیم که به یک آیه قرآن عمل نشود، راه برای رواج فساد و عمل نکردن به دیگر مقدسات دین نیز، باز خواهد شد.

یکی دیگر از این شعایر، طواف صفا و مروه است: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [بقره، ۱۵۸]؛ و به طور عمومی، ماه حرام با آنچه که در درون خود دارد، از شعایر الهی محسوب می شود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرِ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ...﴾ [مائده، ۲]، «ای کسانی که اینان آورده اید، حرمت شعایر خدا و ماه حرام و قربانی (بی نشان) و قربانی های نشانه دار و راهیان بیت الحرام را نگه دارید...». بنابراین، کل حج شعایر الهیست. گاهی هم نماز جمعه و اجتماعات دیگری مثل نماز جماعت و غیر آن، از مواردی که مردم به عظمت اسلام و جهانی بودن آن آگاه می شوند نیز، ملحق به حج می شود.

معنای شعایر

شعایر از نظر لغتی، جمع شعیره می باشد. «شعیره» آن چیز است که آگاهی بخش و اعلام کننده دقیق می باشد، بنا بر آنکه آن شیء محسوس، ظاهر و آشکار باشد. همانطور که شعایر چیز است که انسان توسط آن، خویش را آگاه و بیدار می کند، پس مشاعر و شعایر نیز، راه های ظاهر، متظاهر و فراوان ربانی هستند که برای مردم، حقایق بزرگی را به صورت دقیق و اهمیت اجتماعی، می فهمانند. گاهی مواقع شعار هست، ولی شعور (درک و فهمی) وجود ندارد، همچنین زمانی شعور هست، اما شعاری نیست. لکن شعایر الهی جمع می کند شعور را تا شعار و شعایر را تا شعور؛ از این رو شعایر، پخش کننده های صوتی یا تصویری الهی برای اسلام هستند که تمامی مصادیقش، معرفی کننده اسلام و بالابرنده آن در سطح ارزش فردی و اجتماعی می باشند. این خصوصیت در مناسک حجیست که به طور غالبی و مطلق، اعمال و متروکاتش بدون لفظ می باشد، مگر در تعداد کمی از مصادیقش مانند تلبیه و نماز طواف؛ بنابراین، همه اعمال شرعی، مصداق شعایر الهی قرار نمی گیرند.

ماه حرام نیز چون مصداق محوری و یک درگاه زمانی برای شعایر الهیست، به همین لحاظ است که از شعایر ربانی شمرده می شود. تلبیات احرام با تمام واجبات و محرّماتش در تلبیه کامل برای خدا، و طواف خانه خدا که شعاریست در اصل گردش دور حق، و سعی که علامتیست برای نابود کردن و کوبیدن بتها و سایر جداکننده ها از راه خدا، و غیر آن، از نشانه های الهی هستند که اعلام می دارند: شریعت اسلام، چطور شریعت الهی می باشد. و همینطور ﴿الْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [حج، ۳۶]، شتران درشت اندام، علامتهایی برای ریختن خونها و سیر کردن شکمها در راه خدا، در این افشای خونهای اجتماعی می باشند. پس هر وصلتی به خدا و خلق خدا در وصلت خدا، در تمامی شعایر

حجّ مشهود است. این حسّ و گواهی برای هر کسیست که دلی داشته و گوش جان برای دریافت آن می سپارد، در حالی که خودش هم بر آن شاهد است. نتیجه آنکه، نمی توان هر آنچه که از واجبات و راجحات، چه برسد به جعلیات، را دوست داری که مشهور شود، از شعایر الهی دانست؛ زیرا این نشانه ها، فرایضی هستند که توسط اسلام در جایگاه دعوت اجتماعی شناخته شده اند. عبادات یک امر توقیفی هستند، چه برسد به شعایر آنها، بنابراین، نمی شود مقام آنها را جابجا کرد.

۴۲- اصل وجوب اعتزال اذی

اذی رنج و دردبست پایین تر از مرض: ﴿لَنْ يَضُرُّكُمْ إِلَّا أَذَى﴾ [آل عمران، ۱۱۱]؛ ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذَى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى﴾ [نساء، ۱۰۲]؛ پس همانطور که مریضی، عذر به حساب می آید، اذی هم اینچنین است؛ بنابراین، نزدیکی با زنان در حال مریضی جایز نمی باشد، و به طریق اولویت، چنین حرمتی در حال اذی نیز راه پیدا می کند: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ...﴾ [بقره، ۲۲۲]؛ پس ﴿فَاعْتَزِلُوا﴾ کناره گیری از زنان در موارد ده گانه جنسیست؛ زیرا مکان و زمان حیض، مشقتیست که گاهی به زوج هم تسری پیدا کرده و او را مانند زن آزار می دهد، و همچنین به جنین و ارحام هم انتقال پیدا می کند.

حرمت استمتاع زنان در حال حیض

گاهی باعث افزایش درد و اذیت زنان علاوه بر آمیزش جنسی، بازی کردن بین مواضع حساس آنها، مثل میانه ناف تا زانو می باشد. این مقدار مذکور، قدر معلوم و یقینی برای وجوب کناره گیری از زنان در زمان حیض می باشد. و شاید ﴿لَا تَقْرَبُوهُنَّ﴾ یکی از روشن ترین مصادیق اعتزال باشد؛ بنابراین عدم قرب، عام تر از نزدیکی و آمیزش زنان است. پس مردان، نباید زنان را مجبور به اشتغال زنانه خانگی به اقتضای مشقت و رنجشان، نمایند. و به طور کلی، اگر از حقوق شما انتفاع از کسی باشد، ولی در او رنج و دردی وجود دارد، این انتفاع مادامی که آن مشقت وجود دارد، بر شما حرام می باشد، خصوصاً زمانی که فرد مقابل قصد ترک حق انتفاع شما را کرده باشد، مگر آنکه او خود چنین امری را اختیار کرده باشد.

حرمت جماع از دُبر

زمانی که ممنوعیت از اعمال جنسی با زنان در حال حیض و شبیه آن، به اقتضای ﴿فَاعْتَرِزُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ...﴾ می باشد، آیا فردی که از پشت زنان، نزدیکی می کند، معتزل از زنان هست و به آنها نزدیک نشده است؟ جماع از دُبر، مطلقاً حرام می باشد؛ زیرا اقتضای ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ [بقره، ۲۲۳]، این است که حرث (کشتزار) زنان، جز قبل آنها نمی باشد، و عقب زنان برای مردان، حرس است، نه حرث.

۴۳- اصل انفاق، عفو و بخشش

اصل این مسلک عملی، آیه ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْو...﴾ [بقره، ۲۱۹]، می باشد. این اصل، راه حلّ اخیر در فضای فقر اقتصادی و غیر آن است که شخص واجد، از مورد موجود ﴿الْعَفْو﴾ را انفاق نماید. یکی از مصادیق عفو، عدم اضافه و افزونی بیشتر از نیازهای عادلانه و همتراز است، و همانطور بخشش از کسی که از فقر خویش شکایت کرده و برای شما حکایت می کند و مانند آن، و شما توانایی عفو به صورت انفاق به او را ندارید. بنابراین، ساخت کشور اسلامی، مادامی که راه ها برای گذشت و معافیت باز باشد، یک فضای عفو و بخشش است، مگر در جایی که موجب شرّ یا سستی و باز داشتن کار خیری شود.

۱. جماع از دُبر، دارای ضررهای مختلفی برای زنان می باشد: ۱. عفونت؛ ۲. ضعف پیش از موعد؛ ۳. خروج غائط از روی بی اختیاری؛ ۴. سستی مقعد؛ ۵. درد سینه پس از مدتی؛ ۶. سختی راه رفتن؛ ۷. شل شدن اعضای بدن. اگر این ضررها در علم طب، ثابت شود، ولو اینکه جماع از دُبر جایز باشد، ما باید طبق قاعده «لاضرر ولاضرار» فتوا به حرمت دهیم. هیچ نفعی در این نوع نزدیکی، به غیر از حرص و شهوت نمی باشد.

مصادیق انفاق

انفاق مختصّ به مال نیست، بلکه بالاتر از آن مثل دادن و انتقال حالات روحی مثبت، و نیز نرماش به خرج دادن، گشاده دستی و آسان گیری در برابر نیازهای مختلف، ﴿الْعَفْوُ﴾ محسوب می شود. بنابراین، انفاق نیاز به مال ندارد، بلکه انفاق گذشت از حقّ خویش در جایی که صلاحیت دارد یا واجب است، می باشد. البته بدون جلالت و سنگینی و جمود بر مصالح شخصی انسان، به طوری که شما فقط زندگی می کنید، نه کس دیگر، حیات فقط حقّ شماست، نه فرد دیگر؛ بلکه حیات زندگی، حیات انسانی اسلامی سالم از هر بلا و گرفتاری و شامل بر هر چیز پسندیده و غالبی می باشد.

پس انفاق که اعطای بدون قصد جایگزینی و تبادل شیء مورد انفاق است، شامل هر بخشش پسندیده و شایسته ای می شود. یکی از موارد عفو این است که آنچه بیشتر از نیازهای ضروری زندگی وجود دارد، با انفاق کاسته شود؛ و همچنین گذشت از کسی که به شما ظلم کرده یا عفو طلبکاری مال از کسی که قادر به پرداخت آن نمی باشد و مانند آن. یکی دیگر از موارد عفو، میانه روی بین افراط و تفریط در انفاق و داشتن مال می باشد: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [اسراء، ۲۹]، «و دستت را بر گردنت زنجیر وار قرار مده، و به تمامی گشادگی (هم)، گشاده دستی مکن، که در نتیجه ملامت شده و حسرت زده می مانی».

۴۴- اصل وجوب تقوای مستطیع

همانا تقوای الهی - چه ایجابی و سلبی - یک واجب ربّانیست: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [تغابن، ۱۶]؛ و این تقوای در حدّ توان، جزء حقوق تقوای الهی به شمار می رود: ﴿إِتَّقِ اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران، ۱۰۲]؛ در نتیجه، مفروضی که قدرت انجام آن وجود دارد - چه سلبی و چه ایجابی -، واجب است که به همان اندازه توان انجام شود؛ زیرا ﴿مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ و به طریق اولی ﴿حَقَّ تَقَاتِهِ﴾، اطلاق دارند. پس تکالیف اولیه به طور کلی، بر دوش و عهده اشخاص مستطیع توانمند است، مگر در حال اضطرار یا اکراه غیر

اختیاری برای مکلفین: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [نحل، ۱۰۶]؛ و ﴿إِلَّا مَا أَضْطَرَّتُمْ﴾ [أنعام، ۱۱۹].

حرمت ازاله استطاعت

اگر شما در حال حاضر بتوانی واجبی را انجام و حرامی را ترک کنی، جایز نیست که این استطاعت و قدرت بر انجام و ترک را، از بین ببری؛ همچنین مقدمات این قدرت و نیرو را، حرام است که زایل کنی. به طور مثال، اگر شما مستطیع حجّ شوی، جایز نیست که استطاعتتان و قدرت و سرمایه مالیتان را فانی نمایید، مگر آنکه در هنگام حجّ، آنها را دوباره تحصیل کنید.

یا وقتی که می توان طهارت واجب را برای عبادت دارا بود، حرام است که این قدرت را زایل نمود، مگر در صورت حرج و عسر. و همچنین است حکم در تمامی مصادیق مستطیع، مثل وجوب روزه که جایز نیست در پایان دادن به بیماری مانع روزه، سستی به خرج دهید، یا کاری کنید که بیماریتان دوام پیدا کند، یا به طور قصد و عمد، خود را مریض نمایید؛ زیرا نتیجه این اعمال، ترک صوم به واسطه این مرض است، مگر آنکه حرج و عسری وجود داشته باشد؛ لکن این حرج و عسر در ازاله مرض و منع آن، برای مراقبت صحت و سلامتی انسان، واجب می باشند. و نیز جایز نیست که مکلف سفر مخاطره آمیزی را انجام دهد که موجب شکسته شدن نمازش می شود، مگر در حال ضرورت.

حکم قصر نماز و افطار روزه

حکم قرآن نسبت به روزه در غیر حالت خوف، این است که مکلف می تواند در حال حرج (طاقت فرسایی)، روزه خود را باطل کند، اما این افطار واجب نمی باشد؛ زیرا ﴿فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾ [بقره، ۱۸۴]، ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [بقره، ۱۵۸]؛ یعنی هرکس کار خیری را به سختی انجام دهد، این برای او بهتر بوده و مورد قبول است. بنابراین، چطور قصر نماز که مهمتر از روزه است، بر مکلف در غیر حالت حرج و عسر (یسر) واجب می شود، اما افطار روزه - با اینکه آسانتر از نماز است - بر کسانی که با سختی آن را می گیرند، واجب نباشد؟! پس ضابطه «تطوع خیر» در هر عمل خیری جاری شده، جز آنچه که او را حرام می کند، مثل خوف، مرض، اضطرار یا اکراه، نه غیر آنها از مورد حرج و عسر. و ﴿فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾ قاعده ایست از قضایایی که قیاس و برهانشان به همراه خودشان موجود است؛ زیرا خیر، گاهی زمانها مورد تکلیف واقع نمی شود، مثل زمان حرج بدون ضرر و خطر. پس حکمی که باقی می ماند، استحباب عظیمیست؛ زیرا نیاز به تحمل دشواری هایی دارد، البته خیریت آن عمل هم، نیاز به دلیل دارد؛ و آن، از آنچه که خیر را تضمین می کند، استفاده می شود.

باید بدانیم که استطاعت، تنها شرط وجوب است و معنای آن این است که از نیرو و توانتان آن قدر باقی بماند که امکان حرکت در آن عمل را داشته باشید؛ از این رو، عسر و حرج که طاقت و تحمل منفی در ابواب تکالیف شرعی می باشند و دلیل آن **﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾** [بقره، ۱۸۴]، است، پس اگر مکلف بتواند با دشواری، روزه ای را مستطیع شود که تمام طاقتش در آن وجود ندارد، وجوب حکم روزه به حال خود باقی می ماند. و همچنین است این حالت در تمامی واجبات شرعی.

پس از این مقدمات نتیجه می گیریم که مقصود از مرض و سفر در آیه **﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾** [بقره، ۱۸۴]، بیماری و سفریست که دشوار کننده روزه می باشد، البته زمانی که از حد سفر قصر پایین تر باشد؛ سپس **﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾** [بقره، ۱۸۵]، حکمتی همانند علت است که سبب برداشتن حکم وجوب از هر بیمار، مسافر و تحمل کننده مشقت را بیان می کند؛ و اگر عسر کمتر از حالت طاقت فرسایی بود، شامل اطاقه منفی در موارد آن نمی شد.

بدین لحاظ، قاعده ثابت در کل تکالیف سلبی و ایجابی، اصل امکانیت عمل به طور مطلق و پس از آن عدم وجود ضرر و خطر مهمتر در آن می باشد؛ زیرا آن تکلیف، در ضرر و خطر اهم حرام می شود. در نتیجه، افطار و قصری برای نماز مسافر و فرد مریض و مانند آن، وجود ندارد، مگر در حالت ضرر یا مشقت دشوار و عسر، در صورتی که سفر انسان، «مسیره یوم» به اندازه مسیر یک روز راه باشد. «مسیره یوم» (مسیر یک روز راه) در صدر اسلام برای روزه و تمام خواندن نماز، امر طاقت فرسایی بوده است، البته اصلی برای این نوع قصر کمی نماز وجود نداشته، مگر اینکه ملحق به آیه خوف شود: **﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا﴾** [نساء، ۱۰۱]؛ یعنی قصر کمی زمانیست که خوفی وجود داشته باشد.

تأکید اکید بر اینکه **﴿لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾** عام بوده، این است که عدم جواز عسر پس از سه حکم مختلف، بیان شده است؛ پس حالت میانه بین **﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾** و **﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾**، ناگزیر برای سفری که شامل دو حالت طاقت فرسای متوسط بین دو بار می شود، باید **﴿مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾** را ذکر کرد، بلکه تمامی مکلفین را باید از مصداق آن، به شمار آورد. پس آیا ممکن است که این ضابطه شامل دشواری مکرر بدون در نظر گرفتن حد وسط آنها که مطیقین باشند، شود؟

۱. علامه صادقی تهرانی رحمته الله در نظر اخیرشان، شرط مسافت و مسیره یوم را در سفر قصر، ملغی کرده اند، که به اختصار نظر ایشان در کتاب «نماز و روزه مسافران» این است که: «هیچ قصر و افطاری در این زمان در هر سفری که روی این کره خاکی واقع شود، وجود ندارد، مگر حالت ضرورت و اولویتی که وجوب روزه را بر داشته، و در نماز کیفیت آن را تغییر دهد، نه کمیت آن را». برای تفصیل بیشتر به کتاب فوق مراجعه نمایید. به عبارت دیگر، ایشان از اول به «مسیره یوم» قائل بوده اند، و پس از آن به عدم قصر کمی نماز به طور مطلق، فتوا داده و طبق نص آیه خوف، قصر نماز را تنها کیفی می دانند. تفصیل این بحث، در اصل ۵۴ خواهد آمد.

و هنگامی که شامل آنها می شود، پس در کمترین قدر ممکن، اگر مشقتی در کار باشد، چاره ای جز برطرف شدن وجوب حکم نمی باشد، پس چطور مسافری که روزه گرفتن برایش دشوار نیست، روزه برایش حرام می شود؟! بنابراین، بیماری، سفر و حالت طاقت فرسایی که تحت ﴿الْعُسْرِ﴾ قرار می گیرند، از مواردی هستند که مکلف را از تکلیف روزه و مانند آن، معذور می دارند.

۴۵- اصل اعتداء به مثل

اصل در اینجا، آیه ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [بقره، ۱۹۴]، می باشد. ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ﴾ مصداق بارز از موارد اعتداء به مثل است، سپس

﴿الْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ﴾ یعنی هتک حرمتها، تمام مصادیق حرمت را بدون هیچ استثنایی، دربر می گیرد. به همین لحاظ، ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ قاعده ایست که عام تر از ﴿الْحُرْمَاتُ﴾ می باشد.

حکم اعتداء به مثل در روابط جنسی

تعدی همسان در زمینه اعتداء، شامل روابط جنسی حرام و مختار نمی شود؛ زیرا چیزی که فی نفسه حرام باشد، اعتدایی ندارد. اما کسی که به عنف مورد تجاوز قرار گرفته و این جریان در حدّ قلیلی وجود دارد، مماثلتش به سبب اطلاق حرمت ادله آن - اصلاً و جزاءً - و به آنچه که دلالت بر حدود و تعزیرات آن می کند، مورد استثنا قرار می گیرد؛ بنابراین، آنچه که تقاص همسان و مماثلش، و موارد شهادت بر ضدّ یکدیگر و مانند آن، حرام باشد، اعتداء به مثلش حلال نمی باشد.

معنای مماثلت در اعتداء

﴿بِمِثْلِ﴾ مقدار اعتداء، کیف، زمان، مکان، و حتی محلّ تجمع و اجتماعی که در آن اعتداء حاصل شده است را، دربر می گیرد؛ و مانعیتی برای رسوایی شخص متعدی در برابر اجتماع وجود ندارد؛ زیرا ﴿لَا يَجِبُ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ...﴾ [نساء، ۱۶۸]، «خدا افشاگری بدی از گفتار را دوست نمی دارد، مگر از کسی که بر او ستم رفته باشد»؛ شخص مورد تعدی، از کسانیست که به او ظلم شده است؛ بنابراین او می تواند شخص متجاوز را رسوا کند، گر چه اجتماعی که برای بدنامی فرد متعدی حاضرند، غیر از حاضرین اعتدای اصلی و اولی باشند. گاهی مواقع، مماثلت در همه مراحل اعتداء بدون هیچ زیادتی بر آن، صحیح است، حتی اگر همسانی هم ممکن نبوده و یا مقتضی ترک اعتداء از ابتدا به خاطر اقتضای اختصاص جواز در اعتداء به مثل، باشد.

عدم جواز قتل بیش از یک نفر در قاتلین مقتول واحد

در زمینه قصاص قاتل به انتقام مقتول، جایز نیست که بیش از یک نفر، در اجتماعی که در قتل واحدی مشارکت داشتند، کشته شود؛ زیرا هر یک از آنها به طور مستقل قاتل نمی باشند. و صلاح نیست که بقیه قیمت خون آنها پرداخت شده و سپس همه آنها قصاص شوند؛ زیرا عدم استحقاق قتل را، قتل به مال جبران نکرده و جایز نمی باشد، حتی اگر هم - بر فرض محال - جایز باشد، باز هم جبران نخواهد شد. و همانطور که ﴿الْنَفْسِ بِالْنَفْسِ﴾ [مائده، ۴۵]؛ و ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [اسراء، ۳۳]؛ اسراف در قتل را حرام می دانند؛ و این قضیه

قصاص بیش از یک نفر از نظر کمی، داخل در این آیات است، همچنین اسراف در قتل از جهت کیفی و شبیه آن نیز حرام می باشد.

حالات حکمی اعتداء به مثل

این نکته را هم بدانیم که این نوع مماثلت و پایین تر از آن، جز یک امر جایز برای مراقبت از حقوق قابل سلب نمی باشد، لکن اعتداء به مثل زمانی که ترکش موجب جرأت به تجاوز و قبول ظلم شود، واجب می شود؛ در هنگام راجحیت آن، مستحب می شود؛ ولی اگر در ترک اعتداء، دعوت به حق به اندازه ممکن واجب باشد، انجام مماثلت حرام می شود.

حالات حکمی اعتداء به مثل		
ردیف	مصدق	حکم اعتداء
۱	حالت عادی	جایز
۲	جرأت به تجاوز و قبول ظلم	واجب
۳	راجح	مستحب
۴	دعوت به حق	حرام

خدای سبحان در مورد عفو عقوبت و اعتدای همسان می فرماید: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾ [نحل، ۱۲۶]؛ و ﴿جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [شوری، ۴۰]؛ بنابراین، چاره ای جز بخششی که موجب اصلاح صاحب سیئه می شود، نیست، البته باید به طور حداقلی، هیچ ظلم و قبول ظلمی در این عفو، درکار نباشد. سپس خدای سبحان در آخر آیه اعتداء، می فرماید: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ که تشویقیست بر وجود و ایجاد تقوا، تا انسان از انحراف و طغوی در زمینه های تجاوز ناحق مجازی خارج شود و هیچ تجاوزی به حدود الهی ننماید.

۴۶- اصل حرمت القاء در هلاکت

اصل حرمت افتادن در هلاکت، آیه **﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾** [بقره، ۱۹۵]، می باشد. در اینجا، گرچه مصداق نهی از تهلکه، بخش انفاق - چه در ماده و کیفیت آن - به صورت افراط و تفریط می باشد، و از این روست که انفاق در راه خدا مانند یک قاعده، به «عفو» تعریف می شود: **﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْو﴾** [بقره، ۲۱۹]؛ و یکی از موارد عفو، گذشت از فزونی مال بیش از ضرورت زندگیست، همانطور که **﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾** [اسراء، ۲۹]، هر دو مورد افراط و تفریط را نفی می کند. اما **﴿التَّهْلُكَةِ﴾** تمامی نوامیس را شامل می شود، و مورد تهلکه اینطور نیست که تخصیص بخورد؛ پس **﴿لَا تُلْقُوا﴾** همه مصادیق را که کمترین آن مال است، دربر می گیرد.

و چون که مفعول **﴿لَا تُلْقُوا﴾** محذوف است، تمامی القائات از نفس یا نفیس، به اینکه انسان خودش را، مالش را، آبرو، عقل و از همه مهمتر عقیده اش را و همچنین نوامیس محترم دیگران را به هلاکت بیندازد، در این آیه قصد شده است. اما اقتضای تقدیم امر مهمتر در زمانی که با مصداق مهمی تراحم پیدا می کند، این است که مثلاً در معرض قرار گرفتن قتل در خطوط جنگ در راه خدا، القاء در هلاکت محسوب نمی شود، بلکه سهل انگاری در جهاد، القاء در تهلکه است؛ هلاکت در اینجا، نابودی سپاه اسلام و اهداف اسلامی مورد تکلیف و اجتماعی می باشد. البته عقیده پسندیده و نظیر آن، در هیچ زمانی با مورد مهمتر تراحم پیدا نمی کنند تا ویرانی و هلاکت آن جایز شود؛ زیرا دین و عقیده صالح که مکان آن قلب انسان است، در رأس تمام نوامیس جای داشته و در هیچ حالتی ترک آن، اجازه داده نمی شود. پس ناگزیر باید در موارد فنا و مهالک بسیار، تقدیم اهم و اهم را بر حسب شریعت الهی، رعایت نمود.

۴۷- اصل تقدیم اهم بر مهم

در اینجا شرع و عقل با فطرت اصیل، در کنار هم با یکدیگر توافق و اتحاد دارند، چه اضطرار پیش آمده از روی اختیار باشد که حکم مصداق مهم در این زمان - با وجود تقدیم اهم - باقی می ماند؛ و یا بدون اراده و انتخابی بوده که در نتیجه، حکم مهم زایل می شود؛ زیرا نص حکم اضطرار به صورت مجهول بیان شده است: ﴿إِلَّا مَا أَضْطَرُّرْتُمْ﴾ [انعام، ۱۱۹].

حکم اضطرار در تعارض دو حرام و دو واجب

اگر مضطر به ترک دو حرام یا انجام دو فعل واجب شدید و امکان جمع بین آنها - چه نفیاً و چه اثباتاً - وجود نداشت، دو حالت دارد: ۱. اگر هر دو از جهت اهمیت مساوی بودند، در عمل کردن به یکی از آن دو، مختار بوده، البته بدون هیچ جایگزینی برای مصداق متروک؛ لکن نه به این صورت که در بعضی مواقع یکی را رها کرده و یا یکی از آن دو را انجام دهی؛ ۲. اما اگر با هم اختلاف داشتند، مصداق اهم باید مقدم شود؛ بنابراین حکم مورد مهم در صورت اضطرار غیر اختیاری ساقط می شود؛ پس اگر هر دوی آنها را در حالی که واجب هستند ترک کنی و یا دو امر حرام را مرتکب شوی، گناهکار خواهی بود؛ ولی اگر یکی از آن دو را که مهمتر از دیگری بوده، ترک و یا انجام دهی، به واجب خود عمل کرده ای، و واجب دیگری برایش حکمی باقی نمی ماند، مگر اینکه اضطرار موجود از روی اختیار باشد. به عبارت دیگر: اگر واجب مهمتر را رها کردی و مورد غیر واجب را عملی کردی، یا حرام اهم را مرتکب شده و مهم را ترک نمودی، در این حال، حرام را ترک نکرده ای.

* شناخت اهم و مهم، جز در پرتو قرآن و سنت میسر نمی باشد؛ بنابراین، باید خیالات و مصلحتهای شخصی و متوهم اذهان دیگر را رها نمود.

۴۸- اصل طهارت مطلقه

نجاست و خبثات به حکم شریعت مقدّس ربّانی، دو امر مرفوض در تمامی بخشهای عبادی و غیر عبادی هستند؛ و در موارد مشکوک، حکم به آن دو صحیح نمی باشد؛ زیرا خدای سبحان می فرماید: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [اسراء، ۳۶]، «از آنچه که بدان علم و یقین نداری، پیروی نکن».

حکم طهارت از نجس، خبث و حدث

در مواردی که در آنها طهارت از نجاست و خبثات شرط شده است، قاعده طهارت استوار می باشد؛ زیرا «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قدر، فإذا علمت فقد قدر»^۱، (هر چیزی پاک است، مگر آنکه بدان یقین نجاست پیدا کنی، پس زمانی که به ناپاکی آن پی بردی، آن شیء نجس می شود)؛ اما این قاعده در طهارت حدثی، پابرجا و ثابت نیست؛ زیرا طهارت از حدث، فعلیست که به همراه آن حاصل می شود و مادامی که اثبات نشود، پاکیش ثابت نمی شود، برخلاف طهارت در دو مورد اول، البته مگر در استصحاب آن دو که دیگر قاعده طهارت جایی ندارد؛ زیرا ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، و در پرتو آن خبر «لاتنقض الیقین بالشکّ أبداً بل أنقضه بیقین مثله»^۲، (یقینت را هیچ گاه توسط شکّ، نقض نکن، بلکه آن را توسط یقینی مثل آن، بشکن).

به همین دلیل، در جایی که شکّ به تنجّس موردی توسط نجاست شود، فرقی نمی کند: ۱. محلّ نجاست پس از زوالش بوده؛ ۲. انتقال نجاست توسط نجاست باشد؛ ۳. یا شیء متنجّس بدون هیچ رخداد تغییری در آن، باشد؛ حکمش طهارت است، مگر نفس نجاست و خبثاتی که در جای خود، اجتناب می شوند. بنابراین، مصداق متنجّس، شیء ملاقی با آن را، نجس نمی کند، حتی نجاست نیز به واسطه برخورد، اشیاء را نجس نکرده، مگر آنکه عین نجاست موجود باشد؛ در نتیجه، مکان آن طاهر بوده و مانند یک ضابطه مورد تأمل، حکم به پاکی آن پس از زوال نجاست می شود.

همچنین تمام موضوعاتی که در نجاست آنها شکّ است، از قبیل خمر و عصیر عنبی جوشیده قبل از رفتن دو ثلث آن، و کافر با تمامی اقسامش، و رطوبتهای مشتبه به بول یا منی پیش از استبراء و نظیر آنها، حکمشان طهارت می باشد. و نیز حکم طهارت از حدث، تا مادامی که حدثی اثبات نشود، ثابت است، مثل خروج رطوبتهای مشکوک قبل از

۱. وسائل: باب ۴، از أبواب آب مطلق، ح ۲؛ کافی: ج ۳، باب طهارت آب، ح ۲ و ۳؛ وسائل: باب ۲۷، از أبواب نجاسات، ح ۴.
۲. تهذیب: ج ۱، ص ۸؛ وسائل: باب ۱، از أبواب نواقض وضوء، ح ۱.

استبراء؛ و حکم به اینکه آن شخص محدث است، مساوی با تبعیت از غیر علم می باشد؛ اضافه بر این، روایات وارد شده در این مورد، با یکدیگر تعارض دارند.

۴۹- اصل طهوریت آب

اصل در طهارت و پاک کنندگی آب، آیات **﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾** [فرقان، ۴۸]؛ و **﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ...﴾** [أنفال، ۱۱]، می باشند. پس آب آسمانی به صورت طهور نازل شده و این آب در اصل و ذات خود مادامی که آب باشد، طاهر و پاک کننده نیز می باشد. و چون که کل آبهای زیر زمینی از نزولات آسمانی تشکیل می شوند، بنابراین، تمامی آنها نیز بدون هیچ استثنایی، ویژگی طهوریت را دارا هستند، مگر آبی که به واسطه نجاست، رنگ یا بو و یا طعمش تغییر کند که این تغییر، دلالت بر غلبه نجاست بر آب بودن این مایع می کند.

روایت مستفیضی از رسول خدا ﷺ نقل شده که فرمودند: «خلق الله الماء طهوراً لاینجسه شیء إلا ما غیر طعمه أو لونه أو ریحہ»، (خدا آب را طهور خلق کرده، و هیچ چیزی او را نجس نکرده، مگر آنکه مزه یا رنگ و یا بوی آن را تغییر دهد)؛ این بیان از دو آیه قرآن و شبیه آن، استفاده شده که صریح است در طهوریت آب از ناحیه خلقت و نزول آسمانیش بر ما، مگر آنکه نوع خلقتش تغییر کند.

به این تغییری که خارج کننده آب از آنچه که خلق شده است، آیه **﴿فَلْيَغْیِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾** [نساء، ۱۱۹]، اشاره دارد که در نتیجه این آب از حکم آفرینش الهی خارج شده، و این آبی که از خلقتش خارج شده، از طهوریتش نیز بیرون می رود؛ چه این خروج جایز بوده و یا خیر، شما آن را تغییر داده باشی و یا غیر آن.

پس قرآن و در پرتوش سنت، صریح در این طهوریت عام بدون هیچ استثنایی مگر در تغییر هستند، چه این تبدیل به واسطه نجاست باشد، یا خبثت و یا غیر آن دو از مواردی که آب را از خلقت الهیش (آب طهور)، بیرون می برند. بدین لحاظ، روایت مستفیض «إذا بلغ الماء قدر کر لم ینجسه شیء»^۱، (اگر آب به مقدار کر برسد، چیزی او را نجس نمی کند)؛ که مفهومی غیر مفهوم دارد که (اگر آب به اندازه کر نباشد، هر چیزی او را نجس می کند)، با خبر پیامبر ﷺ تعارض پیدا نمی کند؛ زیرا آنچه که از آن فهمیده می شود، جز تنجیس (نجس کردن) شیء نمی باشد، آیا آن شیء، هر چیز نجس یا خبیث و یا غیر آن دو می باشد؟ جزئی بودن «شیء» با این مطلب تناسبی ندارد؛ بنابراین مقصود

۱ . وسائل: باب ۱، از أبواب آب مطلق، ح ۹؛ مستدرک: باب ۳، از أبواب آب مطلق، ح ۸ و ۱.
۲ . وسائل: باب ۹، از أبواب آب مطلق، ح ۱.

از آن، اصل آن شیء مجهول نیست، بلکه کمیّت آن از تغییر به غیر خلقت الهی می باشد.

معنای کرّ

کرّ در لغت، به معنای کثرت^۱ می باشد که به حسب ظرفها و اندازه نجاسات، تفاوت پیدا می کند. پس اگر آن آب کثیر باشد، نجاست وارد شده در آن، آب را نمی تواند نجس نکند؛ خصوصاً در شهرهایی که آبشان کم است، اینطور نیست که با داخل شدن و انداختن نجاستی در آب زیاد، آب مورد نظر بدون هیچ تغییری، نجس به حساب آید. حتی اگر اینجا نصّی بر نجس شدن آب کمتر از کرّ به واسطه مجرد ملاقات با نجاست وارد شود، معارض با آنچه که از قرآن و سنّت با بیان حصر نجاست در تغیر آمده، می باشد؛ ازاین رو، راهی جز نسخ وجود ندارد، ولی قرآن به واسطه حدیث نسخ نمی شود. اما اخبار رسیده درباره کشیدن سطلها در چاه هایی که در آنها نجاست و غیر آن افتاده، مقصودشان جز بیان زایل کردن خبثاتی که با بیرون کشیدن سطل آب به مقدار چاه و آنچه که در درون آن افتاده، نمی باشد.

۱. در احادیث مختلفی برای طهارت آب، لفظ «کثیر» ذکر شده؛ بنابراین، اصل در کرّ بودن آب، کثرت آن است و إلا قید «کثیراً» لغو می باشد. مقدار اندازه هایی هم که برای کرّ بودن آب بیان شده، از باب مثال می باشد. در نتیجه، معنای قلت در آب قلیل، کمتر بودن آب از غلبه آن است، نه کمتر بودنش از مقدار اندازه های وارد شده در آب کرّ.

۵۰- اصل حرمت نماز تا زمان شناخت به گفتار

اصل حرمت بدین خاطر است که نماز - در کمترین حد ممکن - جایگاه شناخت و علم به آنچه که انسان بر زبان می آورد: ﴿مَا تَقُولُونَ﴾ می باشد، گرچه معنای خصوص آنچه را که بر زبان می آورد، نداند. لکن واجب است که مکلف گفتار صالح را در اصل و بودنش برای نماز، بداند؛ بنابراین، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ...﴾ [نساء، ۴۳]، «ای کسانی که ایمان آورده اید در حال مستی به نماز نزدیک نشوید، تا زمانی که بدانید چه می گوئید». ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ حرمت نماز را محدود به حالات مستی می کند. این مستی، سکر تام و طبیعیت تا مقداری که ندانی چه می گویی: چه سخت نیکو باشد یا زشت، مناسب با جایگاهت باشد یا خیر؛ و حتی اگر تمام واجبات نماز را انجام داده و محرّماتش را ترک کنی، ولی ندانی که چه می گویی - چه برسد به اینکه بدانی در معراج مؤمن چیزهایی را به زبان می آوری که فساد و فتنه بوده و مساوی با هتک حرمت ساخت ربّانیت - این نماز حرام بوده و جایز نیست، چه برسد به اینکه واجب باشد. این حرمت و ممنوعیت از معراج واجب بر مکلفین، دلیل است بر اینکه همانا آگاهی به آنچه که بر زبان می آوری، در کلّ زندگیت واجب می باشد، چه برسد به صلاة از این حیث که با خدای خود روبه رو می شوی، مثل کسی که مردمان را قصد کرده و به جای ﴿لَا أُعْبِدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ [کافرون، ۲]، می گوید: «أُعْبِدُ مَا تَعْبُدُونَ» آنچه را که عبادت می کنید، می پرستم؛ کلمه کفری که با این حال اراده نشده است.

مصادیق مستی

سکر در اینجا، مختص مستی خمر نیست، بلکه مستی خواب و سایر خستگی ها را در سایر حالات تا مقداری که ندانی چه می گویی، شامل می شود؛ در این زمان، نزدیک شدن به

۱. در خبری آمده است: «مستی بر چهار قسم است: ۱. مستی شراب؛ ۲. مستی مال؛ ۳. مستی خواب؛ ۴. مستی قدرت»؛ (نورالثقلین: ج ۱، ص ۴۸۲)؛ و روایتی نقل شده از پیامبر ﷺ که فرمودند: «اگر کسی چرتش گرفت در حالی که نماز می خواند، از نماز منصرف شده و بخوابد تا بداند که چه می گوید»؛ (در المنثور: ج ۲، ص ۱۶۵). این موارد به

نماز حرام می شود، نه فقط خود نماز؛ یعنی محلّهای برگزاری آن که مساجد باشند نیز، از مصادیق قرب صلاة هستند و وارد شدن به آنها در حال مستی، حرام است، گرچه نمازی هم خوانده نشود؛ زیرا فرد مست نمی داند که چه می گوید و شاید او در آنچه که در برابر جماعت نمازگذاران، به زبان می آورد، سخن ناپسندی باشد. بنابراین کمترین مصحح نماز، ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ است که با وادی مقدّس تناسب دارد؛ پس از آن، سایر درجات حضور در این مکان حضور با شرافت و با نجابت است، همانطور که فرد نمازگذار با تمام وجود خود حاضر بوده و دو کفش خود را با همه معانی رها می کند، و به سوی خدای متعال توجه پیدا کرده و خود را از تمامی متعلقات غیر الهی، تخلیه کند.

۵۱- اصل خلع نعلین در وادی مقدّس

اصل قاعده مذکور، آیه ﴿فَاُخْلِعْ نَعْلَيْكَ إِنْكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [طه، ۱۲]، می باشد؛ پس مکلف باید، دو پا پوش (کفش) خود و نظیر آن از مواردی که مخالف ادب حضور در محضر مهم است، در هر وادی مقدّس مثل خانه های خدا، نماز، خانه های وحی و اصحاب وحی و الهام، چه در قید حیات و چه فوت شده، در بیاورد.

از این رو، وادی مقدّس در آیه مذکور، مختصّ وادی وحی به حضرت موسیٰ علیه السلام به طور شخصی و خصوصی نمی باشد، بلکه شامل موارد همانندش، چه برسد به بالاتر از آن نیز می شود؛ بنابراین روایتی که می گوید: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله كَانَ قَدْ يَصْلِي بِنَعْلَيْهِ»، (همانا رسول خدا صلى الله عليه وآله گاهی مواقع با نعلین خود نماز می خواندند)؛ کاذب بوده و از صراط مستقیم بیرون است؛ زیرا اولاً: وادی نماز پیامبر صلى الله عليه وآله مقدّس تر از وادی وحی بر موسیٰ علیه السلام می باشد؛ ثانیاً: اطلاق ﴿بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ﴾ شامل وجوب خلع نعلین و مانند آن در هر مکان مقدّسی با اینکه پایین تر از وادی وحی نیز باشد، می شود.

نتیجه آن می شود که یکی از موارد واجب در نماز، بیرون آوردن کفشها از پاها می باشد، و باید مکلف لباسی را بپوشد که مناسب صلاة است، البته بدون هیچ عیبی در صورت پوشاندن عورت فقط، مگر در ضرورتی که بر آن حاکم باشد. بله، ستر عورت از واجبات است، اما نمی تواند مانع انجام واجبات دیگر از نماز مثل خلع نعلین شود؛ واجبات درجاتی دارند، همانطور که محرّمات در حال نماز نیز، دارای درکات مختلفی هستند.

* ﴿فَاُخْلِعْ نَعْلَيْكَ﴾ هر بیرون شدن شایسته ای را در حال نماز برای آراسته شدن به ساحت قرب الهی، دربر گرفته که کمترین مصداق آن، خلع نعلین از پاها می باشد. و قولی که می گوید: «نعلین مقصود در آیه، پاپوشهایی هستند که از پوست میته درست شده اند»،

عنوان نمونه مثال هستند؛ بنابراین هر آنچه که از مصادیق در آیات و روایات ذکر نشده باشد، اما جزء مستی به شما رود، ادای نماز در آن حالت حرام می باشد، مثل مستی شهوت.

خود سخنی مرده است؛ زیرا اولاً: ﴿نَعَلَيْكَ﴾ مطلق می باشد؛ ثانیاً: نعلین میتة به طور مطلق، با ﴿بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ منافات دارد.

۵۲- اصل حرمت داخل شدن فرد جنب در مسجد، مگر با غسل

مرجع این اصل، آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾ [نساء، ۴۳]، می باشد.

چون که ﴿سَبِيلٍ﴾ سبیل مسجد بوده، زیرا برای خود نماز عبوری وجود ندارد تا در آن گذری درکار باشد، بنابراین مرجع سبیل که نمازیست به خدمت گماشته برای مسجد، از جمله چیزهاییست که ملازمه بین آن دو را در شریعت الهی می رساند؛ پس ﴿إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ محصور می کند جواز دخول جنب به مسجد را به رهگذر در مسجد؛ و فرقی در حرمت داخل شدن بین برداشتن چیزی از مسجد یا قرار دادن شیئی در آن، وجود ندارد. چطور می شود نص قرآنی را توسط روایتی که بین این دو عمل فرق می گذارد، نسخ کرد؟ مگر آنکه این حدیث، حمل بر مورد أخذ شیء از مسجد در حال ضرورت شود؛ پس ﴿إِلَّا مَا أُضْطُرُّرْتُمْ﴾ [أنعام، ۱۱۹]، دخول فرد جنب در حال ضرورت غیر اختیاری را استثنا کرده، و حرمت را به فرد مقصر در این اضطرار اختصاص می دهد.

عدم نیابت تیمم از غسل در جواز دخول جنب به مسجد

﴿حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾ نص است در اختصاص غایت حرمت به غسل نمودن؛ از این رو، تیمم جایگزین آن نمی شود، بلکه بدلیت تیمم از غسل، تنها در هنگام ضرورت است، مثل اینکه فرد مکلف چون که وقت تنگ می باشد، برای داخل شدن به مسجد الحرام به علت وجوب طواف، تیمم می کند.

مصدق ﴿عَابِرِي سَبِيلٍ﴾

﴿إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ شامل گذر کردن از مسجد برای تفرّج (گردش) نمی شود، مثل اینکه از دری داخل و از باب دیگر خارج شده، سپس برگشته و از همان دری که داخل شده، خارج شود؛ یا اینکه در مسجد بدون توقّفی قدم بزند، و مانند آن از کسانی که از ﴿عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ محسوب نمی شوند.

در اینجا اگر خواستی، می توانی بگویی: اصل حرمت است، مگر دلیل و نصّی وارد شود؛ و دلالت نمی کند استثنای حرمت، جز تنها بر ﴿عَابِرِي سَبِيلٍ﴾، و خصوصاً به حالت اضطرار؛ به غیر از شخص متفرّج، گرچه به صورت عبور (گذر کردنی) باشد.

۵۳- اصل عدم رکوع و سجده جز برای خدا در نماز و به طور مطلق

رکوع از سجده به طور مطلق جدا نمی شود، ولی سجده از رکوع گاهی مستقلّ است؛ به عبارت دیگر، رکوع در کنار سجده، فقط در نماز است، اما سجده در غیر نماز هم، ممکن می باشد؛ بنابراین، رکوع عبادتیبست در اطاعت و فرمانبری همانند سجود؛ رکوع خضوعیبست که وقتی به غایت خویش می رسد، کمال ظاهر عبودیت محسوب می شود، در نتیجه هنگام بلند شدن از آن، به سجده هبوط می کند.

معنای سجده و رکوع

سجده در قرآن ۹۳ مرتبه ذکر شده که این آیات، سجده را مختصّ و منحصر برای خدای متعال می دانند، چه به صورت معبود، یا مشکور مثل ﴿أَسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [بقره، ۳۴]؛ این سجده برای شکرگزاری خدا بوده و کسی که به آن برای عبادت سجده شده، تنها خدای متعال است. لامی که در آیه آمده است در زمینه سجده، گاهی نفع را معنا می دهد که مساویست با سجده شکر برای خدا، و یا اختصاص را معنا می دهد که مساوی با سجده برای خدا به طور مطلق می باشد.

و رکوع ۱۳ بار بیان شده است که مقصود از آن نفس رکوع بوده، یا نهایت فروتنی (سجده)، مثل ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [مرسلات، ۴۸]؛ همانطور که گاهی مقصود از سجود، ظاهر عملی رکوع در جایی که امکان سجده وجود ندارد، می باشد: ﴿وَأَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾ [اعراف، ۱۶۱].

به هر حال، ظاهر سجده شامل نماز تا موارد دیگر: سجده شکر، سجده تلاوت و غیر آن دو می شود؛ اما ظاهر رکوع مختص به نماز است، مگر در جایی که نهایت خضوع ممکن مراد باشد: ﴿وَأَدْخُلُوا أَلْبَابَ سَجْدًا﴾. و چون که قصد از عبادت خدا، بالاترین حدّ تواضع است، رکوع به طور مستقلّ از سجده نیامده است، بلکه قبل از سجده در نماز است، نه غیر آن؛ ولی سجده گاهی جدای از رکوع و در غیر نماز انجام می شود.

حالت سجده مثل مصداق طواف مطلق است که همراه حجّ یا عمره تا غیر آن دو را شامل می شود؛ سعی هم مربوط به یکی از آنهاست، مثل رمی، وقوف در عرفات و مشعر، و بیتوته در منی؛ زیرا عبادات توقیفی هستند و به اندازه ای مشخص می شوند که در آنها ترک آن دو، وجود ندارد. کمترین حدّ این ترک رکوع و سجده در نماز، آن چیزی نیست که ما مأمور به انجام آن شدیم؛ زیرا ﴿الصَّلَاةُ﴾ که مقامیست به وجود امر الهی، چنین اقتضایی دارد. و این منافات دارد با اینکه نماز به همراه امر حرامی چه مکانی، یا لباس، یا حال، یا گفتار و عمل باشد.

۵۴ - اصل وجوب اقامه نماز کما و کیفاً مگر ...

مقصود از اقامه نماز، انجام کامل آن به صورت کمی و کیفی بوده، مگر در صورت ضرورت که به مقدار آن از کم یا کیف نماز کاسته می شود، البته ضرورتی که از روی تقصیر و اختیار نباشد؛ بنابراین، از کیفیت نماز چیزی کم نمی شود، مگر در ضرورت خوفی که مقتضی کاستن کیفیت آن باشد: ﴿وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ [نساء، ۱۰۱].

پس نقص کیفیت رکعات نماز به سبب اقتضای برحذر بودن از انواع ترسها در جنگ و غیر آن می باشد. این نقص در زمانیست که انسان میان افراد و موجودات دیگر وجود داشته باشد؛ به عبارت دیگر باید جمع و چیز دیگری موجود بوده، وگرنه صرف خوف، مقتضی و ضرورتی برای کاستن کیفیت نماز ندارد. چه برسد به چنین نقصی در «مسیره یوم باغلب السیر والغالل علی المسیر»^۱، (مسیر یک روز راه با سیری که غالب تر و وسیله ای که استفاده آن در سفر، بیشتر از دیگر وسایل است)؛ مگر آنکه مثل خوف در جماعت باشد، همانطور که در سفرهای طولانی در زمان گذشته چنین خوفی وجود داشته است؛ اما در این

۱ . رأی و نظر علامه صادقی تهرانی رحمته الله از جواز قصر کمی در نماز به سبب قاعده «مسیره یوم» به این فتوا تغییر کرده که در هیچ زمانی کمیت نماز تغییری پیدا نمی کند، بلکه قصر نماز، تنها کیفی می باشد؛ زیرا حذف شرط «ان خفتم» در قصر نماز در دو آیه آن و شرط عسر در افطار روزه و یا الحاق حالت غیر حرج و عسر به آن دو، با نصّ کتاب تعارض دارد. برای تفصیل بیشتر رجوع کنید به کتاب شریف «نماز و روزه مسافران» علامه صادقی تهرانی رحمته الله.
۲ . وسائل: باب ۱، از ابواب نماز مسافر، ح ۲؛ عیون الأخبار: ص ۲۵۸.

زمان، سفری که مقتضی قصر کمی نماز باشد، وجود ندارد: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمْتُمْ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [بقره، ۲۳۹].

در اینجا، ﴿فَإِذَا إِطْمَأْنَنْتُمْ﴾ [نساء، ۱۰۳]، یا ﴿أَمْتُمْ﴾ قصر نماز را مختص به آنچه که مقتضی قصر در حال اضطراب و به مقدار آن است، می کنند. پس اینچنین نیست که مطلق سفر دارای قصر باشد، بلکه سفری که در آن اضطراب وجود داشته، مقتضی قصر می باشد، مثل ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا...﴾؛ بنابراین به طور کلی، قصر از نماز نه به صورت کمی و نه کیفی صحیح نیست، مگر در زمان اضطراب و به مقدار آن.

سپس مراد از ﴿كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ نمازیست که اقامه می شود در غیر خوف مذکور، یعنی نماز تمام و بدون قصر؛ و در اینجا مقصود از ﴿فَإِذَا إِطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، نماز شکسته در هیئت و شکلش توسط خوف می باشد که به سبب اضطراب به صورت کامل اقامه نشده است.

جمع بندی

نماز باید با تمام واجباتش چه کمی و چه کیفی، اقامه شود، مگر در صورت: ۱. خوف؛ یا ۲. اضطراب؛ جوازی - چه برسد به وجوب - برای قصر نماز در سفر وجود نداشته، تا اینکه سفر به مقدار «مسیره یوم بأغلب السیر والغالب علی المسیر» باشد. نص قصر از نماز در این مسیر، در صورتیست که خوف و اضطرابی با وجود دشمنان، حیوانات درنده و سایر اضطراباتی که اقتضای آن سفرهای طولانی بوده است، موجود باشد. از همینجاست که ما سؤال می کنیم، چطور اجازه داده می شود که نماز در هشت فرسخ^۱ با این وسایل نقلیه سریع و تسخیر شده و با نشاط و سرزنده، شکسته شود؟! و یا افطار روزه در آن واجب باشد؟! درحالی که خدای متعال می فرماید: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [بقره، ۱۸۵]؛ آیا در این سفرهای با زمان کوتاه و آسوده، عسری پیدا می شود؟! بلکه در سفر با هواپیما هزاران هزار کیلومتر با زمان های کوتاه، طی می شود، و حتی این سفر آسوده تر و راحت تر از بودن مسافر در وطن خویش می باشد. پس ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقَعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا إِطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَىٰ الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا

۱. همانطور که در وسائل: باب ۱، از أبواب نماز مسافر، ح ۲ و ۱، از فضل بن شاذان، از امام رضا علیه السلام شنیده است که می فرماید: «إنما وجب التقصير في ثمانية فراسخ، لا أقل من ذلك ولا أكثر، لأن ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة القوافل والأنقال، فوجب التقصير في مسيرة يوم؛ ولو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة ألف سنة، وذلك لأن كل يوم يكون بعد هذا اليوم فإنما هو نظير هذا اليوم، فلو لم يجب في هذا اليوم فما وجب في نظيره إذا كان نظيره مثله لافرق بينهما».

و در کتاب «العلل وعیون الأخبار» آمده است: «وقد یختلف المسیر، فسیر البقر إنما هو أربعة فراسخ وسیر الفرس عشرون فرسخاً، وإنما جعل مسيرة يوم ثمانية فراسخ، لأن ثمانية فراسخ هو سیر الجمال والقوافل وهو الغالب علی المسیر، وهو أعظم المسیر الذي یسره الجمالون والمکاریون». * یعنی مسیر یک روزه را در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله مساوی با هشت فرسخ بوده است، و معیار سنجیدن آن هم، سفر کردن با شتر که وسیله غالبی سفر آن زمان بوده، انجام می گرفته است؛ بنابراین، امروز با وسیله غالبی این زمان که ماشین باشد، مسیر یک روز راه مشخص می شود.

مَوْقُوتًا﴾ [نساء، ۱۰۳]؛ از این رو، خوف در نماز غیر مطمئن است که واجب می کند نماز به صورت کیفی ﴿رَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾، اقامه شود.

حالات حکمی قصر نماز (نظریه اول)				
ردیف	مسیره یوم	خوف	اضطرار	حکم نماز
۱	موجود	موجود	موجود	قصر کتی و کیفی
۲	موجود	موجود	معدوم	قصر کتی و کیفی
۳	موجود	معدوم	موجود ^۱	قصر کتی
۴	موجود	معدوم	معدوم	تمام
۵	معدوم	موجود	موجود	قصر کیفی
۶	معدوم	موجود	معدوم	قصر کیفی
۷	معدوم	معدوم	موجود	قصر کیفی
۸	معدوم	معدوم	معدوم	تمام

حالات حکمی قصر نماز (نظریه ثانی)			
ردیف	خوف	اضطرار	حکم نماز
۱	موجود	موجود	قصر کیفی
۲	موجود	معدوم	قصر کیفی
۳	معدوم	موجود	قصر کیفی
۴	معدوم	معدوم	تمام

۵۵ - اصل نهی نماز از فحشاء و منکر

اصل و مرجع این قاعده، آیه ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَذَكَرَ اللَّهُ أَكْبَرَ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [عنکبوت، ۴۵]، می باشد؛ و ﴿الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ تمامی معاصی را در خود بدن هیچ استثنایی، جمع می کنند.

۱. البته مقصود از این اضطرار، اضطرار در زمان نیست که مثلاً از وقت نماز باقی نمانده باشد و شما جایز باشد که از رکعات نماز بکاهید؛ زیرا طبق سنت: اگر کسی یک رکعت از نماز را داخل وقت درک کند ریال مثل کسیست که تمام رکعات را در داخل وقت درک کرده است: «من أدرك ركعة فقد أدرك كلها».

دامنه دایره نهی

این نهی، مثلث نیت، گفتار و فعل نمازی را دربر می گیرد، نه اینکه تنها به قول، اختصاص داشته باشد؛ بلکه در نماز چیزی که شما را از جهت لفظی از فحشاء و منکر باز دارد، وجود ندارد، مگر در مثل ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾، یعنی هیچ عبادتی برای غیر تو، نباید باشد. اگر نهی انسان از نفس خویش لفظی هم باشد، مستلزم پذیرش و قبول آن نهی می باشد، و إلا آن را امتثال نکرده است، خصوصاً اگر این نهی، عملی یا عملی که به همراه هدفی باشد.

اشکال و پاسخ

اگر کسی بگوید: «نهی در اینجا، تنها نهی کننده و غیر آن را دربر می گیرد، نه نمازگذار را؛ پس لازم نمی آید که فرد نمازگذار به سبب انجام فحشاء و منکر در نماز، از آن دوری نماید و آن را باطل کند»، این سخن باطل است به اینکه اینطور نیست که نماز نهی کننده نباشد، اما نمازگذار منهی عنه بوده و بین آن دو فرق گذاشته شود، بلکه هر دو مورد در نهی، واحد هستند و دلیلی بر غیر آن نداریم؛ زیرا فقط شما نمازگذار هستی که نفست را توسط نماز، از فحشاء و منکر باز می داری.

بطلان نماز مقرون به فحشاء و منکر

وقتی نماز اینطور تعریف می شود که نهیست موجب و ختم کننده به ترک فحشاء و منکر، پس نماز فعلیست که فحشاء و منکر در آن به طور مطلق، حرام می باشد؛ و چون این نهی عام، نماز را اینطور معرفی می کند که ناهی از آن دو است و کمترین مرتبه آن در خود نماز است، بنابراین انجام هر فحشاء و منکری از مکان یا لباس غصبی در آن، با نماز منافات دارد؛ و همانطور که روایت شده است از رسول هدایت ﷺ، سخنی در این مورد^۱.

از مواردی که نماز ما را از آن نهی می کند، باطل کردن صلاة می باشد، به اقتضای ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد ﷺ، ۳۳]؛ و همچنین است هر فعل یا سخنی که صورت نماز را از نماز بودن خارج کرده، و یا با آن منافات داشته باشد. در نتیجه، نماز صیانت محکمی در

۱. و آن خبر «الصلاة حجة الله وإنها تحجز المصلي عن المعاصي ما دام في صلاته» می باشد، یعنی (نماز سپر الهیست، و انسان را مادامی که در نماز باشد، از گناهان باز می دارد)؛ در المنثور: ج ۵، ص ۱۴۵. و از امام صادق نقل شده که فرمودند: «لا صلاة لمن لم يطع الصلاة، وطاعة الصلاة أن ينتهي عن الفحشاء والمنكر»، (کسی که از ویژگی نماز اطاعت نکند، نمازی برایش وجود ندارد، و طاعت نماز همان ترک فحشاء و منکر می باشد)؛ نورالثقلین: ج ۲، ص ۱۶۱. * با توجه به آیات فوق و روایات موافق آن، این قاعده اثبات می شود که «لا صلاة إلا بالتقوى حالها»، (نماز صحیح واقع نمی شود، مگر آنکه تقوی در زمان خواندن نماز، رعایت شود). یکی دیگر از مهمترین دلایل اثبات این قاعده، آیه ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَاتَّقُوا وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [انعام، ۷۲]، می باشد. یعنی ذکر خاص «وَاتَّقُوا» پس از ذکر عام که «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» باشد، تقوا را در حال نماز شرط می کند، اما اگر تقوا بر نماز مقدم باشد، چنانچه در بعضی آیات اینطور است، هرکدام به طور مستقل دلالت بر مدلولشان می کنند و با هم پیوندی ندارند.

حالت خود نماز از هر فحشاء و منکر است، و همانطور که خدای متعال می فرماید: ﴿وَأَقِمِ
 الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ [طه، ۱۴]، «و برای یادم، نمازت را برپا دار»؛ به خاطر اینکه به یادم باشی و
 من تو را یاد کنم. و این دو منافات دارند با فراموش کردن مکلف خدای متعال را در انجام
 فحشاء یا منکر؛ زیرا اقتضای ﴿فَادْكُرُونِي أَذْكَرُكُمْ﴾ [بقره، ۱۵۲]، اینچنین می باشد.
 پس کمترین حالت پذیرش و امتثال نهی برای نماز، این است که آن را در خود نماز انجام
 دهی، مانند راه رفتن و بهره بردن آهسته اولی در آن محضر بلند و والا، نهی که قاطع بوده
 و مقابلی ندارد. و خداست که در ماورای نیتهای انسان، قرار دارد.

۵۶- اصل عدم تحقق فریضه مگر در جماعت

اصل در نماز جماعت، آیه **﴿وَأَرْكُعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِيْنَ﴾** [بقره، ۴۳]، می باشد؛ زیرا مُراد از معیت، همراهی با واقعیت رکوع است که مکلف با سایر راکعین که همان نمازگزاران به جماعت باشند، نماز خود را اقامه کند. نه اینکه تنها مجرد رکوع مورد نظر بوده به طوری که معیت زمانی و مکانی، هیچ نقشی نداشته باشند؛ زیرا رکوع در نماز در هر حالتی واجب است، و چون رکوع فقط در نماز بوده و تنها مختص به آن است؛ پس **﴿وَأَرْكُعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِيْنَ﴾** یعنی «صلُّوا مع المصلِّین»، با سایر نمازگزاران، نماز بخوانید.

و همچنین است آیه نماز خوف؛ زیرا هنگام خوف، بعضی از رکعات نماز برای رعایت حال جماعت در آن، فوت می شود؛ اگر نماز جماعت در حالت خوف از دشمن نبود، دیگر این نقص از رکعات نماز ضرورتی نداشت تا از آن تبعیت شود.

آیه **﴿اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ﴾** اشاره به وجوب اجتماع در نماز دارد، همینطور آیه **﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَاَنْتُمْ سُكَارٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَاَلْحَبِيْثَ اِلَّا عَابِرِيْ سَبِيْلِ حَتّٰى تَغْتَسِلُوْا﴾** [نساء، ۴۳]، نماز را به اقتضای **﴿عَابِرِيْ سَبِيْلِ﴾** به عنوان مسجد اعتبار می کند؛ زیرا عبور و گذری در اصل خود نماز وجود ندارد، چون استقرار و ثبوت در نماز جزء واجبات است؛ بنابراین مقصود از آن مکان نماز که مسجد باشد، است.

وجوب نماز جماعت در سنت

در پرتو این آیات، روایات متواتری بر وجوب نماز جماعت وارد شده که یکی از آنها، فرد معروض از نماز جماعت را تهدید به آتش زدن خانه اش می کند؛ و کسی که نماز جماعت را بدون عذر ترک می کند، رها کننده یک از واجبات در نماز است؛ زیرا اقتضای تعدد مطلوب در نماز اینچنین می باشد. در نتیجه، نماز فرادی با اینکه امکان خواندن آن به صورت جماعت وجود دارد، صحیح است، مگر به سبب عوارض دیگری، مثل اقامه نماز فرادی بین نماز جماعت یا در هنگام آن به طوری که از عمل شما چنین برداشتی شود که با این کار، امام و مأمومین در نماز جماعت را فاسق دانسته و به آنها به همین سبب اقتدا نکرده اید.

۵۷ - اصل حصر مبطلات روزه در سه مورد

اصل این قاعده، آیه **﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾** [بقره، ۱۸۷]، می باشد. امری که در این آیه ذکر شده، پس از نهی از مفطرات در شب صیام، وارد شده است: **﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ عَلِيمٌ﴾** **﴿اللَّهُ أَنْكَمَ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ...﴾**.

جواز داخل شدن در روزه با حالت جنابت عمدی

علاوه بر این نص آیه فوق که جماع را تا فجر جایز دانسته و دلالت می کند بر جواز داخل شدن در فجر با حالت جنابت، دلیل محصور بودن مفطرات روزه در این سه مورد: (اکل، شرب، جماع) می باشد. دلیلی هم بر وجود باطل کننده روزه به غیر از این سه مورد، وجود ندارد؛ زیرا اولاً: مدلول دلیلهای وارد شده بر این موضوع، قاصر از اثبات چنین مطلبیست؛ ثانیاً: در دلیلهای ذکر شده بر مفطرات، اشکال و تقصیر وجود دارد، چون با آیه ای که مفطرات را محصور در سه مصداق می کند، منافات دارد.

کذب عمدی بر خدای متعال یا رسول خدا ﷺ از مواردی نیست که صیام را ابطال نماید، بلکه این عمل فاسد کننده ایمان پیش از روزه می باشد. غبار هم به طور مطلق، چون که داخل در خوردن و آشامیدن نیست، بنابراین نمی تواند روزه را باطل کند^۱.

بیماری طولانی و رو به رشد

یکی دیگر از مبطلات روزه، مریضی ای می باشد که دائماً رشد کرده و یا طولانی است؛ و اما طاقت فرسایی اگر همیشگی باشد، وجوب روزه را ساقط کرده و طعام مسکین را جایگزین آن می کند: **﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامِ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾** [بقره، ۱۸۴]؛ و اگر موقت و در بعضی مواقع باشد، مثل دوران حاملگی و شیر دادن و سفر معسر و غیر آن، حکمش **﴿عِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾** [بقره، ۱۸۵].

۱. بنابراین مواردی مانند سیگار و مصادیق دودی، با اینکه حرام هستند، اما نمی توانند روزه را باطل نمایند. روایات افطار غبار نیز علاوه بر تعارضشان، از نظر سندی مقطوع و باطل هستند؛ در نتیجه اصل در اینجا، تساقط می باشد. موارد دیگر نیز مانند آمپول غیر تقویتی و ریختن قطره چشم و گوش، موجب بطلان روزه نمی شوند.

۵۸ - اصل وجوب زکات در تمامی درآمدها

اصل بیان این وجوب، آیات مختلفیست که در پرتو آن احادیثی هم وارد شده است. یکی از آن آیات، آیه **﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرِ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكَلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرِّمَانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾** [انعام، ۱۴۱]، می باشد؛ زیرا **﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾**، یعنی ثبوت و وجوب حق در زمان برداشت، جز زکات نیست؛ و این ثبوت شامل همه مصادیق مذکور در آیه که تمامی مزرعه ها و باغات را نیز در بر می گیرند، می شود. از این مصادیق، دو مورد زیتون و انار هستند که از مصادیق نه گانه مشهور برای پرداخت زکات، خارج می باشند.

دلیل دیگر برای ثبوت زکات در تمامی مصادیق محصولات کشاورزی و باغها، آیه **﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ...﴾** [توبه، ۱۰۳]، است؛ زیرا **﴿أَمْوَالِهِمْ﴾** جمع مضایفست که بر کل اموال، صدق می کند، و مصادیق نه گانه معروف در زکات، جز کسری و کاستن موارد زکات نمی باشد؛ و مراد از **﴿مِنْ﴾** جز تبعیض دریافت صدقه واجب از تمامی اموال زکات نیست، و اگر مقصود از آن دریافت جزئی از بعض اموال می بود، عبارت صحیح اینطور باید می شد که: **﴿خُذْ مِنْ بَعْضِ أَمْوَالِهِمْ﴾**. و آیه دیگر **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ...﴾** [بقره، ۲۶۸]، می باشد؛ در اینجا اضافه **﴿مَا كَسَبْتُمْ﴾** تمامی درآمدها و تجارتهای مستتی در فقه را که انگار از مستحبات به شمار می رفتند، در بر می گیرد.

دلایل دیگر

ما در کل قرآن - چه سوره های مکی و مدنی - سی آیه درباره حق زکات، پیدا می کنیم که به صورتهای مختلف لفظی: زکاتها، ایاتانات، صدقات و انفاقات، بیان شده اند؛ و کل این موارد به همان زکات بر می گردند، زیرا دادن واجبی در زکات وجود نداشته، مگر آنکه از جهت تعبیر لفظی تفاوت کرده است، البته جز در خمس که آیه و لفظ خاص خود را در قرآن دارا می باشد. بدین لحاظ، چطور می شود که زکات از مصادیق نه گانه خود - علاوه بر قیودی که در آن، سبب کاهش و نقصان پرداخت زکات است - برای موارد هشت گانه مصرفش که یکی از آنها اداره و رتق و فتق حکومت اسلامی باشد، کفایت کند؟! ما در قرآن جز آیه واحدی برای خمس نمی یابیم که نصف آن هم بنا بر آنچه که فتوا داده می شود، مختص به ذریه معصوم **﴿عليه السلام﴾** از طریق پدرانشان است! بنابراین، طبق فتاوی موجود، ۶٪ از اموال نه گانه برای نزدیک به ۹۰٪ از نیازهای اسلامی قرار داده شده است؛ در نتیجه در اینجا از ۱۰۰٪ اموال، تنها ۱۰٪ احتیاجات تأمین می شود! از این رو، این نوع قسمت کردن

زکات، تقسیمی ستم کارنه و ناعادلانه می باشد؛ و هر عاقلی، چه برسد به این شریعت
عادلی که بین همه احتیاجات تعدیل برقرار می کند، چنین تقسیمی را نمی پذیرد.

۵۹ - اصل وجوب خمس در کلّ غنائیم و منافع

اصل وجوب خمس در تمامی غنیمتها و بهره ها، آیه ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ...﴾ [أنفال، ۴۱]، می باشد. چون که غنیمت به معنای فایده و منفعت به طور مطلق می باشد، با اینکه این آیه در میان آیات جهاد ذکر شده است، بنابراین خمس وارد بر هر منفعت و بهره ای مثل هدیه و ارث و مانند آن می شود؛^۱ بلکه این مصادیق سزاوارتر به وجوب پرداخت خمس از مواردی که در آنها مشقت وجود دارد، هستند. آیا می شود وجوب خمس را در هر فایده به دست آمده با تلاش و سختی، دید و قایل شد، اما آن را در مصداق و سودی که هیچ دشواری در آن موجود نبوده، نینیم؟!

مُرَاد از استثنای «مؤونه» در پرداخت خمس

مقصود از غنیمت، کلّ بهره و سود حاصل از درآمد است، نه آنچه که از آن پس از مؤونه سال، باقی می ماند؛ زیرا مراد از «الخمس بعد المؤونه»، جز مؤونه و هزینه تحصیل غنیمت اگر غنیمتی باشد^۲، نیست. در زکات نیز، اینچنین است.^۳ اگر منظور از «مؤونه» خرجی سال باشد، با آیه تعارض پیدا می کند؛ زیرا ﴿مَا غَنِمْتُمْ﴾ همه را شامل می شود؛ بنابراین، خمس کسی که یک میلیون است، دویست هزار تومان می باشد، ولی اگر خرجی سال را از یک میلیون کم کنیم، می ماند صد هزار تومان که خمس آن برابر با بیست هزار تومان است؛ در نتیجه این مبلغ، یک دهم خمس ﴿مَا غَنِمْتُمْ﴾ می باشد، پس چطور بر آن اطلاق ﴿فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ...﴾ می کنیم، درحالی که یک دهم خمس است؟!

مصداق عدم وجوب پرداخت خمس

کسی که خمس را ادا می کند و یا بر عهده اوست، می تواند حساب سال و خرجی آن را محاسبه کرده تا فقیر نشود و در نتیجه با پرداخت آن، خود مستحقّ خمس گردد. این حکم در باب زکات نیز، جاری می شود.

۱. در خبر سماعه که موافق آیه است، آمده که: «از امام صادق علیه السلام درباره خمس سؤال کردم؟ حضرت فرمودند: خمس در هر آنچه‌زیست که مردم از آن بهره می برند، چه کم و چه زیاد»، (وسائل، باب ۸، از ابواب آنچه که در آن خمس واجب می شود، ح ۶). مصادیقی مانند هدیه و ارث، از موارد تبدل مالک به مالک است، نه فعل به فعل یا مال به مال، اما این دلیل نمی شود بر خروج آنها از وجوب خمس؛ زیرا در ﴿مَا غَنِمْتُمْ﴾ داخل هستند.

۲. مقصود از وجود غنیمت این است که افرادی که مستقلند و با پول و سرمایه خویش کار می کنند، سرمایه اصلی آنها برای تحصیل و رونق کار، مؤونه محسوب می شود. اما کسانی که برای کارفرمایی مشغول به کارند، نیاز به سرمایه ای برای تحصیل منفعت ندارند؛ زیرا برای شخص دیگری کار می کنند و سرمایه کار آنها به دست کس دیگری می باشد.

۳. علت عدم وجوب اخراج خمس که «مؤونه» می باشد، و علت هیچ وقت تخصیص بردار نیست، بنابراین، «بعد المؤونه» شامل تمامی موارد مالی مثل زکات، کنز مال، دیون و ... می شود.

۶۰ - اصل سید بودن کل کسانی که از راه ولادت به رسول خدا منسوبند
 آیاتی بر این اصل دلالت می کنند، از جمله آیه **﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾** [طارق، ۷]؛ زیرا بین مذکر و مؤنث، تفاوتی قائل نشده است، پس هر دوی آنها بدون هیچ فرقی جز در خود جنسیت، از هر دوی زن و مرد وجود گرفته اند؛ همانطور که **﴿بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾** [نساء، ۲۵] و مانند آن، بین دو جنس ذکور و إناث بعضیت را بدون هیچ تفاوتی در اصل و بنیادشان، بیان می کند.

آیه **﴿أَبْنَاءَنَا﴾** [آل عمران، ۶۱]، که بدون هیچ اختلافی مقصود امام حسن و امام حسین علیهما السلام هستند، و آیه **﴿الْمَسِيحِ﴾** [آل عمران، ۴۵]، یعنی حضرت عیسی علیه السلام که به حضرات ابراهیم، داوود و سلیمان علیهم السلام منتهی می شود و طریق ختم به آنها هم جز از راه مادر نبوده است، از جمله دلایلی هستند که تأکید بر عدم فرق بین منتسبین توسط پدر یا مادر می کنند.

شعر و روایت جاهلی

با این اصل، دو چیز در تعارض است: ۱. شعر جاهلی: «بنونا بنوا أبنائنا، وبناتنا بنوهنّ أبناء الرجال الأباعد»؛ (پسران ما پسران پسران مایند، و دخترانمان پسرانشان، پسران مردانی غریب و دور از مایند). اما اسلام با این خیال فاسد جاهلی مانند دیگر موارد زمان جاهلیت، مبارزه کرده است؛ ۲. روایت جاهلی: «ومن كانت أمّه من بني هاشم وأبوه من سائر قريش فإنّ الصدقات تحلّ له وليس له من الخمس شيء، لأنّ الله يقول: ﴿أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ﴾ [أحزاب، ۵]»، (کسی که مادرش از بنی هاشم و پدرش از قریش باشد، صدقات برای او حلال هستند و از خمس برایش بهره ای نمی باشد؛ زیرا خدای متعال می فرماید: «آنان را برای پدرانشان بخوانید»؛ آیا امام حسن و حسین علیهما السلام از پسرخواندگان پیامبر صلی الله علیه و آله هستند؟ درحالی که این دو بزرگوار به همراه سایر اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله با بنی امیه و بنی عباس، بر ضد این فکر جاهلی، ایستادگی می کردند؛ آیا برای پیامبر صلی الله علیه و آله ذریه یای جز این دو و به وسیله اینها وجود دارد؟ مگر تنها حضرت زهرا علیها السلام.

بنبارین، از مواردی که هیچ شک مستند به دلیلی برای آن وجود ندارد، این است که فرزندان رسول صلی الله علیه و آله، تمام کسانی هستند که به آن حضرت از طریق ولادت، چه از طرف مرد و چه زن، منتسب می شوند، برخلاف تفکر جاهلی که متأسفانه در بین ما نیز، وجود دارد.

۱. مراد **﴿عِيسَى﴾** در آیه **﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كَلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾** و زکریا و یحیی و عیسی و ایلیاس **﴿الصّٰلِحِیْنَ﴾** [انعام، ۸۴-۸۵]، می باشد.

۲. کافی: ج ۱، ص ۴۵۰؛ تهذیب: ج ۱، ص ۳۸۶؛ استبصار: ج ۲، ص ۵۶؛ وسائل: باب ۱، از ابواب تقسیم خمس، ح ۸.

۶۱- اصل حرثیت زنان

اصل در اینجا، آیه ﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [بقره، ۲۲۳]، می باشد.

﴿نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ تعریفیست برای نزدیکی با آنها از موضع ایجاد نسل و فرزند آوری؛ و همانطور بیان آیه ای که بر آن مقدم شده و می گوید: از همانجا و همانگونه که خدا به شما اجازه داده است، با آنان در آمیزید: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾؛ امر به در آمیختن با زنان، اجازه ای پس از نهی پیشین است، و ﴿مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾، اذنیست برای مکان برخورد با زنان که فرمود: ﴿فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ...﴾.

عدم وجوب فرزند آوری در صورت عذر

بله، انجاب (فرزند آوری) در طول دوران زندگی به اقتضای عذرهای مختلف برای یکی از زوجین یا هر دو آنها و غیر آن، واجب نمی باشد، با اینکه اصل، تنها همین انجاب است؛ اما ﴿حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ از وجود حرص به اینکه مردان از دبر زنان نزدیکی کنند، ممانعت می کند، و این عمل شبیه لواط است؛ گاهی مواقع تعطیلی موضع انجاب و ایجاد نسل از زنان یا از طرف مردان، ملحق به حکم حرمت جماع از دبر می شود؛ زیرا حرث (کشتزار بودن زنان) بین نطفه ایجاد کننده و زمینی برای برداشت آن قرار دارد. پس همانطور که جماع با زنان از پشت حرام است، تعطیلی ویژگی حرثیت زنان نیز حرام می شود، مگر در زمان عذر که پس از زوال آن، حکم بر می گردد.

حرمت دوام عزل

از اقتضائات ﴿مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ این است که در آمیختن با زنان، ویژگی خاصی دارد که آن هم حرثیت است، به غیر از مطلق حیثیت جنسی و شهوانی؛ بنابراین، مداومت بر عزل (بیرون ریختن منی از رحم) یا اطاعت از فرض عزل از طرف یکی از زوجین، در شریعت الهی حرام می باشد. پس ما در اینجا دو اصل داریم: ۱. اصل وجوب انجاب در ارتباط با زنان؛ ۲. اصل حرمت ترک آن در ارتباط زناشویی، مگر در صورت عذری که تبرئه کننده بوده و خیانت و پیمان شکنی نباشد. و چون که ﴿حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ بین این دو اصل قرار دارد، در نتیجه برای زوجین جایز نیست که موجب بازدارندگی این حرثیت توسط عقیم نمودن و راه های دیگر شوند، جز آنکه این جلوگیری توسط عذری، به صورت موقت باشد.

۶۲- اصل قوامیت مردان بر زنان

اصل این بیان، مربوط به آیه **﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ...﴾** [نساء، ۳۴]، می باشد.

بر خلاف آنچه که تصور می شود، پاسداری آقایان بر بانوان، دلیل فضیلت و برتری آنها بر زنان در حقوقی که برایشان به سبب ناتوانی وضع نشده است، نمی باشد، بلکه این حراست و نگهداری، تنها بیان خبر و انشائیت است که حرکت مردان برای زنان مثل همسران و مادران را، در تأمین مصالح آنها، بسیار بسیار سنگین توصیف می کند. این قیام آقایان، یک حرکت دائمی و پیوسته برای مراقبت و دفاع از زنان در صفاتی می باشد که مردان از آنها قوی ترند، و همچنین **﴿بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾**، به جهت آنکه مردان از اموالشان به آنها در ازدواج و موارد دیگر می پردازند؛ در نتیجه، شریکی که از مال خودش برای همراه شایسته خویش خرج می کند، برای بقای این همراهی پسندیده می باشد. برای مرد و به گردن اوست که از زن خویش حراست کرده تا از تباهی و جدایی، جلوگیری کند؛ از این رو، این قیام دلیل بر رجحان مرد بر زن نمی باشد.

حکمت قوامیت

بیان **﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾**، نه «فضلهم الله علیهن»، اشاره روشنی به درجات مختلف فضیلت و کمال بین مردان و زنان دارد؛ پس برای زنان مزیت‌هایی وجود دارد که برای آقایان نیست، همانطور که برای مردان صفاتی موجود هستند که برای بانوان نمی باشد؛ و حالت میانه بین آنها هم، فضیلت برای هردوی آنها محسوب می شود. در نتیجه، اینجا مثلث حقوق بین زنان و مردان تشکیل می شود.

معلوم شد که برای زنان صفات و فضایی وجود دارد که مقتضی محافظت از آنها توسط مردان است، همچنین برای مردان مزیت‌هایی قرار دارد که نتیجه اش همین پاسداری آنها از بانوان است. پس زنان خصوصاً آنهایی که مادر می شوند، جواهر قیمتی گرانبهایی هستند که نگهداری از آنها در جایی که موجب دوامشان در این فضیلت شده، و همچنین صیانت آنها از آزادی و انصرافشان از حیات عقیف کامل، واجب است.

﴿وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ مسؤولیت مردان را در برابر زنان در حفظ مصالحشان، زیادتاً کرده، همانطور که این وظیفه به اقتضای **﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾** است؛ زیرا مراقبت آقایان از بانوان از جهت رجحان قوت بدنی، مالی و نفسی، جایگزین این برتری و رجحان صفات می شود، مانند یک قانونی که گاهی مواقع نیز، استثنا می شود. در برابر این صفات مردان، انس زنان، عفاف، حاملگی و موارد دیگر قرار دارد؛ بنابراین، صفات و فضیلت‌های دو طرف که تفاوت نیز دارند، مقتضی این قوامیت همیشگی می باشد که جانب هر دو را اصلاح می کند.

این قوامیت در دو بُعد تکوینی و تشریحی، از مواردی نیست که مردان را بر بانوان در برابر خدا برتری بخشد؛ بلکه تنها عمل صالح و حیات پاک و طاهر به طور مطلق است که مربوط به این رجحان و صلاح می باشد، بدون هیچ دخالت امر دیگری مثل ذکوریت و انانیت و موارد دیگر مثل عمل غیر صالح: ﴿فَأَسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ...﴾ [آل عمران، ۱۹۵]؛ ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [نساء، ۱۲۴]؛ پس تبعیضی که در ﴿بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ و ﴿لَا تُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ در مورد جزای اعمال مطرح شده، بین زن و مرد در غیر عمل صالح، تساوی برقرار می کند.

به صورت کلی، قرآن می گوید: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [نحل، ۹۷]؛ و ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [حجرات، ۱۳]؛ بنابراین، ارجمندی و گرامی بودن نزد خدا به چیزی جز تقوا با درجات مختلفی که دارد، تعلق نمی گیرد. نه مرد بودن و نه زن بودن و نه غیر آن دو، هیچ دخلی در درجه انسان نزد خدا ندارد.

۶۳- اصل مماثلت حقوق زوجین

اصل همانندی و شباهت حقوق همسران، آیه ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [بقره، ۲۲۸]، می باشد.

شاید ﴿دَرَجَةٌ﴾ که در اینجا به تنهایی هم بیان شده، و درجه ای برتر را برای مردان بیان می کند، همان استحقاق و سزاوارتر بودن شوهران از دیگران نسبت به باز گرداندن زنان در این مدت طلاق باشد، همانطور که این مرتبه از اولویت قبل از این ﴿دَرَجَةٌ﴾ بدون فاصله ای در این آیه ذکر شد: ﴿وَبِعُولَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرِدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ...﴾.

بنابراین، همانطور که برای مردان «حق طلاق» رتبه ای برتر نسبت به زنان می باشد، رجوع به آنها نیز در عده طلاق به شرط آنکه مرتبه ای برتر به حساب آید؛ مثل حق طلاق، درجه ای بالاتر برای مردان به شمار می رود؛ از این رو، مقصود از ﴿دَرَجَةٌ﴾ اختلاف در مقدار حقوق مشترک بین آنها نمی باشد، بلکه مراد از آن، پاسداری و نگهداری مردان بر زنان است که مقتضی عدم ارتباط آنها با آزادی ها و هواهایست که به زندگی مشترکشان لطمه می زند؛ از جمله این قوامیتهای شوهر، مراقبت بر پوشش و پوشاندن و مانند آن نسبت به نامحرمان، و موارد وجوب حفظ حرمتشان می باشد.

حقوق سه گانه بین زن و شوهر

بین زوجین سه نوع حقوق وجود دارد: ۱. حقوق مشترک در حیات زوجیت و مانند آن؛ ۲. حقوق مختص به مردان؛ ۳. حقوق مختص به زنان؛ تمامی این حقوق به مصلحت مردانگی و زنانگی و مصلحت زوجیت می باشد.

از حقوق ویژه و اختصاصی بانوان، تغذیه و پوشاک آنها به طور شایسته بر عهده مردان، و نیز عدم لزوم شاغل بودن مالی بانوان برای اداره امور زندگی مشترک می باشد. و حرمت زنان به اینکه مادر و موارد شبیه آن هستند، بیشتر از آقایان است.

اما از حقوق خاص مردان، عدم حجاب آنها مانند زنان و عدم انحصار ازدواجشان با یک نفر و موارد دیگر و همچنین حق طلاق برای آنها می باشد.

اسلام در بخش حقوق زوجین، حدّ وسط را بین افراطی های غربی و تفریطی های شرقی گرفته و زن را نه مانند مرد به صورت تمام قرار می دهد و نه اینکه به طور کلی میان آنها تفاوت قایل می شود.

۱. این نظر علامه صادقی تهرانی رحمته الله علیه تغییر پیدا کرده است به ثبوت حق طلاق برای هر دوی زن و شوهر که تفصیل آن در باورقی اصل ۶۶ خواهد آمد.

۶۴ - اصل حرمت نکاح و قبول آن با کسانی که دعوت کننده به نار هستند

اصل این حرمت ازدواج، آیه ﴿أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ...﴾ [بقره، ۲۲۱]، می باشد؛ پس دعوت به آتش، حکمت حکیمانه ای برای حکم به حرمت ازدواج با زنان مشرک و پذیرش نکاح با مشرکین می باشد: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَا مَؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَا تُعْجِبُكُمْ وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعِبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [بقره، ۲۲۱].

کسانی که ازدواج با آنها و قبول نکاحشان حرام است، همان مشرکین و زنان مشرک هستند؛ زیرا اینها انسانها را به آتش دعوت می کنند؛ پس اگر - بر فرض محال - ازدواج با زنان مشرک برابر با دعوت آنها به بهشت بود یا اینکه به نار دعوت نمی کردند، این ازدواج صحیح بوده و یا ازدواج با زنان مؤمنی که دعوت به آتش جهنم می کنند، باطل می بود. لکن، حکم ضابطه ای همان حرمت مشرکین و سایر کفار است که زنان مسلمان را به نکاح خود دریاورند، و همچنین مردان مسلمان که با زنان مشرک ازدواج نمایند.

مصادیق نکاح حرام

اگر مجرد کفر مانع از نکاح و قبول آن می بود، نکاح اهل کتاب نیز حرام می شد، اما ازدواج با آنان به اقتضای ﴿وَالْمُحْصَنَاتِ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ...﴾ [مائده، ۵]، حلال می باشد. زنان اهل کتاب بعد از مشرکین، کافرند؛ البته ﴿حَتَّىٰ يُؤْمِنَ﴾ یعنی حکم جواز ازدواج با آنان پس از ایمانشان، مطلق ایمان کتابی را نیز دربر می گیرد، همانطور که پس از ایمان، این زنان را آیه ﴿وَالْمُحْصَنَاتِ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ «حلیت ازدواج با زنان پاک دامن اهل کتاب»، شامل می شود. حتی ﴿وَالْمُحْصَنَاتِ﴾ احصان بودن زنان اهل کتاب را از دعوت به نار تا سایر موارد دیگر احصان (نگهبانی)، دربر می گیرد، و اگر غیر از این باشد، در زنان اهل کتاب نیز همانند زنان مشرک که دعوت کننده به آتش جهنم هستند، ازدواج حرام وجود دارد. تبصره ای که در اینجا موجد بوده و تأیید می کند حلیت ازدواج بین مؤمن و مشرک را در بعضی از اوقات، حلیت مالک شدن زن کنیز و کافر می باشد؛ در اینجا چنین نکاحی حلال است؛ زیرا راهی برای دعوت به نار توسط کنیز وجود ندارد؛ و اگر غیر از این باشد، این ازدواج نیز مانند سایر دعوت کنندگان به آتش، حرام می باشد.

اشکال در ازدواج مرد کتابی با زن مسلمان

در ازدواج شخص کتاب - چه برسد به مشرک - با زن مسلمان، گمراهی و فرو رفتگی در زمینه نکاح، وجود دارد، همانطور که چنین اثری در اصل قوامیت و مانند آن از ولایت مردان بر زنان چه در ایمان و چه در گمراهی، حاصل می شود. دلیل حرمت بر چنین ازدواجی، حرام

بودن مقدمات حرام به طور مطلق می باشد، حتی اگر مؤمنی با زن با ایمانی ازدواج کرده و این نکاح موجب تعطیلی حدود نهی شود، این عمل هم برابر با دعوت به نار است، پس ﴿أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ اینها کسانی هستند که انسان را به سمت نار می کشانند. اصل مطلق در تمامی بخشهای نکاح این است که چنین دعوتی موجب حرمت ازدواج به طور مطلق می شود، البته با اینکه بین زن مؤمن با کافر یا مؤمن و زن مشرک، به طور خودکار چنین انحرافی وجود دارد.

عدم وجوب عقد لفظی

چون که عقد به بخش الفاظ اختصاص ندارد، و الفاظ تنها یک دلالتهای ظاهری بر وجود عقد هستند، بنابراین، عقد لفظی چه - ایجاباً و قبولاً و مانند آن - حتی برای مانند نکاح، واجب نمی باشد؛ مگر دلیل قطعی بر وجوب لفظ دلالت کند، مثل طلاق که آیه ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [بقره، ۲۲۷]، مقتضی وجوب آن است؛ زیرا ﴿سَمِيعٌ﴾ شنوا بودن مقتضی وجود لفظیست که شنیده شود؛ و کسی که در اینجا به عدالت می شنود، طرف طلاق و دو فرد عادل می باشند.

و ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [مائده، ۱]، مختص دو طرف عقد و اطراف آن نمی باشد، بلکه مراد از وفای به عقد، مسؤولیت مجموع زنان با ایمان است که به اندازه توان، در هر حالی به این عقد وفا نمایند.

تمامی مطالب در این بخش، همینها بود که ذکر شد، و نکته آخر اینکه ایمان به خدا، ریشه و بنیاد تمامی عقود است، پس عقد دیگری که این ایمان را به طور مطلق حذف می کند، جایز نمی باشد؛ بلکه مراد از عقود، پیمانهای شایسته به اقتضای ایمان است.

۶۵ - اصل عدم ثبوت «يُحْرَمُ مِنَ الرُّضَاعِ مَا يُحْرَمُ مِنَ النِّسْبِ»

در اینجا حدیث مشهوری وجود دارد که نزد مشهور فقهاء، یک رویداد گران و ترسناکی در فقه اسلامی ایجاد کرده است، با اینکه اولاً: تصریح قرآن به اختصاص این حرمت الحاقی به **﴿وَأُمَّهَاتِكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُمُ مِنَ الرُّضَاعَةِ...﴾** [نساء، ۲۳]، مادران و خواهران رضاعی می باشد؛ بیان این اختصاص برای موجب گویی از موارد غیر مذکور نمی باشد؛ زیرا ایجاز و مختصر گویی عام، در قرآنی که مسلکش اختصار بیان است، واجب می باشد؛ بنابراین اگر اینطور باشد که تمامی مصادیق رضاعی شامل تمامی محرمات نسبی در باب ازدواج شوند، قرآن باید می فرمود: «و هُنَّ مِنَ الرُّضَاعَةِ»؛ ثانیاً: حکم در محرمیت رضاعی تنزیلی می باشد؛ بنابراین این الحاق کلی نیاز به نص دارد، و چون نص در اینجا مختص به مادر و خواهر رضاعیست، در نتیجه، غیر موارد نزول را از حکم الحاق خارج می کند؛ چطور ممکن است که به سبب اطلاق روایتی که واجب است توسط قرآن تخصیص بخورد، به غیر از این دو سرایت کند؟! حتی اگر روایاتی هم تصریح به تعمیم تنزیل برای تمامی محرمات نسب شود، چون که با آیه تعارض دارد، به طور مطلق ساقط می شود، چه برسد به بخش محرمیت مصاهره (علقه ایجاد شده بین زوجین) که هم مخالف آیه و هم حدیث می باشد؛ زیرا مصاهره نه از نسب و نه از رضاع به شمار می رود تا در اینجا داخل شود: «يُحْرَمُ مِنَ الرُّضَاعِ مَا يُحْرَمُ مِنَ النِّسْبِ»^۱.

در این مثلث ذکر شده، یک ظلع مشخص در زمینه الحاق وجود داشته و آن چیز است که قرآن به آن تصریح می کند: **﴿وَأُمَّهَاتِكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُمُ مِنَ الرُّضَاعَةِ...﴾**، در همین خط یعنی رضاع خواهری، حرمت شامل هر سه ۱. دختران شیر خوار و پسرچه ای که از یک مادر شیر خورده اند و هیچکدام رابطه نسبی با زن شیرده ندارند؛ ۲. و یا دختران شیرخوار با پسری که رابطه نسبی با زن شیرده دارد؛ ۳. و نیز بالعکس، پسری که فقط شیر خورده با دختران نسبی زن شیرده، می شود؛ زیرا **﴿أَخَوَاتِكُمْ﴾** در اینجا اطلاق دارد؛ اما حرمت مادران رضاعی مخصوص به آنهاست، نه غیرشان از مادران نسبی آنها، چه برسد به غیر آنها از زنان نسبی یا شیرده.

عدم حرمت حلائل پسران رضاعی

عجیب است که عده ای سخنی را درباره پسران رضاعی مطرح می کنند که حلائل (زنان) این پسران بر پدران رضاعی حرام بوده و رضاع شایسته فقط نکاح را حرام می کند، و نکاحی بین صاحب لبن و بچه شیر خوار از زوج صاحب لبن (ابو المرتضع) نمی تواند جایز باشد؛ اما نص دیگری که آیه **﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾** [نساء، ۲۳]، باشد تصریح به اختصاص حرمت به زنان پسرانی دارد که از صلب پدران هستند، در نتیجه هر دو مصداق

۱. وسائل: باب ۱، از ابواب آنچه که به رضاع حرام می شود، ح ۱ و ۲.

پسران رضاعی و نیز پسرخواندگان را طرد می کند؛ و اگر مقصود فقط خروج پسرخواندگان از دایره حرمت بود، باید این طور بیان می شد: «غیر ادعیائکم»، نه ﴿مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾ که به همراه نفی ادعیاء، پسران رضاعی را هم خارج می کند. و همچنین است دختران شیرخوار که همسرانشان را تعبیر به «اصهار» برای آنها می کنند؛ در مصاهره، تحریمی بین زن شیرده و بچه شیرخوار، وجود ندارد؛ زیرا نص ﴿وَأُمَّهَاتِكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ می باشد، نه مادران نسبی شیرده.

مُرَاد از تَحْرِيم

و حرمتی که بین بچه شیرخوار و زن شیرده ناشی می شود، تحریم در بخش نکاح است، پس چاره ای جز رعایت مواجبه زن و مرد به صورت رابطه نامحرمی وجود ندارد؛ همانطور که خدای سبحان می فرماید: ﴿حُرْمَتُ عَلَیْكُمْ... وَأُمَّهَاتِكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ﴾. نتیجه طبق آیه فوق که مراد از ﴿حُرْمَتُ﴾ تحریم نکاح است، نه تحریم ذاتی، این شد که حرمت رضاعی از مواردی نیست که مانند نسب پیوستگی محکمی میان نکاح و حرمت ایجاد کند، بلکه فقط ازدواج بین دو جنس مرد و زن را در دو مورد رضاعی، حرام می کند.

۶۶- اصل «الطلاق بید من أخذ بالساق»

حق طلاق برای کسیست که اقدام به نکاح کرده یعنی مرد؛ و این حکم همانند اصل، از آیات مختلفی که در بخش طلاق وارد شده، به دست آمده است: ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [بقره، ۲۳۱]؛ ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾ [بقره، ۲۳۷]؛ و ﴿إِنْ طَلَّقْتُنَّ﴾ [تحریم، ۵]؛ و ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ [بقره، ۲۳۰]، و ﴿فَطَلَّقُوهُنَّ...﴾ [طلاق، ۱]؛ در قرآن نص و اشاره ای که احتمال دهد طلاق به دست زنان هم می شود، پیدا نمی شود؛ بنابراین، طلاق فقط به دست همسران آنها ممکن است و لا غیر^۱.

نکاح مشترک بین زن و مرد است، اما مردان ﴿بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [نساء، ۳۴]، به آنچه که از اموالشان خرج می کنند، در برابر این نکاح مسؤولیت دارند؛ و همانا مردان در تصمیمهایشان استواری داشته، بر خلاف زنان که احساسات آنها بر تعقلشان غلبه پیدا می کند؛ بدین لحاظ و موارد دیگر «الطلاق بید من أخذ بالساق»^۲، حق طلاق جز به دست کسی که ساق زوجیت را گرفته، نمی باشد.

شرط طلاق

طلاق اینطور نیست که به صورت آزاد و اختیاری باشد و هر موقع که انسان بخواهد آن را انجام دهد، بلکه طلاق تنها در صورتی جایز است که در صورت استمرار زوجیت، خوف ترک حدود الهی وجود داشته باشد؛ و همینطور است اگر زن در طلاق خلع چنین ترسی داشته، و یا هر دوی آنها در طلاق مبارات چنین خوفی داشته باشند؛ جز آنکه زن از نفع حق و یا حق ثابت خود گذشت می کند تا مرد او را به صورت توافقی یا خلع طلاق دهد. به هر حال، تداوم زندگی مشترک در صورت بیم از رهایی خطوط قرمز الهی، جایز نمی باشد، و اگر هر دو راضی به طلاق نباشند، بر حاکم شرعیست که آنها را از هم جدا نماید.

هر دوی نکاح و طلاق واجب است که در ظرف محافظت از حدود الهی شکل بگیرند؛ زیرا خود نکاح و طلاق نیز از حدود الهی محسوب می شوند؛ آیا دیده اید که یک حدّ الهی با ترک حدّ دیگری جایز گردد؟! پس فراق با اختلاف سلبی و ایجابی، همانند وفاق است در

۱. این رأی و نظر علامه صادقی تهرانی رحمته الله تغییر پیدا کرده به آنچه که در مسأله ۶۹۶ در «رساله نوین» بیان می کند که به اختصار مفهومش چنین است: «حق طلاق منحصر برای زوج نیست، همچنین طلاق در هنگام «یسر» جایز نمی باشد، این دو حکم مستفاد از آیات وارد شده در بخش زوجیت، به دست آمده است، خصوصاً قول خدای متعال که می فرماید: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [بقره، ۲۲۸]، و آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [مائده، ۱] بنابراین، همانطور که برای مرد در زمان حرج و عسر، طلاق همسرش جایز است، همچنین بالعکس برای زنان نیز این حق وجود دارد؛ پس مقصود از ساق در روایت مذکور، تنها ساق زوج نمی باشد، بلکه اطلاق در «من أخذ بالساق» ساق زوجین را دربر می گیرد و هر دوی آنها در این حق مساوی می باشند. دلیلی هم بر عدم اطلاق و انحصاریت «من أخذ بالساق» وجود ندارد». برای پژوهش و تحلیل این موضوع، همچنین به مسأله ۶۲۹ رساله مراجعه فرمایید.

۲. مستدرک الوسائل: باب ۲۵، از ابواب مقدمات طلاق، ح ۳.

دایره زوجیت؛ زیرا همانطور که گفتیم: اصل، مراقبت بر این خطوط قرمز الهی می باشد؛ در نتیجه گاهی مواقع ازدواجی حرام و طلاقى واجب می شود تا این اصل اصیل، رعایت شود.

صحت و شرطیت طلاق برای زوجه

طلاق چون از حقوق زوج می باشد، بنابراین از جانب زوجه صحیح نیست، مگر در تخلف شرط صالح در تعدد مطلوب که در اینجا خیار فسخی بدون طلاق برای زوجه ثابت می شود. اما اگر دو طرف در هنگام عقد، شرط کنند که طلاق به طور اصلی دست زن بوده و یا از طرف مرد در صورت ازدواج حلال و کالت طلاق بگیرد، این شرط ساقط بوده و از اصل باطل می باشد، مگر اینکه شاید بگوییم: در وحدت مطلوب این امر صحیح می باشد، که البته آن هم به سبب همین وحدت مطلوب، از اصل فاسد است.

۶۷- اصل عدم عده پس از طلاق مگر در حمل یا احتمالش یا مرگ زوج

عدم وجوب و نگهداری عده پس از طلاق برای زن، به سبب این اصل است که طلاق برابر با رهایی کامل و مطلق می باشد، مگر در جایی که نصی بر خلاف آن وارد شده باشد: ۱. مثل زنانی که همسرانشان فوت کرده اند، بنابراین باید ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [بقره، ۲۳۴]، چهارماه و ده شب برای ازدواج با کس دیگری، صبر نمایند؛ ۲. مورد دیگر وجوب عده، زنان حامله هستند: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [طلاق، ۴]، که عده آنها وضع حملشان می باشد.

اما زنان صغیر و یائسه عده ای ندارند، چون حامله شدن آنها محال می باشد، ولی زنان مرتاب به اقتضای شک و تردیدشان باید عده نگه دارند: ﴿وَأَلَا لَيْ يَسِّنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ أُرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [طلاق، ۴]؛ پس زنان نا امید از حیض در صورت شگشان به دیدن این خون، و زنانی که در سن حیض هستند اما هنوز خونی ندیده اند، باید سه ماه عده نگه دارند؛ زیرا ممکن است در زمان آینده حیض شده، در نتیجه احتمال حاملگی داشته باشند.

به طور کلی معلوم شد که عده جز برای مرگ همسر مطلقاً، یا حاملگی بالفعل، یا احتمال حمل به سبب حیض و گمان حیض، ثابت نمی شود؛ اما محال بودن حاملگی در دوران حیض و غیر آن، خارج از عده است؛ زیرا وجوب نگهداری عده، تربص و انتظار است برای حمل در غیر وفات همسر.

* اگر بین زن و مرد فاصله ای ایجاد شود که بیشتر از زمان حمل باشد و سپس طلاق گیرند، در اینجا نیز عده ای بر عهده زن نمی باشد. چه این زن با یک عمل جراحی عقیم شده باشد و یا همسرش مدتها غایب بوده و در این زمان، هیچ ارتباط جنسی نداشته اند.

اشکال و پاسخ

سخن کسی که می گوید: «اصل و ضابطه در طلاق، عده می باشد؛ زیرا ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...﴾ [بقره، ۲۲۸]، «زنان مطلقه باید سه قرء انتظار بکشند»؛ به تحقیق که زنان صغیر و یائسه از این حکم خارجند، اما بقیه بانوان در اصل ضابطه فوق، باقی می مانند؛ باطل است؛ زیرا زنان غیر مرتابه نیز مانند صغیر و یائسه از این حکم خارجند؛ چون که اصل حمل یا احتمال آن، یا حیض و احتمال آن بوده که با خود امکان حاملگی را حمل می کنند؛ قرآن پس از بیان ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ می فرماید: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...﴾ [بقره، ۲۲۸]، که نشان می دهد اصل در وجوب عده، حمل است؛ و ﴿هُنَّ﴾ در اینجا همان ﴿الْمُطَلَّاتُ﴾ هستند که اختصاص به زنانی پیدا می کنند که در آنها احتمال بارداری وجود دارد.

همچنین کسی که گوید: «عده بر زنان مطلقه بدون آمیزش یا با نزدیکی بدون حالت استرابه با یقین به عدم بارداری، واجب است»، نیاز به دلیل دارد؛ قرآن در اینجا وجوب عده را نفی می کند؛ زیرا می فرماید: ﴿إِنْ أَرَبْتُمْ﴾، «اگر شک دارید»؛ که شرط می کند عده سه ماه را به حالت ارتیاب؛ پس همانطور که برای زن به سبب عدم حیض عده ای ثابت نمی شود، ثبوت سه ماه عده نیز به خاطر عدم ارتیاب، واجب نمی شود. برای درک بیشتر تأمل نمایید.

جمع بندی

مشخص شد که عده، عده انتظار برای حمل و احتمال بارداری می باشد، وگرنه عده ای واجب نبوده مگر در وفات. در تعدادی از روایات هم آمده است که هیچ عده ای پس از طلاق وجود ندارد، مگر به سبب احتمال بارداری، مثل «إِنَّمَا الْعِدَّةُ مِنَ الْمَاءِ»^۱، (تنها سبب وجوب عده، وجود اسپرم است)؛ و «مِثْلَهَا لِاتِحْمَلِ»^۲، (مثل چنین زنی، باردار نمی شود)؛ و شبیه آنها.

۱ . کافی: ج ۶، ص ۱۰۹؛ وسائل: باب ۱، از ابواب عده، ح ۱.
 ۲ . وسائل: باب ۴۰، از ابواب مقدمات طلاق، ح ۱.

۶۸- اصل وجوب وفای به عقود

مرجع این اصل، آیه **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...﴾** [مائده، ۱]، می باشد. **﴿الْعُقُودِ﴾** که از نظر ادبی «جمع محلی به الف و لام» است، بنابراین نصّ در عموم بوده و تمامی قراردادهای صالح و شایسته را فرا می گیرد. عقدهای پسندیده، قراردادهایی هستند که از نظر شرع تأیید و امضاء شده اند و یا از نظر عقلی و شرعی، مانعیتی برایشان وجود ندارد. البته به دو شرط: ۱. مادامی که فرد عقد کننده یا شونده و مصداق عقد، قرار داد را نقض نکند که اگر باطل کند، به مقدار همان نقض، طرف مقابل هم عقد را می شکند؛ ۲. مادامی که با یک مصداق اهم شرعی تقابل نکند که در صورت تقابل برای محافظت از امر مهمتر در شریعت الهی، تقیّه می کند.

شرعیّت عقد بیمه

و همانطور که **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾** همه مؤمنین را در طول زمان و عرض مکان، دربر می گیرد، **﴿الْعُقُودِ﴾** نیز پیمانها و قراردادهاییست که مؤمنین در زمانها و مکانهای مختلف، با هم می بندند، بدون هیچ استثنایی، مگر همانند آن که به آن اشار شده و آن از دایره عقود تخصیصاً یا تخصصاً خارج می باشد. پیمانهایی که در ابتدای دعوتشان، به ذهن خطور نمی کنند، لکن پس از قرنهای ایجاد می شوند و در زمان حال وجود دارند، قراردادهای عاقلانه و غیر محظوری می باشند، بلکه مورد امضاء و قبول نیز هستند. یکی از مصادیق آن، عقد بیمه (تأمین و امنیت بخشی مورد اطمینان در برابر مطلق حوادث) و مانند آن، می باشد؛ زیرا اولاً: نه عموم مردم و نه افراد خاصّ از چنین امری، دوری نکردند و آن را امر ناپسند و منهی ندانستند؛ ثانیاً: این عقد، خارج از دایره عقلی، انسانی و ایمانی نمی باشد؛ در نتیجه این قرارداد، یک امر عقلایی و قطعی می باشد.

رابطه عقد و عهد

﴿الْعُقُودِ﴾ تنها «عهد» که در حدیثی هم بیان شده، نمی باشد، بلکه «عهد» یکی از مصادیق پنهان برای عقود هستند؛ و همانطور که در اصلهای سابق گذشت، برای «عهد» نصوص دیگری وارد شده است.

یکی از فرقه‌های آنها این است که **﴿الْعُقُودِ﴾** همانند «عهد»، نیاز به صیغه و لفظ ندارند، مگر آنکه نصّی وارد شود مثل مورد طلاق: **﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾** [بقره، ۲۲۷]، نه مورد ازدواج، چه برسد به تجارت و شبیه آن.

وجوب وفای به عقد

اقتضای «أَوْفُوا» وجوب وفای به عقد است، مگر درجایی که مبنی بر جواز نقض وجود دارد، یا در آن، اختیار فسخ از جانب دو طرف شرط شده است؛ بنابراین لزوم بیع، طبیعت معامله و موارد دیگر شبیه به آن است، همانطور که جواز وکالت، حکمیست طبیعت الحال برای آن و مصادیق مثل آن.

مصادیق عمومیت عقد

«الْعُقُودُ» که «جمع محلی به الف ولام» است، شمولیت داشته و هر دو عقد ثابت و دائم و عقد موقت و غیر ثابت را فرا می گیرد؛ پس باید به هر کدام از آنها بر حسب زمان و محدودیتش عمل نمود. و همینطور مقتضای این جمع، داخل شدن تمامی عقود در این وجوب می باشد: ۱. عقود بین خدا و مخلوقات: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» [یس، ۶۱]؛ و کلّ شریعتهای الهی به همراه فطرت و عقل تصدیق شده، عقودی تکوینی و تشریحی از جانب خدا بر ما هستند. ۲. عقودی که ما انسانها با خدا توسط قسم، نذر و عهد می بندیم؛ ۳. عقودی که بین خودمان اعم از مالی و غیر مالی، وجود دارد.

پس از این وفای به عقد که «أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ» ذکر شده است، بیان یکی از عقود شرعی فرعی می باشد؛ پس از آن قرآن یکی از عقود اصلی را مطرح می کند: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...» [مائده، ۳]؛ همانا جانشینی و خلافت عصمت محمدی ﷺ استمراری برای این رسالت محمدی ﷺ می باشد. برای تفصیل و تحقیق بیشتر به تفسیر «الفرقان» مراجعه نمایید.

۶۹- اصل حرمت افشای سوء

اصل این قاعده، آیه ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ...﴾ [نساء، ۱۴۸]، می باشد. ﴿السُّوءِ﴾ در اینجا، هم شامل بدی آشکار می شود، و نیز غیر آن؛ و ﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ استثنایست از ظهور سوء غیر در صورت ظلم؛ مقصود از ﴿لَا يُحِبُّ﴾ هم بغض و خشم الهیست؛ زیرا خدای سبحان در برابر تمامی اعمال، حالات و گفتارهای ما، یا آن را دوست دارد و یا از آن خشم می گیرد، و حالت سومی اینجا وجود ندارد. همانا خدای سبحان به هر چیزی احاطه دارد.

شریطاً اظهار سوء در صورت ظلم

﴿السُّوءِ﴾ عمومیت دارد؛ یعنی سوء ظاهری و مخفی، تعدی به غیر یا سوای آن را، دربر می گیرد؛ بنابراین هیچ استثنایی از درکات سوء آشکار وجود ندارد، مگر آنکه فردی به صورت آشکار یا مخفیانه مورد ستم قرار گرفته باشد، البته در جایی که دفع این ظلم یا مقابله با آن به طور اعتداء به مثل بدون افشای چهری، ممکن نباشد؛ نتیجه آن شد که جواز جهر به سوء جایز نیست، مگر آنکه: ۱. شخصی مورد ظلم قرار گرفته؛ ۲. اعتداء به مثل و دفع ظلم به واسطه غیر جهر، ممکن نباشد؛ زیرا جهر به سوء فی نفسه، غیبت محسوب می شود. پس با شرایط موجود، چنین شخصی می تواند با افشای بدی فرد ظالم از خود دفاع کرده، یا به دفع ظلم ظالم کمک کند، و یا ظلمش شناخته شده تا در نتیجه از آن اجتناب نماید. شخصی که مظلوم است و توانایی دفع آن را جز به وسیله افشا کردن ندارد، محبوب خداست و با این افشا می تواند دست ظالم را از ظلم، کوتاه کند.

حرمت اظهار گناهان شخصی

بیان کردن بدی ها و گناهان شخصی انسان، داخل در ﴿لَا يُحِبُّ﴾ می شود؛ و منظور از این حرمت، خبر دادن آنهاست، چه برسد به اینکه تعریف از گناه به نفس نسبت داده شود. از این رو، سوء هرچه که باشد، از هر چیزی و کسی که باشد، حرام است، مگر برای دفاع نمودن و اعتداء به مثل، یا زشت نمودن چهره ظلم، یا کمک به ظالم برای دفع آن و موارد دیگر از مصداق حقی که با ظلم مقابله می کند. ضابطه اصلی آن است که امر مهمتر بر مصداق مهم مقدم گردد، یا دوران امر بین دو مصداق مساوی یا آبروی اجتماعی از آبروی فرد، پیش آید. با تمام مباحثی که شد، چاره ای جز وجود خیر و ایجاد فضای خیر در جامعه وجود ندارد.

۷۰- اصل وجوب تبعیت از گفتار احسن

بهترین قول که گفتاریست نزدیکتر به قول الهی، واجب است که به خاطر تبعیت از بیان خدا، پیروی شود. تقدّم وتأخّر هر یک از اقوال بستگی به این دارد که کدام قریب تر به قول الهیست، و گفتار الهی چیزی جز نتایج و استنباطات به دست آمده از قرآن و سنت موافق آن، نمی باشد؛ خصوصاً اگر این مکشوفات قرآنی از طریق شوری بین پیشتازان بزرگ، به دست آمده باشد.

تبعیت چه به صورت اجتهاد تفصیلی باشد، یا اجتهاد اجمالی که از آن به «تقلید» تعبیر می شود، در گفتار غیر احسن جایز نمی باشد؛ و همانطور که خدای سبحان می فرماید:

﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [زمر، ۱۷-۱۸].

شرایط تقلید

در وجوب پیروی از نیکوترین و شایسته ترین گفتارها، فرقی بین اینکه گوینده قول احسن، در قید حیات باشد و یا از دنیا رفته باشد، کوچک باشد یا بزرگسال، مرد باشد یا زن و یا خنثی، پاک باشد یا زنا زاده، عبد باشد یا آزاد، وجود ندارد؛ زیرا معیار و ملاک، تبعیت قول احسن است که تخلف از آن، سوء محسوب می شود. این دستورالعمل از مواردیست که جان ایمان انسان را ترغیب به آراسته شدن از قول احسن به احسن که نزدیکترین گفتار به قول الهیست و حتی پس از آن به نزدیکتر و قریب تر، می کند؛ زیرا مبتنی بر کتاب الهی و سنت رسول خدا ﷺ می باشد.

چنین اشخاصی بندگان با کرامتی هستند که از سوی خدا بشارت داده شده اند، اما غیر آنها با ترک این پیروی چه از ابتدا و چه با ترک بهترین نظریه به طور مطلق، هشدار و برحذر داده می شوند؛ بنابراین، تمامی تقلیدها و اجتهادهای کورکورانه چون گردی پراکنده می باشند، مگر آنکه از روی اجتهاد برای تبعیت از نیکوترین گفتار جهت دهی شوند؛ چه به صورت تفصیلی در مطلق اجتهاد، و اجمالی در تقلید. پس اصل در هر تبعیتی که در آن اختلاف وجود داشته و مشکوک به همراهیش با احسنیت است، کشف علمی و فرد اعلم و نیز تعهد علمی (تقوا) و شخص باتقواتر می باشد.

گاهی مواقع، تجزی اجتهاد واجب می شود و گاهی تقلید، یعنی آنکه یک فرد از بیشتر مراجع تقلید نماید؛ زیرا مراجع در این احسنیت واجب الإلتباع، با یکدیگر اختلاف دارند، البته این وجوب پیروی در صورتیست که مرجع فوق، شیعه دوازده امامی باشد.

۷۱- اصل حرمت کذب

حرمت کذب در شرع و عقل به لحاظ این است که دروغ، یک امر انحرافی و گمراه کننده، و نیز حالت شک برانگیز و خائنانه و نفاق گونه ایست که ویران کننده می باشد: ۱. ویرانی و انحراف در نفس خود انسان، چرا که تناقض و نفاق در کذب فرد دروغگو وجود دارد؛ ۲. انحراف دیگران؛ زیرا آنها با کذب به اشتباه افتاده، در نتیجه در خلاف حق، چه بیرونی و چه درونی، حرکت می کنند.

در قرآن، آیات زیادی بر حرمت دروغ با درکات مختلفی که دارد، دلالت می کند. منظور از کذب خلاف واقعیت اراده شده می باشد، و فرقی ندارد که ۱. این خلاف در درون نفس باشد: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [منافقون، ۱]؛ خدا با اینکه منافقین شهادت به رسالت پیامبر ﷺ دادند، آنها را دروغگو نامید؛ زیرا سخنی که گفتند بر خلاف آنچه که از کفر در درونشان پنهان شده بود، بیان شد، گرچه با واقعیت خارجی نیز که رسالت پیامبر ﷺ باشد، مطابقت داشت؛ ۲. برخلاف واقعیت خارجی باشد، درحالی که آن را در نفس خود تصدیق می کنی؛ ۳. جمع بین هر دو کذب باشد، به طوری که هم از باطن خود تخلف کنی و هم از واقعیت خارجی؛ در اینجا حرمت کذب مضاعف حساب می شود؛ ۴. یا اینکه این عدم موافقت، از روی توریه صورت پذیرد؛ یعنی آنچه را که بر زبان بیاوری حق باشد، اما ظاهر گفتار با آن مخالفت نماید؛ توریه جایز نیست مگر در هنگام ضرورت غیر اختیاری، به اقتضای ﴿إِلَّا مَا إِضْطَرُّرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [انعام، ۱۶۹]؛ و همانطور که حضرت ابراهیم ﷺ فرمودند: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَيْبِرُهُمْ هَذَا فَسَأَلُوهُمْ أَنْ كَانُوا يَنْطَفُونَ﴾ [انبیاء، ۶۳]؛ پس ﴿إِنْ كَانُوا يَنْطَفُونَ﴾ مقید می کند هر دوی ﴿فَعَلَهُ﴾ و ﴿فَسَأَلُوهُمْ﴾ را؛ یعنی چون بتها نمی توانند صحبت کنند، پس از آنها سؤال نکنید، در نتیجه بتها چنین کاری نکرده اند. این توریه، یک توریه زیبا به شکل حجت الهیست که بت پرستان را داخل در عمق وجودشان کرده تا به اشتباه عمل خود پی ببرند. این توریه، یک تقیه شایسته برای نگهداری سایر نفسها از انحراف و ویرانیست، همانطور که فرد توریه کننده را از تعجیل افتادن در بلاها، حفظ می کند.

اما توریه ای که خالی از مصلحت الزام آور باشد - چه فردی و چه اجتماعی - دروغ و حرام می باشد؛ زیرا کذب صریح جز اظهار خلاف واقع با پنهان کردن درونی نبوده، و اثر سوء کذب و توریه، یکی می باشد. نکته دیگر آن است که مادامی که هنگام مصلحت ملزومه، امکان توریه وجود دارد، ضرورتی برای کذب صریح به طور مطلق ثابت نمی باشد.

مصادیق کذب

دروغ با درکات مختلفی که دارد، مختصّ به کلام و گفتار نمی باشد، بلکه تمام هر آنچه که از مکلف ظهور می کند، به کذب و حرمت آن ملحق می شود: مصداق نوشتاری، عملی، خبری و انشایی؛ مانند آنکه کسی را دعوت کنید تا به همراه شما غذا بخورد، اما در واقع برای شما غذایی وجود ندارد و یا شما آماده پذیرایی از ایشان نیستید. این دعوت، انشائست که خبر از خلاف واقع - چه به طور طبیعی و یا رخداد - می دهد؛ بنابراین، صدق کامل آن چیز است که با تمام حقیقت و واقعیت بدون هیچ تخلفی، موافقت کند. البته اگر کسی بدون تقصیر بر خلاف واقع یا حقیقت سخن بگوید، و بداند که واقعیت و حقیقت چیست، چنین فردی مورد غفران الهی قرار می گیرد.

صدق

زندگی اسلامی سراسر صدق و صفا می باشد، با اینکه راستگویان تعدادشان اندک است: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَن قَضَىٰ نَجْبَهُ وَمِنْهُمْ مَن يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقِينَ بِصِدْقِهِمْ وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ إِن شَاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [احزاب، ۲۴]؛ در اینجا مقارنت ﴿الْمُنَافِقِينَ﴾ با ﴿الصَّادِقِينَ﴾ نشان از نفاق دروغگویان دارد، اما این عمل بین عذاب و توبه قرار گرفته که نفاق در اینجا که عذاب شدگان باشند را تا مؤمنینی که توبه آنها پذیرفته می شود، مطرح می کند؛ چون که اشخاص دروغگو، منافق رسمی به حساب نمی آیند.

مُرَاد از ﴿صَدَقُوا﴾ نیز، فقط صدق گفتار نیست، بلکه صدق حال و عملی را هم، فرا دربر می گیرد؛ زیرا اینان کسانی هستند که در هر حالی، به طور صادقانه زندگی می کنند.

۷۲- اصل حرمت سب و استسباب

خدای سبحان در مورد حرمت دشنام، می فرماید: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [انعام، ۱۰۸].

سب از نظر لغوی به معنای شتم و ناسزاگویی درد آور بست که در مصداق خارجی یک نسبت زشت و غیر واقعی یا واقعیتی که نباید آشکار شود، می باشد. هر استسباب یعنی دشنامی که موجب سب دوطرفه است نیز، در شریعت الهی محظور و منهی می باشد، گرچه ناسزاگویی نفرات اول حرام نبوده یا فی نفسه پسندیده باشد، ولی چون که موجب سب الهی می شود، حرام است.

و ﴿الَّذِينَ يَدْعُونَ﴾ هم فرد داعی را دربر می گیرد و هم مدعو را، یعنی مصداقی که مورد پذیرش آن فرد است؛ و در بدی های موجود، سب معنا و اشکالی ندارد، مگر در صورتی که جایگزینی داشته باشد: ﴿فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾؛ بنابراین، مقصود از سب هر آنچیزی که از دلایل قاطع، آنها را بی تاب و نا آرام کرده و به سوی سب بکشاند، نمی باشد، مثلاً آنکه بتهای آنها را به واقعیت معروف صفت‌هایشان یا آنچه که در نزدشان مقبول است، آگاه کرد؛ و اگر غیر از این باشد، تمامی دعوت‌های ایمانی که موجب بغض آنهاست، حرام می شود؛ زیرا ممکن است بازگشت انجام فعلی از آنها مانند سب خدا، صورت پذیرد.

می توانیم بگوییم سب کلمه ایست که از حقیقت خواسته شده تهنی می باشد، به غیر از موردی که انسان را به آنچه که در راه خدا اراد شده، بکشاند؛ مانند ﴿أَف لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [انبیاء، ۶۷]، پس از برهان گسترده بر حقت و سبک شمردن پرستش غیر خدا با بیان «اف» در برابر خدایی که هم خالق بتها و هم کسانی که آنها را می پرستند، می باشد. بدین لحاظ دعوت به سوی خدا، گرچه در آن سب آنچه که به غیر خدا پرستش می شود، شرط شده باشد که البته چنین اعتباری هم وجود ندارد، واجب است؛ زیرا این دعوت مهمتر از آنچه که تخلفش تخلف آور بوده، می باشد، چون که حجت اقامه گردد و بتوان در درونشان نفوذ کرد، به شرط آنکه این دعوت به بهترین وجه انجام پذیرد. این مطلب را ﴿عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ تأیید می کند که آنچه که از سب به عنوان حجت اعتبار می شود اگر بدون علم باشد، حجتی را اثبات نمی کند، وگرنه سبی می شود از روی علم؛ بنابراین، آنچه که حرام است سبیبست که سبب سب به غیر علم است، به غیر از آنچه که از روی علم بوده و یا اصلاً چه با علم و چه بدون آن، سب نباشد.

اصل ثابت

ضابطه ماندگار این است: آنچه که فی نفسه حرام نیست و با اینکه واجب است، اما گاهی اوقات به علت اینکه موجب امر اهمی از جهت نهی می شود، حرام می گردد؛ بنابراین این قاعده، شامل واجبات شخصی که سبب سب الهی با اینکه دشمنی بدون علم هم باشد،

نمی‌گردد، همانطور که دعوت الی الله اگر منتهی به سبّ الهی شود، حرام نمی‌شود؛ زیرا به خاطر جایگاه حجّت الهی، عداوت و خصومتیست با علم.

تنها محظور و منهی در اینجا این است که به بتها و یا کسانی که از خدا روگردانند، به صورت خطاب و عتاب سبّ توجه نمایی به طوری که منتهی به سبّ خدا از روی خصومت و نادانی شود. در حالی که می‌توانستی با آنها به طور احسن مجادله کنی و یا به طور کلی سکوت نمایی. این دشنام که مقتضی ناسزاگویی متقابل است، از اقتضائات دعوت الهی نیست؛ زیرا با این عمل به جای حجّت سبّ برای حقیقت خواسته شده، و نزدیک شدن به خدا، از او دور می‌شویم.

احتجاجات مرسلین و پیامبرانی که در قرآن و سنت ذکر شده است، به طور یقینی خارج از این سبّ موجب استنباب است، بلکه هیچگاه از سبّ به شمار نمی‌آید؛ زیرا این احتجاجات برای تبیین حقیقت که هیچ باطلی در آن راه ندارد، البته با اینکه در مورد ظالمین ﴿وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ [إسراء، ۸۲]، جز افزایش زیان، حاصلی ندارد.

۷۳- اصل حرمت غیبت مؤمنین

مرجع این اصل، آیه ﴿وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ [حجرات، ۱۲]، می باشد.

استثنائات حرمت غیبت

از اصل حرمت موردی استثنا نمی شود، مگر آنکه اهمّ بوده و یا موازی این غیبت در اهمّیت باشد. مثل محافظت بر ناموس شخص مغتاب (غیبت شده) که مهمتر است از خود غیبت، و یا مساوی آبروی ازدست رفته او توسط غیبت باشد؛ سپس مراقبت از جمع مؤمنی مهمتر از عرض شخص غیبت شده می باشد. همچنین است اگر این غیبت برای اعتداء به مثل و دفع ظلم ظالم باشد: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ [نساء، ۱۴۸].

یکی دیگر از مواردی که از دایره حرمت غیبت خارج است، بیان فسق فرد متجاهر به فسق می باشد که جلوی کسانی که این گناه برایشان آشکار شده، ظلم او را یادآور شود، مگر آنکه ادبیت زایدی بر آنچه که مستحقش است باشد، یا از آنچه که آشکار کرده، توبه نماید، و یا مانند آن از مواردی که بیان عیب او را حلال نمی کند.

به طور کلی مستثنایات غیبت، سه حالت دارد: ۱. واجب؛ ۲. راجح؛ ۳. جایز و مباح؛ که بر حسب اختلاف ظرف هر یک از آنها، تعیین می شود. از مصادیق واجب، غیبت مؤمن بلکه افترا زدن به او برای محافظت بر خون او و مانند آن از مواردی می باشد که از عرض او مهمتر هستند، همچنین نحص مستشیر، یعنی نصیحت کردن شخصی که درباره کسی مشورت می خواهد و در وجوب امر به معروف و نهی از منکر.

از موارد راجح بدگویی، افشای سوء برای موافقت جزاء در برابر کسیست که به او ظلم کرده و فرد مظلوم می خواهد از آن انتقام بگیرد؛ و اگر این غیبت تأثیری در دفع ظلم او داشته باشد، چنین غیبتی واجب می شود.

مصادیق غیبت

﴿وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ تمامی مسلمین را فرا می گیرد، نه اینکه تنها شیعه منظور باشد و یا اهل سنت، بلکه ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ [توبه، ۱۱]، «اگر مشرکین توبه کنند و نماز را برپا دارند و زکات بدهند، (هم اینان) برادران دینی شمایند»؛ یعنی در اخوت دینی، عقیده اسلام و عمل نماز و زکات کافیسست، و دیگر هیچ مذهبی شرط اخوت اسلامی نمی باشد. بنابراین، ﴿أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ در آیه غیبت، همه مسلمین را دربر می گیرد.

اما بچه های مسلمین، داخل در این اخوت اسلامی نیستند؛ زیرا قرآن می فرماید: ﴿وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ [بقره، ۲۲۰]، «اگر با یتیمان هم زیستی کنید، پس اینان برادران

شمايند؛ و ديگر كلمه «في الدين» وارد نشده است.^۱ و مقصود از آيه ﴿فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾ [احزاب، ۵]، كساني هستند كه بالغند و يا منظور اخوت دينيست كه براي رقابت بر آنها مثل اولاد مسلمين، بيان شده است؛ بدون آنكه به طور كامل به آنها برادري ديني اطلاق شود همانطور كه در ﴿فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ لحاظ شده است. البته گاهي اوقات، غيبت غير بالغين يا كساني كه بالغ هستند ولي مسلمان نيستند، حرام مي شود، و آن در صورتيست كه افشاي عيب آنها موجب آزارشان شود؛ زيرا اذيت كردن فعلي حرام است، مگر آنكه حق باشد. لکن اين عمل به حكم غيبت گذاشته نمي شود؛ زيرا غيبت براي حفظ حرمت اسلاميست كه براي غير مسلمانان بالغ، چنين حرمتي وجود ندارد.

۱ . بر خلاف بعضی از فقهای بزرگ كه استناد به اين آيه مي كنند با اضافه كردن ﴿في الدين﴾.

۷۴- اصل حرمت حبّ اشاعه فحشاء

اصل مذکور، آیه **﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾** [نور، ۱۹]، می باشد. پس کسی که دوست دارد تا زشتکاری خارج از حدّ، در بین مؤمنین فراگیر شود، قلبش خطا کار است، چه برسد به اینکه بخواهد چنین عمل زشتی را انجام دهد.

مقصود از **﴿الْفَاحِشَةُ﴾** در اینجا منکر است که از حدّ و اندازه خویش تجاوز کرده و یا تجاوز به غیر می باشد: چه به غیبت کردن یا افتراء به فرد بری و خالی از گناه باشد، یا هر تدبیر و عملی که موجب تشیيع فاحشه به صورت خبری شود که در نتیجه پخش آن به صورت تطبیقی خواهد بود؛ زیرا مردم گاهی اوقات به فاحشه به استناد اینکه فلان شخص این را تعلیم داد، عمل می کنند؛ خصوصاً اگر آن اشخاص، کسانی باشند که حامل شریعت الهی هستند.

در نتیجه، **﴿الْفَاحِشَةُ﴾** که هم پخش خبری فاحشه را فرا می گیرد، و هم عملی و مانند آن، یکی از آنها افشای سوء و بدی فعل دیگری می باشد: **﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾** [نساء، ۱۴۸]، مگر آنکه به اندازه ظلم ظالم انتقام بگیرد و بخواهد او را بی آبرو سازد و یا برای دفع ظلم او طلب کمک نماید: **﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾** [شوری، ۳۹]؛ زیرا صبر بر ظلم ظالم، موجب بی کسی و خواری مظلوم و تقویت ظالم می گردد، مگر چه بشود که با این ترک طلب یاری، مصلحتی موجود باشد، و گرنه ترک یاری کردن شخص مظلوم، مانند حالت احتضار می باشد؛ بنابراین، **﴿وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ * إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلَمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾** [شوری، ۴۱-۴۳]، « و هر که همواره صبر کند و (از تجاوز دیگران) چشم ببوشد، بی چون این (خویشتن داری، حاکمی) از اراده قوی (در) کارهاست.»

از امام علی بن ابی طالب علیه السلام نقل شده است که می فرماید: «العامل الفاحشة والذي يشيع بها في الإثم سواء»^۱، (گناه فرد عامل به کار زشت و متجاوز از حدّ، و کسی که آن را پخش و گسترده می کند، یکی می باشد)؛ و خبر امام صادق علیه السلام که فرمودند: «من قال في مؤمن ما رآته عيناه وسمعتة أذناه فهو من الذين قال الله: **﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾**»^۲، (کسی که درباره مؤمنی چیزی بگوید که با چشم خود ندیده و تنها گوشه‌هایش شنیده است، از کسانی محسوب می شود که خدا می فرماید: «کسانی که دوست دارند زشتکاری خارج از حدّ در بین مؤمنین فراگیر شود، برایشان عذابی دردناک است»).

۱. درّ المنثور: ج ۵، ص ۲۴.

۲. نور الثقلین: ج ۳، ص ۵۸۲؛ اصول کافی: ج ۲، ص ۲۵۷.

۷۵- اصل حرمت میسر به طور مطلق

اصل این حرمت، بیان آیه ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ * إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [مائده، ۹۰-۹۱]، می باشد. میسر خصوص مصداق قمار نیست، بلکه یسریست مکانی و زمانی که در اینجا به معنای هر چیز است که انجام حرام را آسان و انسان را داخل در آن می کند، و همانطور که خدای سبحان فرموده است: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ﴾ این عمل، اراده شیطان است؛ بنابراین لهویات دوطرفه در مسابقه ها با شرطها و جایزه های آنها بدون هیچ برتری که برای کسی جایز یا واجب باشد، از «میسر» محسوب می شود، مثل شطرنج، بازی با ورق و مانند آن دو؛ زیرا به ارث می گذارد و ایجاد می کند: ﴿بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾، «بین شما، دشمنی و کینه توزی، و بازداشتن از یاد خدا و نماز را». این اعمال چه با شرط مالی باشند و یا غیر مالی، حرامیست دوچندان، و اگر شرطی در کار نباشد، فقط یک حرمت به همراه خواهد داشت. پس گاهی اوقات، انسان مال باطلی را مصرف می کند بدون میسر، که این یک حرمت واحدی دارد، و گاهی فعل میسر را انجام می دهد، ولی شرط گذاری نمی کند، حکم آن نیز مانند قبل است، یا بین آن دو جمع می کند که می شود ﴿ظِلْمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾ [نور، ۴۰].

حالات میسر و شرط بندی			
ردیف	میسریت	شرط	حکم عمل
۱	موجود	موجود	حرمت شدید
۲	موجود	معدوم	حرمت واحد
۳	معدوم	موجود	حرمت واحد
۴	معدوم	معدوم	حلیت

مثلاً در بازی شطرنج می بینیم که اوقات کثیر و پیوسته ای برای آن، صرف می شود، و به ذهن مکلف خطور نمی کند که به واجبات شرعی و زندگی خود عمل نماید؛ سپس ویژگی این بازی آن است که دشمنی و کینه توزی را ایجاد کرده و انسان را از یاد خدا و نماز، باز می دارد؛ آیا چنین تفریحی بدون شرط حلال بوده و با شرط حرام می شود؟! بلکه «میسر» بدون شرط شدیدترین محرّمات و بدتر از اکل مال به باطل است؛ زیرا آن اکل مال است، و «میسر» اکل حال؛ پس «میسر» حرام است در هر حالتی که باشد.

۷۶- اصل حرمت لهُو به طور مطلق

مرجع این اصل، آیات است که لهُو را از ریشه و با مصادیق همراه آن بدون هیچ استثنایی، حرام می کنند. مقصود از «لهُو» هر آنچه‌یست که انسان را از ادای واجب و ترک حرام باز دارد، چه در اصل شریعت و فرع آن، و چه در واجبات عینی و کفایی؛ و حتی اموری که سبب روگردانی شما از مشغولات واجب روزانه شوند، «لهُو» محسوب می شود، چه برسد به آنکه شما را از نماز غافل کرده، و یا از وجوب مودت بین مؤمنین دور نماید.

خدای سبحان «لهُو» را با بیان خویش، اینطور تعریف می نماید: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُصَدِّكُمُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾؛ و همه اینها اشاره دارند به خوردن مال به ناحق، مانند میسری که در آن بده بستونی قرار دارد. بنابراین، لهُو مختص خمر و میسر نمی باشد، بلکه هر آنچه که انسان را از یاد خدا دور کرده و باز دارد و موجب انداختن دشمنی و کینه در بین مردم شود، «لهُو» می باشد: ﴿لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالِكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [منافقون، ۹]؛ ﴿رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [نور، ۳۷]؛ ﴿وَمِنَ النَّاسِ يَشْتَرِي لُهُوَّ الْحَدِيثَ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا﴾ [لقمان، ۶]. پس مصادیق رقص، غناء و موسیقی و مانند آنها، در صورتی حرام می شوند که لهُو باشند، و اگر از لهُو خارج بوده و یا شک در این باشد که داخل در لهُو هستند یا نه، حرام نمی باشند. مکلفین نیز در حالت و وسیله لهُو مختلف هستند، گاهی عملی برای شخصی لهُو بوده و برای دیگری خیر، ولی اگر شخصی که عملی برایش لهُو نبوده، با کارش دیگری را به لهُو بیندازد، از باب اعانه و کمک بر اثم، حرام می شود.

اینها بیان اعمال لهُوی بود، اما آرزوهای لهُو نیز، همین حکم را دارند: ﴿ذَرَهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ [حجر، ۳]؛ و در کل، مقصود ﴿لَاهِيَةً قُلُوبِهِمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَى!...﴾ [انبیاء، ۳]، می باشد.

نکته پایانی اینکه با بیان اصل حرمت لهُو به طور مطلق مشخص می شود که در حرمت میسر، اکل مال به باطل شرط نبوده، و ناحق تر از آن، لهُو و غفلت از خدا و از آنچه که در شریعت او واجب است، می باشد؛ و حتی آن موردی که انسان را نسبت به ادای واجب کند و سست می کند، اثم است و حرام، چه برسد به آنکه مانع انجام آن شود؛ بنابراین، کل اقسام قمار، چه با آلت خاص خودشان باشند یا خیر، و چه توسط خوردن مال ناحق توسط شرط انجام پذیرند یا خیر، لهُو می باشند و حرام.

۱. و همچنین آیه ﴿إِعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾ [حدید، ۲۰]، با آیه ﴿زِينٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنُ الْمَثَابِ﴾ [آل عمران، ۱۴]، می فهماند که یکی از مصادیق لهُو، برانگیختگی شهوت است، یعنی هر آنچه که شهوت انسان را به غیر همسر، تحریک، بکند، لهُو بوده و می شود حرام.

۷۷- اصل معانی سه اصطلاح فریضه، سنت و کراهت

مُرَاد از «سنت» جز آنچه که رسول خدا ﷺ در برابر فرض الهی قرار داده نیست؛ بنابراین، مقصود از فرض آنچه‌یست که در کتاب خدا واجب شده، و سنت آنچه که رسول خدا ﷺ به میان آورده و آن را سنت قرار داده است، می‌باشد؛ بدون آنکه مُراد از آن معنای استحباب باشد، مگر آنکه خدا به واسطه دلیلی، چیزی را مندوب بخواند.

و سنت خدا نیز آن دستورات و تکالیفیست که خدا آنها را در قرآن و یا سنت، قرار داده است، اما سنت رسول خدا ﷺ بیاناتیست که آنها را توسط وحی خدا به آنچه که در کتابش می‌گوید، به مردم ابلاغ می‌کند و از خود چیزی را سنت قرار نمی‌دهد؛ بنابراین، سنت خدا مفروضات و راه‌هاییست که در ثبوت حکم مشترک بوده و طریقی برای انتخاب غیر آن وجود ندارد. پس «سنت» در اصل به معنای وجوب است، همانطور که در قرآن کلمه «سنت» بر آن دلالت دارد: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّةَ الْأُولِينَ فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر، ۴۳]، ﴿وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا﴾ [اسراء، ۷۷]؛ در نتیجه طبق این آیات، اولاً: «سنت» دلالت بر استحباب ندارد، مگر در جایی که در برابر مفروض الهی قرار گرفته باشد؛ ثانیاً: «سنت» مطلق بوده، و دلیلی بر دلالت آن تنها بر استحباب بدون وجوب، وجود ندارد.

معنای کراهت

کراهت از جهت تکوینی یعنی آنچه که مُحال است، و از جهت شرعی به معنای حرمت غلیظ و شدید می‌باشد. از آیاتی که در قرآن بر این معنا دلالت دارد، آیه ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانٍ سَيِّئًا عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [اسراء، ۳۸]، است. ﴿سَيِّئًا﴾ در اینجا، محرّمات بزرگی مانند شرک به خدا، تبذیر، کشتن فرزندان از ترس فقر، زنا، قتل نفس، نزدیک شدن به مال یتیم، کم‌فروشی، پیروی از غیر علم و راه رفتن متکبرانه در زمین و شبیه آنها می‌باشد؛ بنابراین، کلمه «کراهت» دلالت بر مرجوحیت ندارد، بلکه حرمت سنگینست مانند کلمه فریضه که دلالتش بر وجوب غلیظ ثابت می‌باشد.

همانطور که بر ماست تا خود احکام را از منبع قطعی وحی دریافت کرده و آن را رعایت کنیم، اصطلاحات موضوعی مثل کراهت، فرض، وجوب، سنت، استحباب و نظیر آنها را نیز باید مراعات نماییم، تا به آنچه که خدا در اصطلاح قرآن و سنت اراده کرده، توجه داشته و احکام را استخراج نماییم. این نوع نگاه و عنایت، به طور طبیعی بر خلاف ثبوت و فنای لغت می‌باشد، با اینکه خدا در بیان موضوعات احکامش، این نوع معانی را در قرآن و سنت خویش، ماندگار و دائمی کرده است.

۷۸ - عدم اصل احتیاط

به تحقیق که احتیاط، یک نوع مراقبت ویژه برای رسیدن به حقیقت اراده شده در تعدادی از مصادیقی که با غیر خود مشتبه شده است، می باشد؛ این احتیاط در موضوعات احکام جاری می شود، نه خود احکام؛ زیرا تمامی احکام الهی به سبب حجّت بالغ الهی، به ما رسیده و روشن و آشکار هستند. پس احتیاط به گرفتن قدر متیقّن در مطلق و عامی که تقیید و تخصیصشان مشتبه است، تا احتمال حرمت را سلب و احتمال وجوب را تأیید کنیم، اساس اصلی ندارد؛ زیرا هر دوی مطلق و عام تا زمانی که استثنایی توسط دلیل دیگری ثابت نشود، بر حجّیت خود باقی می مانند، و شارع مقدّس بر شریعت و حدودش از ما بیشتر احتیاط می نماید.

اما در موضوعات بر حسب ادله ای که وجود دارد، گاهی احتیاط: ۱. واجب می شود؛ ۲. و زمانی مستحب، البته باید این احتیاط بدون هیچ مواظبت خیالی که از جانب شرع نیامده، صورت پذیرد؛ ۳. بعضی مواقع نیز واجب نیست، مثل کسی که در رطوبت خارج شده شکّ می کند که آیا بول است یا منی؛ زیرا در خارج شدن منی، وجود شهوت شرط است که در دایره شکّ، وجود شهوت مجهول می باشد. اما اگر بدانیم که واجبی ترک شده، اما نمی دانیم که مثلاً نماز مغرب بوده یا عشاء، اقتضای احتیاط آن است که هر دو را انجام دهیم؛ مصادیق شبیه این مورد هم، حکمش اینچنین می باشد.

به طور کلی، وجوب احتیاط در موضوعات تابع ادله شرعی می باشد، و اگر دلیلی بر وجوب نیامده باشد، احتیاط به دلیل محافظت و صیانت بر تحقّق پسندیده موضوع مجهول، مستحب می شود؛ بنابراین، اصل در همه مشکوکات برائت است، مگر دلیلی بر ضدّش باشد، و همچنین در اصلی که در گذشته بیان شد: اصل اصالت حلیّت است.

۷۹ - اصل «تجارة عن تراض»

﴿تِجَارَةٌ﴾ بیع و سایر معاملات را از نظر لغوی، شامل می شود. و اقتضای ﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ...﴾ [نور، ۳۷]، و همچنین سایر آیاتی که بین تجارت و لهو تقابل را مطرح می کنند، این است که اشاره به عمومیت و شمولیت تجارت نسبت به بیع دارند، مثل ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا...﴾ [جمعه، ۱۱]؛ بنابراین، تجارت یعنی هر معامله ای که از رضایت طرفین شکل بگیرد؛ در نتیجه، تجارت همه عقود تجاری مثل اجاره، مضاربه، شرکت و نظیر آنها را فرا می گیرد. و چون که آیه می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [نساء، ۲۹]، بنابراین، هر معامله ای که مورد رضایت طرفین نباشد، باطل و فاسد است.

خیار در بخش معاملات به اقتضای عدم کامل بودن رضایت است، گرچه به اندازه یک لحظه باشد؛ بطلان معامله نیز جز به اقتضای عدم رضایت نمی باشد، همچنین صحت تجارت فضولی هم بدین شکل است که رضایت صاحب مال به معامله ملحق شده و سپس آن معامله تبدیل به ﴿تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ می گردد. اگر این رضایت طرفینی از زمان اول تجارت باشد که در نتیجه از همان زمان معامله پیوند می خورد، اما اگر پس از فضولیت آن باشد، قرارداد بین آنها از زمان الحاق رضایت، صحت پیدا می کند.

مطلب دیگر آن است که چون ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ﴾ استثنای منقطع بوده، در نتیجه صحت تجارت محصور به رضایت طرفین می گردد، پس اینجا حصر در مستثنی منه نیست؛ زیرا چنین حصری فقط در استثنای متصل امکان پذیر است؛ گاهی اوقات اکل مال حق بوده، اما تجارت نمی باشد، مثل حقوق بیت المال یا حقوق الهی، به شرط آنکه فرد بهره مند از آنها مستحق چنین استفاده ای باشد.

جمع بندی

هر معامله ای که مورد قبول و رضایت بخش طرفین است، استفاده و بهره مندی مال در آن تجارت، حلال می باشد، مگر آنکه دلیلی قطعی بر حرمت و بطلان آن بیاید که رضایت طرفینی را برای صحت معامله کافی نداند، مثل تجارت ربوی، یا تجارتي که ماده آن یا نفس عمل تجارت حرام باشد؛ زیرا ﴿عَنْ تَرَاضٍ﴾ مصحح کامل و به طور مطلق در بخش تجارت نمی باشد، بلکه رضایت در معامله، یکی از موارد تصحیح تجارت است.

۸۰- اصل مهلت بخشی به افراد معسر

این گشایش و فرصت دهی، وقتیست که شخص معسر بدون اختیار به این وضع دچار شده باشد، و یا این تنگدستی پس از توبه صورت گرفته باشد؛ پس کسی که اضطراراً به عسر افتاده باشد، به او فرصتی داده می شود تا گشایش پیدا کند. اصل در اینجا، آیه ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [بقره، ۲۸۰]، می باشد. گرچه مصداق آیه درباره رباست، اما در مورد شخصییست که از آن توبه کرده و قبل از آن خطاکار بوده، یا مجرمی در حال استفاده از این اموال بوده است؛ پس زمانی که از کار خود توبه کرد، باید به او تا زمان وسعت یافتنش، به او برای پرداخت بدهیات مهلت داده شود.

دلیل عمومیت اصل مذکور

چون که ﴿كَانَ﴾ تامه بوده و خبری ندارد، آیه را ملحق به تمامی مصادیق صاحبان عسری که توبه کرده اند، می کند. و شاید اینها غیر از کسانی باشند که پولی را بدون رعایت شروطش قرض گرفته و یا دین شایسته را در غیر راهش خرج کرده اند و پس از آن هم توبه نکرده، و یا در اظهار توبه اشان، کاذب باشند.

بنابراین فرد وامدار با پرداخت بدهیش مضطر نمی شود، مگر آنکه به اختیار خود در اضطرار افتاده باشد و از آنچه که کوتاهی هم کرده، توبه ننماید؛ زیرا ﴿مَيْسَرَةٍ﴾ منطبق نمی شود مگر بر شخص مرابی تائب (کسی که مال خود را به ربا داده و سود پول را گرفته است و توبه کرده است)، و همچنین افراد شبیه به آن که توبه نموده اند. با اینکه ﴿كَانَ﴾ تامه بوده و به طور طبیعی از فرد مقروض ربا تا سایر بدهکاران را دربر می گیرد، اما کمترین حد ممکن در اینجا برای اجرای اصل، حالت عدم تجاوز و طغیان در اینکه او وامدار است، می باشد.

ادعاء و پاسخ

گاهی گفته می شود که: «این وجوب فرصت و مهلت دادن، حتی شامل فرد غیر تائب هم می شود؛ زیرا که شاید او با این رخصت توبه کند، و یا می شود آنقدر بر او بیشتر از دیگران، سخت گرفت، اما تا حدی که بر معیشت خانواده اش تأثیر گذار نباشد؛ بلکه این عمومیت آیه به اقتضای اطلاق آیه می باشد؛» لکن قدر معلوم و یقینی در اینجا، فرد غیر گناهکار یا توبه کننده از گناهی که کرده می باشد، و در حقیقت نیز این فرد تنگدست بوده و امکان گشایش برایش وجود ندارد.

پس کسی که وامی را دریافت کرده و در آن حال امکان باز پرداخت آن را بر حسب حال و مال خود داشته و نیت پرداخت آن را هم می کند، اما پس از مدتی بدون اختیار معسر می گردد، چنین شخصی از بارزترین مصادیق ﴿إِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ﴾ به حساب می آید؛

سپس کسی که قرض گرفته، درحالی که دو شرط نیت پرداخت وام و امکان ادای آن را نداشته است، ولی پس از آن قبل از اعساریت یا پس از آن، توبه کرده باشد، چنین فردی مصداق دوم آیه قرار می گیرد؛ اما انسانی که پرداخت را به تأخیر انداخته و امروز و فردا می کند، مانند سارق است که باید با سختترین حالات با او برخورد شود، و خدا بر او عطف و آسان نمی گیرد، آیا خدا بر فرد خطاکار غیر توبه کننده، مهربانی می کند؟! اگر چنین باشد، این عطف موجب جرأت ورزیدن بر گناه و استمرار بر آن می شود.

معنای «عُسْرَة» و «مِيسِرَة»

مقصود از «ذُو عُسْرَة» دشواری و سختی انجام و گذراندن آنچه که در زندگی معتدل خود نیاز دارد، می باشد، همانطور که مراد از «فَنظَرَة إِلَى مِيسِرَة» فرصت است که در آن حرجی نباشد. سپس خدای متعال می فرماید: «وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ»، «بخشیدن آن برایتان بهتر است»؛ که هم شامل گذشت اصل دین یا بعض آن، یا مهلت دادن طولانی تر و دورتر از حالت گشایش وام گیرنده، می شود؛ زیرا همه اینها جزء صدقه به شمار می روند، که بالاترین رتبه آن قسم اولی، کمترین آن آخری و حد وسط آن، قسم میانه می باشد.

۸۱- اصل صلح بین متخالفین

مرجع این آیات است، مثل «وَالصَّلْحُ خَيْرٌ وَأُخْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ...» [نساء، ۱۲۸]، و ۳۲ آیه دیگری که شامل ترغیبات و اوامری قطعی برای صلح شایسته می باشد؛ «صلح» جز در موارد اختلافی و برای رسیدن به ائتلاف و توافق نیست؛ زیرا وحدت بین مسلمین در هر حالی، از ما خواسته شده و توصیه می شود. در نتیجه «صلح» به غیر از محلّ نزاع و نه بین غیر متخالفین که اصطلاح هم نیست، صلاحیت ندارد، و نیز زمانی که صلح بین متخالفین و متنازعی، بدتر از باقی ماندن بر همان حالی که هستند باشد، صلح شایسته و سزاوار نیست؛ زیرا جواز صلح تنها از باب تقدیم اهم بر مهم می باشد، پس اگر صلح مهمتر از اختلاف باشد، به طور یقین، صلح بدون هیچ اختلافی سزاوارتر از باقی ماندن بر اختلاف است.

به طور مثال، اگر کسی با مال خود مضاربه کند، سپس هر دو در مقدار پرداختی معامله نسبت به منافع و زیانها، اختلاف نمایند، در اینجا مصالحه آن است که مقدار مشخصی به جای بهره اضافی یا ناقص از کارگزار گرفته شود، و بهتر از آن معین کردن مقدار سود به صورت سالیانه و مانند آن است، و سپس گرفتن کسری منفعت از حساب آینده است. مثل این مسئله، اختلاف در اندازه قرض است، پس باید میان دو به قدر متوسط از طرفین صلح شده یا آنچه که در اینجا صلاحیت بیشتری دارد، انجام پذیرد. و همینطور است زمانی که صحیح باشد برای رفع اختلاف، مالی را به طور مطلق پرداخت نماییم؛ در احادیث مختلفی این مطلب بیان شده است، مثل خبر «لأنّ الصلح بین إثنين خیر لی من أن أعتق رقبة»^۱، (به دلیل آنکه سازش بین دو نفر بهتر از آن است که برده ای را آزاد سازم).

به صورت کلی، شریعت الهی خصوصاً آخرین آنها، شریعت صلاح و اصلاح می باشد، مگر صلاحی که با مفسده باشد که پس از اصلاح برطرف شده، یا کسی که می کوشد در زمین فساد کند که پس از توبه رها می شود؛ بنابراین آنچه که از طرق مختلف برای اصلاح بین دو شخص نزاع کننده پیدا می شود، باید به همان عمل نمود، مگر آنکه با امر مهمتر از آن تعارض پیدا نماید.

۱. سند حدیثی را به این عبارت پیدا نکردیم، اما می توانید به اصول کافی: ج ۲، باب اصلاح بین الناس، رجوع نمایید.

۸۲- اصل حرمت آنچه که تأخیر اندازنده فعل واجب و ترک حرام است

اصل اصیل این حکم (۴۸) آیه ایست که «إثم» را حرام می کنند؛ و مقصود از «إثم» چیز است که انسان را از صواب عقب رانده و او را نسبت به آن بی تفاوت می کند، چه انجام واجب باشد یا ترک حرام، چه برسد به آنچه که بر مکلف از ترک آن صواب می رسد.

بنابراین، لفظ پسندیده در نزد شما اگر سبب معنای ناپسندی نزد افراد دیگر شود، باید کلمه دیگری را انتخاب کرد که موجب چنین برداشت ناشایستی نشود، مثل «رَاعِنَا» که مقصود شما از آن «أَنْظُرْنَا» می باشد، اما نزد شما عده ای حضور دارند که با گرداندن زبانهایشان و به قصد طعنه زدن در دین، از آن به طور کنایه قصد طعنه و بدگویی کرده و به جای آنکه بگویند: «شنیدیم و اطاعت کردیم»، می گویند: «ما از تو شنوایی نداریم»؛ این بیان، قول خدای متعال است که می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا أُنْظُرْنَا...﴾ [بقره، ۱۰۴]؛ ﴿وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَسْمَعُ غَيْرَ مَسْمُوعٍ وَرَاعِنَا لِيَا بِالسِّنْتِهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ﴾ [نساء، ۴۶].

آنچه که به حرمت سزاوارتر است، چیز است که برای انجام واجب مانعیت ایجاد کرده یا مکلف را به شکل مستقیم به حرام می رساند، مانند لهویات به طور مطلق. و همینطور که واجبات درجات مختلفی دارند، مقدماتی هم که به آنها منتهی می شوند، اینچنین هستند؛ و همچنین محرّمات با درکات مختلفشان که هر آنچه به آنها ختم می شود، حرام می باشد، گرچه انسان را نسبت به انجام واجب و ترک حرام سست نماید. اضافه بر اینکه مقدمات واجب از شفاعت حسنه محسوب می شوند و مقدمات حرام از شفاعت سیئه: ﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيتًا﴾ [نساء، ۸۵].

۸۳- اصل حرمت قبول جایگزینی گناه به جای شخص خاطی

مرجع این حرمت، آیه ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [أنعام، ۱۶۴]، می باشد که مانند یک ضابطه بر همه مصادیقش صدق می کند؛ در پرتو این اصل، آیات ﴿قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعِنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذَا لُضَالِمُونَ﴾ [یوسف، ۷۹]؛ و ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [نساء، ۱۲۳]؛ و ده ها آیه دیگر می باشند.

بنابراین حمل گناه بر غیر فرد خاطی، جز برداشتن بار کسی دیگر نمی باشد؛ البته حمل مثل گناه گمراه شدگان برای گمراه کنندگان، نقض این قاعده محسوب نمی شود؛ زیرا حمل این همانندی گناه کجروان و کسانی که گمراهشان کردند، همان وزر، سنگینی و تاوان عمل گمراه کردنشان می باشد، و اینهایی که اربابند چیزی از گناهان تبعیت شدگانشان کم نمی کنند. و همینطور حمل اثم فرد مغتاب بر کسی که از او غیبت کرده، نقض این اصل محسوب نمی شود؛ زیرا این حمل به سبب اعتداء به مثل در روزیست که شخص غیبت کننده عذری ندارد، خصوصاً در روز قیامت کبری. همچنین مقصود از شفاعت گناهکاران حمل وزر آنها نیست، بلکه شفاعت فروکش کردن از گناهان است، اگر شفاعت کنندگان آن را به اذن الهی صلاح بدانند.

بدعت بزرگ در دین

یکی از بدعت‌های احمقانه در دین این است که گفته شود: «فلانی گناهان خطاکاران را با خود حمل کرده یا طاعت خود را به آنها داده است»؛ و همینطور که در نزد مسیحیان است که: «همانا مسیح، ما را از لعنت ناموس کفایت کرد؛ زیرا او به خاطر ما لعنت شد، همانطور که در ناموس نوشته شده: شخصی که به صلب کشیده شده، ملعون می باشد، و به تحقیق که مسیح به دار آویخته شد و با این صلب برای ما لعنت شد تا گناهمان را بپوشاند». البته کلمه «ناموس» بر خلاف آنچه که بولس جعل کرده است، حکمیست بر گناه فرد مصلوب بدون آنکه معاصی و پایه های آنها را بر خود حمل کند، اگر غیر از این باشد، تمامی شرایع با تمامی فروعاتش باطل می شود. برای تفصیل بیشتر به کتاب «عقائدنا» رجوع نمایید.

بنابراین، برای هر انسانی سعی و تلاشی وجود دارد، با اینکه از راهنمایی های دیگرانی که هدایتشان کرده اند، بهره گرفته و آنها از اجر عمل مکلفین، چیزی را برداشته و نمی کاهند.

۸۴- اصل حلیت انعام مگر آنچه که در قرآن استثنا شده است

و ﴿الْأَنْعَامِ﴾ جمع نعمت می باشد، یعنی حالت نیکو و حسن، همانطور که نعمت به فتح نون همان حسنه تبدیل شده به سیئه می باشد: ﴿وَتَعْمَةٌ كَانُوا فِيهَا فَاكِهِينَ﴾ [دخان، ۲۷]، «و نعمتی نعمت وار که از آن با بی بندو باری و خوشحالی برخوردار بودند».

انعام مختص به ثمانیه ازواج (هشت جفت از دام ها): ﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾ [زمر، ۶]، و مانند آن نمی باشد؛ بلکه انعام حیواناتی هستند که بهره بردن از آنها متداول است، همانطور که قرآن می فرماید: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرِ مَحَلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ...﴾ [مائده، ۱]؛ و مصداق «صید» از انعام به طور مطلق، محسوب نمی شود. البته خوک نیز از انعام به شمار رفته است، اما داخل در استثنای ﴿مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ است که طبق آیه ﴿حُرْمَتِ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ...﴾ [مائده، ۳]، حکم و خروج آن از انعام، معلوم می شود.

و همانطور که تمامی انواع انعام به سبب ضابطه ﴿إِلَّا مَا يُتْلَىٰ﴾ یعنی به جز حصر آنچه که در قرآن گفته شده و استثنا شده است، حلال هستند، اجزای آنها نیز همانند انواع صنفهای حیوانات توسط همین قاعده حلال می باشند. از حلیت اجزاء، ﴿دَمًا مَسْفُوحًا﴾ در آیه ﴿قُلْ لَا أُجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ...﴾ [انعام، ۱۴۵]، استثنا شده است. استثنای ﴿دَمًا مَسْفُوحًا﴾ «خون ریخته شده»، دلیل بر فراگیری حرمت اجزای انعام همانند صنوف حیوانات می باشد که به غیر از ﴿دَمًا مَسْفُوحًا﴾، مورد دیگری درباره اجزای حرام، بیان نشده است.

آیه اعراف: ﴿وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [۱۵۷] نیز، از انعام، خبائث را مانند بول و مدفوع حرام می نماید؛ بنابراین از حیوانات حلال، اجزای چهارده گانه و شبیه آن حرام نمی شود، چون که مخالف نص قرآن بوده، و علاوه بر این، نصوص هم در این باره با یکدیگر تعارض دارند؛ در نتیجه نصی که غیر از دو مورد مذکور که دم مسفوح و خبائث باشند، چیز دیگری را شرط می کند، ساقط می شود.

حلیت خرگوش و حرمت حیوان درنده

﴿الْمَيْتَةَ﴾ رمزی برای بیان حالات حرام انعام، و ﴿الدَّمَّ﴾ نیز رمزی برای بیان اجزای حرام می باشد؛ اختلاف روایتی هم که در اینجا در مورد حلیت و حرمت حیوانی وارد شده است، به آیه ارجاع داده می شود، در نتیجه خرگوش از مصادیق ﴿مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ به حساب نمی آید تا حرام شود. اما حیوان شکارچی داخل در انعام نمی شود؛ زیرا چنین حیوانی نعمت است و نه نعمت، و همچنین سنت قطعیه آن را حرام می کند و آنچه که باقی می ماند از بقیه حیوانات داخل در عمومیت ﴿الْأَنْعَامِ﴾ هستند.

۸۵- عدم اصل بقای حلیت و حرمت در شریعت سابق

اصل استصحاب و بقای احکام شریعت گذشته، صحیح نمی باشد؛ زیرا بدون شک، حکم اسلامی حلیت و حرمت آنها، جز به معنای استمرار حکمیشان از شریعت سابق نیست؛ بنابراین اگر حلیت و حرمت موردی در شریعت پیشین ثابت شود، و در قرآن آیه ای بر نسخ آن نیامده باشد، حکم سابق به طور یقینی باقیست؛ زیرا اگر آن حکم نسخ می شد، باید بیان و روشن می بود، و برای خدا حجّت رسا و بالغیست که تمام احکامش را به کسی که از طرق پسندیده به دنبالش برود، می رساند. ادله استصحاب نیز جز در مورد موضوعات با شرایطش، قاصر از اثبات احکام شریعت سابقند، حتی اگر دلیلی هم بر حجیت آن در مورد احکام گذشته آمده باشد.

حلیت مجسمه سازی

سنت نیز که نمی تواند حکمی از احکام اسلامی قرآن را نسخ کند، آنچه که کتاب هم از شریعت پیشین نقل می کند، ممکن نیست که آن را نسخ نماید؛ زیرا حکم شریعت سابق، مادامی که قرآن آن را نسخ کرده، به عنوان حکم اسلامی باقی مانده و به آن عمل می شود، مانند ساختن صورتهای تجسمی، به اقتضای ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَاثِيلٍ...﴾ [سبا، ۱۳]، «جنیان برای سلیمان هر آنچه که از محرابها و مجسمه ها و... می خواست، برایش می ساختند». بارزترین مصادیق ﴿تَمَاثِيلٍ﴾ حیوانات هستند، همانطور که ظاهرترین آن نیز صورتهای تجسمی می باشد؛ پس چطور ممکن است توسط روایت، این حکم نسخ شود؟! دلیل ممنوعیت مجسمه سازی جز به اقتضای مورد پرستش قرار گرفتن آن نیست، البته به غیر از مانند حضرت سلیمان عليه السلام که برای زینت یا تذکر برای یاران مؤمنین به صورت احترام و افراد کافر به صورت شکستگی، در دو حالت ایمان و کفر بوده است.

نتیجه

بنابراین، اصلی برای اصالت حلیت و اصالت حرمت به طور مطلق وجود ندارد؛ زیرا این دو در قرآن و سنتی که از آن تبعیت می کند، تبیین شده اند؛ و بلوغ حجّت ربّانی هیچ اجازه و مجالی برای شکّ در موضوع اصل مانند استصحاب و اشتغال و شبیه آن از اصولی که برای موضوعات مشکوک تقریر شده اند، نمی دهد. و تنها به اصولی برای موضوعات مشکوک در شریعت الهی حکم داده می شود که حرکات و جهشهای زندگی بشری بدون هیچ وقفه ای، آسان گردد. اصول عملیه نیز جز در بخش اعمالی که نوع برخورد با آنها مشکوک است و به اصطلاح، مکلف متحیر است که چه کند، نه تحیر در خود حکم عمل، جاری نمی شود. همه موارد و احکام اصول عملیه از دلایل کتاب و سنت ثابت به دست آمده اند.

۸۶ - عدم اصل اصالت عدم تذکيه

حيوان مادامي که زنده است، نه مذکي محسوب مي شود و نه غير مذکي؛ سؤال اينجاست پس چرا يکي از اين دو را در هنگام شک، استصحاب کرده و در نتيجه گفته مي شود: «اصل در زمان شک داشتن به ذبح شرعي حيوان يا ميت بودن آن، اصالت عدم تذکيه مي باشد»؟! **اولاً:** در حقيقت، وجود تذکيه و عدم آن قبل از ذبح حيوان، وجود ندارند تا پس از مردنش يکي از آنها را استصحاب نمود؛ **ثانياً:** استصحاب عدم ورود تذکيه بر اين حيوان با اصالت عدم عروض مردن آن بدون تذکيه، در تعارض است؛ و اين اصل در جلد و پوست ميت جاري مي شود؛ **ثالثاً:** بر حسب قرآن و سنت، شرط حرمت حيوان مشکوک، علم به ميت بودن آن است؛ پس ﴿حُرْمَتُ عَلَیْکُمُ الْمَيْتَةِ...﴾ [مائده، ۳] و مانند آن و در پرتو آن سنت، چنين علمي را شرط دانسته و تنها چيزي را حرام مي کنند که بدون تذکيه مرده باشد، اما اگر تذکيه شده باشد يا نداني که تذکيه شده، هردو به طور مساوي، داخل در حليت هستند؛ زيرا حرمت در حقيقت بر حسب دليل، تنها مختص عدم تذکيه است؛ پس چطور اصالت عدم تذکيه ثابت مي کند که اين حيوان مشکوک، غير مذکي است؟ در اینجا، ما فقط جهل به اين داريم که حيوان ذبح شده است يا نه که در نتيجه توسط عموميت و اطلاق نص، داخل در حليت مي شود.

عارض شدن موت در حيوان ذبح شده، يا به ذبح شرعيت يا غير شرعي؛ و هيچ اصلي در هنگام شک در اینجا جاري نمي شود، و يا دو اصل - همانطور که گذشت - با يکديگر تعارض مي کنند، بنابراين شک به حالت خودش باقي مانده و داخل در عموميت حليت مي شود که خارج از خصوص ميت حرام، مي باشد.

بنابراين، اصالت عدم تذکيه، يک قضيه بي فايده و بي مزيتيست که با اشکالات و نقضهاي فراواني همراه است. اين اصل در جلود (پوستهاي) انعام جاري مي شود، نه در لحوم (گوشتهاي) انعام؛ و اگر غير از اين باشد، اصل در نزد مسلمين، تذکيه آن است. براي تفصيل بيشتري به تفسير «الفرقان» و کتاب «تبصرة الفقهاء» مراجعه نماييد. والله من وراء القصد.

۸۷- اصل حلیت صید دریا

اصل این حلیت، آیه **﴿أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحَرْمٌ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا﴾** [مائده، ۹۶]، می باشد؛ زیرا این آیه، اصل صید و سایر بهره برداری های دیگر از آن را حلال می کند؛ سپس آیه **﴿مَنْ كُلَّ تَاكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا﴾** [فاطر، ۱۲]، اطلاق خاصی در خوردن آن صید را ثابت می کند. اختلاف روایتی هم که درباره شرط فلس (پولک داشتن) ماهی ها و مصادیق دریایی شبیه به آن در حلیت و شرط عدم آن در حرمتش وارد شده، عرضه بر اطلاق آیه می شود. و حیوانات دیگر دریایی مانند درنده ها و خبیثها و مانند آن دو، داخل در دلیل حرمت به طور مطلق می شوند، مگر آنکه دلیل ثابتی نشان از حرمت خاص یک حیوان دریایی باشد.

دلیل دوم بر اصل حلیت صید دریایی، **﴿أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةَ الْأَنْعَامِ﴾** [مائده، ۱]، است که مثلث حیوان خشکی، دریایی و هوایی را دربر می گیرد، گرچه پرنده اگر مقابل انعام باشد، از آیه خارج می شود. بدین لحاظ، چطور قرآن می گوید: **﴿أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ...﴾**، اما اکثریت مصادیق آن حرام بوده و از آیه به دلیل پولک نداشتن یا شک در اینکه جزء ماهیان هست یا نه، یا اطلاق حرمت در غیر ماهیان، خارج می شود؟! اشتراط فلس در حلیت ماهیان، در کتاب تورات نیز ثابت نمی باشد، یا اینکه اطلاق حلیت در قرآن، آن را نسخ می نماید.

ذبح شرعی ماهیان

اصل در ذبح شرعی حیوانات دریایی این است که ماهی خودش در آنجایی که حیاتش جریان دارد یعنی آب دریا، نمیرد؛ و فرقی نمی کند که آب دریا او را به خارج از آب انداخته باشد یا خود به ساحل آمده باشد، و یا او را به خارج از آب منتقل کرده باشی، چنین حیوانی اگر خود در آب مرده باشد، ذبح شرعی به حساب نمی آید. و مردن او در خارج از آب، شرط تذکیه آن نمی باشد، همانطور که کشتن او در آب، منافاتی با تذکیه آن ندارد؛ بنابراین مقتول در آب حلال و میت خارج از آب به سبب داخلی، حرام می باشد؛ و تنها حرمت از جانب علتیست که موجب مرگ حیوان دریایی می شود، چه در آب مثل مرضی که موجب مرگ آن می شود، و چه خارج از آن. برای تفصیل بیشتر به کتاب «تبصرة الفقهاء» مراجعه نمایید.

۸۸- اصل وجوب صلاح و اصلاح و حرمت فساد و افساد و سعی در آن دو

اصل شایسته اولی که در عنوان بالا ذکر شده، بر حسب عقل انسانی، چه برسد به عقل ایمانی و همانطور که قرآن و سنت نیز آن را واجب می کنند، یک امر ضروری و لازمی می باشد؛ و سپس مصداق دومی که گام ثانی در بخش صلاح یعنی هدایت و رساندن غیر به سوی خوب های فردی و اجتماعی است؛ مرحله بعدی سعی و تلاش در امر اصلاح است؛ در مقابل این سه مرحله، فساد و افساد قرار دارد، چه برسد سعی در آنها.

و مقصود از ﴿الْأَرْضِ﴾ در بخش صلاح و فساد، زمین تکلیف شایسته است: عقیده پسندیده، نفس، عقل، آبرو و مال شایسته از نوامیس پنجگانه ای که شریعت ربّانی محافظت از آنها و پیشرفت در آنها را واجب کرده، و همچنین از بین بردن آنها یا نقصان و رکود آنها را حرام گردانیده است.

حکم محارب

برای هریک از فساد و افسادهای روی زمین، حکمی وجود دارد؛ و سعی در فساد به صورت ایجاد فساد حکم خاص خود را دارد که با محاربه و جنگ با خدا و رسولش - فاسدترین چیزی که ممکن است - همراه شده است؛ گرچه حکم فساد بر حسب اختلاف نوامیس، از جهت طبیعت و حکم آن متفاوت می شود: ﴿إِنَّمَا جِزَاؤُ الَّذِينَ يَحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [مانده، ۳۳]؛ بنابراین هریک از موارد قتل، به دار آویختن، قطع کردن و تبعید با مراحل مختلفش، بنا بر مقدار و نوع جرم محاسبه می شود؛ از این رو، تساوی بین این عقوبتها صحیح نمی باشد، همانطور که این جرائم نسبت به بعضی بر بعضی دیگر و نسبت به همه مصادیق برای بعضی ها، مساوی نیست. پس همانطور که برای ﴿يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ مصادیق مختلفی می توان در نظر گرفت، برای هریک از محاربه با خدا و رسول، و سعی در فساد در زمین نیز، مصادیق متعددی می شود به حساب آورد. سعی در فساد کردن عقیده شایسته با فاسد کردن نفس و عقل عرض و مال، تفاوت بسیاری دارد و برای هر کدام از آنها، جایگاه و مقام و عقوبت خاص خودشان، وجود دارد.

جمع بندی

قرآن مثلث صلاح را به قدر توانایی شخص مکلف واجب و ثالث فساد را حرام می گرداند؛ بنابراین، اجتماع مسلمانان به صورت فردی و جمعی، گروهی هستند که باید فساد را طرد و صلاح را ایجاد کنند تا کلمه «لا إله إلا الله» در کل نوامیس پنجگانه با فروعاتش، نقش پذیرد. این نوامیس در صلاح و فسادشان، درجات و درکات مختلفی دارند که فرد مکلف بین

این درجات و درکات است که زندگی خود را گذرانده و باید در مثلث صلاح آنها را ایجاد و در ثلوث فساد، آنها را طرد کند. این همان شیوه ایست که شریعت الهی در طول خطّ حیات بشری بنا کرده، و شریعت آخرین، صورت و شکل آخر این روش الهی می باشد.

صلاح با صیغه های مختلف خود، (۱۷۹) مرتبه، و فساد (۵۰) مرتبه، در قرآن حکیم ذکر شده اند، و هر دو مثلث صلاح و ثلوث فساد را فرا گرفته، همانطور که تمامی مراحل را با حکمشان در هر دو نشئه دنیا و آخرت دربر می گیرند.

۸۹- اصل عدالت

اصل عدالت مانند گستردگی دیگر اصول، در امامت جماعت بدین معناست که واجب است طبق ظاهر حال، حکم داده شود، مگر آنکه خلافش ظاهر شود؛ همچنین امامت جماعت مسؤولیتی را تشکیل نمی دهد و در نظر گرفتن محدودیت اکثر برای آن، موجب کاهش برگزاری نماز جماعت می شود؛ بدین سبب در عدالت امام جماعت، به عدم ظهور فسق از او، درحالی که نمازگذار است، اکتفا می شود. بدون در نظر گرفتن عدالتی که در مرجعیت فتوا، و سپس حاکمیت شرعی، و پس از آن شهادت بر نوامیس، و بعد شهادت بر طلاق مراد است، گرچه عدالت امام جمعه بالاتر از سایر عدالتها پس از مرجعیت می باشد.

جواز و وجوب دیدن جرایم جنسی برای شهادت

برخورد و دیدن شهادت جرایم جنسی و شبیه آن، منافاتی با عدالت ندارد؛ زیرا وجوب این شهادت برای مراقبت از عفت فضای اسلامی، شهود جریمه را مانند داخل شدن میل در سرمه دان و شبیه آن، جایز بلکه واجب می کند.

تعدد زوجات

میدان مسابقه به همراه رفاقت در عدالت، یک میدان وسیع و پهناور در کشور اسلامی بزرگ می باشد، همانطور که «وَسَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ» بر آن دلالت می کند. از مهمترین میادین عدالت، ازدواج با بیشتر از یک زن می باشد که عدالت سخت تر و دشوارتری از مرد انتظار می رود، و پس از آن، از زنان چنین طلبی وجود دارد که عدالت مرد را در بین زنان، بنگرند و زیر نظر بگیرند و نسبت به زنان دیگر، بی تفاوت نباشند. این یک نمونه از موارد عدالتیست که برای امور مهم اسلامی محتاج به عدالت قوی، صلاحیت دارد. اجازه بیشتر از یک ازدواج نیز برای زیادی شهوت و در نتیجه زیادی نکاح و اولاد نیست، بلکه این جواز یک ریاضت عالی در رعایت عدالت است؛ علاوه بر این، دارایی های موجود و داشتن ثروتی که اجازه به ازدواج بیش از یک نفر را می دهد، و در حاشیه آن شهوت جنسی زائد که با یک زوجه کفایت نمی کند، و بیشتر بودن زنان از نظر تعداد بر مردان یا بالعکس زیاد بودن مردان نسبت به زنان و نهایت کمال ده زوجه از ازدواج متعدد را در اسلام، باید در نظر گرفت. برای تفصیل بیشتر به تفسیر «الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة» مراجعه نمایید.

۹۰- اصل وجوب حج یا عمره بر مستطیعین

مرجع این اصل، آیه **﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾** [آل عمران، ۹۷]، می باشد. وجود توشه و توان سفر مانند غیر آن دو از امکانات سفر حج، از مصادیق محصور استطاعت نیستند؛ و آنچه که دلالت بر عدم این حصر اضافه بر اصل استطاعت می کند، آیه حج است: **﴿وَ أَدِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾** [حج، ۲۷]؛ زیرا **﴿رِجَالًا﴾** یعنی به صورت پیاده و نیز سواره بر شترانی لاغر به سوی حج واجب رهسپار شده، و با سایر امکانات حداقلی و توشه و توان اندک، قدم بر می دارند. اما مقصود از حدیث «من كان له زاد وراحلة فهو ممن يستطیع الحج»^۱، (کسی که برایش توشه و نیرویی وجود دارد، از کسانی محسوب می شود که استطاعت انجام حج را دارند)، کسیست که زاد و راحله برایش بالفعل وجود دارد، نه اینکه استطاعت حج، مخصوص چنین فردی باشد؛ زیرا در غیر این صورت با آیه تعارض کرده و در نتیجه ساقط می شود؛ ولی «من» موجب تبعیض «من كان له» بدون هیچ تعمیمی برای استطاعت حالی از زاد و راحله می شود.

دلیل دیگر بر عدم حصر استطاعت به زاد و راحله، این است که حج، عمره را نیز دربر می گیرد؛ زیرا هردوی آنها در طواف خانه خدا مشترک هستند؛ و همانطور که **﴿الْحَجَّ الْأَكْبَرُ﴾** [توبه، ۳]، بر حج دلالت می کند و آن چیز است که در او مناسک عرفات، مشعر و منی قرار دارد، عمره نیز باید حج اصغر به حساب آید. آیه **﴿اتَّمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾** [بقره، ۱۹۶]، دلیل بر وجوب عمره همانند حج است، با اینکه قرین بودن هردو دلالت بر این دارد که عمره غیر حج می باشد؛ بنابراین حج و عمره مانند ظرف و جار و مجرور می باشند که حکمشان: **﴿إِذَا اجْتَمَعَا افترقا و إِذَا افترقا اجتمعا﴾** می باشد.

* استطاعت حج که بدون هیچ حرج و دشواریست، شامل هر آنچه‌ای که استطاعت به صورت مطلق محسوب شده، می شود؛ بنابراین اگر کسی می تواند قرض بگیرد یا خادم شود یا اجیر کسی شود و مانند آن، از کسانیست که استطاعت حج را دارا هستند؛ اما کسی که توشه و توان سفر را داشته، ولی نمی تواند مناسک را به طور صحیح و شبیه آن انجام دهد، از افراد مستطیع خارج می شود.

* اگر مکلف تنها عمره را مستطیع شود، عمره از حج او کفایت می نماید، اما اگر حج را به همراه عمره در حج تمتع مستطیع شود، باید برای حج تمتع یا حج افراد صبر نماید؛ پس باید در صورت فقط استطاعت عمره، عمره را به جا آورده و سپس اگر مستطیع حج شد، حج را انجام دهد. یعنی هر یک از آنها باید، در جای خودشان صورت پذیرند.

۱. وسائل: باب ۸، از أبواب وجوب حج، ج ۴ و ۷.

۹۱- اصل وجوب جهاد به مقدار قدرت

وجوب جهاد به طور مطلق نبوده و در بخشهای گوناگون، به حسب مورد سنجیده می شود؛ یکی از بخشهای واجب جهاد، آمادگی دفاعی و جنگی در برابر دشمنان الهیست، و همانطور که خدای سبحان می فرماید: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ﴾ [أنفال، ۶۰]؛ در این آیه ﴿وَأَعِدُّوا﴾ تنها، مکلفین را امر می کند که در برابر کفار، آمادگی و توان خود را در تمامی نیروهای هراساندن آنها بسیج سازند، چه در جهاد سیاسی یا میدان جنگ، یا جهاد عقیدتی و اقتصادی، و سایر آنچه که زندگی بلند و عادل اسلامی، آن را بنا می نماید.

این تدارکات برای ﴿لَهُمْ﴾ از دو ناحیه معارضه است که آمادگی های اسلامی، آنها را عاجز کرده و در نتیجه از ترس ساقط شدنشان، به ممالک اسلامی هجوم نبرده و آن را ترک می کنند تا از تجاوز بر مسلمانان خارج شوند. شاید که آنها در این دو بخش، در پرتو دعوتهای اسلامی سلیم، ایمن بیاورند. و همانا مسلمانان با تمامی حضور و مهیا بودنشان، اینطور نیست که با کفار بجنگند تا شهرهای آنها را به تصرف خود در آورده و بر آنها تسلط یابند، بلکه آنها قصدشان از محاربه با آنها، فتح بصائر و قلبهای آنان است؛ بنابراین، قصد از آمادگی، سلطه مطلق بر ممالک اسلامی بدون داخل شدن هیچ اجنبی می باشد؛ سپس اگر قتال در راه خدا لازم شود، باید جنگید و خدا تنها کسیست که کمک کار مجاهدان است.

۹۲- اصل وجوب امر به معروف و نهی از منکر

اصل این وجوب، آیه **﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾** [آل عمران، ۱۰۴]، می باشد، به اقتضای اینکه شریعت خدا، خصوصاً شریعت اسلامی آخرین، شریعتی دو بُعدیست: فردی به اجتماعی و جمعی به شخصی که واجب است بر هر یک از آنها که از دیگری، محافظت نماید. این مراقبت بر حسب اختلاف خلاصی ها و هواهای نفسانی و انصراف از احکام شریعت بنا بر مراتب گوناگون تخلفات، تفاوت دارد؛ بنابراین آنچه که در اینجا واجب است، امر و نهیست که مکلف را به سوی فعل معروف و ترک منکر می کشاند.

از شروط اصلی «امر به معروف و نهی از منکر»، ارائه راه روشن و کشاندن انسان به سوی هدایت شایسته است، بدون آنکه نیت یا عملی را به باد سخره بگیرد؛ به عبارت دیگر چنین شرطی تنها با عدالت خود شخصی امر و ناهی محقق می شود و این فرد باید خودش، سیره عملی صالحی داشته باشد: **﴿اتَّامُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾** [بقره، ۴۴]؛ پس فراموش کردن خود در هنگام امر و نهی، موجب نتیجه عکس خواهد شد: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾** [صاف، ۲-۳].

تأمر و تناهی (امر و نهی کردن دو طرفه) در راه انجام واجب و ترک حرام نیز، جزء واجبات است؛ زیرا موجب تحقق معروف و ترک منکر می شود؛ بنابراین، ایجاد فضای امر و نهی از کسی که امر و نهی شده و آنها را پذیرفته، واجب اول، و سپس به وجود آوردن فضای تأمر و تناهی از کسی که در راه فعل واجب و ترک حرام قدم بر می دارد، گرچه بالفعل انجام دهنده و ترک کننده نباشد، واجب دوم می باشد. این تأمر و تناهی، بر گروه مسلمانان واجب است، اما اگر به صورت فردی، مکلف امر به چیزی کند که خود آن را ترک کرده و یا از چیزی باز دارد که خویش آن را انجام می دهد، بدون تأمر و تناهی، چنین فعلی مرفوض و حرام است؛ زیرا **﴿وَمَا أَرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنِ أَرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾** [هود، ۸۸]، «و من نمی خواهم سوی آنچه که شما را از آن باز می دارم، مخالفت کنم؛ من قصدی جز اصلاح (شما) - تا آنجا که توانستم - ندارم؛ و توفیق من جز به (یاری) خدا نیست، تنها بر او توکل کرده ام و تنها سوی او پیاپی باز می گردم»؛ یعنی مقصود از این نهی، صرف مخالفت نیست، بلکه اساسش اصلاح است.

عدم وجوب تأثیر فعلی

تأثیر فعلی در وجوب «امر به معروف و نهی از منکر» شرط نبوده و واجب نمی باشد، مگر آنکه این تأثیر به عنوان حجت یا مزید حجت برای حراست از بعضی بلاها و مصیبتها باشد:

﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [لقمان، ۱۷]؛ سپس ﴿عَذْرًا أَوْ نَذْرًا﴾ [مرسلات، ۶]، «به صورت عذر و هشدار»؛ و ﴿إِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُم وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [آعراف، ۱۶۴]؛ ﴿لَيْتَلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَىٰ اللَّهِ حُجَّةٌ...﴾ [نساء، ۱۶۵]، «برای مردم بر خدا حجّتی نباشد» که عذر بیاورند به عدم وجود امر و نهی یا عدم تکرار کردن آنها برای آگاه شدنشان: ﴿أَدْعِ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [نحل، ۱۲۵]؛ بنابراین گام آخر در امر و نهی، بستن راه عذر است، همانطور که قدم اول در آن، وجود هشدار بوده است؛ و همانطور که علم به عدم تأثیر فعلی در عمل، گاهی با واقعیت تطابق نداشته و در واقع، امر و نهی تأثیر گذار بوده، و حتی اگر تأثیری هم نباشد و تنها برای اتمام حجّت باشد، وجوب امر و نهی ثابت می باشد و تأثیر گذاری شرط وجوب آن نیست.

۹۳- اصل حلیت عقود

مرجع این اصل، آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ...﴾ [مائده، ۱]، می باشد. تفسیر عقود به عهود نیز جز برای بیان شمولیت آن نسبت به عهود مانند یک مصداق پنهان نمی باشد، و گرنه عقود همان عقود و عهود همان عهود می باشد که در اصل ثبوت و قرارداد جمعی مشترک هستند، اما عقود در موارد ظاهری آشکارتر است و عهود در مصادیق باطنی، با اینکه هر دو، مصداق ظاهری و باطنی را با درجات گوناگون شامل می شوند.

و ﴿الْعُقُودِ﴾ در اینجا، تمامی عقدهای بین خدا با بنده اش مانند شریعت الهی، و بین عبد با خدا مثل قسمها، عهدها و نذرهای پسندیده، و بین خود عبدها با یکدیگر که همه معاملات و قراردادهای مورد قبول و امضای خدا باشد را، دربر می گیرد. مثلث عقودی که مطرح شده، مأمور به وفا هستند بدون هیچ استثنایی، مگر عقودی که با شریعت ربّانی، مخالف باشد.

و جوب وفای به عقد بر حسب مصداق آن است؛ اگر لازم باشد که واجب است و اگر راجح باشد، مستحب خواهد بود؛ بنابراین، مثل عقد وکالت و شیهه آن، لزوم وفاء واجب نیست، مگر آنکه هر دو مادامی که وکالت جریان داشته باشد، به آن التزام داشته باشند؛ پس فسخ آن به سبب اقتضای طبیعت آن که از اول وجود داشته جایز است، جز آنکه از ناحیه دیگری این امر لازم گردد.

مطلب دیگر آنکه، وجوب وفای به عقد از هر طرفی، متوقف و به اقتضای وجوب وفای به عقد از جانب فرد دوم و به مقدار آن می باشد، و اگر فردی کلّ عقد را نقض کرد یا مقداری از آن را، حکمش ﴿فَمَنْ إِعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا إِعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [بقره، ۱۹۴]؛ ﴿وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [شوری، ۴۰]؛ ﴿جَزَاءٌ وَفَاءً﴾ [نبا، ۲۶]، می باشد.

عقد بیمه

﴿الْعُقُودِ﴾ مختصّ زمان وحی نیست، بلکه بنا بر وجه قضایای حقیقیه در پرتو ایمان به واسطه این شریعت الهی در طول زمان و عرض مکان، منظور است؛ بنابراین عقد تأمین (بیمه) و موارد مشابه آن، و عقد حاضر و غایب، عقد شرعی محسوب شده و داخل در ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ می شوند؛ و به اقتضای ابدی بودن قرآن، تمام ضوابط و قوانین شرعی در قرآن ذکر شده اند و به هیچ قاعده و اصل دیگری نیاز ندارند.

۹۴ - اصل برابری سهم یک پسر با دو دختر

اصل در اینجا، آیه ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ...﴾ [نساء، ۱۱]، است. این یک قاعده ایست که در تمامی ﴿أَوْلَادِكُمْ﴾ فرزندان، بدون هیچ واسطه یا واسطه هایی جاری می شود؛ بنابراین همانطور که این اصل در اولاد پسر ثابت است، در اولاد دختر نیز جریان دارد، پس برای فرد مذکر و پسر از اولاد دختر، همچون سهم دو دختر، در نظر گرفته می شود. با اینکه به ورثه ولد دختر، گفته می شود میراث دختر و به ولد پسر، می گویند میراث پسر، اما در این قول، اشکال وارد است؛ زیرا هریک از پسر و دختر از آنچه که اولادشان ارث می برند، مانند آنها ارث نمی برند؛ چرا هر یک از آنها از مادر و پدرشان ارث می برند و سهمشان طبق اصل است، اما در اولادشان تفاوت وجود دارد و سهم آنها طبق جنسیتشان لحاظ نشده و بنا بر صورت جنسیت پدر و مادرشان در نظر گرفته می شود؟! بلکه تطبیق ﴿أَوْلَادِكُمْ﴾ بر همه اولادها، مقتضی میراث آنها (اولاد دختر و پسر) همانطور که در طبق اول ثابت است، می باشد.

و چون که مخاطب اصلی در اینجا، فرد زنده می باشد، بنابراین به اقتضای ﴿أَوْلَادِكُمْ﴾ جایز نیست که انسان اموالش را بین آنها در حال حیات بدون در نظر گرفتن این ضابطه یعنی ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ از ترکه (باقی مانده اموال خویش) تقسیم نماید، تا آن را بعد از مرگ به سوی خود بکشاند، انگار که شخص میت در بین آنها، زندگی می کند. پس بر ورثه و اوصیاء و حاکمان شرعی و بر هر کسی که ربطی به تقسیم ارث دارد، رعایت این اصل واجب می باشد. چطور این تقسیم، به بعد از مرگ مربوط می شود، در حالی که شخص میت مخاطب و مکلف به طور مطلق نمی باشد؟! بلکه این ضابطه تنها تقریبست در زمان حیات انسان که پس از مرگش این عمل، مانند تمامی اعمالی که در زمان حیاتش انجام گرفته، مورد محاسبه قرار می گیرد

حکمت بیشتر بودن سهم پسران

برای جواب به سؤالی که می گوید: چطور سهم ارث پسر دو برابر دختر است، با اینکه پسران قوت دارند و زنان نسبت به آنان ضعیفند؟ می گوییم: اولاً: در شریعت اسلام، پسر در اصل دافع و دهنده مال است و واجب است که نفقه زنان را بپردازد، اما دختر گیرنده می باشد؛ بنابراین برای زن اموالی باقی می ماند که برای مرد جز بدهکاری به او، چیز دیگری نمی ماند؛ ثانیاً: وصیت به ثلث مال که برای صیانت از موارد استثنایی به طور مطلق می باشد، این اجازه را می دهد که دختر دو برابر پسر، سهم دریافت کند.

۱. خبر موافق این قضیه، روایت سعد بن ابی خلف از امام ابی الحسن اول علیه السلام می باشد که فرمودند: «بنات الإبنة یقمن مقام البنات إذا لم یکن للمیت بنات ولا وارث غیرهن؛ وبنات الإبن یقمن مقام الإبن إذا لم یکن للمیت أولاد ولا وارث غیرهن»، (وسائل، باب ۷، از ابواب میراث ابویین و اولاد، ح ۴۳).

۹۵- اصل عدم رهن مگر برای صیانت از دین

این اصل پس از آیه دین به همراه فروعاتش، آیه ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانَ مَبْهُوضَةً فَإِنَّ مِنْ بَعْضِكُمْ بَعْضًا فَلْيُوَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ...﴾ [بقره، ۲۸۳] می باشد. پس وثیقه دریافتی جز یک امانت در برابر دین نیست، اما اگر دهنده قرض ﴿مِنْ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ مدین را امین بداند، شخص داین باید ﴿فَلْيُوَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ﴾ وثیقه ای را که به عنوان امانت دریافت کرده بود، برگرداند، سپس ﴿وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ...﴾ باید تقوا پیشه کرده و اینطور نشود که امانت را برنگرداند؛ زیرا چنین عملی خیانت است، گرچه نفعی هم از این امانت نبرده باشد، اما اگر از آن سودی و نفعی هم برده باشد، یک خیانت دیگری به پای او نوشته می شود: ﴿ظُلْمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾.

در ظروف حالی به این که حالت یک چیزی را به امانت بپذیری، کفایت نمی کند که وثیقه مانند امانت خانه یا غیر آن را قبول نمایی؛ زیرا مادامی که آن خانه ملک صاحبش است، اقتضای محافظت از مال و دین خویش این است که چنین امانتی را نپذیری. کسی که چیزی را قرض می دهد، باید برایش مستندات باشد که قوی تر از خود وثیقه دریافت شده است، مانند رسید و چک با امضای شخص قرض گیرنده و موارد شبیه آن؛ بنابراین در این هنگام، دیگر نیازی به گرفتن وثیقه دیگری نیست، جز آنکه یا خیانت محسوب شده و یا یک خیال احمقانه و باطلیست که خدای سبحان از آن بیزار می باشد.

شایسته است که هنگامی که انسان محتاج اجاره مکانی برای سکنی یا تجارت می شود و قصد ندارد که اجرت کامل آن را بپردازد، قسمتی از آن را به طور موقت با پول خود خریداری کرده و سپس بقیه اجرت باقی مانده را به صورت خرید یا اجاره عادلانه بپردازد، بدون آنکه مقدار بهره تجارت ربوی را محاسبه کند. در نتیجه وثیقه هایی که مربوط به حالت یک شیء می شود، حرام می باشد، گرچه انتفاع از آن هم شرط نشده باشد، چه برسد به اینکه شرط شده باشد که این شرط یک ربای حرام بر روی یک رهن باطل می باشد: ﴿ظُلْمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾.

۹۶- اصل اولویت

اصل اولویت و برتری در قرآن، بیان آیه «الْنَبِيِّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا» [احزاب، ۶]؛ و نه آیه دیگر می باشد، خصوصاً آیه «وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدِ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» [أنفال، ۷۵]؛ بنابراین، در زمینه ولایت دینی و سیاسی و همچنین تمامی بخشها و مراتب، بعضی از ارحام پیامبر ﷺ که معصومین ﷺ باشند، نسبت به غیر در کتاب خدا برتر می باشند.

مصادیق اولویت در فقه

در بخش میراث باقی مانده از میت پس از نصف برای یک دختر، این ارث به سبب اولویت بدون هیچ تعصیبی (غرض شخصی و موضع گیری درباره حق)، برای او می باشد.

همچنین است همسر دائم که از همسر موقت در زمانی که با هم جمع شوند، اولویتش بیشتر می باشد؛ زیرا همسر دائم اصل رحمت است و از اوست که سایر آثار رحم ظاهر می شود، پس چطور رحمت از آن استثنا می گردد؟!

و این امر بین سایر ارحام در اولویت رحمی در طبقات مختلف یا در طبقه واحد، جریان دارد؛ از این رو، فرزند شما مقدم بر فرزند فرزندان می باشد، درحالی که هر دو در یک رتبه از ارث قرار دارند؛ و نیز فرزند شما اگر از دنیا رفته باشد، بچه او مادامی که فرزند دیگری نداشته باشید، از شما ارثی نمی برد. به هر حال، تقدیم اولویت در دو ناحیه نفسی و غیر نفسی، در تمامی بخشهای گوناگون، از دو حال خارج نمی باشد: ۱. یا واجب بوده؛ ۲. و یا بهتر است. در مقام مرجعیت و امامت و موارد دیگر از منصبهای عام، سپس در جایگاه شرکت و نکاح و مانند آن از موارد خصوصی، برای اولویت محل واجب و راجح را پیدا می کنید که بر خلاف آن عمل کردن، ظلم و یا مرجوح می باشد.

۹۷- اصل ثبوت حق وصیت برای هر مسلمانی

اصل این ثبوت حق، آیه **﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾** [بقره، ۱۸۰]، می باشد. مقصود از **﴿خَيْرًا﴾** مال و حق مالیست که به شرط وفای به آن دو در وصیت شایسته، باید به مقدار پسندیده ای برای ورثه باقی بماند؛ و این مقدار به اندازه ثلث مال است و یا پایین تر، اما بیشتر از آن ممنوع می باشد، مگر آنکه ورثه بر آن توافق نمایند، که در غیر اینصورت این وصیت اثم و جنف (انحراف و تمایل بیجا) می باشد: **﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾** [بقره، ۱۸۲]؛ موارد دیگر اثم و انحراف، متروک مالیست که میت حتی به اندازه ثلث، آن را باقی نگذاشته، و یا به اندازه ثلث بوده، ولی به ورثه نمی رسد، یا اینکه وصیتی غیر عادلانه کرده، با اینکه ورثه هم از این مال بی نیاز بودند؛ در این ثلوث سه گانه گناه، چاره ای جز تغییر یا تبدیل وصیت نیست، و این دست کاری وصیت میت خارج از **﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ﴾**، می باشد؛ زیرا مقصود از اثم تبدیل، تبدیل غلط و فاسد است، نه تبدیلی که عدالت را برقرار و بدون اثم و جنف می باشد.

بنابراین، مراد از **﴿خَيْرًا﴾**، مالیست که زاید از نیازهای ضروری ورثه باشد، پس در اینجا وصیت برای والدین و نزدیکان انسان از ما ترک که فراوان و زیاد به آنها داده می شود، باید بیشتر از غیر آن دو باشد؛ زیرا آنها به انسان نزدیکترند: **﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾** [أنفال، ۷۵]. البته وصیت برای غیر والدین و اقربین اگر غیر از اثم و جنف باشد، گاهی مواقع صحیح است، همانطور که اطلاق **﴿مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾** [النساء، ۱۱]، به آن اشاره دارد؛ لکن این نوع وصیت نیاز به رجحانی دارد یا اینکه بگوییم: هر دو مساویند.

نکته دیگر آنکه آیه وصیت اینطور نیست که قبل از روش و تقسیم ارث همانطور که در ظاهر قرآن می بینیم، باشد، بلکه این آیه مطلق بوده و در ضمن آیات ارث به طور مکرر همراه دین مطرح شده است.

وجوب وصیت

دو واژه **﴿كُتِبَ﴾** و **﴿حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾** دلالت بر وجوب این وصیت کرده و راهی برای عدم پذیرش آنها وجود ندارد؛ در پرتو این وجوب نیز، روایاتی هم بیان شده است. اما خبر «لا وصیة لوارث»، (هیچ وصیتی برای ورثه معنا نداشته و صحیح نیست)؛ نمی تواند در مقابل **﴿لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾** که اول وارثین میت محسوب می شوند، تاب مقاومت داشته باشد و آنها را نسخ کند؛ مگر آنکه «وارث» را تأویل برده و بگوییم وارثیست که نیازی ندارد و در مقابل او غیر وارثی هست که محتاج است، مانند کسانی که حاضرند و در طبقه ارث

۱. وسائل: باب ۱۵، از أبواب وصایا، ح ۱۲ و ۱۳.

واقع نمی شوند، کسانی که خدا درباره آنها می فرماید: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ فَأَنْزِلُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا * وَلِيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَةً ضَعِيفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ [نساء، ۸-۹]، «و هنگامی که خویشاوندان نزدیکتر (تان) که ارث نمی برند، و (نیز) یتیمان و مستمندان در تقسیم (آن) حاضر شدند، (چیزی) از آن را به ایشان ارزانی بدارید و با آنان سخنی پسندیده بگویید * و آنان که اگر فرزندان ناتوان (و محروم از ارث همچون این محرومان) از خود بر جای بگذارند، (که) بر (آینده) آنان بیم دارند، باید (از ستم بر این محرومان نیز) بترسند، پس باید از خدا پروا بدارند، و سخنی درست (بازدارنده از پریشانیشان) برایشان بگویند»؛ در این صورت است که روایت «لاوصیة لوارث» صحیح می شود، وگرنه این حدیث به طور مطلق، قابل قبول نیست؛ زیرا مخالف اطلاق نصّ قرآن می باشد. و قرآن هیچ وقت، توسط روایت نسخ نمی شود؛ چون که ﴿أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ [کهف، ۲۷].

۹۸- اصل اداء و تلقی شهادت

این اصل یک نوع دیوار و پرچین بر دور کشور و جامعه والای اسلامی کشیده تا آن را از رهایی ها و آزادی های نفسانی به صورت ظلم در شهادتهای مختلف، باز داشته و کشور را در برابر هر شر، ظلم و تاریکی که به طور پنهانی بر این امت داخل می شوند را، حفظ نماید. بدین سبب، کسانی که اهل شهادت هستند، چاره ای جز یافتن و برخورد مستقیم با مصادیق مختلف در نوامیس پنجگانه ندارند، که پس از شهود آنها، باید موارد تلقی شده را در محاکم شایسته، ابراز کرده برای اینکه جلوی شکاف و تخریب عمیق و احمقانه را گرفته تا محرّماتی که فضای جامعه بلند مرتبه اسلامی را آلوده می کند، ظاهر نگردد.

و همانطور که مطلق شهادتها، نقش پر اهمیت و برتری در زندگی دنیوی دارند، همچنین در حیات اخروی برای اهل برگزیده و متقی نیز، این ارزش وجود دارد. برای هریک از اینها، آیاتی هست که ابتدا، آیات بخش اول را ذکر می کنیم:

در بعضی از آیات مقصود از شهادت هردوی تلقی و القای آن می باشد، و در برخی هم یکی از آن دو مراد است؛ مورد اول، آیه **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا...﴾** [نساء، ۱۳۵]؛ و **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا...﴾** [مائده، ۸]، می باشد؛ اما در تلقی خاص که اصل شهادت باشد، مراد از آن حضور علمی و یقینی در نزد امری، و سپس حضور برای خیر دادن آن علم در محکمه ای می باشد؛ پس منظور از شهادت در **﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾** [بقره، ۱۸۵]، جز اصل حضور در ماه رمضان نمی باشد؛ و همچنین است شبیه آن، مانند **﴿ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لَوْ لِيهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكٌ أَهْلِهِ...﴾** [نمل، ۴۹]؛ بنابراین، آیاتی که شهادت را به طور مطلق مطرح می کنند، شامل شهادت حضور تا شهادت تلقی می شوند، مادامی که اختصاص به تلقی نداشته باشند.

القای شهادت عادلانه در مصادیق جنسی

آیاتی که در مورد القاء و ادای شهادت وارد شده است، آیه **﴿وَمِنْ أَظْلَمِ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾** [بقره، ۱۴۰]؛ و **﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾** [بقره، ۲۸۳]؛ و **﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا...﴾** [بقره، ۲۸۲]، می باشد؛ و چون که ادای شهادت عادلانه پس از شهود و تلقی عادلانه نمی باشد، از این رو ممنوعیتی در آن دو به طور برابر در زمان تقدیم اهم بر مهم، وجود ندارد؛ مثلاً وقتی که حرمت نگاه کردن به عورتهای متخلفین جنسی که آن را آشکار می کنند، مهم باشد، ترک این شهود و حضور که موجب انجام دادن هر آنچه که می خواهند، می شود، بدون شهادتی که مانع آنها از عمل زشتشان شود، حرمت بیشتری دارد. بنابراین، حضور علمی در تخلفات جنسی، منافاتی با

عدالت ندارد، بلکه ترک این شهود، فسقیست که راه اصلاح فضایی که با جرایم ظاهری پر شده و مساوی با مقدم کردن مهم بر اهم است را می بندد.

البته این تلقی، جز برای عادلان موثق نمی باشد؛ زیرا اطلاع و نظر به جرمی که ظاهر است، ممنوع بوده، مگر برای ادای شهادت در محکمه؛ در نتیجه، نگاه کردن کسانی که اهلیت شهادت دادن را ندارند، حرام می باشد؛ زیرا شهادتشان قبول نمی شود. اما نظر کسانی که اهلیت دارند، واجب می باشد، چون که شهادتشان مورد قبول است. اگر محکمه عادل و وجود نداشته باشد که این شهادت را بپذیرد، شهادت کسانی که اهلیت دارند، نیز باطل می شود و آنها نمی توانند به آن جرم نگاه کنند.

گاهی مواقع نیز، تلقی شهادت در زمانی که امکان ادای آن وجود داشته باشد، به طریق اولی و سزاوارتری، واجب می شود، مثل اینکه حاکمان عادل به چنین تلقی شهادتی امر کنند؛ بنابراین شهود تخلفات بین محظور و لازم در مصداق واجب و اوجب قرار دارد، و قصد از این نوع تلقی، مانع شدن و جلوگیری از تخلفات ظاهری می باشد.

* شهادت حق در تلقی و القاء در برابر شهادت باطل قرار دارد. شهادت باطل هتک حرمت به آبروی مسلمین در تهمتها و شهادتهاییست که نزد خدا باطل می باشد، مثل اینکه جرمی را مشاهده نمایی، در حالی که صلاحیت آن با نبودن شرایطش وجود نداشته باشد.

* احتیاط آن است که تعدادی از شاهدان صالح که می خواهند پس از شهود جرم، شهادت را ادا نمایند، جمع شده تا به هدف آنها از تلقی شهادت، بدون هیچ افراط و تفریطی، اطمینان حاصل شود؛ و این اطمینان در القای شهادت نیز، واجب است صورت پذیرد.

* اختلاف شهادتها از نظر تعداد و قابلیتهای متفاوت، تابع ادله شان در قرآن می باشند که برای تفصیل بیشتر، باید به محل آنها رجوع کرد.

۹۹- اصل عدم جواز قضاوت جز توسط ایمان و شهود

اصل این قاعده در قضیه حدود، خصوصاً در تخلفات جنسی جاری شده و ضابطه اش آن است که حدّ بر اصل جرم استوار نمی باشد، بلکه حدّ در قبل واضح شدن جرم در برابر مؤمنین است که توانایی شهود آن را به طور مخفیانه و سپس شهادت دادن بر آن را در هنگام قابلیت چنین امری، دارا هستند؛ بنابراین وجوب حدّ، جز در هنگام شهادت شایسته با وجود شرایطی که در بابش به تفصیل بیان شده، نمی باشد.

عدم ثبوت حدّ توسط اقرار در جرایم جنسی

همچنین حدّ در اقرار، ثابت نمی شود، همانطور که به طور مفصّل، درباره آن در کتاب «تبصرة الفقهاء» صحبت کرده ایم. حتی اگر در اقرار صحیح هم، حدّی ثابت باشد، آیا «اقرار» موجب علم به جرم نمی شود، در حالی که اقراری از روی عقل و اختیار صادر شده باشد، دلیل یقینی بر وقوع جرم است، اما با این حال، از اقرار کردن منع شده است، مثل منعی که پیامبر ﷺ به مانند شخص غامدیه داشته است که فرمودند: «ارجعی و استغفری»^۱، (ای زن، باز گرد و استغفار کن). آیا اقرار خصوصاً برای رسول ﷺ و ائمه از آل رسول ﷺ، موجب علم نمی شود؟ پس چطور به اقرار اول اکتفا نکرده، بلکه به چهار اقرار اکتفا می کردند!

سخن کسی که می گوید: «رؤیت جرم برای حاکم شرعی، مسؤولیت حکم را بر او واجب می سازد»، جوابش آن است که: تنها مسؤولیتی که در اینجا ثابت است، نهی از منکر است، اما حکم به حدّ منوط و مربوط به جرمیست که مورد شهادت افراد عادل قرار گرفته باشد؛ بنابراین حدّ برای اصل و خود جرم نیست، بلکه برای بعد فاصله گرفته شده از عفاف می باشد؛ یعنی مسلمانی جرأت بورزد که در مقابل جمعیت مسلمان تا حدّی که امکان شهادت چهار عادل وجود داشته باشد، جرمی را مرتکب شود. قرآن تصریح می کند که در جرایم جنسی، شهادت واجب است: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [نور، ۴].

برای کسانی هم که ادعا می کنند که: «علم قاضی برای اجرای حدّ کافیست»، دلیلی جز موارد ضعیف و باطل وجود ندارد، و نصّ قرآن و سنت بر اشتراط قسمها و شهود می باشد. برای خود علم قاضی هم، دو حکم امر و نهی قرار دارد؛ یعنی برای قاضی جایز نیست که به مجرد آگاهی پیدا کردن به جرم، آن را اعلام نماید؛ بنابراین اگر حاکم شرعی چنین مطلبی را بدون شهادت، اظهار کند، باید همانطور که در آیه نور آمده، تازیانه بخورد، گرچه خبر دهنده این جرم از قضات شرعی باشد؛ پس او حدّ خورده و از منصب قضاوت نیز، عزل می شود.

۱. بحار الأنوار: ج ۲۱، ص ۳۶۷.

۱۰۰- اصل اقرار

اقرار سلیم اگر بر علیه شما و مانند شما باشد، در شریعت الهی ثابت است، مگر آنکه با مثل خود تعارض کرده یا مورد مهمتر با مصداق سزاوارتر خود معارضه نماید؛ بنابراین، اقرار فی نفسه، حجیت شرعی دارد. اصل و مرجع حجیت اقرار، آیات **﴿قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَأَشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾** [آل عمران، ۸۱]؛ و **﴿ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾** [بقره، ۸۴]؛ و **﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ...﴾** [نساء، ۱۳۵]، می باشد؛ این اقرارها، اقرار بر نفس خود می باشد، مگر در جایی که جایز نباشد. پس نفس اقرار حجیت شرعی دارد؛ زیرا چطور می شود که انسان به شهادت بر نفس خود امر شود، آنوقت این شهادت مورد پذیرش قرار نگیرد؟ شهادت بر نفس با رعایت شروط خود، بدون شک قوی تر از شهادت دیگران می باشد.

صحت قاعده «إقرار العقلاء على أنفسهم، جائز»

چون که حجیت اقرار در اینجا به معنای شهادت بر نفس شخص اقرار کننده می باشد، یعنی شهادت به چیزی دهد که بر ضرر اوست، بنابراین ضابطه «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» تصدیق می شود. با توجه به عقلایی بودن اقرار، پس عاقلانه نیست که خدا کسی را مجبور به اقرار کند، یا اقرار مظطرّ را یا غیر عاقلی که به قولش نمی شود اعتماد کرد را بپذیرد.

همچنین اقرار بر علیه غیر یا اقرار بر نفس که منجر به اقرار بر غیر می شود، جایز نیست؛ زیرا اقرار امری بر غیر نیاز به شهادت صادق یا اقرار خود شخص دارد. تلازمی هم که در اینجا بین اقرار و پذیرش آن است، ثبوتی می باشد، نه اثباتی؛ و «المؤمن أصدق على نفسه من سبعين مؤمن عليه»^۱، (فرد مؤمن نسبت به نفس خویش از هفتاد مؤمن دیگر، صادق تر است)؛ به شرط آنکه شهادت آن هفتاد نفر، شهادت مقبول نباشد؛ زیرا اقرار فرد عاقل نسبت به خویش، بدون التزام به ثبوت حقی برای او به اینکه چنین فردی صادق است، عاقلانه نمی باشد. و اگر بر کسی اقرار کند که مورد اقرار نسبت به او ثابت نمی شود، بر او وزر و حدّ یا گاهی اوقات تعزیر ثابت می شود، همانطور که اقرار به گناه نیز، خود گناهی دیگر است، گرچه در امور جنسی باشد. پس اگر فردی بر نفس خویش، اقرار به زنا یا لواط نماید و توبه هم عز عمل خویش نکرده باشد، آنچه که در این هنگام واجب است، نهی از منکر اوست؛ اما اگر چهار بار به این عمل خود اعتراف کند، حاکم شرع در اجرای و عدم انجام حدّ بر او، اختیاری ندارد و تنها باید او را از این اقرار، باز دارد. از رسول اکرم ﷺ روایت شده که در اقرار غامدیه فرمودند: «إرجعی و استغفري الله»^۲.

۱ . وسائل : باب ۳، از کتاب اقرار، ح ۲.

۲ . وسائل : باب ۳، از کتاب اقرار، ح ۱.

۳ . بحارالانوار : ج ۲۱، ص ۳۶۷.

شرط قابلیت ادای اقرار

همانطور که در اقرار شایسته، بدون هیچ درخواستی از طرف کسی، چه برسد به اجبار، شرط شده که از روی اختیار صورت پذیرد، و همچنین فرد اقرار کننده در حالت عادی عقلایی باشد، برای همین شرط کلی اقرار، ممکن بودن و به حق بودن آنچیز است که به آن اعتراف می شود. پس از وجود این شرایط، جواز اقرار سلب حق یا مال و نیز اثبات آنها را دربر می گیرد؛ انکار پس از این اقرار شنیده و قبول نمی شود؛ زیرا تصدیق اقرار او در ابتدا، مساوی با تکذیب انکار او می باشد.

۱۰۱- اصل ثبوت دیه بر عاقله؟!

این ثبوت دیه برای عاقله (نزدیکان) بین دو حکم عاقلانه و غیر عاقلانه قرار دارد. ثبوت دیه عاقلانه از طرف اشخاصیست که دستشان کوتاه بوده و دارای اولیای حاضری هستند که بر آنهاست تا آنها را از قتل‌های خطایی و غیر آن، بیوشانند و حفظ کنند. یعنی بر این غرامت و تاوان، نزدیکانی باید قرار گیرند که خونبهای مقتول را بپردازند؛ زیرا خون مسلمان، هدر رفتنی نمی باشد. این دیه هم پرداخت و هم دریافتش، عاقلانه است؛ زیرا عمد صبی در قتل، قتل خطئی محسوب می شود، چه برسد به اینکه در واقع خطا نماید؛ البته این صبی در پرداخت دیه از طرف ولیش، مالک دیه نمی شود.

مصدق عاقله

اما «عاقله» بنا بر تفسیر فقهای سنی که خویشاوندان پدری و شبیه آن را دربر می گیرد، و فرقی نمی کند که کسی که عهده دار پرداخت دیه آن می شوند، فرد مجنون باشد، یا آن شخص بالغ بوده، و ثروتی داشته باشد یا خیر، دیه ای غیر عاقلانه می باشد، و در کتب مختلف، روایاتی هم برای آن جعل شده است. این نوع دیه با اینکه عاقلانه نبوده، بر خلاف نص قرآن و احادیث دیگر است که عاقله اولی را قائل هستند. آیا خدای سبحان، برای بنده خویش کافی نیست؟! ﴿أَوْ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ...﴾؟ [عنکبوت، ۵۱]؛ خدای سبحان می فرماید: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ وَ دِيَةٌ مَسْلُومَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ... فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [نساء، ۹۲]؛ آیا در این آیه، دور و نقشی جز برای فرد قاتل خطئی و اهل مقتول مطرح شده تا اینکه حکم دیه و آزاد کردن رقیه، بر غیر آن دو ثابت باشد؟! یا اینکه ﴿فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ دو ماه روزه پیاپی و ﴿تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ﴾ توبه از طرف خدا برای خطای او، جز بر عهده این فرد قاتل نمی باشد؟! یا اینکه تمامی اینها بر عهده خویشاوندان پدری که معقولانه هم نبوده و همینطور که روایت غیر عاقلی هم به آن قایل است، می باشد؟! ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [أنعام، ۱۶۴]، «بر نمی دارد بردارنده باری، بار دیگری را»؛ یک ضابطه ایست که تمامی بخشهای وزر را دربر گرفته، گرچه گناه هم نباشد مانند قتل خطئی؛ بنابراین چطور می شود که عاقله، وزر خطای قاتل را حمل کنند؟! مگر جز کسی که وظیفه دارد که از موارد آزاد و رهایی بخش مجانیین و افراد صغیر، مراقبت نماید و اعمال آنها را عهده دار شود، که در اینجا تنها دیه بر عهده اوست نه روزه جایگزین دیه را؛ زیرا نص آنها را بر شخص خطاکار واجب می کند، اما در اینجا صبی و مجنون قاصرند و تکلیفی نسبت به روزه نیز ندارند، در نتیجه روزه فوق، برای افراد بالغ و عاقل، ثابت است.

۱. یعنی صبی و مجنونی که پدرشان در قید حیات است. بنا بر «فقه گویا» مصداق کسانی که برایشان دیه پرداخت می شود، تنها صبی و مجنون می باشند، و عاقله ای که عهده دار پرداخت و پوشاندن خطاهای آنها می باشند، تنها پدرانشان هستند.

خاتمه

این کتاب مطالبیست که قلم قاصر ما آن را عجلتاً پس از زمان طولانی که قرآن مرجع و اصلی برای رجوع حتی در فقه و ضوابط آن نبوده، بیان می کند. پس تا زمانی که برای اصول و قواعد استنباط به ادله ای غیر از قرآن استناد شود، موجب تناقض در درون فقه و مخالفت با مرادات و خواسته های الهی می شود.

اصول استنباطی که در این کتاب ذکر شد، قسمت تنها و غریبی از اصول قرآنی و در پرتو آن سنت محمدی ﷺ می باشد: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾؛ معلوم نیست، شاید که خدا پس از این، قدمها و گامهایی را در این راه، ایجاد نماید.

آنچه که از علمای دین والای اسلام، و مدیران شرعی، استادان و طلاب علوم دینی انتظار می رود، این است که تمام تلاش خود را در این مسیر ثابت، به کار گیرند تا سایر امتهای اسلامی به همراه آنها بدانند که اصل اصیل بدون هیچ جایگزینی، کتاب خدا در هر چیز بزرگ و کوچکی است. با قرآن است که بیشتر اختلافات فقهی در احکام، برطرف شده، و نیز هر مشکل و سؤالی که درباره بعضی از احکام وجود دارد، زایل می شود.

﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ﴾ [نحل، ۹]

«نمودن راه راست تنها بر عهده خداست، و برخی از راهها بی راهه است»

شهر مقدس قم

محمد صادقی تهرانی