

# بازخوانی شریعت

صدیقه و ستمی

ویرایش: معصومه شاپوری



به نام خدا

## فهرست مطالب

۷

پیشگفتار

### فصل اول: پیدایش شریعت

۱۳	مفهوم شریعت
۱۵	شریعت چگونه به ما رسیده است؟
۱۷	برآمدن شریعت از سنت‌های کهن
۲۴	تکوین شریعت پس از پیامبر
۲۷	نگاهی اجمالی به ارکان نظری شریعت
۳۰	سنت پیامبر
۳۲	نقدی بر مفهوم مصطلح سنت پیامبر
۳۲	مفهوم «اطاعت از پیامبر»
۳۵	چرا دامنه شریعت گسترش یافت؟
۳۷	بحثی درباره «حکم شرعی»
۳۹	نسبت حکم شرعی با پیامبر
۳۹	«وحی» و حکم شرعی
۴۲	«رأی» و حکم شرعی
۴۴	«بیان» حکم شرعی
۵۱	چگونگی بیان حکم شرعی

### فصل دوم: صدور قرآن و حدیث

۵۹	آیا قرآن و احادیث از پیامبر صادر شده است؟
۵۹	الف - صحت صدور قرآن
۶۴	قرآن، پیام شفاهی
۷۰	کتابت و جمع‌آوری قرآن
۷۷	جمع‌بندی
۷۹	ب - صحت صدور احادیث
۷۹	میزان اعتبار احادیث
۹۰	آیا احادیث موجب «علم» به احکام می‌شود؟

## فصل سوم: دلالت قرآن و حدیث

- الف - دلالت قرآن
- ۱۰۲ ۱ - آیا ما می‌توانیم مقصود واقعی قرآن را از عبارات آن دریابیم؟
- ۱۰۹ وجود قرینه میان قرآن و مخاطبان آن
- ۱۱۴ ۲ - مقصود از «حکم شرعی» چیست؟
- ۱۱۸ آیا قرآن دلالت بر احکام شرعی دارد؟
- ۱۲۱ بحثی اجمالی درباره نمونه‌هایی از آیات الاحکام
- ۱۲۸ مروری بر چند واژه و عبارت قرآنی
- ۱۲۸ خمار و جلاباب
- ۱۳۰ محاربه و افساد فی‌الارض
- ۱۳۵ سارق، سارقه و قطع ید
- ۱۳۸ ربا
- ۱۳۹ نتیجه‌گیری
- ب - دلالت حدیث
- ۱۴۲ آیا سخن معصوم فقط دلالت بر حکم شرعی دارد؟
- ۱۴۵ بازتاب قوانین عرفی در روایات
- ۱۵۶ چگونگی استفاده از روایات
- ۱۵۸ عمل صحابه به خبر واحد، حجت نیست
- ۱۶۲ تحمیل سنت بر قرآن
- ۱۶۸ دلالت سخن پیامبر در گفت‌وگوهای خصوصی
- ۱۶۸ سنت؛ بیانگر حکم شرعی یا قوانین عرفی؟
- ۱۷۲ مخالفت سنت با قرآن
- ۱۷۴ ورود مجازات‌های مخالف قرآن به شریعت
- ۱۷۸ دنیای امروز و قوانین شریعت
- ۱۸۱ تغییر پیام‌های بلند قرآن با سنت
- ۱۸۸ تحمیل تبعیضات جاهلی بر قرآن
- ۱۹۹ سنگسار چگونه وارد شریعت شد؟
- ۲۰۵ بی‌اعتباری سند مشروعیت رجم

## فصل چهارم: مخاطب قرآن و حدیث

۲۱۵	شریعت؛ زمان و مکان
۲۲۰	نقدی بر ادله جاودانگی شریعت
۲۲۷	قانون؛ مقوله‌ای تغییرپذیر نزد نخستین مسلمانان
۲۳۱	مخاطب قرآن و روایات کیست؟
۲۴۴	راهکارهای اصولیون برای تعمیم تکالیف به دیگران
۲۶۱	قرآن و حدیث؛ گفتار شفاهی
۲۶۵	بیان حکم شرعی در گفت‌وگوهای خصوصی
۲۶۹	چگونگی تعمیم احکام در زمان پیامبر
۲۶۹	۱- پیامبر در جایگاه یک انسان عادی
۲۷۲	۲- محمد(ص) در جایگاه یک پیامبر
۲۷۶	۳- محمد(ص) در جایگاه یک حاکم
۲۸۲	آیا همه شریعت قابل تعمیم است؟
۲۸۶	اصلاح تعریف شریعت
۲۸۸	کارکرد قرآن و حدیث
۲۹۱	فهرست منابع
۲۹۷	نمایه اشخاص همراه با معرفی اجمالی



## پیشگفتار

کمتر مسلمانی را می‌توان یافت که در طول عمر خود کلمه شریعت را نشنیده باشد. در جوامع اسلامی بسیار شنیده می‌شود که انجام این کار، دستور شریعت و یا انجام آن کار مخالف شریعت است. در روزگار ما نه تنها مسلمانان، بلکه غیرمسلمانان نیز کلمه شریعت را بسیار می‌شنوند. گروه‌های افراطی که در جای‌جای جهان اسلام بر آمده‌اند و هدف مقدس خود را اجرای قوانین شریعت می‌خوانند و برای تحقق این هدف می‌جنگند، می‌کشند و کشته می‌شوند، نام شریعت را بر سر زبان‌ها انداخته‌اند. این قوانین شریعت که مقدس‌اش می‌خوانند از کجا آمده است؟ آیا پیامبر اسلام مجموعه این قوانین را با خود آورد و به پیروان خویش عرضه نمود و آنها را لازم‌الاجرا خواند؟

پرسش‌هایی از این دست می‌تواند برای هر مسلمانی که زندگی خود و جامعه خود را تحت تأثیر شدید قوانین شریعت می‌یابد مطرح باشد. انگیزه اصلی من نیز از نوجوانی برای ورود به مطالعات دینی و بعدها برای تفحص و تعمق در آن، یافتن پاسخ پرسش‌هایی از این دست بوده است. از همین رو فقه را محور مطالعات دینی خود قرار دادم زیرا فقه در طول قرون، متولی اصلی و بلامنازع شریعت بوده است.

فقه اسلامی بر اساس احادیث، قوانینی را تدوین نموده و آنها را قوانین شریعت خوانده است. فقه اسلامی، دین را مسئول وضع قانون برای زندگی انسان‌ها در همه حوزه‌ها معرفی نموده، احادیث را منبع وضع قانون دانسته و شریعت را با قوانین برآمده از احادیث برابر خوانده است. بدین ترتیب فقه و به عبارتی قوانین شریعت، اساس برنامه آموزشی در مدارس و حوزه‌های دینی گشته است. بدین ترتیب قوانین مدون در فقه اسلامی دست‌ورالعمل گروه‌ها و دولت‌های اسلامی شده است. قوانینی که بسیاری از آنها امروز اسلام را به چالش کشیده است. قوانین تبعیض‌آمیز علیه زنان و پیروان ادیان و مذاهب مخالف، قوانین مخالف با آزادی دین و بیان و یا توجیه اعمال مجازات‌هایی مانند

سنگسار و تازیانه و قطع دست و پا و ... موضوعاتی است که اسلام، فقه و حتی زندگی و باورهای مسلمانان را با چالش روبرو کرده است.

بروز و پیدایش چنین چالش‌های جدی که بنیان‌های فقه و شریعت فقهانی را به لرزه درآورده اجتناب‌ناپذیر می‌نماید چرا که علومی مانند کلام و اصول و تاریخ و علوم قرآنی که برای فقه، علوم پایه محسوب می‌شود، هم‌سنگ با فقه مورد توجه قرار نگرفته و رشد و نمو نیافته است؛ تا آنجا که فقه با بدنی فربه بر پاهایی نحیف و لاغر استوار شده است. ظهور اصولیون در عرصه تبیین قوانین شریعت و طرح مباحث عقلی توسط آنان نیز نتوانست فقه را اصولی و شریعت را عقلانی کند؛ بلکه آنان نیز تحت تأثیر اخباریون و هراسان از پذیرش نتایج و دستاوردهای عقلی بحث‌های خود، عملاً توجیه‌گر مذهب اخباری‌گری شده‌اند و به جای آن که فقه را اصولی کنند، اصول را اخباری کرده‌اند. از همین روست که تعریف فقهای اصولی و اخباری از شریعت و دامنه قوانین آن یکسان است. هر دو گروه، شریعت را شامل مجموعه قوانینی می‌دانند که همه حوزه‌های زندگی را در برمی‌گیرد. قوانینی که دامنه آن، هر روز در جهان اسلام با فتاوی فقهای مذاهب گوناگون گسترش می‌یابد؛ قوانینی که گاه قوانین عرفی را به حاشیه می‌راند و بی‌اعتبار می‌سازد و در برابر تحول‌خواهی و مطالبات اجتناب‌ناپذیر جوامع اسلامی، به سد و مانعی بزرگ تبدیل می‌شود.

برابر دانستن شریعت اسلامی با قوانین موضوعه دستگاه فقهت، امپراتوری دستگاه فقهت را در جهان اسلام رقم زده است. به همین دلیل حکومت‌های دینی و غیردینی آمده‌اند و رفته‌اند اما سلطه این امپراتوری هنوز باقی است. اکنون اما از یک سو عملکرد دهشتناک گروه‌های افراطی مدعی شریعت و از سوی دیگر آزادیخواهی، برابری‌خواهی و دموکراسی‌خواهی اقشار وسیع مسلمانان، ستون‌های کهن این امپراتوری را می‌لرزاند. هنگامی که به نام اسلام از تبعیض و نابرابری میان انسان‌ها دفاع می‌شود، هنگامی که به نام اسلام، صلح و همزیستی پیروان ادیان و عقاید گوناگون تهدید می‌شود، هنگامی که به نام اسلام آزادی‌ها سرکوب می‌شود؛ علمای اسلامی یا باید اسلام را مسئول این امور بدانند، که در این صورت اسلام را به ورطه هلاکت افکنده‌اند؛ و یا باید مسئولیت را متوجه خویش و پیشینیان خود نمایند، که در این صورت باید تجدید نظر در برداشت رایج از شریعت و قوانین آن را بپذیرند.

برخی فقها که به آثار اجرای قوانین شریعت توجه داشته‌اند در رویارویی با معضلات و بن‌بست‌هایی که در پی اجرای پاره‌ای قوانین، پدید آمده؛ کوشیده‌اند راهکارهای



مناسبی بیابند. توقف اجرای پاره‌ای قوانین شریعت، همچون حدود توسط غیرمعصوم یکی از این راهکارهاست. راهکار دیگر صدور احکام ثانویه است به این معنا که قانون مشکل‌آفرین را «حکم اولی شرعی» تلقی نموده، کنار می‌نهند و فقیه به جای آن به صدور «حکم ثانوی» مبادرت می‌ورزد. صرف نظر از بحث ماهوی درباره این آرا باید گفت که راهکارهایی از این دست نتوانسته به حل معضلات و برون‌رفت از بن‌بست‌ها کمک جدی و اساسی نماید، زیرا اولاً صاحبان این آرا همان قوانین مشکل‌آفرین و غیرقابل اجرا را همچنان قوانین شریعت می‌دانند؛ ثانیاً در این میان همواره هستند کسانی که معتقدند قوانین شریعت در هر حال باید اجرا شود و برای تحقق این هدف به دنبال ایجاد دولت اسلامی بوده‌اند.

من اما معتقدم که با نگاهی دقیق و ژرف به مبانی نظری شکل‌گیری قوانین شریعت می‌توان دریافت که الحاق قوانین زندگی به شریعت اسلامی فاقد بنیان‌های نظری محکم و عقلانی است لذا الحاق این بخش از قوانین را به شریعت اساساً نادرست می‌دانم. نگارنده بر این باور است که مبانی نظری شریعت فقه‌ای سخت محتاج نقد و تجدیدنظر است. کتاب حاضر نیز تلاشی است در همین مسیر. پس از نگارش کتاب «بضاعت فقه و گستره نفوذ فقها»، تصمیم به نگارش کتاب حاضر گرفتم. مقدمات نگارش این کتاب را در ایران در سال ۸۸ فراهم نموده و اوراقی از نخستین فصل آن را نیز در سال ۸۹ به رشته تحریر درآورده بودم که به ورطه غربت در افتادم. ورطه‌ای که استقرار یافتن دل و اندیشه در آن آسان نیست، چرا که دل در آن آرام نیست.

دل چو با من نیست، گردون نیست با من سازگار

عمر، یک خواب پریشان، این جهان افسانه است

دغدغه‌های فکری‌ام بیش از آن بود که پریشانی‌های غربت مانع از نگارش این کتاب شود به ویژه آن که همراهی و همفکری و همدلی همسر در تمام لحظه‌های تحقیق و نگارش پشتوانه و یاورم بوده است. او گاه با طرح نکات دقیق، مرا به تأمل دوباره و تحقیق بیشتر وامی‌داشت که جا دارد در اینجا سپاس ویژه خود را تقدیم آن همراه بزرگوار نمایم.

کتاب «بازخوانی شریعت» در چهار فصل نگارش یافته است. محور مباحث کتاب، بررسی این مهم است که آیا آنچه که قوانین شریعت خوانده می‌شود از سوی شارع یعنی خداوند به واسطه پیامبر و فرستاده او به بندگان ابلاغ شده است؟ به عبارت دیگر آیا

قوانین و مقررات موجود در فقه اسلامی به عنوان احکام شرعی برای بندگان بیان شده است؟ بیان و ابلاغ آن چگونه بوده است؟ برای رسیدن به پاسخ این پرسش‌ها از آرای کلامی و اصولی علمای گرانقدر اسلامی اعم از شیعه و سنی بهره برده‌ام. در فصول گوناگون کتاب ملاحظه می‌شود که علمای اسلامی با دغدغه محافظت از شریعت اسلامی، مباحث عقلی ارزشمندی را رقم زده‌اند اما هراس از پذیرش نتایج عقلی موجب عدم وفاداری به این نتایج شده است. نگارنده در مباحث خود قدم بر پله‌هایی نهاده که توسط علما و اندیشمندان اسلامی بنا شده اما ناتمام رها گردیده است. من معتقدم برای رسیدن به بام اصلاح شریعت، یعنی جداسازی قوانین حاکم بر زندگی از شریعت، نزدیک‌ترین و آسان‌ترین راه طی کردن این پله‌ها و تکمیل آن است.

متد بحث در کتاب حاضر، متد اصولی است. انتخاب این متد از آن روست که اصول فقه، مسئولیت توجیه منطقی و عقلی قوانین شریعت را بر عهده گرفته و در واقع قوانین شریعت بیشتر بر پایه استدلال‌های اصولیون استوار شده است. اصولیون غالباً علاقه‌ای به بحث‌های تاریخی و کلامی و دخالت دادن آن در استدلال‌های خود ندارند. این بی‌توجهی موجب ضعف و سستی استدلال‌ها در بسیاری موارد شده است. به علاوه اصول فقه بدون توجه به حقوق مدرن و واقعیات جاری در جامعه به بحث و استدلال می‌پردازد که این ضعف بزرگ، اصول فقه را انتزاعی و ذهنی ساخته است. علی‌رغم انتخاب روش اصولی در مباحث این کتاب، نگارنده کوشیده است به تناسب بحث‌ها حتی‌الامکان به تاریخ، تفسیر، حقوق و کلام نیز نگاهی داشته باشد.

امید است کتاب حاضر و کتاب‌هایی از این دست بتواند به جدی شدن بحث اصلاح شریعت در جوامع اسلامی کمک کند. بیرون رفتن جوامع اسلامی از شرایط نامناسب کنونی، دفع همیشگی خطر افراط‌گرایی، گام نهادن در مسیر اصلاحات پایدار اجتماعی و سیاسی و فرهنگی، و پذیرش ولایت عقل بدون اصلاح شریعت ممکن نیست.

در پایان از تلاش و همکاری بی‌دریغ سرکار خانم معصومه شاپوری در ویرایش متن کتاب و کنترل منابع و مستندات آن و تهیه نمایه صمیمانه سپاسگزارم.

صدیقه وسمقی - فروردین ۱۳۹۶

اوپسالا - سوئد

فصل اول

پیدایش شریعت



## مفهوم شریعت

شریعت و شرع در لغت به یک معنا به کار می‌روند. در معنای لغوی شریعت، گفته‌اند که آن، راه روشن و آشکار است.<sup>۱</sup> «شارع» که در عربی به خیابان و راه گفته می‌شود از کلمه شرع گرفته شده و در اصطلاح فقهی به قانون‌گذار و صاحب شریعت که خداوند است اطلاق می‌شود. گاه در معنای شریعت گفته‌اند که آن، راهی است که به آب منتهی می‌گردد.<sup>۲</sup>

کلمه شریعت در اصطلاح، به معنای کلی دین به کار رفته است. در بسیاری منابع دینی، به ویژه منابع قدیمی، کلمه شریعت، به معنای دین به کار رفته است؛ اما معنای مشهور این کلمه همان اصطلاح فقهی آن، یعنی احکام شرعی است و منظور از آن، قوانین و مقررات دینی است که شامل تمامی حوزه‌های زندگی، اعم از عبادات و حوزه‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی می‌شود. فقه مذاهب گوناگون اسلامی، متولی تبیین و معرفی شریعت است. با مراجعه به منابع فقهی می‌توان دریافت که شریعت بنا بر اعتقاد فقها از قوانین و مقررات مربوط به نماز و طهارت و روزه تا خرید و فروش، ازدواج و طلاق و ارث و مجازات و... را در بر می‌گیرد.

امروزه هنگامی که کلمه شریعت به کار می‌رود اولین معنایی که شنونده از آن درمی‌یابد همانا قوانین و مقررات و دستوراتی است که به دین انتساب دارد و پیروی از آنها واجب و لازم، و تخطی از آن ممنوع دانسته می‌شود. شاید انتخاب کلمه شریعت برای چنین معنای اصطلاحی با توجه به معنای لغوی آن بدان سبب باشد که اهل دین، دستورات و قوانین دینی را راه آشکار و روشنی می‌دانند که ما را به سرمنزل رستگاری هدایت می‌کند.

---

۱. المفردات فی غریب القرآن، ج ۱، ص ۲۵۸

۲. موسوعة الفقهیه، ج ۲۶، ص ۱۷

شریعت به معنای مجموعه قوانین و احکام شرعی فقط در میان مسلمانان رایج نیست؛ بلکه پیش از مسلمانان، یهودیان از این اصطلاح استفاده کرده‌اند؛ اما امروزه هنگامی که این کلمه به طور مطلق به کار می‌رود، شریعت اسلامی از آن فهمیده می‌شود. شاید دلیل آن، وجود گروه‌های متعدد در جوامع اسلامی است که شعار آنان اجرای قوانین شریعت است. در چند دهه اخیر این گروه‌ها در سرتاسر جهان، به ویژه جهان اسلام، به طور فزاینده‌ای رشد کرده‌اند. برخی برای اجرای شریعت موفق به تشکیل حکومت شده‌اند و برخی دیگر برای تحقق این آرزو مبارزه می‌کنند.

در دهه‌های اخیر با رشد گروه‌های اسلام‌گرا که هدفشان اجرای قوانین شریعت است، کلمه شریعت بیش از گذشته به گوش جهانیان و حتی مسلمانان رسیده است. قوانین شریعت در طول قرون، قوانینی مقدس و الهی معرفی و چنین تعریف شده است: شریعت را خداوند برای بندگان خود بنا نهاده و امر به پیروی از آن نموده است و قبل از پیامبر اسلام نیز، دیگر پیامبران برای امت‌های پیشین آورده‌اند.<sup>۱</sup> آنان که شریعت را به معنای کلی دین به کار برده‌اند تعالیم شریعت را شامل دو دسته اصول و فروع دانسته‌اند. منظور آنان از اصول، همان تعالیم اعتقادی مانند توحید، ایمان به آخرت، بهشت و جهنم، نبوت و مانند آن است و منظور از فروع، قوانین و دستورات عملی شامل واجبات و محرمات است.<sup>۲</sup> همانطور که گفته شد امروزه کلمه شریعت بیشتر به همان قوانین و دستورات عملی دینی گفته می‌شود. حال سوال مهم این است که این قوانین و مقررات الهی و مقدس چگونه به ما رسیده است؟

---

۱. موسوعة الفقہیہ، ج ۲۶، ص ۱۷

۲. همان

## شریعت چگونه به ما رسیده است؟

شاید برخی گمان کنند که مجموعه قوانین موسوم به شریعت، قوانینی است که توسط مؤسس اسلام یعنی شخص پیامبر اعلام و تدوین شده و سپس نسل به نسل، از طریقی مطمئن به ما رسیده است. هنگامی که فقهای اسلامی و طرفداران شریعت با قاطعیت، پاره‌ای قوانین را الهی و مقدس می‌خوانند؛ بسیاری از مردم درباره صحت این ادعا، تردیدی به خود راه نمی‌دهند. به گمان آنان تشکیلات عظیم و پرهزینه روحانیت و مدارس و حوزه‌های دینی بزرگ و پرطمطراق در سرتاسر جهان اسلام مشغول انجام یک وظیفه بزرگ است که آن، یافتن احکام الهی از میان متون پیچیده، جهت هدایت انسان‌ها به سوی رستگاری است. هر روایت و خبری که روحانیت اسلامی با الفاظ عربی بر زبان می‌راند مردم گمان می‌کنند سخن قاطع پیامبر اسلام به آنان ابلاغ می‌شود. هر گاه که یک روحانی به آیه‌ای از قرآن استناد می‌کند و بر اساس آن حکمی صادر می‌نماید، بسیاری از مسلمانان تردیدی به خود راه نمی‌دهند که حکم الهی به آنان ابلاغ می‌شود؛ ولی آیا واقعا چنین است؟

در پاسخ به این سؤال باید گفت که شریعت به عنوان مجموعه‌ای از قوانین و مقررات الهی، به گونه‌ای که فقه اسلامی آن را تدوین و بیان کرده است، هرگز توسط پیامبر اسلام تدوین و تبلیغ نشده است. اصطلاح شریعت به معنای متداول آن نه در قرآن یافت می‌شود و نه در منابعی که حاکی از سنت پیامبر است. اساساً باید گفت که در زمان پیامبر هیچ‌گاه مجموعه‌ای مدون به نام شریعت وجود نداشت. از همین روست که موضوعاتی مانند عقیده به وجود احکام شرعی و یا تکالیف الهی و حد و حدود آن، موضوعاتی قابل بحث و مناقشه است. سخنان اصولیون و فقهای اسلامی در این باره نیز حکایت از همین واقعیت دارد.

فاضل تونی در این باره می‌گوید: «ما قطع داریم که تا روز قیامت مکلف به انجام احکامی هستیم؛ به ویژه احکامی ضروری مانند نماز، زکات، روزه، حج، متاجر، نکاح و امثال آن. در حالی که بخش اعظم اجزاء و شرایط و موانع این احکام از طریق خبر واحد

غیرقطعی به دست آمده است. به طوری که اگر خبر واحد حجت نباشد و به آن عمل نتوان کرد این امور از حقایق خود خارج می‌شوند.<sup>۱</sup>

شیخ انصاری معتقد است که اعتقاد به وجود احکام، عقلی است.<sup>۲</sup> او می‌افزاید که خالق متعال، رسولان و پیامبران خود را مأمور تبلیغ این احکام نموده است، اگر چه ممکن است به این احکام نتوان دست یافت.<sup>۳</sup> او در جایی دیگر می‌گوید اطاعت از این احکام برای کسی که بر اساس دلایلی با آن احکام مخالف است، لازم نیست.<sup>۴</sup>

عقلی دانستن اعتقاد به وجود احکام، گواه این مدعاست که دلیل شرعی قابل اعتنایی بر وجود احکام شرعی در دست نیست. با وجود آن که شیخ انصاری معتقد است عقل بر وجود احکام شرعی دلالت دارد، اما استدلال عقلی خود را در این باره ارائه نکرده است. شاید از آنجا که او دلیل بعثت پیامبران را تبلیغ احکام شرعی دانسته، وجود این احکام را عقلاً قطعی می‌داند. اگر مقصود او از احکام شرعی، دستورات الهی بود که پیامبران از طریق وحی دریافت کرده‌اند، سخن او قابل قبول بود. اما وی نیز مانند دیگر فقها، احکام شرعی را شامل مجموعه‌ای از قوانین می‌داند که در منابع فقهی آمده است و چنان که خواهیم دید در صحت انتساب اکثر آنها به اسلام، جای تردید وجود دارد.

او مدعی است پیامبران آمده‌اند تا احکام شرعی را (به معنای فقهی آن)، تبلیغ کنند؛ اما دلیلی برای اثبات این ادعا که پیامبران برای تبلیغ این گونه احکام آمده‌اند ارائه نکرده است. شاید به دلیل آن که وی یک فقیه بوده، دین را با قوانین شرعی برابر دانسته؛ لذا در نظر او برای پیامبران الهی مأموریت دیگری جز تبلیغ احکام شرعی، قابل تصور نبوده است. این موضوع به طور جدی قابل بحث است زیرا پیامبران الهی اهداف بزرگتری را دنبال می‌کردند؛ اهدافی مانند دعوت به توحید، نفی بت‌پرستی، نفی مسمکاری، دعوت به عمل صالح و مانند آن. از همین روست که از بیش از ۶۲۰۰ آیه

۱. الوافی، ص ۱۵۹

۲. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۲۹

۳. همان، ص ۱۲۲

۴. همان



قرآن، بسیاری از فقها و اصولیون فقط ۵۰۰ آیه<sup>۱</sup> را با احکام عملی مرتبط دانسته‌اند. باید افزود که در باره تعداد آیات مربوط به احکام اتفاق نظر وجود ندارد و در این باره اعداد بسیار متفاوتی ذکر شده است. در این میان اعدادی مانند ۲۰۰، ۲۸۵، ۳۰۰، ۳۴۰ و کمتر و بیشتر از آن دیده می‌شود.<sup>۲</sup>

اگر اسلام برابر با احکام شرعی یعنی امر و نهی، واجب و حرام و یا بیان حلال و حرام بود، تمام و یا اکثر آیات قرآن باید به این امور اختصاص می‌یافت.

اینکه برخی مانند فاضل تونی گفته‌اند به وجود پاره‌ای از احکام قطع داریم از آن روست که با مراجعه به قرآن می‌توان دریافت اسلام دارای پاره‌ای دستورات عملی بوده است. مثلاً نماز، روزه و زکات را می‌توان از آیات قرآن دریافت و یا آیاتی از قرآن به موضوع ارث اختصاص دارد؛ اما میزان توجه قرآن به عنوان منبع اصلی اسلام به احکام عملی بسیار کمتر از توجهی است که فقهای اسلامی به موضوع احکام شرعی و به عبارتی شریعت داشته‌اند. آنچه از آثار فقها و اصولیون اسلامی (اعم از شیعه و سنی) فهمیده می‌شود این است که ما مجموعه‌ای معین از احکام شرعی در اختیار نداریم که با قطع و یقین بتوانیم آن مجموعه را شریعت اسلامی بخوانیم و ادعا کنیم که پیامبر اسلام آن را تبلیغ نموده است. حال در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آنچه در منابع فقه اسلامی به عنوان احکام شرعی و یا قوانین شریعت معرفی شده از کجا آمده است؟

### برآمدن شریعت از سنت‌های کهن

پیامبر اسلام همچون دیگر مردمان جامعه خود، با قوانین و سنت‌های رایج محل زندگی خویش می‌زیست. در این باره که آیا پیامبر پیش از بعثت، از دین و شریعتی

---

۱. اصول العامه للفقہ المقارن، ص ۱۰۰

۲. الاسلام عقیده و شریعة، ص ۴۸۱؛ علم اصول الفقہ، ص ۳۱

خاص پیروی می‌کرده یا نه، نظراتی از سوی متکلمین ارائه شده که هیچ یک مبتنی بر دلیل قطعی و محکمی نیست. برخی گفته‌اند پیامبر پیش از بعثت، پیرو شریعت ابراهیم بوده و برخی دیگر گفته‌اند پیرو شریعت موسی بوده و عده‌ای دیگر گفته‌اند که او بر هیچ شریعتی نبوده است. چنین ادعا شده که اکثر متکلمین، عقیده اخیر را تأیید می‌کنند و معتقدند که پیامبر اسلام پیش از بعثت، پیرو هیچ شریعتی نبوده است.<sup>۱</sup> برخی حتی تعبد پیامبر نسبت به شرایع دیگر را محال دانسته‌اند.<sup>۲</sup> به همین ترتیب درباره پیروی پیامبر از شرایع گذشته پس از بعثت نیز آرا و نظرات گوناگونی وجود دارد که در بحث پیرامون ابدی یا موقت بودن شریعت به آن خواهیم پرداخت.

از این اختلاف نظرها چنین فهمیده می‌شود که هیچ دلیل موثقی برای اثبات هیچ یک از ادعاهای مطرح شده وجود ندارد و آرای متکلمین در این رابطه بر پایه استدلال‌های سلیقه‌ای و میزان دانش و درک آنان از موضوع استوار است. شواهد تاریخی حاکی از آن است که پیامبر اسلام پس از بعثت نیز بر اساس همان آداب و سننی به زندگی خود ادامه داد که پیش از اسلام با آن می‌زیست. او تغییر چشمگیر و گسترده‌ای در سبک و شیوه زندگی خود و پیروانش ایجاد نکرد و قوانین جدید زیادی برای آنان نیاورد. او حتی در قوانین رایج نیز تغییرات زیادی ایجاد نمود.

از همین روست که اصولیون و فقهای مذاهب گوناگون اسلامی معتقدند که اکثر قریب به اتفاق قوانین فقهی موسوم به احکام شرعی، احکام امضایی است. معنای این تعبیر آن است که اکثر قوانین موجود در منابع فقهی، پیش از اسلام وجود داشته و از آنجا که پیامبر آنها را تغییر نداده، نتیجه می‌گیرند که آن قوانین مورد تأیید و امضای آن حضرت قرار گرفته است. نکته مهم مذکور که اکثر قریب به اتفاق فقها و اصولیون به آن اذعان نموده‌اند، مؤید این نکته است که پیامبر اسلام قوانین جدیدی در حوزه‌های گوناگون زندگی برای پیروان خود وضع نکرد؛ بلکه به مرور زمان در طول ۲۳ سال پیامبری به ویژه در مدت حدود ده سال اقامت در مدینه به تدریج به موازات ارائه تعالیم

---

۱. التلخیص فی اصول الفقه جوینی، ص ۲۶۲

۲. همان

دینی، به اصلاح پاره‌ای از قوانین حقوقی و اخلاقی جامعه پرداخت.

پیامبر به طور معمول در مواجهه با مشکلات و یا پرسش پیروان خود نسبت به اصلاح قوانین موجود اقدام می‌نمود. باید گفت این شیوه، شیوه‌ای معقول و طبیعی بوده است. به عنوان مثال، زنی از انصار، شوهرش مُرد و بنا بر رسم معمول، خویشاوندان ذکور شوهرش اموال او را به ارث بردند و آن زن با دختران کوچک خود تنگدست و درمانده گشتند؛ چرا که در بسیاری از قبایل آن روز حجاز، زنان و کودکان و پیران سهمی از ارث نداشتند. باور آن مردمان چنین بود که فقط کسی باید ارث ببرد که می‌تواند در تأمین هزینه‌های زندگی نقشی داشته باشد. هنگامی که آن زنِ درمانده به پیامبر اسلام مراجعه و از وضعیت زندگی خویش و فرزندان یتیمش نزد آن حضرت شکایت نمود، آیات ارث نازل شد<sup>۱</sup> و زنان را در ارث با مردان سهیم کرد.

همان طور که قبلاً گفته شد بخش کوچکی از آیات قرآن در بردارنده احکام عملی است. البته بر این مهم باید تأکید نمود که حقوق و قوانین مورد اشاره در آیات، بر بستر فرهنگ موجود و مفهوم متداول جرم، حق و وظایف و مسئولیت‌ها در جامعه پیامبر وضع شده است. انکار لزوم تناسب قوانین با شرایط موجود غیرمنطقی است.

آیات قرآن در زمان پیامبر توسط کاتبان وحی نوشته شد. هر کاتب پاره‌ای از آیات را نوشته بود زیرا هیچ کاتبی در طول ۲۳ سال نزول وحی، همواره در کنار پیامبر حاضر نبود تا بتواند همه آیات قرآن را بنویسد. به علاوه تعداد افراد باسواد نیز در میان تازه مسلمانان انگشت‌شمار بود.<sup>۲</sup> علاوه بر اینها ادوات نگارش نیز بسیار محدود بود. آنان بر روی پوست حیوانات و یا خشت و سنگ می‌نوشتند. کتابت در میان مردم حجاز رواج چندانی نداشت.<sup>۳</sup> به همین جهت منبع اصلی اسلام یعنی قرآن نیز به گونه‌ای نگاشته و جمع‌آوری نشد که خالی از مناقشه باشد (در این باره در فصول آینده سخن خواهیم گفت).

۱. جامع‌البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۸۵

۲. فتوح‌البلدان، ص ۴۶۰ - ۴۵۷

۳. المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۸، ص ۲۵۳

می‌توان تصور نمود که در چنین شرایطی نگارش سخنان و بیانات پیامبر غیر از قرآن، سر و سامان جدی نداشته است. تاریخ گویای آن نیست که پیامبر اسلام خود نسبت به نگارش سخنان و نظرات خویش اهتمام ورزیده باشد. در این رابطه چند خبر وجود دارد که صرف نظر از میزان اعتبار و صحت و سقم آنها، به عنوان شاهد و قرینه می‌تواند به بحث ما کمک کند. برخی از اخبار حکایت از آن دارد که کتابت هر چیزی از قول او جز قرآن، نهی شده است مانند این روایت: «لا تکتبوا عنی و من کتب عنی غیرالقرآن فلیمحه».<sup>۱</sup> ترجمه: از قول من چیزی جز قرآن را ننویسید. هر کس چیزی از قول من جز قرآن را نوشته باید آن را از بین ببرد.

شاید پیامبر از اینکه آیات قرآن با توجه به شرایط موجود با سخنان و مطالب دیگر در هم آمیزد نگران بود و یا ممکن است آن حضرت برای جلوگیری از هر گونه سوءاستفاده و انتساب عمدی یا غیرعمدی سخنان نادرست به خود، مردم را از نوشتن هر آنچه جز قرآن، برحذر می‌داشت.

در خبر دیگر از عایشه نقل شده که پدر او ابوبکر، پانصد حدیث را نوشته بود اما بعداً آنها را در آتش سوزاند.<sup>۲</sup> در خبر دیگر آمده است که در فتح مکه، مردی یمنی از پیامبر سؤال کرد که آیا می‌تواند خطبه آن حضرت را بنویسد؟ و پیامبر به او اجازه داد که بنویسد.<sup>۳</sup> و یا درباره مقدار زکات و احکام مربوط به آن گفته شده که پیامبر امر به کتابت نمود و آن مکتوب در خانه ابوبکر و ابوبکر بن عمرو بن حزم نگهداری می‌شد.<sup>۴</sup>

نگارش سخنان پیامبر رایج و معمول نبود، اما شاید بتوان گفت در مواردی خاص سخنان پیامبر توسط پیروان او نوشته می‌شد؛ از همین رو هیچ اثر مکتوبی از سخنان و به عبارتی احادیث پیامبر از زمان حیات آن حضرت باقی نمانده است. اخبار مورد اشاره

---

۱. شرح صحیح مسلم، کتاب الزهد والرقائق، باب التثبت فی الحدیث وحکم کتابة العلم، نسخه الکترونیکی، ص ۲۲۹۹  
 ۲. تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۵  
 ۳. صحیح البخاری، ج ۱، باب کتابة الحدیث، ص ۳۰  
 ۴. تاریخ الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۴۸-۴۶

حاکمی از آن است که اگر پیروان پیامبر گاهی بنا بر ضرورت، چیزی از سخنان آن حضرت را می‌نوشتند، آنها موارد ویژه‌ای بوده است. مثلاً زکات، از قوانین مهم اسلام و ادیان پیش از آن به شمار می‌رود.<sup>۱</sup> پیامبر نیز اهتمام خاصی به زکات و جمع‌آوری آن داشت. افرادی برای جمع‌آوری زکات از مسلمانان به نقاط مختلف اعزام می‌شدند<sup>۲</sup>، لذا اگر پیروان آن حضرت مقدار و احکام زکات را نوشته باشند منطقی و قابل توجیه است، اما آنان هیچ نیازی نداشتند قوانین و سنت‌های رایجی را که با آنها می‌زیستند بنویسند، مانند قوانین ازدواج، طلاق، وصیت، ارث و یا قوانین جزائی.

شواهد تاریخی گویای آن نیست که تازه مسلمانان در جستجوی قوانین موسوم به شریعت و گردآوری آن بوده و یا دغدغه از بین رفتن و یا فراموش شدن آن را داشته باشند. پس از رحلت پیامبر اسلام نیز تا اواسط قرن دوم ه.ق اهتمام جدی نسبت به تدوین و جمع‌آوری سخنان پیامبر، آنچه که احادیث خوانده می‌شود؛ یا وجود نداشت و یا اثری از آن باقی نمانده است.

آنچه معلوم است این است که کسانی که پیامبر را درک کرده بودند مشاهدات و شنیده‌های خود را برای دیگران نقل می‌کردند. این کار با اهداف گوناگون صورت می‌گرفت. برخی ملاقات با پیامبر و درک محضر آن بزرگوار را فضیلتی برای خویش می‌دانستند و به این منظور با افتخار، مشاهدات و شنیده‌های خود را که میزان دقت و صحت آنها معلوم نیست، نقل می‌کردند. برخی به طور جدی پایبند دین جدید بوده، علاقمند به حفظ تعالیم پیامبر اسلام بودند و به ویژه با مشاهده بهره‌برداری و سوءاستفاده خلفای اموی از منصب خلافت که یک جایگاه دینی بود، به نقل شنیده‌های خود از پیامبر اسلام می‌پرداختند. برخی نیز با انگیزه‌های گوناگون به جعل حدیث می‌پرداختند، یعنی سخنانی را به پیامبر نسبت می‌دادند در حالی که صحت نداشت. انگیزه این افراد می‌توانست فردی و یا سیاسی باشد. افراد با نقل سخنی از پیامبر می‌خواستند برای خود ارزشی معنوی فراهم کنند و شاید از این رهگذر موقعیتی به

---

۱. نگاه کنید به قرآن: بقره/۸۳، مائده/۱۲، الانبیاء/۷۳ و مریم/۳۱

۲. فتوح البلدان، ص ۱۰۲ و ۱۰۶

دست آورند. صاحبان قدرت سیاسی نیز که خود را جانشین پیامبر می خواندند بی تردید در شرایط گوناگون از انتساب سخنانی به پیامبر می توانستند بهره های فراوان ببرند.

نقل دهان به دهان و سینه به سینه این سخنان، نقل شریعت اسلام نبود بلکه صرفاً نقل مشاهدات و یا شنیده هایی از پیامبر اسلام بود که افراد در حافظه خود داشتند. نسل های اولیه مسلمانان که متعلق به همان خاستگاه اسلام بودند هنوز انگیزه یا علاقه ای به نگارش و تدوین نداشتند. از همین روست که برخی منابع حکایت از آن دارد که صحابه و تابعین درباره نگارش حدیث اختلاف نظر داشتند. برخی آن را ناپسند و برخی دیگر آن را مباح می خواندند.<sup>۱</sup>

ذهبی می گوید: «تا پیش از عباسیان علم صحابه و تابعین در سینه ها بود».<sup>۲</sup> امام غزالی نیز در این باره گفته است: «نگارش کتب و تصانیف در سال ۱۳۰ ه.ق آغاز شد، زمانی که صحابه و بزرگان تابعین از جمله سعید بن مسیب از دنیا رفته بودند. پیش از آن کتابت احادیث، ناپسند خوانده می شد».<sup>۳</sup>

نه تنها نسبت به نگارش و جمع آوری حدیث اهتمام جدی وجود نداشت، بلکه حتی بعضی قرائن حکایت از آن دارد که برخی از بزرگان اسلام نسبت به نقل حدیث، واکنش منفی داشتند. مثلاً ابوقتیبه دینوری نوشته است: «عمر نسبت به کسی که زیاد به نقل حدیث می پرداخت و یا شاهی در مورد حدیث نداشت با خشونت برخورد می کرد».<sup>۴</sup> برخی محققان شیعه بر اساس این گونه اخبار چنین اعتقاد یافته اند که خلیفه اول و بیش از او خلیفه دوم، از نقل حدیث پیامبر ممانعت می کردند. این سیاست سبب شد که بخش وسیعی از روایات پیامبر به تدریج از بین برود و یا مضمون آن با جعل و تحریف آلوده شود.<sup>۵</sup>

۱. تاریخ حدیث شانه چی، ص ۲۰

۲. تاریخ الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۷۶-۷۵

۳. همان

۴. مباحثی در تاریخ حدیث (سیر تدوین - شناخت منابع)، ص ۵۶ - ۵۵

۵. همان

انگیزه واقعی خلیفه اول یا دوم برای جلوگیری از نقل سخنان پیامبر برای ما معلوم نیست. همچنین نمی‌توان ادعا کرد که جلوگیری از نقل حدیث، یک سیاست بوده است. می‌توان این واکنش خلفا را با توجه به شرایط، تحلیل نمود و انگیزه‌های گوناگونی را برای چنین رفتاری فرض کرد. فرض بدبینانه این است که خلفا از یادآوری سخنان پیامبر که جنبه تذکر به آن‌ها را داشته، ناراحت می‌شدند و از نقل زیاد حدیث پیامبر ممانعت می‌کردند. چنین تحلیلی در صورتی قابل قبول است که شواهدی برای تأیید آن بتوان یافت.

فرض دیگر آن است که افراد با انگیزه‌های گوناگون به نقل حدیث و یا جعل حدیث می‌پرداختند و از این رهگذر منافی را جستجو می‌کردند. جلوگیری از نقل حدیث و یا برخورد با کسانی که زیاد به نقل حدیث می‌پرداختند ممکن است با هدف جلوگیری از جعل حدیث صورت گرفته باشد؛ به ویژه آن که خلفای اول و دوم، خود از صحابه بزرگ پیامبر و از نخستین مسلمانان بودند که یاران و اصحاب پیامبر را می‌شناختند. برای ما معلوم نیست که آنان با چه کسانی برخورد کرده‌اند و مانع نقل حدیث توسط آنان شده‌اند. اما به نظر می‌رسد جعل حدیث در آن زمان شایع بوده است. به گونه‌ای که «ابن حجر» به نقل از «علی بن زرعه» گفته است که صد هزار نفر مرد و زن از پیامبر حدیث شنیده و نقل کرده‌اند. این در حالی است که هنگام رحلت پیامبر طبق سخن ذهبی - به نقل از شافعی - تعداد مسلمانان شصت هزار نفر بوده است.<sup>۱</sup>

وقوع جعل حدیث، مورد انکار هیچ یک از محققان مذاهب گوناگون اسلامی نیست. یکی از دلایل مهم پیدایش علم حدیث و رجال نیز، وجود پدیده جعل به طور شایع و گسترده بوده است. احتمالاً برای مقابله با این پدیده، تدابیری نیز در آن روزگار اتخاذ شده، هر چند که این تدابیر مؤثر واقع نشده است.

فرض دیگر آن است که نسبت به درآمیختن قرآن با غیر آن، نگرانی وجود داشت. در زمان خلفای اول و دوم هنوز قرآن جمع‌آوری نشده بود و شاید از همین رو برخی از

---

۱. تاریخ حدیث شانه‌چی، ص ۱۸

صحابه و تابعین<sup>۱</sup> نیز با نگارش حدیث موافق نبودند.

از آنچه بیان شد چنین به دست می‌آید که اولاً صحابه و تابعین که نسل اول و دوم مسلمانان بودند، سخنان و احادیث پیامبر را به طور مطلق حاکی از احکام و قوانین شریعت نمی‌دانستند. از همین رو برای حفظ دقیق آن و نقل صحیح آن به نسل‌های بعد جدیتی نداشتند.

ثانیاً احادیث با تکیه بر حافظه راویان اصلی به نسل‌های بعد رسیده و روشن است که نقل شفاهی سخنان، آن هم نسل به نسل می‌تواند بسیار در معرض تغییر از نظر مضمون و عبارت قرار گیرد.

ثالثاً نخستین آثار بر جای مانده مکتوب اعم از حدیث، تاریخ و مانند آن مربوط به قرن دوم هجری قمری است. احادیث جمع‌آوری شده در قرن دوم ه.ق با کیفیت و شرایطی که به اختصار بیان شد به پایه و اساس اصلی شکل‌گیری شریعت اسلامی تبدیل می‌شود.

### تکوین شریعت پس از پیامبر

در زمان حیات پیامبر، مسلمانان غالباً به صورت متمرکز پیرامون آن حضرت زندگی می‌کردند و از نزدیک با تعالیم اسلام آشنا می‌شدند. پیامبر به تدریج شعائر اسلام را برای آنان بیان می‌کرد و برخی سنت‌های گذشته را اصلاح می‌نمود. مثلاً آیات قرآن درباره نماز، روزه، زکات، حج و مانند آن نازل می‌شد و پیامبر با توضیحات و عمل خود به تازه‌مسلمانان نشان می‌داد که منظور از نماز و روزه چیست و چگونه باید زکات پرداخت  
...و

---

۱. صحابه به یاران و پیروان اولیه پیامبر گفته می‌شود که آن حضرت را درک کردند و در کنار او بودند و تابعین به کسانی گفته می‌شود که پیامبر را ندیدند، اما با صحابه همنشین و همسخن بودند.



کیفیت انجام این شعائر که در قرآن به آنها اشاره شده از نسل اول مسلمانان به نسل دوم و از نسل دوم به سوم و به همین ترتیب به نسل‌های بعد انتقال می‌یافت. انتقال آموزه‌ها به طور شفاهی و بر اساس درک و توان شخصی افراد صورت می‌گرفت. هر چه زمان می‌گذشت در میان نسل‌های بعد، در باره کیفیت برخی از شعائر، اختلافاتی بروز می‌کرد. مثلاً درباره کیفیت وضو گرفتن و یا بعضی جزئیات نماز، اختلافاتی به وجود آمد. این اختلافات به ویژه پس از توسعه جغرافیایی اسلام، افزایش بیشتری یافت. نسل دوم مسلمانان برای یافتن پاسخ برخی سؤال‌های خود، به نسل اول مراجعه می‌کرد و به عنوان مثال درباره کیفیت نماز و روزه سؤال می‌کرد. از میان نسل اول مسلمانان، آنان که عمل پیامبر را از نزدیک دیده بودند، در صورتی که از دقت کافی برخوردار بودند، می‌توانستند گواهی دهند که پیامبر چگونه نماز می‌خواند و یا وضو می‌گرفت. اما نسل‌های بعد که اطلاعات خود را بر اساس شنیده‌ها از افراد مختلف و یا عملکرد اشخاص مختلف به دست آورده بودند از یک سو با اختلاف نظرهای روزافزون روبرو می‌شدند و از سوی دیگر دقت و اطمینان در نظرات آنان کاهش می‌یافت.

در میان مسلمانان نسل‌های بعد، فقط قرآن به عنوان یک منبع مکتوب وجود داشت که آن هم در آن روزگار در دسترس همگان نبود. آنان در مراجعه به قرآن با سؤالات و ابهامات فراوانی روبرو می‌شدند. مردم برای یافتن پاسخ سؤالات خود درباره قرآن و شعائر اسلام به کسانی مراجعه می‌کردند که در آن روزگار عالمان اسلامی خوانده می‌شدند و آنان کسانی جز راویان حدیث نبودند.

چنین آمده است که عمر بن عبدالعزیز خلیفه اموی به ابوبکر محمد بن عمرو بن حزم، قاضی مدینه که بعداً والی آن شهر شد، نوشت: احادیث و سنن پیامبر را جمع‌آوری کن و برای من بنویس که من می‌ترسم علم و علما از بین بروند.<sup>۱</sup> ملاحظه می‌شود که در عبارت مذکور، اطلاع از سخنان پیامبر، «علم» و راویان حدیث، «علما» خوانده شده‌اند. شاید یکی از مهمترین انگیزه‌های جمع‌آوری و تدوین احادیث و نیز مراجعه به آن، همانا آشنایی با کیفیت انجام شعائر اسلامی یعنی عبادات و شناخت واجبات و

---

۱. مباحثی در تاریخ حدیث (سیر تدوین - شناخت منابع)، ص ۵۸

محرمات آن باشد. شافعی از فقهای قرن دوم ه.ق می‌گوید که اگر تمام این اخبار و احادیث را رد کنیم، گرفتار مشکلی بزرگ می‌شویم؛ چرا که قرآن، ما را به نماز و زکات و مانند آن دعوت کرده است در حالی که کیفیت آن را بیان ننموده و برای فهمیدن کیفیت آن به ناچار باید به احادیث مراجعه کنیم.<sup>۱</sup>

با توجه به تزلزل احادیث از همان قرون اولیه پس از تدوین آن، تردید جدی برای مراجعه به این منبع وجود داشت. علی‌رغم تردید مذکور، دغدغه تعطیل شدن احکام دین، احادیث جمع‌آوری شده را به منبع مهم شناخت احکام دینی تبدیل کرد، احکامی که سنت پیامبر دانسته می‌شد. از همین رو احادیث، حکایت‌کننده سنت پیامبر شناخته شدند.

چنانکه دانستیم، ما هیچ سند مطمئن و قطعی در اختیار نداریم که تعریف شریعت و حدود قوانین و احکام آن را از نظر مؤسس اسلام مشخص کرده باشد. این موضوع در قرآن نیز مورد اشاره قرار نگرفته است. فقهای اسلامی بر اساس احادیث جمع‌آوری شده، از قرن دوم به بعد درباره شریعت و حدود آن به بحث پرداختند و متکلمین و اصولیون نیز با بحث‌های نظری به شکل‌گیری شریعت مصطلح کمک کردند. بدین ترتیب آنچه درباره تعریف شریعت، حدود آن، و ابدی بودن یا نبودن آن مطرح شده و شهرت یافته است، همه نظریاتی است که از قرن دوم ه.ق پایه‌گذاری شده است.

راویان حدیث درباره احکام مربوط به شعائر اسلامی و عبادات، نکات مبهم و مورد پرسش قرآنی و بسیاری موضوعات دیگر برای مردم سخن می‌گفتند و سخنان خود را به پیامبر اسلام، بی‌واسطه و یا باواسطه منتسب می‌کردند. در جامعه‌ای که بنا بر گواهی تاریخ، اکثر قریب به اتفاق مردم، با دانش و علوم آشنایی نداشته و حتی سواد خواندن و نوشتن نیز نداشتند، نقل شفاهی سینه به سینه سخنانی که به پیامبر انتساب می‌یافت جایگاهی یافته بود و راویان حدیث نیز خود از وزنی برخوردار شده بودند. می‌توان گفت

---

۱. تاریخ الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۱۰۷-۱۰۳

که راویان حدیث، پایه‌گذاران اولیه علوم انسانی هستند؛ زیرا نسل‌های بعد برای فهم آیات قرآن و شناخت احکام عملی اسلام، به احادیث مراجعه کرده‌اند.

با توجه به اختلاف نظر درباره تعداد آیات الاحکام می‌توان گفت که به طور تقریبی ۵٪ از آیات قرآن از حقوق و قوانین خاص سخن می‌گوید و ۹۵٪ قرآن درباره موضوعات اخلاقی و اعتقادی با مخاطبان حرف می‌زند.<sup>۱</sup> مهمترین انگیزه مراجعه به احادیث، یافتن شرایط و جزئیات مربوط به همان ۵ درصد قرآن بوده است. زیرا بر اساس این آیات مسلمانان درمی‌یافتند که اسلام آنان را به برخی امور مانند دادن زکات و یا خواندن نماز دعوت کرده و از انجام برخی امور مانند زنا و رباخواری برحذر داشته است.

به نظر نمی‌رسد هدف عمده برای مراجعه به احادیث، شناخت نکات مبهم درباره موضوعات اخلاقی و اعتقادی قرآن بوده باشد، چرا که دغدغه اصلی، عمل به واجبات و ترک اعمال حرامی بوده که اجمالاً از قرآن فهمیده می‌شد. از همین رو احادیث در کنار قرآن وزن سنگینی یافت و به مهمترین منبع برای شناخت احکام اسلام تبدیل شد. در واقع، احادیث دستمایه اصلی شکل‌گیری شریعت گردید. اگرچه در تفسیر قرآن و یا بحث‌های کلامی نیز به احادیث مراجعه شده است، اما مهمترین انگیزه شناخت واجبات و محرمات بوده که به حوزه شریعت به معنای اصطلاحی آن مربوط می‌شود.

### نگاهی اجمالی به ارکان نظری شریعت

قدیمی‌ترین کتاب حدیث که باقی مانده «الموطأ» نام دارد و متعلق به مالک بن انس است. ذهبی در بیان حوادث سال ۱۴۳ ه.ق، از اقدام علمای اسلام به تدوین حدیث و فقه و تفسیر در این سال سخن می‌گوید و به کتاب الموطأ اشاره می‌نماید.<sup>۲</sup> بدین ترتیب می‌توان گفت که کتاب مذکور شامل احادیثی است که پس از پیامبر اسلام حدود ۱۴۳

---

۱. درباره تعداد آیات قرآن و آیات الاحکام، اختلاف نظر وجود دارد. به همین دلیل، اگر به طور متوسط تعداد آیات قرآن را ۶۲۳۶ و تعداد آیات الاحکام را ۳۰۰ آیه بدانیم، کمتر از ۵ درصد از آیات قرآن را آیات الاحکام تشکیل خواهد داد.

۲. به نقل از تاریخ الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۷۶-۷۵

سال دهان به دهان نقل شده است. حتی اگر پاره‌ای احادیث پیش از آن به نگارش درآمده باشد نیز سندی درباره آن در دست ما نیست. مراجعه به این احادیث از همان آغاز بحث‌برانگیز بوده است. بسیار بوده‌اند کسانی که احادیث را بی‌اعتبار دانسته و مراجعه به آن را با توجه به شرایط نامناسب احادیث، صحیح نمی‌دانستند.

شافعی، فقیه قرن دوم ه.ق (۲۰۴-۱۵۰ ه.ق) به اختلاف نظرهایی که در رابطه با مراجعه به احادیث وجود داشته اشاره کرده است.<sup>۱</sup> ده‌ها هزار حدیث وجود داشت که گردآورندگان می‌دانستند عدد بزرگی از آن‌ها، جعلی و ساختگی است. گذشته از آن تعداد احادیثی که با یکدیگر مخالف و یا در تعارض بودند کم نبود و حتی احادیثی وجود داشت که با آیات قرآن مخالف بود. از یک سو ضرورت اقتضا می‌کرد که به احادیث مراجعه شود و از سوی دیگر باید راهکاری برای نحوه استفاده از این احادیث یافت می‌شد. همین موضوع موجب شکل‌گیری بسیاری از بحث‌های کلامی و اصولی شد.

درباره جایگاه حدیث و توجیه استناد به آن، سخن فراوان گفته شده است. اولین فقهای اسلامی که در قرن دوم ه.ق می‌خواستند احکام اسلامی را مطابق عملکرد پیامبر اسلام بیان کنند، ارکان اولیه شریعت مصطلح اسلامی را پایه‌گذاری کردند. از آنجا که شریعت و مجموعه قوانین آن به صورت آماده و خدشه‌ناپذیر در اختیار مسلمانان نبود، لذا نخستین متکلمین و فقها به تعریف تکلیف و حکم شرعی، حدود قوانین شریعت، سنت پیامبر، چگونگی اطاعت از پیامبر و چگونگی استفاده از حدیث و قرآن برای شناخت احکام اسلامی پرداختند. تعاریف آنان از موضوعات یادشده، اساس شریعت اسلامی را ساخت و فقهای قرون بعد نیز بدون مناقشه، ساختمان فقه را که متولی شریعت است بر آن اساس بنا کردند و هر فقیه‌ی چیزی به این ساختمان افزود. فلسفه و کلام و دیگر علوم به اندازه فقه گسترش نیافت تا آنجا که فقه و فقها معرفت بلامنازع اسلام در طول تاریخ گشتند و نهاد دین اسلام در اختیار فقها قرار گرفت به گونه‌ای که هیچ رقیبی را برای معرفی اسلام نپذیرفته‌اند.

---

۱. تاریخ الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۱۰۷-۱۰۳ به نقل از کتاب الام شافعی

و اما علت اصلی گسترش فقه و قدرت یافتن فقها را باید در عملکرد پیروان اولیه اسلام پس از رحلت پیامبر جستجو کرد. تازه‌مسلمانان پس از رحلت پیامبر، منصبی را با عنوان خلیفه یا جانشین پیامبر تأسیس کردند که در معرفی چهره اسلام و معارف آن، نقش اساسی ایفا نمود. خلیفه پیامبر قدرت دینی و سیاسی را توأمان در اختیار داشت. هر قدرت سیاسی و هر حکومتی بیش از هر چیز به ابزار امر و نهی نیاز دارد تا بتواند در جامعه آرامش و نظم را برقرار و پایه‌های حکومت را تحکیم و تثبیت نماید.

امور یک حکومت و قدرت سیاسی با ترویج فلسفه و حکمت و اخلاق پیش نمی‌رود بلکه حکومت‌ها نیازمند قانون می‌باشند. در جایی که حاکم، خلیفه پیغمبر است، حکم او نه تنها قانون، بلکه بالاتر از آن، حکم الهی دانسته می‌شود. در این میان اولین خلفا که خود از صحابه پیامبر بودند، جایگاه ویژه‌ای دارند. نظرات و دستورات و قوانین صادره آنان به اسلام انتساب می‌یافت و هنوز نیز چنین است.

می‌توان گفت وضع قانون بر اساس اسلام که نیاز حکومت‌های دینی بوده موجب گسترش فقه در دامن حکومت‌های دینی شد. به تدریج با توسعه جغرافیای اسلام، افزایش مشغله خلفا و کاهش دانش آنان نسبت به اسلام، نیاز به حضور فقها در کنار حکومت بیشتر احساس می‌شد. کار فقها، وضع قانون به نام اسلام بود. در آن دوره در جوامع اسلامی قوانین مدون و مکتوب وجود نداشت و قدرت قانون‌گذاری از شئون حاکم به شمار می‌رفت. وضع قانون به نام اسلام و ترویج آن به وسیله حکومت‌های دینی مانند اموی و عباسی و پیش از آن خلفای اولیه اسلام، موجب گشت که اسلام با قانون و حکم شرعی به مردم معرفی شود. همین موضوع از سوی دیگر موجب فربه شدن فقه و قدرت یافتن فقها شد. اگر چه متکلمین، فلاسفه و مفسران قرآن نیز برای معرفی اسلام و معارف آن، تلاش‌هایی داشته‌اند، اما هیچ‌یک از عهده رقابت با فقها برنیامده‌اند.

قدرت سیاسی فقها، یکی از دلایل تثبیت نظریات آنان از آغاز بوده است؛ به گونه‌ای که اگر آنان عقیده‌ای را به رسمیت می‌شناختند، مخالفت با آن کار آسانی نبود. شاید این موضوع موجب شد که ارکان نظری شریعت که اولین فقها بنا نهادند، مصون از تخطئه و مناقشه جدی حفظ شود. این بدان معنا نیست که هیچ‌گاه کسی با عقاید آنان

مخالفت نکرده است؛ بلکه یا نظر مخالفان به هیچ انگاشته شده و یا حتی مخالفان مورد تهدید قرار گرفته‌اند. آن عقاید و قوانینی که باقی مانده، همان است که توسط حکومت‌ها به رسمیت شناخته شده یا با آن مخالفت نشده و از همین رو ترویج و تبلیغ شده و شهرت یافته است. این وضعیت از آغاز تاکنون ادامه داشته است. اکنون اجمالاً نگاهی به مهمترین ارکان نظری شریعت اسلامی می‌افکنیم.

### سنت پیامبر

راویان حدیث تنها کسانی بودند که درباره پیامبر اسلام، سخنان و رفتار آن حضرت، نحوه زندگی و چگونگی ابلاغ پیام الهی به پیروان و نیز چگونگی تعامل پیروان اولیه اسلام با آن حضرت سخن گفته‌اند. لذا احادیث شفاهی و نامطمئن تنها منبعی بود که علاقمندان به شناخت زندگی پیامبر و تاریخ پیروان اولیه اسلام، در اختیار داشتند. راویان حدیث گاه سخنی را از پیامبر نقل کرده‌اند و یا شاهد کردار پیامبر در موضوعی بوده‌اند و یا به نقل آداب و سنن معمول در زندگی پیروان اولیه آن حضرت پرداخته‌اند. بر همین اساس نخستین کسانی که به تعریف سنت پیامبر پرداختند، آن را قول و فعل و تقریر آن حضرت دانستند.<sup>۱</sup>

احادیث که تنها منبع آگاهی از زندگی و سنت پیامبر بود، رفته‌رفته جایگاه ویژه‌ای یافت و به تدریج با آنکه اعتبار آنها به طور جدی زیر سوال قرار داشت، از نظر اهمیت در کنار قرآن قرار گرفت. آن چه از این احادیث آشفته و مشوش تحت عنوان سنت پیامبر استخراج گردیده سنت معتبر پیامبر قلمداد شده است به گونه‌ای که آن را حجت و دلیل برای استنباط حکم شرعی قرار دادند. حتی بسیاری از علمای اسلام، پیروی از آن را واجب دانسته و انکار آن را انکار یکی از ضروریات دین خواندند.<sup>۲</sup> برخی در این باره

---

۱. منظور از قول، سخن؛ منظور از فعل، عمل پیامبر و منظور از تقریر، کلیه آداب و سنن و عملکرد پیروان آن حضرت است که آن بزرگوار از آن اطلاع یافته و نسبت به آن اعتراض نکرده است.  
۲. اصول العامه للفقهاء المقارن، ص ۱۲۶

چنان گرفتار افراط شدند که معتقدند بدون سنت معنایی برای اسلام وجود ندارد.<sup>۱</sup> بسیاری از فقها و اصولیونی که چنین عقیده‌ای دارند دلیل آن را با تعبیر گوناگون چنین بازگو کرده‌اند که بدون مراجعه به سنت، عمل به قرآن تعطیل می‌شود؛ زیرا اکثر احکام قرآنی با بیان همه خصوصیات مربوط به آن نیامده بلکه قرآن، فقط به بیان اصل تشریح آن احکام پرداخته است. مثل: «وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ...»<sup>۲</sup> و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ...»<sup>۳</sup> و... برای شناخت مفهوم این عبادات و شرایط و موانع آنها باید به سنت مراجعه شود.<sup>۴</sup> قبلاً نیز گفته شد که علت اولیه مراجعه به احادیث، ضرورت و اضطرار بوده است.

اگر میزان مراجعه به احادیث فقط در این حد بود نه تنها مشکل‌آفرین نبود، بلکه منطقی نیز می‌نمود؛ زیرا برای آنکه بفهمیم پیامبر اسلام چگونه نماز می‌خواند هیچ منبع مطمئنی در اختیار نداریم و ناگزیر به احادیث مراجعه می‌کنیم تا حتی‌الامکان نماز ما به نماز آن حضرت نزدیک و شبیه شود. بر خلاف انگیزه اولیه، مراجعه به حدیث، چنان گسترش و توسعه یافت که اخبار، منبع اصلی شناخت اسلام گشت به طوری که در قرون بعد، اخباری‌گری، به مذهب رایج در میان علمای اسلام تبدیل شد و هنوز مذهب غالب بر فقه اسلامی است. اخباریون، حدیث را تنها منبع قابل مراجعه برای شناخت و معرفی اسلام می‌دانند و عقل و علم و تجربه را فاقد ارزش دانسته و حتی قرآن را نیز قابل استناد نمی‌دانند زیرا معتقدند که نمی‌توان آن را فهمید.

پرواضح است که سنت، با معنایی که گذشت چه تأثیر گسترده‌ای در تعریف شریعت اسلامی داشته است. سنت به معنای قول و فعل و تقریر پیامبر، آن هم با استناد به احادیث نامطمئن به عنوان مهمترین پایه شریعت اسلامی به طور جدی قابل نقد و مناقشه است که ذیلاً به نقد اجمالی آن می‌پردازیم.

---

۱. این سخن خضری از اصولیون معاصر است که در اصول العامه للفقہ المقارن، ص ۱۲۶ نقل شده است.

۲. و نماز را بر پا دارید و زکات را بدهید... (بقره / ۴۳)

۳. روزه بر شما مقرر شده است... (بقره / ۱۸۳)

۴. اصول العامه للفقہ المقارن، ص ۱۲۴

### نقدی بر مفهوم مصطلح سنت پیامبر

اشکالات عمده متعددی بر تعریف معمول و مشهور از سنت پیامبر، وارد است. اگر سنت پیامبر را چنان که گفته‌اند قول و فعل و تقریر آن حضرت به طور مطلق بدانیم و میان رفتارهای عادی زندگی پیامبر به عنوان یک انسان معمولی و تعالیمی که آن حضرت به عنوان یک پیامبر تبلیغ می‌کرد، تفکیک قائل نشویم، در این صورت مشکل بزرگی که ایجاد می‌شود، این است که بدون دلیل منطقی و شرعی، تمام قوانین و سنت‌هایی را که در جامعه پیامبر وجود داشت، سنت آن حضرت دانسته‌ایم. حال آنکه این قوانین، پیش از اسلام نیز وجود داشت و پیامبر نقشی در تأسیس اکثر آنها نداشت مانند قوانین ازدواج، طلاق و بسیاری از قوانین جزائی و...

این تعریف از سنت از یک سو با انگیزه و هدف اولیه فقها از مراجعه به احادیث منافات دارد زیرا آنان از باب ضرورت و برای عمل به واجبات و ترک محرمات اسلام از احادیث استفاده کردند. از سوی دیگر چنین تعریف گسترده‌ای از سنت پیامبر که مستلزم مراجعه گسترده به احادیث و استفاده از آنها در همه حوزه‌های زندگی است، با میزان اعتبار و ارزش احادیث منافات دارد.

### مفهوم «اطاعت از پیامبر»

شاید یکی از عوامل مؤثر در تعریف یادشده از سنت، یک تلقی خاص از معنای «اطاعت از پیامبر» است. در قرآن آیات و عباراتی وجود دارد که مخاطبان خود را به پیروی از پیامبر دعوت می‌کند. مانند «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»<sup>۱</sup> و یا پیامبر را

---

۱. و اطاعت خدا و اطاعت پیامبر کنید. (مائده / ۹۲، محمد / ۳۳)



نمونه‌ای نیکو برای کسانی که به خدا و آخرت امیدوارند دانسته است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ...»<sup>۱</sup>

قرآن خود نه تعریفی از سنت پیامبر ارائه کرده و نه مشخص کرده است که چگونه و در چه اموری باید از پیامبر پیروی نمود. دور شدن از زمان پیامبر، دسترسی به مفهوم دقیق این موضوعات را مبهم و پیچیده ساخت. به همین دلیل اندیشمندان اسلامی خود به تعریف این موضوعات پرداختند. برخی معنای اسوه بودن پیامبر و کیفیت پیروی از آن حضرت را این گونه تعریف کرده‌اند که هر کاری را که پیامبر انجام داده، ما نیز باید با همان عنوان (واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح) که او انجام داده به آن عمل کنیم. به این معنا که اگر پیامبر، کاری را به عنوان واجب انجام داده بر ما نیز واجب است و اگر کاری را با عنوان مستحب انجام داده بر ما نیز مستحب است. عقیده مذکور متعلق به علامه حلی است که مظفر آن را نقل کرده است. مظفر خود بر خلاف نظر مذکور معتقد است هیچ یک از آیاتی که به اطاعت از پیامبر دعوت می‌کند مفهومی این نیست که پیروی از افعال آن حضرت بر ما واجب است.<sup>۲</sup>

عقیده رایج این است که تمام اعمال و افعال پیامبر با توجه به اینکه آن حضرت دارای عصمت است، در مقام تشریح حکم شرعی انجام شده است. روی دیگر این سخن که محمدتقی حکیم مطرح کرده این است که تمام افعال انسان در شریعت دارای حکم معینی است.<sup>۳</sup>

همه نظراتی که در باره حدود پیروی از پیامبر مطرح شده نظراتی شخصی است که می‌توان آنها را نقد نمود. در این میان هر نظری که عقلانی باشد اعتبار و ارزش خواهد داشت. آنان که معنای اطاعت از پیامبر را پیروی از همه افعال او و تمام افعال پیامبر را

---

۱. قطعا برای شما در [اقتدا به] رسول خدا سرمشقی نیکوست برای آن کس که به خدا و روز بازپسین امید دارد (احزاب / ۲۱)  
۲. اصول الفقه مظفر، ج ۲، ص ۲۹۴  
۳. اصول‌العامه للفقّه المقارن، ص ۱۲۲

برخوردار و بیانگر حکمی از شریعت دانسته‌اند، عقیده‌ای افراطی را مطرح کرده‌اند که هیچ دلیلی از قرآن، عقل و حتی تاریخ مؤید آن نیست.

شواهد تاریخی گویای آن نیست که پیامبر اسلام در میان پیروان خود چنین تبلیغ کرده باشد که «شما مسلمانان موظفید که در تمام امور مانند من عمل کنید. هیچ شاهدهی در تاریخ گویای آن نیست که پیامبر به قبایل دیگری که به اسلام می‌گرویدند گفته باشد که قوانین رایج خود را در امور گوناگون تغییر داده و از قوانینی پیروی کنند که آن حضرت پیروی می‌کرد. پیامبر مردمان را به ترک عادات و سنن خود دعوت نکرد، بلکه به فراخور شأن پیامبری خویش به تبلیغ امور معینی پرداخت. او مردم را از بت‌پرستی برحذر داشت و به پرستش خدای یگانه دعوت کرد و آداب ظاهری عبادات را نیز به آنان آموخت.

معنای عرفی و عقلی پیروی از پیامبر، پیروی از آن چیزی است که او در مقام یک پیامبر، به متابعت از آن دعوت می‌کند. مثلاً وقتی به کسی گفته می‌شود که تو باید از دستورات پزشک خود پیروی کنی و یا تو باید از آنچه معلمت به تو می‌گوید پیروی کنی، عرف و عقل از این عبارات چنین می‌فهمد که از دستورات پزشک، به عنوان پزشک و از دستورات معلم، به عنوان معلم باید پیروی کرد. آنچه پزشک در حیطه امور پزشکی به بیمار تجویز می‌کند و یا آنچه معلم در حوزه وظایف و اختیارات معلمی خود به شاگردش دستور می‌دهد لازم الاجراست. اگر پزشک و معلم دستور دهند که چگونه ازدواج کنید یا چگونه طلاق بگیرید و یا چگونه با خانواده خود تعامل کنید و چگونه دیه بپردازید و.... عرفاً و عقلاً الزام‌آور نیست. همین مفهوم عرفی و عقلی درباره پیروی از پیامبر نیز صادق است. آنچه آن حضرت به عنوان پیامبر به مردمان اعلام نمود و آنان را دعوت به پیروی از آن کرد، بر پیروان آن حضرت لازم‌الاجرا بوده است.

اشکال عمده دیگری که بر تعریف مصطلح از سنت پیامبر وارد است تخفیف معنای حکم شرعی است. با تعریف رایج، کلیه اعمال و افعال پیامبر دلالت بر حکم شرعی دارد. علاوه بر آن، کلیه اعمال و رفتار پیروان اولیه آن حضرت نیز می‌تواند حاکی از حکم شرعی باشد به این معنا که اگر کسی کاری انجام داده و پیامبر آن را دیده یا شنیده و

نسبت به آن اعتراض نکرده، پس لابد آن رفتار مطابق حکم شرعی و الهی بوده است. با چنین استدلالی قوانین گوناگون رایج در زندگی پیروان اولیه اسلام، احکام شریعت تلقی شده است. مثلاً از آنجا که در آن جامعه سرپرستی کودک با پدر بوده، ولایت فرزند شرعاً با پدر دانسته شده است. از آنجا که زنان حق طلاق نداشته‌اند و اختیار طلاق در دست مردان بوده چنین نتیجه گرفته شده که شرعاً طلاق حق مرد است و زن حقی نسبت به آن ندارد. از آنجا که در آن جامعه دیه زن نصف دیه مرد بوده چنین گمان شده که شرعاً دیه زن نصف دیه مرد است و...

بر پایه چنان تعاریفی از سنت پیامبر، اطاعت از پیامبر و حکم شرعی؛ مطرح کردن این ادعا که تخطی از سنت پیامبر مخالفت با شریعت اسلامی است؛ قابل تأمل است.

تلقی متداول از سه مفهوم یادشده (سنت پیامبر، اطاعت از پیامبر و حکم شرعی) با آنکه فاقد دلایل محکم عقلی و شرعی بوده، اما در طول تاریخ فقه، استمرار و شهرت یافته و موجب توسعه دامنه شریعت شده است؛ تا آنجا که همگان گمان کرده‌اند که به راستی تمام موضوعات زندگی ما دارای حکم شرعی است و حتی هر موضوع جدیدی که زاده می‌شود حکمی دارد که باید آن را نزد فقها یافت.

### چرا دامنه شریعت گسترش یافت؟

در دوره‌هایی که قوه قانونگذاری دیگری وجود نداشته، فقها نقش قانون‌گذار را ایفا نموده، به تدریج نقش فقه را در قانون‌گذاری گسترش داده‌اند. قانون همواره مورد نیاز جوامع بوده است. به همین دلیل، مردم در موضوعات گوناگون به فقها مراجعه کرده، در حل و فصل امور و دعاوی از آنان استمداد جستند. قضاوت و قانونگذاری از شئون حکومت‌ها بوده است. در حکومت‌های دینی مسئولیت این امور، با فقها بود و آنان با یک استدلال ساده، نظرات و آرای خود را به اسلام و پیامبر نسبت می‌دادند؛ زیرا آنان به جانشین پیامبر انتساب داشتند و منبع نظرات خود را سنت پیامبر معرفی می‌کردند. همین مقدار کافی بود تا بسیاری از مردم نظرات آنان را نظرات اسلام بدانند.

حتی در دوره معاصر که در جوامع اسلامی، پارلمان و قوه مقننه تأسیس شده است، فقها هنوز به کار قدیمی خود یعنی وضع قانون به نام اسلام اشتغال دارند و نظرات آنان نقش قانون رقیب را برای قوانین موضوعه پارلمان‌ها بازی می‌کند و گاه می‌تواند قوانین موضوعه پارلمان‌ها را به چالش بکشد. به عبارت دیگر در جوامع اسلامی، امروزه دو قوه قانونگذاری و دو دستگاه حقوقی وجود دارد و این یکی از موضوعات چالش‌برانگیز در این جوامع است.

پرسش مردم از پیامبر، صحابه و یا امامان شیعه درباره موضوعات گوناگون باعث شد که آنان درباره تمام این موضوعات اظهار نظر کنند همان‌گونه که پرسش مردم از راویان حدیث و فقها درباره موضوعات گوناگون موجب شد که راویان درباره موضوعات مختلف سخن بگویند و یا فقها در همه امور زندگی وارد شده فتوا دهند. باید گفت که روند واقعی زندگی در شکل‌گیری پایه‌های نظری فقه و شریعت تأثیر داشته است. به علاوه فقها و حکومت‌های دینی از گسترش دامنه شریعت به تمام حوزه‌های زندگی استقبال می‌کردند زیرا این موضوع هم به افزایش قدرت فقها کمک می‌کرد و هم اجرای قوانینی را که به اسلام نسبت یافته و مقدس معرفی می‌شد ساده و آسان می‌ساخت؛ چرا که همواره مردم با چنین قوانینی کمتر به مخالفت برمی‌خاستند.

روند عملی زندگی مسلمانان و نقش عملی فقها، خود را بر بحث‌های نظری شریعت تحمیل کرده است. حتی فقهایی مانند فقهای شیعه که از حکومت‌های دینی فاصله داشته‌اند نیز در بحث‌های نظری شریعت نوآوری نداشتند. دامنه شریعت بر پایه‌های اولیه نظری، چنان گسترش یافته که هنوز در هر موضوع و پدیده جدیدی، فقهای اسلامی به اظهار نظر پرداخته و به تعبیر خود حکم شرعی آن پدیده‌ها را بیان می‌کنند.

این در حالی است که همگان می‌دانند که در هیچ منبعی، حکم موضوعاتی مانند استفاده از تلویزیون، اینترنت، ماهواره، سینما و مانند آن بیان نشده است اما بر اساس این باور قدیمی که نظر فقها، نظر اسلام و شریعت بوده، هنوز آنان در باره موضوعات گوناگون حکم شرعی صادر می‌کنند. یکی از دلایل گسترش دامنه شریعت را می‌توان تلقی معمول یا متداول از حکم شرعی دانست.

## بحثی درباره حکم شرعی

وقتی گفته می‌شود «حکم شرعی»، برداشت عمومی از مفهوم آن، همانا قانون الهی است. یعنی قانونی که درباره موضوعی توسط خداوند تعیین و به پیامبر اعلام شده و پیامبر نیز آن را به مردم ابلاغ کرده است. اما آیا آنچه که در فقه مذاهب گوناگون اسلامی به آن حکم شرعی گفته می‌شود و آنچه که فقها در جوامع اسلامی به آن حکم شرعی می‌گویند و مردمان را مکلف به رعایت آن می‌دانند، با معنای یادشده سازگار است؟

با مراجعه به منابع فقهی درمی‌یابیم که فقهای اسلامی قوانینی را در حوزه‌های گوناگون زندگی بیان کرده و معتقدند که اینها احکام مقدس شرعی است. مثلاً گفته شده که اگر کسی با شرایطی چیزی را به ارزش ربع دینار سرقت کند، مجازات او قطع چهار انگشت دست راست وی است.<sup>۱</sup> و یا گفته شده که دیه زن نصف دیه مرد است.<sup>۲</sup> و یا آنکه مسلمانان در جوامع گوناگون دائماً از مفتیان و مجتهدان، قوانینی را درباره موضوعات مختلف می‌شنوند که از آنها به حکم شرعی تعبیر می‌شود. مثلاً گفته می‌شود که رانندگی برای زنان حرام است و یا رفتن به مدرسه برای دختران حرام است و یا جلوگیری از بارداری حرام است و... بسیاری از مسلمانان گمان می‌کنند که به راستی این قوانین توسط خداوند وضع شده و پیامبر اسلام آنها را ابلاغ نموده و این قوانین در اختیار مجتهدان و مفتیان قرار دارد و آنان قوانین الهی مذکور را برای مردمان بازگو می‌کنند اما این برداشت با واقعیت بسیار فاصله دارد.

حکم شرعی دلالت بر تکلیف شرعی دارد. به عبارت دیگر هر قانون شرعی وظیفه و تکلیفی را بر عهده بندگان می‌گذارد. جوینی درباره معنای «تکلیف» گفته است که این

---

۱. اللعة الدمشقیة، کتاب الحدود، صفحات ۲۴۳-۲۴۲

۲. همان، کتاب‌الذیات، ص ۲۶۱

لغت از «کُفَّه» به معنای مشقت گرفته شده و در اصطلاح الزام بندگان توسط خداوند است به انجام آنچه که برای بندگان دارای مشقت است.<sup>۱</sup>

عقلاً و عرفاً هیچ وظیفه و تکلیفی جز با دلیل قطعی ثابت نمی‌شود. این اصل روشن قطعی مورد قبول اصولیون و فقهای اسلامی نیز هست و اصولی مانند «عدم» و یا «برائت» بر همین اساس مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ به این معنا که تا زمانی که علم به وجود تکلیف و یا حکم شرعی نباشد، اصل، عدم وجود تکلیف است. و یا مادامی که تکلیف و وظیفه شرعی برای کسی معلوم و محقق نشده، اصل، برائت ذمه اوست. این اصول عقلی در زندگی متعارف روزمره و نظام‌های حقوقی نیز جاری است.

اگر درباره موضوعی، قانونی مشخص و صریح وجود نداشته و یا به مردم اعلام نشده باشد، نمی‌توان کسی را بر اساس آن قانون نامعلوم مؤاخذه کرد. مثلاً اگر برای سرعت مجاز یا غیرمجاز در بزرگراه، قانونی وضع نشده باشد نمی‌توان کسی را با این عنوان جریمه یا مجازات نمود. حتی اگر قانونی در این رابطه وضع شود اما به مردم اعلام نگردد باز هم نمی‌توان کسی را به دلیل تخطی از سرعت مجاز مجازات نمود. در باره تکلیف شرعی نیز باید اطمینان یافت که اولاً حکمی از جانب خداوند درباره موضوعی وضع شده است، ثانیاً حکم مذکور به گونه‌ای مطمئن به دست ما رسیده است. در صورت تحقق این دو مهم است که ما مکلف به انجام یا ترک کاری می‌شویم. ما باید اطمینان پیدا کنیم که خداوند انجام یا ترک کاری را اراده نموده و بدون حصول این اطمینان، تکلیف شرعی بر ما نخواهد بود.

قبلاً گفتیم که در قرآن پاره‌ای دستورات عملی وجود دارد، اما چگونگی عمل کردن به این دستورات در قرآن بیان نشده است. مانند نماز خواندن و پرداخت زکات. این ابهام باعث شده که مراجعه به عملکرد پیامبر ضرورت یابد. اما چنانکه که گفتیم دسترسی به عملکرد پیامبر اسلام نیز ساده و آسان نیست و شاید بتوان گفت با توجه به کیفیت احادیث که تنها منبع در اختیار ماست، راه مطمئنی برای دسترسی به عملکرد پیامبر

---

۱. التلخیص فی اصول الفقه جوینی، ص ۱۷

در اختیار نداریم. از همین رو همه موضوعات بر پایه بحث و مناقشه و اختلاف نظر بنا شده است.

### نسبت حکم شرعی با پیامبر

یکی از موضوعات مورد بحث این است که نسبت احکام شرعی با پیامبر چیست؟ و به عبارت دیگر با مراجعه به سنت پیامبر که به وسیله احادیث به ما رسیده چگونه می‌توانیم احکام شرعی را دریابیم؟ کدام دسته از افعال و سخنان پیامبر دلالت بر حکم شرعی دارد و کدام دسته بی‌ارتباط با احکام شرعی است. پرواضح است که پاسخ این پرسش‌ها همه بر مبنای تحلیل‌های شخصی و بر پایه خرد فردی و بینش و دانش پاسخ‌دهنده استوار می‌گردد. در رابطه با این موضوع دو عقیده کلی در منابع اصولی و کلامی دیده می‌شود:

### «وحی» و حکم شرعی

۱- گروهی معتقدند که حکم شرعی بر وحی متکی است یعنی منبع آن وحی است. این گروه می‌گویند که وضع حکم شرعی حق خداوند است و جز با وحی نمی‌توان ابتدائاً حکم شرعی وضع نمود زیرا حق الله فقط به آنچه که موجب قطع و یقین شود ثابت می‌گردد و آن فقط وحی است. برخی از صاحبان این عقیده، همه اعمال و گفتار پیامبر را حاکی از حکم شرعی نمی‌دانند. از همین رو معتقدند اگر پیامبر حکمی را به رأی خویش بیان کرده باشد مخالفت با آن جایز است زیرا در رأی، امکان خطا وجود دارد مانند آنچه در جنگ بدر واقع شد که ابتدا پیامبر فرمان داد همراهانش در محلی اردو بزنند و سپس به پیشنهاد برخی از یاران خود، محل اردوگاه را تغییر داده، نزدیک چاه‌های بدر خیمه زدند.

دیگر نمونه تاریخی مورد استناد این گروه این است که پیامبر هنگامی که دید مردی به تلقیح درختان نخل مشغول است کار او را تقبیح نمود. آن مرد برای پیامبر توضیح

داد که تلقیح موجب افزایش محصول نخل‌ها می‌شود. پیامبر با شنیدن این سخن فرمود: «انتم اعلم بامر دنیاکم و انا اعلم بامر دینکم» یعنی شما در کار دنیای خود آگاه‌ترید و من در کار دین شما آگاه‌ترم.<sup>۱</sup> اینکه منبع احکام شرعی و به عبارتی شریعت را وحی بدانیم سخن متین و معقولی است که با ماهیت حکم شرعی نیز سازگاری دارد. نتیجه منطقی این عقیده آن است که بگوییم آنچه از دستورات و احکام، که پیامبر اسلام بر مبنای وحی دریافت و ابلاغ نموده، حکم شرعی است و دیگر اعمال و رفتار آن حضرت حکم شرعی نیست چرا که مبتنی بر وحی نمی‌باشد؛ اما اصولیون و فقهای سنتی قائل به این نتیجه منطقی که حلال بسیاری از مشکلات حقوقی در جوامع اسلامی نیز می‌تواند باشد و به علاوه می‌تواند به شریعت و حدود آن جلوه‌ای منطقی و قابل دفاع ببخشد، نیستند. این گروه به جای کوتاه کردن دامنه شریعت، به بلند کردن دامنه وحی پرداخته است و تفسیر گسترده‌ای از معنای وحی دارد؛ زیرا می‌کوشد بسیاری از اعمال و گفتار و حتی تقریرات پیامبر را با وحی گره بزند.

بر اساس این عقیده نه تنها آنچه پیامبر درباره اجزاء و شرایط احکام قرآنی مانند نماز و زکات و روزه و ... بیان کرده مبتنی بر وحی است بلکه احکام امضایی که شامل قوانین و سنن آن روزگار در جامعه پیامبر بوده را نیز احکام شرعی می‌دانند. به عبارت دیگر این گروه تمام گفتار، اعمال و اقراریه پیامبر را مبتنی بر وحی می‌دانند. آنان می‌گویند پیامبر گاه وحی را با گوش خود از زبان جبرئیل می‌شنید و گاه با اشاره آن ملک، وحی را درمی‌یافت که آن را وحی ظاهری می‌خوانند. گاه پیامبر با تأیید قلب، وحی را دریافت می‌کرد که از آن به وحی باطنی تعبیر کرده‌اند و آن هنگامی است که شبهه‌ای یا تردیدی برای پیامبر باقی نمی‌ماند و با نور قلب خود حق و حکم شرعی را در هر موضوعی درک می‌کرد. سرخسی می‌گوید این نوع از ادراک قلبی فقط خاص پیامبر است و نه افراد دیگر از امت او.<sup>۲</sup>

---

۱. اصول السرخسی، ج ۲، ص ۹۱-۹۰  
 ۲. همان



آنان که احکام شرعی را متصل به منبع وحی می‌دانند برای توسعه دامنه احکام شرعی مجبور به توسعه دامنه وحی شده‌اند تا بدین ترتیب بتوانند حتی‌الامکان همه عملکرد پیامبر را زیر چتر وحی قرار دهند. به همین جهت علاوه بر وحی ظاهری و باطنی، به شبه وحی نیز عقیده دارند که آن را استنباط احکام از نصوص با استفاده از رأی شخصی دانسته‌اند؛ مشابه کاری که مجتهدان انجام می‌دهند. این گروه عقیده دارند که این گونه استنباط‌های پیامبر نیز مانند وحی است زیرا پیامبر خطا را تأیید نمی‌کند و آنچه مورد تأیید اوست قطعاً درست است. آنان این ویژگی را نیز مختص پیامبر می‌دانند چرا که دارای عصمت است.<sup>۱</sup> نتیجه آنچه که این گروه اظهار می‌کنند این است که تمام آنچه که از قول و فعل و تقریر پیامبر به وسیله احادیث نقل شده حکایت از وحی دارد. مگر موارد نادری که پیامبر از نظر خود منصرف شده است مانند دو نمونه‌ای که ذکر شد. این گروه در واقع دامنه وحی را چنان گسترده دانسته‌اند که همه سنن و قوانین رایج در جامعه پیامبر که از پیش از اسلام رواج داشت متصل به وحی می‌شود. چنین تعریفی از دامنه وحی هیچ پایه منطقی ندارد. شواهد تاریخی نیز مؤید چنین تعریفی از وحی نیست.

پیروان اولیه اسلام قوانین رایج در جامعه خود را که بعداً فقها آن را احکام تقریری خواندند، متصل به وحی نمی‌دانستند والا آن قوانین را نیز باید ضمیمه قرآن می‌نمودند و نسبت به حفظ و جمع‌آوری آن می‌کوشیدند. به علاوه نمونه‌هایی در تاریخ وجود دارد که همانند دو نمونه مذکور برخی یاران پیامبر پیشنهاد بهتری ارائه نمودند و یا دلیلی برای رد نظر پیامبر ارائه کردند آن حضرت پیشنهاد بهتر را پذیرفت و در مقابل یاران خود اظهار نکرد که سخن و یا نظر آن حضرت مبتنی بر وحی است و مخالفت با آن جایز نیست.

اگر نمونه‌های بیشتری در تاریخ ذکر نشده و یا پیروان آن حضرت به مخالفت با قوانین و سنن جاری در زندگی خود نپرداخته و در این رابطه پیشنهادات دیگری را نزد پیامبر ارائه نکرده‌اند بدین معنا نیست که آن قوانین و سنن قابل مناقشه و مخالفت

---

۱. اصول السرخسی، ج ۲، ص ۹۱

نمی‌باشد. وجود نمونه‌های مذکور گویای این مهم است که آن حضرت خود، میان دستورات الهی و نظرات و عقاید شخصی خویش تفاوت قائل بود و آنچه را که مبتنی بر عقل و ادراک و دانش و تجربه شخصی بیان می‌کرد قابل مناقشه و مخالفت می‌دانست. آن حضرت مردم را مکلف به پیروی از این دسته نظرات و اعمال و رفتار خود نمی‌دانست. به همین ترتیب دعوت مردمان به پیروی از قوانین و سنی که آن حضرت خود نقشی در وضع آنها نداشته توجیه‌پذیر به نظر نمی‌رسید.

### «رأی» و حکم شرعی

۲ - گروه دیگر معتقدند که احکام شرعی گاه تکیه بر وحی دارد و گاه بر «رأی». این گروه معتقد است که پیامبر گاه به وحی عمل می‌کرد و گاه به رأی. یکی از دلایل مورد استناد آنان این است که پیامبر مأمور به مشاوره با مردم بود «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأُمْرِ...»<sup>۱</sup> و بر این اساس با یاران خود در اموری مثل جنگ و غیر آن مشورت می‌کرد. مثلاً آن حضرت در جنگ بدر در باره فدیة گرفتن برای اسرا با ابوبکر و عمر مشورت کرد و نظر ابوبکر گرفتن فدیة بود که پیامبر به آن عمل نمود و بدین ترتیب این نظر و رأی «حکم شرعی» شد.

نمونه دیگر آنکه، پیامبر با یاران خود درباره اوقات نماز جماعت مشورت کرد. باز نمونه دیگر آنکه عبدالله بن زید نزد پیامبر آمد و خوابی را که درباره اذان دیده بود تعریف کرد و پیامبر این شیوه دعوت مردم به نماز را پسندید و به عبدالله بن زید گفت که اذان گفتن را به بلال واگذار کند. این گروه می‌گویند که اذان به طریق رأی و نه وحی در اسلام پایه‌گذاری شد و می‌افزایند شکی نیست که اذان حق‌الله است و از آنجا که با رأی ثابت شده، حکایت از آن دارد که عمل به رأی در آن جایز شمرده شده و این بدان معناست که وضع حکم شرعی با رأی جایز است.<sup>۲</sup> به عقیده این گروه، پیامبر بر

۱. و در کار[ها] با آنان مشورت کن... (آل عمران / ۱۵۹)  
 ۲. اصول السرخسی، ج ۲، ص ۹۴-۹۳

اساس رأی خود می‌توانست به احکام شرعی فتوا دهد و از آنجا که پیامبر خطا را تأیید نمی‌کند، لذا پیروی از او بر ما واجب است. آنان صدور حکم شرعی بر اساس رأی را ابتدائاً برای کسی جز پیامبر، جایز نمی‌دانند.

گروه دوم، دامنه وحی را همانند گروه اول توسعه نداده، اما عقیده دارد پیامبر از آنجا که مصون از خطا بود حق وضع حکم شرعی را داشت. در نتیجه این گروه نیز دامنه حکم شرعی را همانند گروه اول توسعه داده است و بدون دقت در مفهوم حکم شرعی، آن را چنان گسترده فرض نموده که شامل تمام افعال و اقوال و اقراریه پیامبر می‌شود. نکته کلیدی در سخن هر دو گروه این است که پیامبر خطا نمی‌کند پس ما ملزم به اطاعت از او هستیم. به عبارت دیگر آنان می‌گویند از آنجا که پیامبر خطا نمی‌کند پس قول و فعل و تقریر او، حکم شرعی است. حتی اگر این مقدمه را بپذیریم که پیامبر هرگز خطا نمی‌کرد باز مفهوم این سخن آن نیست که فعل و قول و تقریر او حکم شرعی بوده و اطاعت از او بر ما واجب است زیرا ما موظف نیستیم از هر کسی که خطا نمی‌کند پیروی کنیم حتی اگر آن شخص پیامبر باشد مگر آنکه ما با دلیلی صریح و مطمئن موظف به پیروی از عملی مشخص، شده باشیم. به علاوه، این نکته که پیامبر خطا نمی‌کرد بدان معنا نیست که آنچه او عمل می‌کرد و یا آنچه پیروانش بدان عمل می‌کردند، بهترین اعمال و سنت‌ها بود. چنین ادعایی نه در قرآن آمده و نه شواهد تاریخی مؤید آن است، بلکه این ادعا مخالف عقل بوده و برخی شواهد تاریخی نیز آن را رد می‌کند. میان خطا نکردن پیامبر و حکم شرعی خواندن عمل صحیح او، هیچ رابطه منطقی وجود ندارد.

به نظر می‌رسد برداشتی که از حکم شرعی در میان پیروان اولیه اسلام وجود داشته با آنچه در فقه اسلامی حکم شرعی خوانده می‌شود بسیار فاصله دارد. مردم مدینه که پیروان اولیه اسلام بودند و در کنار پیامبر می‌زیستند، قوانین و سنت‌های معمول قبیله خود را احکام شرعی نمی‌دانستند و تاریخ گویای آن نیست که آنان دیگر قبایل حجاز را که به اسلام می‌گرویدند به پیروی از قوانین قبیله خود دعوت کرده باشند و یا بر این موضوع تأکید نموده باشند. به علاوه بسیاری از قوانین و سنن در میان قبایل گوناگون اعم از مسلمان، بت‌پرست و یا یهودی مشترک بود. مثلاً در اکثر قبایل حجاز در آن

روزگار ولایت فرزند بر عهده پدر بود، دیه زن نصف دیه مرد بود، زن حق طلاق نداشت و یا برای تصدی منصب قضاوت شایسته شناخته نمی‌شد. قوانین مربوط به شهادت مشترک بود. به راستی با توجه به کدام ویژگی می‌توان این قوانین را قوانین شریعت و به عبارت دیگر احکام شرعی دانست؟

با توجه به اینکه حکم شرعی بیانگر تکلیف الهی است که بر عهده بندگان نهاده می‌شود، لذا حکم شرعی آن چیزی نیست که ما تعریف می‌کنیم بلکه آن چیزی است که صریحاً اطاعت از آن از بندگان خواسته شده است. در بررسی فعل و قول و تقریر پیامبر باید با اطمینان به قصد پیامبر دست پیدا کنیم و دریابیم که آن حضرت همه پیروان خود را، اعم از پیروان حاضر و غایب دعوت به پیروی از آن نموده است. بدون کشف دقیق چنین منظوری نمی‌توان قول و فعل و تقریر پیامبر را حاکی از حکم شرعی دانست. یکی از موضوعات عقلی قابل توجه که در این رابطه مورد بحث قرار گرفته «بیان حکم شرعی» است که در اینجا در حد ضرورت به آن می‌پردازیم.

### «بیان حکم شرعی»

وقتی از حکم شرعی سخن می‌گوییم باید به این نکته مهم توجه کنیم که تعیین‌کننده حکم شرعی و به عبارت دیگر واضع آن، شارع یعنی خداوند است. از همین رو آگاه ساختن بندگان از حکم شرعی نیز بر عهده شارع است. اگر ما بندگان نسبت به تکالیف شرعی آگاهی کافی نیابیم و از طریق مطمئنی به ما اعلام نشود که چه تکالیفی بر عهده ماست، عقلاً مکلف نخواهیم بود. متکلمین و اصولیون در این باره به تفصیل سخن گفته‌اند و معتقدند که احکام شرعی باید بیان شود. بدیهی است که بدون بیان احکام، امکان عمل کردن به آنها وجود ندارد و توقع عمل کردن به آن احکام، بی‌معنی و بی‌اساس است. به همین دلیل مجازات بندگان در آخرت، به دلیل تخطی از احکامی که بیان نشده، زشت و ناپسند دانسته می‌شود. اصولیون و متکلمین در این رابطه به یک قاعده عقلی، تحت عنوان «قُبْح عِقَابِ بِلَا بَيَان» استناد کرده‌اند و معتقدند که از خداوند حکیم قبیح و ناپسند است که بدون بیان خواسته و یا حکم خود، بنده خویش را به

دلیل عمل نکردن به آن عذاب کند. علاوه بر این عقیده دارند که حتی تأخیر بیان از وقت نیاز نیز قبیح و ناپسند است.<sup>۱</sup>

درباره تأخیر بیان مباحث مفصلی در منابع اصولی وجود دارد که بسیاری از نکات آن قابل نقد است ولی از آنجا که موضوع بحث حاضر ما نیست آن را به جایی دیگر وامی‌گذاریم. آنچه در اینجا به بحث ما مربوط می‌شود، معنای «بیان» و چگونگی تحقق آن است.

«بیان» را در لغت، ظهور یافتن، روشن و آشکار شدن معنا کرده‌اند. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «بان الامر» معنای این عبارت عربی این است که آن چیز آشکار شد و یا وقتی گفته می‌شود: «بان الهلال» یعنی هلال ماه ظاهر شد.<sup>۲</sup> تعبیر گوناگونی که لغویون در معنای «بیان» آورده‌اند همه به مفهوم ظهور و آشکار شدن بازمی‌گردد و متکلمین نیز با استفاده از همین معنای لغوی تعبیری را در تعریف بیان ذکر کرده‌اند.

سرخسی در معنای «بیان»، عبارات گوناگونی را آورده است. یکی از آن عبارات چنین است: «هو ظهور المراد للمخاطب و العلم بالامر الذی حَصَلَ له عندالخطاب». معنای این عبارت این است: «بیان» آشکار شدن مقصود گوینده برای مخاطب و علم یافتن مخاطب نسبت به محتوای سخن گوینده است. اما عبارت دقیق‌تری نیز به این ترتیب آمده است: «هو اظهار المعنی و ایضاحه للمخاطب منفصلاً عما تستر به»<sup>۳</sup> گوینده در یک سخن مستقل، چیزی را که برای مخاطب آشکار نبوده روشن ساخته و توضیح دهد. این عبارت دقیق‌تر است زیرا بیان هر چیزی بر عهده گوینده آن است. بنابراین بر عهده گوینده است که معنای سخن و مقصود خود را به طور دقیق برای مخاطب آشکار سازد، به گونه‌ای که مخاطب برای فهمیدن مراد و مقصود گوینده ناگزیر نباشد به منابع دیگر مراجعه کند؛ زیرا در این صورت سخن گوینده دارای ابهام خواهد بود و شنونده با

---

۱. الاصول العامه للفقهاء المقارن، ص ۵۱۷-۵۱۴؛ کفایة الاصول، ص ۲۳۷؛ فراند الاصول، ج ۴، ص ۹۷

۲. التلخیص فی اصول الفقه جوینی، ص ۲۳۴

۳. اصول السرخسی، ج ۲، ص ۲۶

مراجعه به منابع دیگر به منظور رفع ابهام، نمی‌تواند قاطعانه مدعی شود که مراد گوینده را دریافته است.

سرخسی معتقد است وقتی گفته می‌شود چیزی «بیان» شد، یعنی در مفهوم آن شکی باقی نماند. به عبارت دیگر، گوینده مقصود خود را به گونه‌ای اظهار کرد که برای مخاطب جای تردیدی باقی نگذاشت.

جوینی نیز لفظ و کلامی را «بیان» می‌داند که مستقل باشد و مفسر و توضیح‌دهنده چیز دیگری نباشد و دیگر آن که معنای آن کاملاً ظاهر و آشکار باشد.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر از نظر کلامی، سخن گوینده هنگامی «بیان» دانسته می‌شود که مقصود خود را چنان آشکار و واضح در همان سخن آورده باشد که شنونده برای درک آن محتاج مراجعه به هیچ منبعی نباشد و به علاوه این سخن توضیح و تفسیر مطلب دیگری نبوده و خود مستقل از هر سخنی، دربردارنده مضمون مشخص و خاصی باشد.

برخی از متکلمین «بیان» را «علم و اطلاع یافتن از چیزی» دانسته‌اند.<sup>۲</sup> این تعریف دقیق به نظر نمی‌رسد چرا که کسب علم و اطلاع، تلاشی است که مخاطب برای درک یک مطلب انجام می‌دهد و آن فعل مخاطب است و نه گوینده؛ در حالی که «بیان» فعل گوینده است یعنی کوششی است که گوینده، خود برای تفهیم مقصودش انجام می‌دهد.

ابوبکر صیرفی در تعریف «بیان» گفته است که آن، خارج کردن چیزی از محل اشکال، به محل تجلی و ظهور است. جوینی این معنا را رد کرده و می‌گوید که «بیان» همواره مسبوق به اشکال و ابهام نیست، زیرا وقتی خداوند حکمی را ابتدائاً بدون سابقه اشکال و ابهام اظهار می‌کند به آن نیز «بیان» گفته می‌شود.<sup>۳</sup>

---

۱. التلخیص فی اصول الفقه جوینی، ص ۲۳۴

۲. همان

۳. همان

تعریف صیرفی از «بیان» گویای آن است که سخنی مبهم وجود دارد که با سخنی دیگر باید واضح و آشکار گردد. به عبارت دیگر او رفع ابهام از یک سخن مبهم را «بیان» خوانده است. جوینی در رد این معنا می‌گوید لفظی که معنای آن به خودی خود آشکار و معلوم باشد و نیاز به تفسیر نداشته و مفسر چیز دیگر نباشد نیز از اقسام بیان است.<sup>۱</sup> در واقع او تأکید می‌کند که «بیان» همواره رفع ابهام از سخن مبهم گذشته نیست.

جوینی همچنین سخن کسانی که «بیان» را با علم برابر دانسته‌اند رد کرده و دلایلی برای ردّ این معنا آورده است. مثلاً گفته است که خداوند شرع را برای همه مردم، اعم از کفار و مسلمانان بیان نمود، اما کفار به آن علم نیافتند در حالی که مسلمانان به آن علم پیدا کردند.<sup>۲</sup> اگر چه همانطور که جوینی می‌گوید معنای علم برای «بیان» غیرقابل قبول است اما استدلال وی در این رابطه چندان دقیق به نظر نمی‌رسد چرا که نمی‌توان دلیل گرویدن برخی مردم به اسلام را علم یافتن آنان به اسلام دانست.

آنچه در بحث ما حائز اهمیت است این است که اصولیون «بیان» را به چه معنایی به کار برده‌اند چرا که همه مقصود متکلمین از تعریف «بیان» و موشکافی نسبت به آن رسیدن به این نتیجه است که احکام و ضروریات دین از جانب خداوند چگونه برای بندگان «بیان» شده است و به عبارت دیگر «بیان» چگونه تحقق می‌یابد تا در نتیجه آن تکلیف بر بندگان تعلق گیرد.

در اصطلاح اصولی، برخی «بیان» را عبارت از دلیلی دانسته‌اند که ما را نسبت به مدلول خود به علم می‌رساند.<sup>۳</sup>

جوینی «بیان» را در اصطلاح اصولی، «اعلام با نصب ادله» دانسته است. معنای این عبارت آن است که شارع، احکام شرعی را اعلام نماید و دلایل و مدارک آن را نیز خود تعیین کند. در واقع جوینی معتقد است که خداوند، اخبار و احادیث را دلیل روشن برای

---

۱. التلخیص فی اصول الفقه جوینی، ص ۲۳۴

۲. همان

۳. همان، ص ۲۳۵

اعلام احکام شرعی قرار داده و از طریق احادیث، احکام خود را برای مردمان بیان نموده است. او دلیل را اعم از دلیل عقلی و سمعی می‌داند و می‌گوید دلیل عقلی، دلیلی است که به خودی خود بر مدلول خود دلالت دارد، اما دلیل سمعی، به خودی خود دلالتی بر مدلول خود ندارد؛ بلکه قبول آن به عنوان دلیل با توجه به نصب آن از سوی ناصب است.<sup>۱</sup>

توضیح سخن او این است که برخی دلایل، هیچ دلالت عقلی و شاید عرفی بر مدلول خود ندارد. اما از آنجا که منبع معتبری آن را به عنوان دلیل بر مدلول معینی معرفی کرده دلالت آن را می‌پذیریم. او نهایتاً همانند دیگر اصولیون در صدد بیان این ادعاست که احادیث گرچه دارای اعتبار علمی نیستند اما بیان‌کننده احکام شرعی می‌باشند و ما دلالت احادیث را بر احکام شرعی از آن جهت می‌پذیریم که شارع، خبر واحد یا احادیث غیرعلمی و نامطمئن را به عنوان دلیل به ما معرفی کرده و آن را تأیید نموده است. به عبارت دیگر عقیده او و اکثر اصولیون این است که احکام شرعی و تکالیف، توسط شارع اعلام شده است و درباره چگونگی اعلام آن می‌گویند که شارع تکالیف را با ادله‌ای (مثل احادیث) اعلام نموده که این ادله، عقلاً دلالتی بر این تکالیف ندارند اما از آنجا که به عنوان دلیل به ما معرفی شده از آن پیروی می‌کنیم.

باید گفت دلیلی که دلالت آن مورد تأیید عقل نیست، اولاً نمی‌تواند بیانگر حکم شرعی باشد. ثانیاً نمی‌تواند مورد تأیید و توصیه شارع حکیم و عاقل باشد. با توجه به معنایی که متکلمین اسلامی از «بیان» ارائه کرده‌اند انتظار این است که اصولیون در معنای «بیان حکم شرعی» بگویند که آن، اعلام احکام شرعی است از طریق ادله آشکار، واضح و قطعی که جای هیچ تردیدی در آن نباشد. اما آنان چنین نگفته‌اند؛ چرا که چنین ادله‌ای در دست نیست و آنان به ناچار معنای «بیان» و «حکم شرعی» را تقلیل داده‌اند. آنان حتی به ناچار معنای علم را نیز چنانکه در آینده خواهیم دید تنزل داده‌اند.

---

۱. التلخیص فی اصول الفقه جوینی، ص ۲۳۵



جوینی که خود از متقدمین کلام و اصول است درباره ادله مورد بحث بر این نظر صحه گذاشته که منظور، دلیلی است که اگر با «نگاه صحیح» به آن بنگریم موجب علم به مدلول می‌شود.<sup>۱</sup> این سخن بسیار عجیب است، زیرا دلیلی که موجب علم می‌شود آنقدر روشن و قاطع است که با هر نگاهی به آن بنگری موجب علم می‌شود، در غیر این صورت مخدوش است. دلیلی ما را به علم می‌رساند که پاسخ قانع‌کننده برای هر ابهام و اشکالی داشته باشد. هیچکس را نمی‌توان مجبور کرد که با نگاه خاص و معینی به چیزی بنگرد. آن چیز که معلوم و مبرهن است از هر منظری که به آن بنگری، معلوم است.

محمدتقی حکیم، اصولی معاصر در بحث پیرامون برائت از تکلیف، هنگامی که حکم شرعی به مکلف نرسیده باشد به قاعده عقلی «قُبْحِ عِقَابِ بِلَابِیَان» اشاره کرده و می‌گوید عقل در می‌یابد که اگر شارع، احکام خود را برای بندگان بیان نکرده و یا بیان کرده ولی به آنها نرسیده باشد، ناپسند است که بندگان خود را به دلیل تخطی از آن احکام مجازات کند. او یکی از دلایل نرسیدن احکام به بندگان را وجود اسبابی می‌داند که باعث اختفا و پنهان ماندن احکام می‌شود. او در توضیح این قاعده عقلی، به عرف متداول در جوامع اشاره می‌کند که مجازات را در صورت عدم وجود قانون جایز نمی‌دانند و منظور از قانون را قانونی می‌دانند که با اسباب متعارف تبلیغ شده، به اطلاع مردم رسیده باشد؛ چرا که صرف تشریح و قانون‌گذاری کافی نیست.

اما نکته مهم، تعریف او از «بیان» است. وی می‌گوید منظور از «بیان» این نیست که احکام شرعی بالفعل و در هر زمان در دسترس بندگان باشد؛ بلکه «بیان» آن است که احکام شرعی در معرض دستیابی بندگان قرار داده شود. وی می‌افزاید که شارع مسئول نیست که تکالیف را به یکایک مکلفین برساند، بلکه باید از طرق متعارف احکام را تبلیغ کند و مکلفین وظیفه دارند تلاش کرده آن احکام را بیابند.<sup>۲</sup>

---

۱. التلخیص فی اصول الفقه جوینی، ص ۲۳۵

۲. اصول العامه للفقہ المقارن، ص ۵۱۴

از سخنان حکیم برمی‌آید که وی «بیان» را وظیفه شارع دانسته و آن را تبلیغ احکام و دستورات شارع می‌داند. نکته قابل مناقشه در سخن او کیفیت تبلیغ در احکام شرعی توسط شارع است. این سخن صحیح و قابل قبول است که تبلیغ باید از طریق متعارف صورت گیرد. استفاده از طریق متعارف تبلیغ، اقتضا می‌کند آنچه که تبلیغ می‌شود با دقت و صحت، بی‌کم و کاست به اطلاع مردم برسد. هر چه موضوع مهمتر باشد تبلیغ باید بیشتر و دقیق‌تر انجام شود. ظاهراً محمدتقی حکیم معتقد است که احکام شرعی از طریق متعارف به بندگان ابلاغ شده است. او نیز مانند دیگر اصولیون معتقد است احادیث موجود که بیش از یکصد سال دهان به دهان انتقال یافته طریق متعارف ابلاغ احکام شرعی است. این سخن جای اشکال فراوان دارد.

به طور متعارف، مردم برای تبلیغ هر چیزی با توجه به میزان اهمیت موضوعی که تبلیغ می‌شود روش‌های گوناگونی را انتخاب می‌کنند. در گذشته‌های دور که اسباب و وسایل تبلیغ همانند امروز وجود نداشته، دستورات حاکم و قوانین مهم را در بازار و کوی و برزن جار می‌زدند تا مردم از آن اطلاع یابند و یا آن دستورات و قوانین را به صورت مکتوب، در محل عبور و مرور مردم بر دیوارها نصب می‌کردند تا در معرض دید همگان قرار گیرد. به طور متعارف این وظیفه بر عهده دستگاه حاکم بوده است که مردم را از قوانین و دستوراتی که لازم الاجرا بوده آگاه سازد. کوتاهی در امر اطلاع‌رسانی و عدم استفاده از تمام روش‌های ممکن به ویژه در موضوعات مهم، عرفاً تقصیر دستگاه حاکم محسوب می‌شود. همچنان است اگر دستور و قانون مورد نظر به گونه‌ای مبهم و قابل تفسیر، از طریق نامطمئن ابلاغ شود به طوری که هر کس از آن به تناسب فهم و دانش خود به گونه‌ای متفاوت از دیگری برداشت کند. این نوع ابلاغ و تبلیغ نیز عرفاً و عقلاً و عملاً، تبلیغی مخدوش و بیهوده دانسته می‌شود. ما می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا مجموعه‌ای از قوانین، موسوم به احکام شرعی به گونه‌ای متعارف توسط شارع به مردمان ابلاغ شده است تا بدین ترتیب آنان مکلف به انجام آن احکام گردند؟ به تدریج در مباحثی که در پیش است به بررسی این مهم خواهیم پرداخت.

پیش از ورود به بحث‌های تحلیلی در این باره بی‌مناسبت نیست توضیحات بیشتری در باره عقیده فقها و متکلمین در رابطه با طرق بیان احکام شرعی توسط پیامبر آورده شود.

### چگونگی بیان حکم شرعی

شاید از مباحثی که درباره «بیان» آمد چنین تصور شود که بیان حکم شرعی تنها از طریق سخن گفتن بوده است؛ در حالی که فقها معتقدند که بیان با فعل و تقریر پیامبر نیز حاصل می‌شود. از همین روست که آنان، قول و فعل و تقریر پیامبر را حجت می‌دانند. اکثر متکلمین اسلامی نیز بر این عقیده‌اند که فعل پیامبر می‌تواند بیانگر حکم شرعی باشد همانند قول او. در این میان هستند متکلمینی که بیان را منحصر به قول پیامبر می‌دانند و معتقدند که فعل او دلالت بر بیان حکم شرعی ندارد.<sup>۱</sup> در این باره که کلام پیامبر در چه صورت دلالت بر بیان حکم شرعی دارد، بحث‌هایی شده است. ماحصل کلام با توجه به آنچه که درباره معنای «بیان» گفتیم این است که سخن پیامبر آنگاه دلالت بر بیان حکم شرعی دارد که به طور آشکار و روشن، حکمی را بیان کند. به عبارت دیگر، ما باید از آن سخن به طور آشکار بفهمیم که پیامبر در صدد بیان حکم شرعی است.

بنابر عقیده جوینی، کلام ممکن است با الفاظ و مضمون به طور مستقل حکم شرعی را بیان کند به طوری که نیاز به بیان بیشتر نداشته باشد اما گاهی ممکن است حکمی در یک کلام بیان شده، اما نیاز به توضیح بیشتر داشته باشد؛ مانند این عبارت قرآن: «وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ»<sup>۲</sup> یعنی روز برداشت محصول، حق او را بدهید. این آیه بیان می‌کند که حقی برای نیازمندان، پس از برداشت محصول وجود دارد که مقدار و کیفیت آن در این آیه بیان نشده است. بنابراین آیه مورد بحث به طور مستقل همه حکم مورد اشاره خود را بیان نمی‌کند. بعضی الفاظ و سخنان نیز به طور کلی و مستقل از بیان و

۱. اصول السرخسی، ج ۲، ص ۲۶

۲. انعام/۱۴۱: و حق [بینوایان از] آن را روز بهره برداری از آن بدهید (ترجمه فولادوند)

توضیح دیگر، گویای حکمی نیستند؛ مانند لفظ مجازی که فهمیدن معنای دقیق آن نیازمند توضیح است و به خودی خود معنای صریح و آشکاری ندارد.<sup>۱</sup>

در واقع کلامی را می‌توان حاکی از بیان حکم شرعی دانست که به روشنی خواستار انجام یا ترک کاری مشخص شده باشد. از میان قول و فعل و تقریر، آنچه بیشتر جای مناقشه دارد فعل و تقریر است. این که آیا فعل پیامبر مستقل از توضیح و یا قرینه‌ای دلالت بر حکم شرعی دارد یا نه، مورد بحث قرار گرفته است. برخی معتقدند که فعل پیامبر فقط در صورتی که با سخن صریح او همراه باشد، بیانگر حکم شرعی است. مانند: «صلوا کما رأیتمونی اصلی» یعنی نماز بخوانید چنانکه من می‌خوانم.<sup>۲</sup> آنان معتقدند که ما مکلف به پیروی از فعل پیامبر نیستیم مگر آنکه با سخنی آشکار ما را به پیروی از آن فعل، دعوت کرده باشد.

در برابر این گروه هستند کسانی که موضعی کاملاً مخالف اتخاذ کرده، می‌گویند که پیروی از همه افعال پیامبر بر ما واجب است. آنان چنان راه افراط را پیموده‌اند که می‌گویند حتی اگر فعل پیامبر در حق آن حضرت مباح بوده، برای ما واجب می‌شود مگر آنکه عدم وجوب آن با دلیلی اثبات شود.<sup>۳</sup> برخی عقیده دارند که فعل پیامبر دلالت بر استحباب نسبت به ما دارد و جمعی دیگر بر این عقیده‌اند که فعل پیامبر به تنهایی بیانگر مباح بودن آن است و بیش از آن، نیاز به دلیل دارد.

درباره اینکه فعل پیامبر به تنهایی بیان‌کننده واجب، مستحب و یا مباح بودن آن فعل است، عقاید گوناگونی وجود دارد و چنان که می‌بینیم میان فقها و اصولیون در این باره اتفاق نظر وجود ندارد. آنچه عقل بر آن صحنه می‌گذارد این است که اگر پیامبر کاری را انجام داد و صریحاً به پیروان خود نگفت که حکم این کار چیست و از آنان نخواست که از فعل او پیروی کنند، پیروان او مکلف به انجام آن فعل نیستند.

۱. التلخیص فی اصول الفقه جوینی، ص ۲۳۵

۲. صحیح البخاری، ج ۲، ص ۱۱۱

۳. اصول العامه للفقہ المقارن، ص ۲۳۳

کسانی که پیروی از تمام افعال پیامبر را واجب یا مستحب می‌دانند در واقع معتقدند که همه افعال پیامبر به منظور بیان حکم شرعی انجام شده و آن حضرت با انجام هر فعلی، یک حکم شرعی را برای ما بیان کرده است. اگر چه همه اصولیون و فقهای به نام، این عقیده سنتی را تأیید کرده‌اند که تمام افعال انسان دارای حکم شرعی است و همین عقیده را درباره افعال پیامبر نیز پذیرفته‌اند، اما پاره‌ای اظهارات آنان، عقیده مذکور را به چالش می‌کشد. اگر همه افعال انسان دارای حکم شرعی باشد و چنان که برخی اصولیون معتقدند، وظیفه پیامبر، تبلیغ احکام مربوط به اعمال انسان باشد، پس لاجرم پیامبر باید حکم همه افعال خود و حتی دیگر انسان‌ها را بیان می‌نمود.

جوینی می‌گوید که بر پیامبر واجب است که احکام شریعت را بیان کند و همان گونه که بیان واجبات بر او واجب است، بیان اعمال مباح و مستحب و مکروه و حرام نیز واجب است. به علاوه جوینی معتقد است که مهیا کردن راه درک و دستیابی مکلفین به احکام نیز برای پیامبر واجب است. او در عین حالی که عقیده دارد تمام افعال پیامبر یا دلالت بر وجوب، اباحه و یا استحباب دارد، اما به نظر می‌رسد برخی اظهارات او حاکی از آن است که پیامبر نه تنها حکم همه افعال خود را بیان نکرده، بلکه حتی گاهی ممکن است پیامبر با فعل خود خواسته حکمی را بیان کند، اما پی بردن به آن برای ما ممکن نیست.

او می‌گوید: «اگر از پیامبر فعلی به صورت مطلق صادر شد و از هیچ طریقی معلوم نشد که او با فعل خود به دنبال توضیح و رفع ابهام از یک کار مبهم گذشته بوده و یا در صدد بیان یک حکم شرعی جدید می‌باشد؛ در این صورت باید توقف نمود»<sup>۱</sup>. این عبارت جوینی که «اگر فعلی به صورت مطلق از پیامبر صادر شد» حاکی از آن است که گاه پیامبر صریحاً حکم افعال خود را بیان نمی‌کرد. معنای این سخن آن نیست که پیامبر حکم فعل خود را بیان کرده، اما به دست ما نرسیده است. چنان که همه افعال پیامبر دارای حکم شرعی بوده و بیان آنها نیز وظیفه آن حضرت باشد، عدم بیان حکم برخی افعال و نرسیدن آنها به دست ما، با عقاید بیان‌شده قابل توجیه نیست.

---

۱. التلخیص فی اصول الفقه جوینی، باب بیان، ص ۲۳۶-۲۳۴

اگر همه افعال پیامبر را حاکی از حکم شرعی بدانیم لازم‌هاش این است که پیامبر در تمام لحظه‌های زندگی خود پس از بعثت باید به بیان حکم افعال و رفتار خود می‌پرداخت. در حالی که چنین عقیده‌ای عقلاً و عملاً توجیه‌پذیر نیست. با تعریفی که از «بیان» داشتیم امکان‌پذیر نیست که پیامبر بتواند به عنوان یک انسان عادی به رتق و فتق امور زندگی خود بپردازد و در عین حال در تمام لحظه‌ها حکم اعمال و رفتار خود را صریحاً برای پیروانش بیان کند به گونه‌ای که ابهام و تردیدی برای آنان باقی نماند.

وقتی برخی اصولیون می‌گویند فعل و یا تقریر پیامبر به طور مطلق فقط دلالت بر اباحه دارد و وجوب و استحباب نیاز به دلیل روشن دارد،<sup>۱</sup> همین سخن نیز حاکی از آن است که حکم همه افعال پیامبر و تقریرات آن حضرت برای ما معلوم نیست. اختلاف نظر اصولیون در این باره نیز خود حکایت از آن دارد که حکم این افعال و تقریرات بیان نشده است. با توجه به این واقعیت، ضرورتی ندارد که ما همه افعال پیامبر و به تبع آن همه افعال دیگر انسان‌ها را دارای حکم شرعی بدانیم و به این ترتیب خود را برای یافتن احکام آن در تنگنا و سختی قرار دهیم.

اگر بر این عقیده باشیم که احکام شرعی محدود بوده و به برخی افعال انسان تعلق می‌گیرد که پیامبر اسلام به واسطه قرآن آنها را بیان نموده و برای پیروان اولیه خود نیز آنها را شرح داده است، در این صورت نه تنگنایی به وجود می‌آید و نه تعارضی در ادعاهای ما آشکار می‌گردد. در میان اصولیون هستند نادر کسانی که بر همین عقیده تصریح کرده‌اند. مثلاً عمر عبدالله معتقد است که همه افعال پیامبر در مقام بیان حکم شرعی واقع نشده و همه احادیثی که قول و فعل و تقریر آن حضرت را روایت می‌کنند دلالت بر تشریح ندارد.

او معتقد است پیامبر مانند دیگر انسان‌ها دارای رفتارهای عادی بر اساس طبیعت انسانی و یا بر اساس تجربه و مهارت شخصی بوده است که این افعال حاکی از حکم شرعی نیست بلکه فقط آنچه که پیامبر در مقام تبلیغ از حکم شرعی بیان نموده مانند

---

۱. اصول العامه للفقّه المقارن، ص ۲۳۵

بیان حلال و حرام، واجبات، عبادات و یا تنظیم معاملات و حکم کردن میان مردم، حاکی از تشریح است. او می‌افزاید که قول و فعل و تقریر پیامبر در صورتی دلیل برای استنباط احکام شرعی قرار می‌گیرد که به مقتضای رسالت و در مقام وضع قوانین و تشریح احکام یا بیان آنها صادر شده باشد.<sup>۱</sup>

بخش بزرگی از سخن عمر عبدالله، از لحاظ نظری دقیق به نظر می‌رسد. آنجا که وی احکام شرعی را محدود به مواردی می‌سازد که پیامبر در مقام تبلیغ از احکام الهی بیان نموده سخن متینی است. اما وی با افزودن مواردی مانند تنظیم معاملات و یا حکم کردن میان مردم، از استدلال پیشین خود عدول نموده است. او روشن نمی‌کند که با کدام معیار می‌توان مصادیق احکام شرعی را در میان قول و فعل و تقریر پیامبر شناسایی کرد و یا با کدام استدلال می‌توان اقدامات پیامبر در تنظیم معاملات و یا قضاوت‌های آن حضرت را حاکی از حکم شرعی دانست.

قریب به اتفاق اصولیون قائل به تفکیک و تقسیم‌بندی افعال پیامبر نیستند. آنان به دلیل عصمت، همه افعال و رفتار پیامبر را حاکی از حکم شرعی می‌دانند و نتیجه این سخن آن است که پیامبر با همه اعمال و افعال خود در صدد بیان حکم شرعی بوده است. ادعای یادشده با واقعیت نسبتی ندارد زیرا اصولیون خود اظهار می‌کنند که در بسیاری موارد احکام مربوط به افعال پیامبر بیان نشده است. اصولیون در واقع با طرح این ادعا که همه اعمال پیامبر حاکی از حکم شرعی است در صدد توسعه دامنه شریعت بوده‌اند و با این کار حکم شرعی را از جایگاه خود تنزل داده‌اند و به مفهوم صحیح «بیان حکم شرعی» نیز وفادار نبوده‌اند.

تقریر پیامبر نیز یکی از راه‌های بیان حکم شرعی دانسته شده است که در فصول مختلف کتاب حاضر درباره سستی این عقیده بحث شده است.

آنچه برای استنباط احکام شرعی در اختیار ما قرار دارد قرآن است و مجموعه‌ای از احادیث. موضوع اصلی این است که آیا قرآن و احادیث ما را مکلف به انجام و یا ترک

---

۱. اصول العامه للفقہ المقارن، ص ۲۲۹-۲۳۰ به نقل از سُلْمُ الوُصُول الی علم الاصول، عمر عبدالله، ص ۲۶۷ به بعد

پاره‌ای امور می‌سازد؟ به عبارت دیگر آیا این دو منبع بیان‌کننده احکام شرعی می‌باشد؟ منابع فقه اسلامی دربردارنده مجموعه گسترده‌ای از قوانین و مقررات اعم از عبادات و طهارات و معاملات و نکاح و طلاق تا مجازات می‌باشد که برگرفته از احادیث است. فقها عقیده دارند که این قوانین، احکام شریعت است که قرآن و به ویژه احادیث آن‌ها را بیان کرده است.

اثبات این ادعا که قرآن و احادیث ما را موظف به انجام تکالیف و یا ترک پاره‌ای امور می‌سازند که خداوند اراده نموده، مستلزم آن است که سه موضوع برای ما به اثبات برسد:

۱- باید صحت صدور قرآن و احادیث ثابت شود و معلوم گردد که از جانب خداوند، یعنی شارع است که به واسطه پیامبر به مخاطبان ابلاغ شده است.

۲- وجود تکالیف، بدون تردید و ابهام در قرآن و احادیث احراز شود و به عبارتی دلالت قرآن و حدیث بر احکام شرعی اثبات گردد.

۳- بدون تردید و ابهام معلوم شود که ما مخاطب شارع هستیم و او ما را مکلف به تکالیفی ساخته است.

بدون اثبات سه مطلب فوق‌الذکر، نه حکم شرعی اثبات می‌شود و نه بیان آن نسبت به ما تحقق می‌یابد. به همین جهت به بررسی یکایک این مطالب می‌پردازیم.



فصل دوم

صدور قرآن و حدیث



## آیا قرآن و احادیث از پیامبر صادر شده است؟

اولین قدم برای اثبات تکلیف شرعی بر فرد مسلمان این است که نسبت به صحت منابعی که تکلیف شرعی را از آن استخراج می‌کنیم اطمینان حاصل کند. دو منبع استخراج تکالیف شرعی، قرآن و احادیث است. احادیث از آن رو در استخراج تکالیف شرعی اعتبار یافته که حاکی از سنت پیامبر یعنی مؤسس اسلام است. او کسی است که قرآن بر او نازل شده؛ شریعت اسلامی توسط او به مردمان عرضه و تکالیف شرعی توسط او بیان شده است. آنچه بر پیامبر اسلام وحی شده توسط پیروان وی به صورت مجموعه‌ای تدوین شده و قرآن نام گرفته است. قرآن مهمترین منبع شناخت اسلام و تکالیفی است که اسلام برای پیروان این دین تعیین کرده است. بنابراین ابتدا به بررسی این موضوع می‌پردازیم که منشأ صدور کتاب مقدس مسلمانان، قرآن چیست؟ و چقدر نسبت به صحت صدور آن می‌توان اطمینان یافت؟

### الف - صحت صدور قرآن

اصولیین معتقدند برای آنکه قرآن را منبعی برای استخراج دستورات و تکالیف شرعی قرار دهیم باید دو مطلب به اثبات برسد: نخست آنکه قرآنی که در اختیار ماست عیناً از پیامبر صادر شده است و تغییری در آن به وجود نیامده است. دوم آن که اطمینان یابیم که منشأ صدور قرآن وحی الهی بوده است.<sup>۱</sup> بدون اثبات این دو مطلب نمی‌توانیم از قرآن تکلیف شرعی استخراج کنیم.

اصولیین انتساب قرآن به خداوند را یک امر ایمانی می‌دانند و شک و تردید در آن را

---

۱. اصول العامه للفقهاء المقارن، ص ۱۰۰

موجب کفر می‌خوانند. به نظر می‌رسد راه علمی و تجربی برای اثبات انتساب قرآن موجود به خداوند وجود ندارد و کسی که به خداوند و نبوت ایمان دارد، انتساب آنچه را که از طریق وحی بر پیامبر خدا نازل شده، به خداوند باور دارد. بنابراین می‌توان پذیرفت که قبول کردن انتساب قرآن به خداوند یک امر ایمانی است.

اما آنچه جای تحقیق و بحث دارد این است که آیا قرآنی که در اختیار ماست دقیقاً همان آیاتی است که بر پیامبر نازل شده و آیا وحی نازل شده به گونه‌ای اطمینان‌بخش به ما رسیده است یا نه؟ در بحث حاضر به کیفیت وحی پرداخته نمی‌شود. اینکه آیا آیات قرآن با همین الفاظ بر پیامبر وحی شده و بر زبان آن حضرت جاری گشته و یا آنکه مضامین قرآن بر پیامبر وحی شده و الفاظ قرآنی، الفاظ پیامبر بوده و یا آنکه حالت و ماهیت وحی، چگونه بوده است، تأثیری در نتیجه این بحث ندارد.

آنچه در اینجا حائز اهمیت است، آن است که الفاظ و عباراتی به پشتوانه وحی بر زبان پیامبر جاری شده است و موضوع بحث حاضر این است که آیا، آیات قرآنی که در اختیار ما قرار دارد دقیقاً همان آیات و الفاظی است که بر زبان پیامبر جاری شده است؟

اصولپون در پاسخ به این سؤال می‌گویند که نقل قرآن با تواتر ثابت شده و لذا در صحت آن تردیدی نیست. اصولپون مذاهب گوناگون اسلامی، صحت صدور قرآن را به دلیل تواتر، ثابت شده<sup>۱</sup> و بی‌نیاز از بحث و مذاقه می‌دانند. اصولپون با فرض ثبوت دو مطلب مذکور، قرآن را چنین تعریف می‌کنند: قرآن کتابی است که خداوند با الفاظ، معانی و اسلوب، آن را بر پیامبرش محمد(ص) نازل کرده و حرفی در آن کم یا زیاد نشده است.<sup>۲</sup> تعریف مذکور از قرآن مدعی آن است که قرآن موجود، صد در صد منطبق بر وحی الهی است.

اثبات چنین ادعایی با توجه به شواهد تاریخی و تحلیل‌های عقلی و عرفی و نیز

۱. اصول العامه للفقّه المقارن، ص ۱۰۱؛ اصول السرخسی، ج ۱، ص ۲۸۰-۲۷۹

۲. اصول العامه للفقّه المقارن، ص ۹۹

ابهامات موجود، بسیار سخت می‌نماید. اصولیون با متواتر دانستن نقل قرآن معتقدند که می‌توان به صحت صدور آن قطع و اطمینان داشت. اما در باره چگونگی تحقق این تواتر، به طور مفصل و قانع‌کننده سخن نگفته‌اند. در اینجا لازم است موضوع تواتر در نقل قرآن را اندکی مورد مذاقه قرار دهیم.

از سیدمرتضی که یکی از فقها و اصولیون شیعی است نقل شده: «علم به صحت نقل قرآن مانند علم به شهرها و حوادث و وقایع بزرگ و کتاب‌های مشهور و اشعار مدون عرب است که نسبت به نقل و نگهداری آن توجه و انگیزه فراوان وجود داشته است»<sup>۱</sup>.

سیدمرتضی می‌افزاید: «به همان اندازه که ما به اصل قرآن یقین داریم، صحت اجزا و آیات آن نیز برای ما یقینی است. مثلاً کتابی را که سیبویه یا مزنی نوشته است برای اهل ادب همه و یا قسمتی از آن تفاوت نمی‌کند یعنی همان طور که اجمالاً یقین دارند که اصل آن از سیبویه و یا مزنی است، همان گونه نسبت به انتساب هر فصل یا قسمت آن نیز به سیبویه و مزنی اطمینان دارند. و اگر کسی بابی را از نحو در آن کتاب‌ها بیفزاید که در اصل نبوده همه می‌دانند که آن قسمت بعداً اضافه و ملحق شده و جزء اصل کتاب نبوده است. وقتی یک کتاب عادی چنین وضعی داشته باشد بدیهی است که عنایت به قرآن به مراتب بالاتر از عنایت و علاقه به ضبط کتاب سیبویه و دیوان‌های شعرا بوده است»<sup>۲</sup>.

این فقیه شیعی معتقد است که قرآن در زمان پیامبر به همین ترتیبی که الان در دست ماست جمع‌آوری شده است. استناد او به روایاتی است که مثلاً می‌گوید عبدالله بن مسعود و ابی بن کعب چند مرتبه همه قرآن را بر پیامبر خواندند و ختم کردند.<sup>۳</sup> با توجه به اینکه سخنان سیدمرتضی مورد استناد فقها و اصولیون شیعه است و مواضع او در واقع مواضع اصلی و مشهور شیعه دانسته می‌شود، لذا به نقد و بررسی آن می‌پردازیم. در رابطه با سخنان سیدمرتضی نکاتی چند به شرح زیر بیان می‌شود:

۱. اصول العامه للفقہ المقارن، ص ۱۱۶ به نقل از مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۵

۲. ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۵۰

۳. همان

او علم به صحت نقل قرآن را همچون علم به صحت انتساب مطالب کتاب سیبویه یا مزنی به آنان دانسته است. به این قیاس اشکالاتی وارد است. کتابی که به دست نویسندگانی نوشته می‌شود، متفاوت است با کتابی که توسط عده‌ای گردآوری می‌شود و در واقع مطلب آن کتاب، شفاهی بیان شده و دیگران آن را نگاشته‌اند. حتی بسیار اتفاق می‌افتد کتابی که نویسنده آن با دست خود نگاشته، در طول زمان، به دلیل نسخه‌برداری، نسخه‌های متفاوتی از آن یافت می‌شود که یافتن نسخه صحیح را دشوار می‌سازد. این اشکال در مواردی که صدور محتوای یک کتاب در اصل به طور شفاهی بوده و صاحب کتاب خود آن را ننوخته بیشتر نمایان می‌شود.

اشعار مشهور عرب مانند معلقات سبع که دهان به دهان در میان اعراب، از پیش از اسلام نقل شده و به افرادی انتساب یافته و مدت‌ها پس از زمان سرودن آن، مکتوب شده است، صحت آنها چنانکه سیدمرتضی می‌گوید یقینی نیست. اگر نسخه‌های متفاوتی از این اشعار به دست آید مطمئناً در اینکه کدام یک به سراینده شعر انتساب می‌یابد تردید به وجود می‌آید.

شهرت آن اشعار و انتساب متن کتاب‌ها به نویسندگان آنها قابل قیاس با قرآن و موضوع مورد بحث پیرامون آن که اثبات صحت صدور قرآن است نمی‌باشد، زیرا مردم نیازی نمی‌بینند که درباره اشعار عرب اگر اختلافی در نقل و یا انتساب آن باشد - با وسواس و موشکافی به بررسی بپردازند و یا اگر در نسخه‌های متعدد اشعار حافظ و حتی انتساب بعضی از اشعار به وی تردید وجود داشته باشد، در این باره دچار وسواس و یا مناقشه جدی شوند؛ زیرا فرق میان بحث درباره قرآن و منابع ادبی و غیر آن بسیار روشن است.

قرآن از سوی فقها برای استخراج احکام و دستورات تکلیفی و شرعی، مورد استناد قرار می‌گیرد، در حالی که منابع ادبی و تاریخی و غیره چنین نقشی را ندارند و گاه حتی صحت و عدم صحت مطالب و انتساب آنها به نویسندگان، حائز اهمیت جدی نیست و نقشی در زندگی مردم ندارد. از نظر اصولیون صحت منبعی که قرار است تکالیفی را بر عهده ما قرار دهد و نیز انتساب آن به طور کلی و جزئی به پیامبر، باید به گونه‌ای باشد

که زیر سؤال قرار نگیرد. در این صورت صحت آن نباید به طور اجمالی و یا ایمانی ثابت شود و یا ثابت شده فرض شود؛ بلکه باید به تفصیل از نظر عرفی و عقلی و تاریخی و مانند آن مورد بحث قرار گیرد و به اثبات برسد.

سیدمرتضی و دیگران نقل قرآن را به دلیل تواتر، صحیح و قطعی دانسته‌اند. او می‌گوید همان طور که به وجود شهرها که مردمان زیادی نام آنها را می‌برند و یا به وقوع حوادث بزرگ که بسیاری از مردم از آن اطلاع دارند اطمینان و یقین داریم، نسبت به صحت نقل قرآن نیز یقین و اطمینان داریم.

درباره این ادعا باید گفت اگر موضوع، صحت وجود کتابی به نام قرآن و صدور آن به طور اجمالی از پیامبر اسلام بود، سخن او اشکالی نداشت؛ به این معنا که ما اطمینان داریم که آیاتی بر پیامبر اسلام نازل شده است. ما اطمینان داریم که برخی صحابه آیات را نوشته و یا حفظ نموده و نهایتاً مجموعه‌ای از آیات به نام قرآن جمع‌آوری شده که به پیامبر اسلام انتساب دارد. اطلاع نسبت به قرآن تا این اندازه، اطلاعی است که عموم مسلمانان نسبت به قرآن دارند. اما بحث دقیق تحقیقی فراتر از این گونه علم و اطلاع کلی و اجمالی است.

اگر منظور از تواتر مورد ادعا این است که عده بسیاری، صدور قرآن جمع‌آوری شده و انتساب آن را به پیامبر تأیید کرده‌اند، باید گفت چنین تواتری پس از جمع‌آوری قرآن حاصل شده است. این تواتر ارتباطی با بررسی صحت نقل قرآن ندارد، زیرا پس از جمع‌آوری قرآن کسانی صحت صدور و نقل آن را تأیید می‌کنند که خود دستی در جمع‌آوری قرآن نداشته‌اند و شاهد صدور و نقل آن نبوده‌اند. برای اثبات صحت صدور و نقل قرآن، حصول تواتر از زمان صدور تا جمع‌آوری آن معتبر است. مثلاً همه یا عده کثیری از مسلمانان و پیروان اولیه پیامبر باید بدون اختلاف، صحت صدور و نقل قرآن را تأیید می‌کردند. آیا واقعاً چنین تواتری اتفاق افتاده و یا اساساً ممکن‌الوقوع می‌باشد؟

برای پاسخ گفتن به سؤال مذکور باید مختصراً نگاهی بیفکنیم به چگونگی صدور قرآن و جمع‌آوری آن.

## قرآن، پیام شفاهی

چنان که گفتیم، اصولیون قرآن را قطعی‌الصدور می‌دانند<sup>۱</sup>، به این معنا که معتقدند قرآن عیناً با همان الفاظ و اسلوب و معانی معینی که برای پیامبر معلوم بوده و بر آن حضرت نازل شده<sup>۲</sup>، تدوین و جمع‌آوری گشته و هیچ حرف و کلمه‌ای از آن کم و زیاد نشده است.

آنان بر این عقیده پافشاری می‌کنند، چرا که در غیر این صورت به عقیه خود آنان نمی‌توان حجیت قرآن را برای استخراج احکام شرعی اثبات نمود. در واقع از آنجایی که آنان اجمالاً اعتقاد به وجود احکام شرعی در اسلام دارند و دغدغه خاطر آنان این است که اگر بر حجیت قرآن خدشه‌ای وارد شود احکام دین تعطیل خواهد شد؛ لذا علاقمندند که صدور قرآن را به گونه‌ای که در اختیار ماست، قطعی بدانند؛ حال آنکه برای اثبات این مهم باید موضوع را بدون هیچ پیش‌فرضی مورد بررسی قرار داد.

یکی از ضعف‌های مهم فقه و به ویژه علم اصول که متد و روش استنباط احکام شرعی را معرفی می‌کند این است که همواره با پیش‌فرض به سراغ موضوعات رفته به هر نحو ممکن پیش‌فرض مورد نظر را توجیه می‌کند و توجیه کردن پیش‌فرض را اثبات موضوع می‌داند. در بحث حاضر، چنان که گفته شد عقیده اصولیون بر آن است که قرآن به طور متواتر نقل شده، بنابراین صحت آن قطعی است. این که عده زیادی در قرون متمادی صحت نقل قرآن را تأیید کنند، تواتر در نقل قرآن محسوب نمی‌شود؛ بلکه تواتر در نقل قرآن آن است که عده زیادی از پیروان اولیه اسلام که آیات قرآن را شخصاً از زبان پیامبر می‌شنیدند تأیید کنند که قرآن جمع‌آوری شده بدون یک حرف کم یا زیاد همان است که بر پیامبر اکرم نازل شده است.

۱. کفایة الاصول، ص ۲۳۶

۲. اصول العامه للفقہ المقارن، ص ۹۹



برخی با یک استدلال بسیار ساده کوشیده‌اند صحت نقل قرآن موجود را اثبات کنند. استدلال آنان چنین است که وقتی قرآن جمع‌آوری شد مهاجران و انصار که بیشترین فداکاری‌ها را برای اسلام کرده بودند حضور داشتند و ممکن نیست که با حضور آنان خدشه‌ای در قرآن به وجود آمده باشد.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر عقیده به صحت نقل و جمع‌آوری قرآن، بر اعتماد راسخ و کامل به مهاجر و انصار استوار شده است.

به نظر می‌رسد تواتر مورد ادعای اصولیون نیز بر همین اعتماد استوار شده است. بدین معنا که چون قرآن در حضور مهاجران و انصار جمع‌آوری شد پس تواتر در صحت نقل قرآن حاصل است. برای بررسی میزان صحت این ادعا، اجمالاً به بررسی و تحلیل پاره‌ای شواهد تاریخی درباره صدور و جمع‌آوری قرآن می‌پردازیم.

قرآن طی ۲۳ سال به طور شفاهی بر پیامبر نازل شده و آن حضرت پس از نزول آیات آنها را برای پیروان خود به طور شفاهی قرائت نموده است. در هیچ منبع تاریخی ادعا نشده که قرآن به صورت مکتوب به پیامبر عرضه شده و یا آن حضرت آیات قرآن را پس از نزول، شخصاً کتابت نموده و در اختیار پیروان خود قرار داده است؛ بلکه خلاف این موضوع ادعا شده است. حتی برخی منابع تاریخی گفته‌اند که پیامبر خود کتابت نمی‌دانست و آیات قرآن را خود ننوشته است.<sup>۲</sup> از همین رو جمعی از پیروان آن حضرت آیات را می‌نوشتند که از آنان به عنوان کاتبان وحی یاد شده است.

۱۳ سال از ۲۳ سال نبوت پیامبر اسلام در مکه سپری شد. دوران پیامبری حضرت در مکه دوران سختی بود، زیرا قریش با ادعای نبوت پیامبر مخالف بوده، به آزار و اذیت آن حضرت و پیروان وی می‌پرداخت. تا آنجا که در همان سال‌های نخستین پیامبر ناگزیر شد برای حفظ جان پیروان خود، جمعی از آنان را دعوت به مهاجرت نماید.

گفته شده است که در سال پنجم بعثت، به قولی ده یا دوازده مرد و چهار زن، و به

---

۱. اصول العامه للفقہ المقارن ص ۱۱۵

۲. التنبیان، ج ۸، ص ۱۹۳؛ تفسیر کبیر رازی، ج ۱۵، ص ۲۳

سخن دیگر یازده مرد و چهار زن به حبشه مهاجرت نمودند<sup>۱</sup> تا از آزار و اذیت قریش در امان بمانند. پس از مدتی مهاجران به مکه بازگشتند به گمان آن که با پیوستن عده بیشتری به اسلام اوضاع بهبود یافته است. اما بر خلاف انتظار آنان، شرایط همچنان سخت و ناگوار بود. به همین دلیل بار دوم عده بیشتری از تازه‌مسلمانان به حبشه مهاجرت کردند. این بار تعداد مهاجران ۸۳ مرد و ۱۸ زن بود.<sup>۲</sup> در برخی منابع عده مردان ۷۰ تن ذکر شده است.<sup>۳</sup> تاریخ گویای آن است که تازه‌مسلمانان مکه از امنیت و آزادی برای تبلیغ دین خود برخوردار نبودند. آیات قرآن در چنین شرایطی بر پیامبر نازل می‌شد.

در باره کیفیت نگارش آیات قرآن و نگهداری آنها در مکه، مطلب قابل توجهی در منابع تاریخی یافت نمی‌شود. با توجه به نوشت‌افزار بسیار ابتدایی در آن روزگار، به نظر نمی‌رسد نوشتن آیات کار آسانی بوده است. آنان روی چوب نخل، سنگ، پوست حیوانات و یا استخوان کتف گوسفند و شتر و این گونه ابزار اولیه می‌نوشتند. باید افزود که پوست به دلیل گرانی کمتر مورد استفاده قرار می‌گرفت و حتی گاه نوشته‌های روی یک پوست را بارها شسته و دوباره روی آن می‌نوشتند.<sup>۴</sup>

از سوی دیگر تعداد افراد باسواد نیز در میان مردم حجاز به طور کلی و خصوصاً تازه‌مسلمانان بسیار اندک بوده است تا آنجا که عده افراد باسواد در مکه آن روزگار در میان قریش هفده نفر ذکر شده است.<sup>۵</sup>

نکته قابل توجه این است که افراد به تدریج به اسلام می‌پیوستند. مثلاً کسی که سال پنجم یا ششم بعثت مسلمان شده اگر سواد خواندن و نوشتن و علاوه بر آن امکان و انگیزه نگارش وحی را نیز داشته می‌توانست آیات قرآن را از روزی که مسلمان شد به

۱. سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۲۰۰-۱۹۹؛ تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۳۸۶-۳۸۵

۲. الطبقات الکبیر، ابن سعد، ج ۱، ص ۱۹۳

۳. تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۳۸۶-۳۸۵

۴. المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام، ج ۸، ص ۲۵۱-۲۵۰

۵. فتوح البلدان به نقل از واقدی، ص ۴۵۷ تا ۴۶۰

بعد بنویسد. در جایی گفته نشده که کاتبان وحی به ویژه در مکه از روی نسخه‌هایی که توسط دیگران تهیه شده نسخه‌برداری می‌کردند تا آیات نازل شده را از ابتدا به طور کامل در اختیار داشته باشند. انجام چنین کاری در آن شرایط سخت و ناامن با چنان نوشت‌افزار ابتدایی بسیار دشوار به نظر می‌رسد.

بیشترین آیات و سوره‌های قرآن در مکه نازل شده است. برخی تعداد سوره‌های مکی را ۸۵ دانسته‌اند.<sup>۱</sup> باید افزود درباره مدنی یا مکی بودن برخی سوره‌ها و آیات اختلاف نظر وجود دارد.<sup>۲</sup> تعداد آیات قرآن را متفاوت ذکر کرده‌اند. برخی آن را ۶۲۳۶ آیه دانسته‌اند.<sup>۳</sup> محمدتقی حکیم تعداد آیات قرآن را ۶۳۴۲ آیه دانسته است.<sup>۴</sup> در این رابطه اعداد ۶۰۰۰، ۶۲۰۴، ۶۲۱۹، ۶۲۲۵ و غیر آن نیز ذکر شده است.<sup>۵</sup> این بدان معناست که در تقسیم‌بندی عبارات قرآنی به آیات، حتی پس از جمع‌آوری آن نیز اختلاف‌نظرهایی به وجود آمده است. با توجه به سوره‌های مکی نام برده شده در منابع، می‌توان گفت که تعداد آیاتی که در مکه نازل شده بالغ بر ۴۰۰۰ آیه است. نگارش این تعداد از آیات قرآن بر چوب و سنگ و پوست و امثال آن، نیازمند حجم بزرگی از این اجناس بوده است. اگر همه آیات مکی در مکه نگارش یافته و نزد افراد متعدد نیز نگهداری شده باشد باز هم حجم بزرگی از مکتوبات قرآنی باید نزد هر یک از کاتبان نگهداری می‌شد.

اگر چه اجمالا از افرادی به عنوان کاتبان وحی در مکه نام برده شده است مانند خلفای چهارگانه، طلحه، زبیر، سعدبن ابی‌وقاص و کسان دیگر؛<sup>۶</sup> اما تاریخ درباره اینکه چه کسانی در مکه از آیات مکتوب قرآن نگهداری می‌کردند سخنی نگفته است. قبلاً گفتیم که عده‌ای از مسلمانان در سال پنجم بعثت به حبشه مهاجرت کردند. عده مسلمانان باقیمانده در مکه تا هنگام مهاجرت به مدینه دقیقاً معلوم نیست. تازه‌مسلمانان سه سال قبل از هجرت را در شعب ابی‌طالب در تنگنا و سختی و گرسنگی سپری

۱. البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۹۴

۲. الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۳۱-۳۲؛ البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۹۴

۳. الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۲۳

۴. اصول العامه للفقہ المقارن، ص ۹۹

۵. البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۴۹

۶. تاریخ قرآن، رامیار، ص ۲۶۴

کردند. اینکه آیا در چنان شرایطی آیات نازل شده را دقیقاً کتابت نموده آنها را نگهداری کرده باشند بر ما معلوم نیست. در آن شرایط مطمئناً نگهداری آیات مکتوب سخت بوده و اگر دشمنان مسلمانان در مکه به آن مکتوبات دست می‌یافتند، آن‌ها را از بین می‌بردند.

برخی منابع تاریخی از کیفیت مهاجرت مسلمانان به مدینه سخن گفته‌اند و از آنان نام برده‌اند و در باره کیفیت خروج پیامبر همراه ابوبکر و پنهان شدن آنها در غار با جزئیات نوشته‌اند.<sup>۱</sup> از اینکه علی به جای پیامبر بر بستر او خفت و خود پس از خروج آن حضرت از مکه همراه دختر پیامبر به مدینه به صورت پنهانی مهاجرت کرد، نوشته‌اند.<sup>۲</sup> برخی منابع از افراد دیگری به عنوان همراهان فاطمه زهرا از مکه به مدینه نام برده‌اند.<sup>۳</sup> منابع تاریخی گویای آن است که مسلمانان باقیمانده در مکه به صورت پنهانی و با دشواری از مکه گریختند.

نمونه‌های مذکور نشان می‌دهد که مورخین علاقه‌مند به ثبت و ضبط حوادث مهم با جزئیات آن بودند، اما در هیچ یک از منابع نیامده است که افرادی مکتوبات قرآنی را با خود از مکه خارج کردند. با توجه به اهمیت این موضوع اگر چنین اتفاقی می‌افتاد حتماً به گونه‌ای ولو با تعابیر مختلف به آن اشاره می‌شد. اشاره نکردن به این مهم، این موضوع با اهمیت را که آیا اساساً آیات قرآنی در مکه نگارش یافته و از آنجا به مدینه برده شده یا نه، در حاله‌ای از ابهام قرار می‌دهد؛ به گونه‌ای که نمی‌توان ادعا کرد که حجم بزرگی از آیات قرآن در مکه دقیقاً ثبت و ضبط و نگهداری شده است.

این بدان معنا نیست که آیات قرآن برای پیامبر اسلام و پیروان او در مکه اهمیت نداشته است، بلکه مجموعه شرایط موجود امکان ثبت و ضبط دقیق قرآن را در مکه تضعیف می‌کند. به نظر می‌رسد بیشترین احتمال آن است که مسلمانان در مکه قرآن را به حافظه خود می‌سپردند و آن را برای یکدیگر می‌خواندند. از آنجا که نام برخی افراد به

۱. سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۴۸۳

۲. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۳۱

۳. زندگانی فاطمه زهرا، شهیدی، ص ۴۳-۴۲ به نقل از ابن هشام، ج ۲، ص ۲۹؛ انساب الاشراف، ص ۴۱۴ و ۲۶۹

عنوان کاتب وحی در مکه برده شده است که در آن میان نام علی نیز دیده می‌شود، ممکن است بتوان گفت که پاره‌ای از آیات در آن شرایط سخت و ناگوار نوشته شده اما درباره نگهداری و انتقال آن به مدینه اطمینانی نیست.

می‌توان تصور نمود که نگارش وحی در مدینه با موانع جدی مواجه نبوده است. اگر چه تعداد افراد باسواد کم بود، اما ثبت و ضبط وحی به سختی انجام آن در مکه نبود. در مدینه نیز مسلمانان در شرایط آرام و راحتی زندگی نمی‌کردند. پیامبر اسلام نزدیک ده سال در مدینه زیست و در طول این مدت ده‌ها جنگ را تجربه کرد.<sup>۱</sup>

وحی بر پیامبر در شرایط گوناگونی نازل شده است. گاه در جنگ، گاه در خانه و چنانکه گفته شد در مکه در شرایط سخت و ناگوار. اجمالاً می‌توان از منابع تاریخی فهمید که وقتی آیه یا آیاتی بر پیامبر نازل می‌شد، آن حضرت آیات را برای جمعی از مسلمانان می‌خواند. معلوم نیست که آیا پیامبر شخصاً آیات را برای همه پیروان خود قرائت می‌کرده یا نه. شاید انجام این کار در مکه با توجه به اینکه تعداد مسلمانان اندک بود عملی به نظر می‌رسد. زیرا آنان می‌توانستند با یکدیگر نشست‌های پنهانی داشته باشند و آیات نازل را با اشتیاق از زبان پیامبر بشنوند. اما انجام این کار در مدینه آسان به نظر نمی‌رسد. تعداد مسلمانان در مدینه هزاران تن بوده و با پیوستن دیگر قبایل، تعداد آنان روز به روز افزایش می‌یافت.

پیامبر پس از نزول وحی، هر بار تمام پیروان خود را برای شنیدن آن احضار نمی‌کرد. حضرت آیات نازل را برای جمعی قرائت می‌نمود و دیگر مردمان از طریق آن جمع از نزول آیات اطلاع می‌یافتند. دقیقاً نمی‌توان گفت که همه آیات نازل شده به گوش همه پیروان آن حضرت می‌رسید. تعداد آیات کم نبود که بتوان فرض کرد که آن حضرت همواره آیات را برای دسته‌های مختلف پیروان خود تکرار می‌کرد. انجام چنین کاری با رتق و فتق امور زندگی، پاسخگویی به پرسش‌های فراوان تازه‌مسلمانان در امور مختلف و تدارک جنگ‌های متعدد، عملی نبوده است. منابع تاریخی درباره کتابت وحی

---

۱. مسعودی تعداد جنگ‌هایی را که پیامبر در آن حضور داشت ۲۶ جنگ و واقعی تعداد آن را ۲۷ دانسته‌اند. علاوه بر این جنگ‌ها، جنگ‌های دیگری نیز بوده است که پیامبر در آن شخصاً حضور نداشته است. رجوع کنید به: مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۸۱-۲۸۰ و المغازی، ج ۱، ص ۱۲

در مدینه سخن گفته، اما این ابهام مهم را که حجم بزرگ آیات مکی، چگونه در مدینه کتابت یافت روشن نکرده است.

## کتابت و جمع آوری قرآن

در منابع گوناگون از افراد زیادی به عنوان کاتبان وحی در مکه و مدینه نام برده شده است که در آن میان نام افرادی مانند ابوسفیان بن حرب و معاویه نیز دیده می‌شود. این در حالی است که ابوسفیان در فتح مکه که اواخر عمر پیامبر اسلام اتفاق افتاد، مسلمان شد و به این ترتیب به نظر نمی‌رسد او آیات زیادی را نوشته باشد. از آنجا که تعداد افراد باسواد، اندک بود و از طرفی نوشتن وحی بر منزلت کاتب آن در میان مسلمانان می‌افزود به نظر می‌رسد برخی تمایل داشتند با انگیزه‌های گوناگون ولو با نوشتن پاره‌ای آیات قرآنی در شمار کاتبان وحی قرار گیرند همچنان که پس از رحلت پیامبر نیز عده زیادی ادعا کردند که پیامبر را دیده‌اند و به نقل سخنانی از آن حضرت پرداختند. نام چند زن نیز در میان کاتبان وحی دیده می‌شود مانند: ام‌کلثوم بنت عقبه، کریمه بنت مقداد و شفا بنت عبدالله.<sup>۱</sup>

معروف‌ترین کاتبان، علی(ع)، زیدبن ثابت و ابی‌بن‌کعب می‌باشند.<sup>۲</sup> هر چند درباره نگارش وحی و صیانت و نگهداری از آن مکتوبات در مکه تردید وجود دارد، اما این امر در مدینه، به طور نسبی و کلی از وضعیت بهتری برخوردار بود. موضوع کتابت وحی در مدینه در منابع متعدد آمده است و همین مکتوبات پایه اصلی جمع‌آوری قرآن را تشکیل می‌دهد. اما با اطمینان نمی‌توان گفت که تمام قرآن به طور دقیق نگاشته و نگهداری شده است. روایاتی وجود دارد که نشان می‌دهد پیامبر در مدینه، نسبت به نگارش وحی علاقه‌مند بوده است. مثلاً از زیدبن ثابت نقل شده که او در همسایگی پیامبر ساکن بوده و هر گاه وحی نازل می‌شد، پیامبر او را برای کتابت آن فرا می‌خواند.<sup>۳</sup>

۱. انساب الاشراف، ج ۲، ص ۹۹

۲. الفهرست ابن ندیم، ص ۳۰

۳. المصاحف، ص ۳۰-۳۱

با توجه به وجود اقوال گوناگون درباره کیفیت نگارش و جمع‌آوری قرآن نمی‌توان با اطمینان گفت که اهتمام جدی نسبت به نگارش دقیق همه آیات، و جمع‌آوری قرآن در زمان آن حضرت وجود داشته است.

به نظر می‌رسد در طول حیات پیامبر اسلام با توجه به اینکه مسلمانان به منبع اسلام یعنی وجود پیامبر دسترسی داشتند، ضرورت نگارش دقیق وحی را احساس نمی‌کردند. درباره جمع‌آوری قرآن، زمان و کیفیت آن، سخنان بسیار متفاوتی گفته شده است. برخی برای آنکه قداست قرآن حفظ شود و نیز برای اثبات این ادعا که قرآن موجود، عیناً همان است که بر پیامبر نازل شده گفته‌اند که قرآن در زمان پیامبر جمع‌آوری شده است. یکی از کسانی که چنین ادعایی را مطرح کرده سیدمرتضی است.<sup>۱</sup>

از او چنین نقل شده: «قرآن در زمان رسول‌الله به همین ترتیب که الان در دست ماست جمع‌آوری شد».<sup>۲</sup> استدلال او این است: «صحابه و یاران پیامبر قرآن را فراگرفته و حفظ می‌نمودند و گاهی دسته‌ای معین می‌شدند که همه آن را حفظ کنند و بر پیامبر می‌خواندند. گروهی چون عبدالله بن مسعود و ابی بن کعب و دیگران چند مرتبه همه قرآن را بر پیامبر خواندند و ختم کردند. همه اینها با کمترین تأمل و تفکر ثابت می‌کند که قرآن در زمان رسول‌الله جمع‌آوری شده و کامل بوده، نه پراکنده».<sup>۳</sup>

برای اثبات قداست قرآن و دفاع از سندیت آن نمی‌توان اقوال گوناگون تاریخی را نادیده گرفت و به اخباری استناد جست که قبول آنها دشوار است. ابن حجر نیز روایتی را از نسائی نقل کرده که می‌گوید: «عبدالله بن عمرو گفته است که قرآن را جمع کردم و آن را هر شب می‌خواندم. این خبر به رسول خدا رسید و فرمود آن را در هر ماه بخوان».<sup>۴</sup> باید گفت که مضمون روایاتی از این دست بسیار مغشوش است زیرا:

---

۱. ترجمه مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۹-۲۸  
۲. همان  
۳. همان  
۴. السنن الکبری، ج ۵، ص ۲۴

- بارها گفتیم که کیفیت جمع‌آوری بخش اعظم قرآن که در مکه نازل شده برای ما روشن نیست. اینکه یک نفر مانند عبدالله ابن عمرو ادعا کند که قرآن را جمع‌آوری کرده، قابل قبول نیست. زیرا جمع‌آوری قرآن از ابتدای نزول تا پس از مهاجرت به مدینه کار آسانی نبوده که یک نفر از عهده آن برآید.
- این ادعا که عبدالله ابن مسعود یا ابی بن کعب چند مرتبه همه قرآن را ختم کردند ادعایی غیرموجه است. زیرا قرآن تا اواخر عمر پیامبر بر آن حضرت به تدریج نازل می‌شد و قرآن هنوز کامل نشده بود که کسی بتواند ادعا کند آن را ختم کرده است.
- جمع‌آوری قرآن حادثه بسیار بزرگ و پیچیده‌ای بوده که اگر در زمان پیامبر اتفاق می‌افتاد مطمئناً تاریخ به آن اشاره می‌کرد و از چگونگی آن سخن می‌گفت. همچنانکه درباره جمع‌آوری آن در زمان خلیفه سوم سخن گفته است.
- هیچ سند تاریخی گویای آن نیست که نسخه‌ای گردآوری شده از قرآن به تأیید و امضای پیامبر اسلام رسیده باشد.
- قرآن بیش از ۶۰۰۰ آیه دارد. در روایت از قول صحابه پیامبر نقل شده که وی هر شب قرآن را می‌خواند. از این سخن چنین برداشت شده که او هر شب تمام قرآن را می‌خواند. در حالی که چنین برداشتی نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا خواندن تمام قرآن، هر شب، اگر نگوییم ناممکن است، بسیار سخت و اغراق‌آمیز است. شاید وی، آیاتی از قرآن را در اختیار داشته است که آن را هر شب می‌خواند.

در برابر ادعای جمع‌آوری قرآن در زمان پیامبر، روایاتی وجود دارد که این ادعا را رد می‌کند. برخی روایات حاکی از آن است که جمع‌آوری قرآن از زمان ابوبکر آغاز شد. طبری می‌گوید: «یک سال پس از رحلت پیامبر در جنگ یمامه ۷۰ تن از قاریان قرآن کشته شدند. ترس از اینکه دیگر حافظان و قاریان قرآن نیز کشته شوند موجب شد که الواح و اوراقی را که قرآن در آن نوشته شده بود جمع‌آوری کنند»<sup>۱</sup>.

---

۱. تفسیر طبری، ج ۱، ص ۶۳



در همین رابطه نقل شده که زید بن ثابت در زمان ابوبکر قرآن را از سینه‌های مردم بیرون آورد. او که مأمور جمع‌آوری قرآن شده بود، آیات را با شهادت دو نفر جمع‌آوری می‌کرد. همچنین از قول او آمده است که قرآن در الواح و چوب‌ها نوشته شده و پراکنده بود.<sup>۱</sup>

در همین رابطه نقل شده که پس از جنگ یمامه و کشته شدن جمعی از قاریان قرآن، عمر از ابوبکر می‌خواهد که به جمع‌آوری قرآن فرمان دهد. ابوبکر می‌گوید چگونه کاری را انجام دهیم که پیامبر آن را انجام نداده و هنگامی که ابوبکر از زید می‌خواهد که نسبت به جمع‌آوری قرآن اقدام کند، زید می‌گوید به خدا اگر بر من تکلیف می‌کردی که کوهی را جابجا کنم سخت‌تر از جمع‌آوری قرآن نبود. زید نیز تأکید می‌کند که چگونه کاری را که پیامبر انجام نداده، انجام خواهید داد.<sup>۲</sup>

از این مطالب چنین فهمیده می‌شود که بخش‌هایی از قرآن در الواح و بخش‌هایی در حافظه حافظان قرآن نقش بسته بود و مسلمانان پس از رحلت پیامبر توجه یافتند که ممکن است قرآن به مرور زمان با خطر نابودی مواجه شود، لذا نسبت به جمع‌آوری آن اقدام کردند.

اخباری حاکی از آن است که قرآن در زمان عمر بن خطاب<sup>۳</sup> جمع‌آوری شد. روایاتی نیز حاکی از آن است که علی(ع) پس از رحلت پیامبر در دوران خانه‌نشینی به جمع‌آوری قرآن پرداخت.<sup>۴</sup>

چنانکه قبلاً متذکر شدیم، جمع‌آوری آیات قرآن که در طول ۲۳ سال در خلال حوادث گوناگون در مکه و مدینه نازل شده بود، با توجه به نوشت‌افزار ابتدایی آن روزگار یک حادثه تاریخی مهم به شمار می‌رفت. تاریخ از وقوع این حادثه مهم در زمان پیامبر

---

۱. تفسیر طبری، ج ۱، ص ۶۳  
۲. البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۳۳  
۳. البیان فی تفسیر القرآن، ص ۲۴۲  
۴. التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۹۱-۲۹۰

سخن نگفته است، بلکه آنچه در تاریخ آمده و عقلاً نیز می‌تواند مورد قبول واقع شود این است که پس از رحلت پیامبر نسبت به جمع‌آوری قرآن اقدام شد و هیچ یک از اقدامات یادشده مانند کوشش زیدبن ثابت در زمان ابوبکر، اقدام علی بن ابیطالب به جمع‌آوری قرآن به طور فردی و یا تلاش برای جمع‌آوری قرآن در زمان خلیفه دوم با یکدیگر منافات ندارد. یکی از حوادث مهمی که در رابطه با جمع‌آوری قرآن، تاریخ از آن یاد کرده، جمع‌آوری نسخه‌های قرآن در زمان عثمان خلیفه سوم است. مشابه این حادثه در زمان دیگر نقل نشده است.

چنین آمده است که در زمان عثمان، مسلمانان دیدند که اختلاف در قرائت قرآن و نسخه‌های آن، قرآن را در معرض تغییر قرار داده، لذا عثمان دستور داد که همه نسخه‌ها جمع‌آوری شود. پنج نفر از قاریان قرآن که از صحابه پیامبر بودند مسئول بررسی نسخه‌ها شدند. یکی از آنان زیدبن ثابت بود - که به قولی قبلاً متصدی جمع‌آوری قرآن در زمان ابوبکر بود- گفته شده است که ریاست گروه مذکور را ابی بن کعب بر عهده داشت.<sup>۱</sup> گروه مذکور نهایتاً از میان نسخه‌های متعدد و متفاوت با قرائت‌های مختلف، یک نسخه را تأیید نموده باقی نسخه‌ها و الواح سوزانده شد.<sup>۲</sup> بدین ترتیب نسخه‌ای که هم اکنون در دست مسلمانان است نسخه‌ای است که اولین پیروان اسلام طی یک پروسه مهم و دشوار که در زمان عثمان به پایان می‌رسد، جمع‌آوری نمودند.

روندی که برای نگارش و جمع‌آوری قرآن از زمان پیامبر تا زمان خلیفه سوم در تاریخ آمده روندی منطقی است و با واقعیات آن روزگار و شرایط نخستین مسلمانان سازگاری دارد. اما برخی با نادیده گرفتن شواهد تاریخی، صرفاً به منظور اثبات قطعی بودن صدور قرآن می‌کوشند با استناد به روایاتی ضعیف و از نظر محتوا غیرقابل دفاع از این عقیده دفاع کنند که قرآن در زمان پیامبر جمع‌آوری شده و یا بدون تحلیل و توضیح قانع‌کننده، نقل قرآن را متواتر معرفی کنند.

---

۱. المصاحف، ص ۳۰

۲. تفسیر طبری، ج ۱، ص ۶۴-۶۳

محمدتقی حکیم روند تاریخی جمع‌آوری قرآن را به گونه‌ای که بیان شد معارض با تواتر قرآن می‌داند و به همین جهت آن را رد می‌کند. وی با اشاره به روند مذکور معتقد است که در منابع اهل سنت حتی تواتر صدور قرآن مورد انکار قرار گرفته است؛ زیرا در جمع‌آوری قرآن بر خبر واحد یا شهادت دو شاهد اعتماد شده است. اشاره وی به ماجرای جمع‌آوری قرآن توسط زیدبن ثابت است که با شهادت دو شاهد آیتی را ثبت و جمع‌آوری می‌کرد. به عقیده حکیم نمی‌توان به محتوا یا مدلول چیزی که با خبر واحد نقل شده استناد کرد. او می‌افزاید حتی آنچه که با تواتر به ما رسیده، اگر در بعضی طبقات آن خبر واحد باشد، باز مدلول و محتوای آن را نمی‌توان قطعی دانست.<sup>۱</sup>

اصولپون از آنجا که هدفشان تهیه ابزار و تدارک روش استنباط احکام شرعی است لذا حجیت و قطعیت صدور قرآن را مفروض دانسته، هر چه را که با آن مخالف باشد، رد می‌کنند؛ حال آنکه عقل و تحقیق اقتضا می‌کند که بدون پیش‌داوری و با ملاحظه شواهد تاریخی و تجزیه و تحلیل عاقلانه آنها، مدعای خود را به اثبات برسانیم. برای آنکه اثبات کنیم نقل قرآن متواتر است باید با استناد به شواهد تاریخی معقول، ثابت کنیم که اکثر پیروان اولیه پیامبر در مکه و مدینه تمام آیات قرآن را که در طول ۲۳ سال نازل شده از پیامبر شنیده‌اند و آن را حفظ و ثبت و ضبط کرده‌اند و هنگام جمع‌آوری قرآن، مسلمانان یادشده هیچ اختلافی درباره قرآن با یکدیگر نداشتند. بدون اثبات آنچه گفته شد نمی‌توان مدعی تواتر در نقل قرآن شد.

پرواضح است که شواهد تاریخی نه تنها مقدمات و لوازم یادشده برای اثبات تواتر را تأیید نمی‌کند بلکه شواهد فراوانی علیه آن وجود دارد. به علاوه عقلاً و عملاً نیز مقدمات و لوازم یادشده قابل تحقق نمی‌باشد. برای شناخت دین اسلام و احکام آن، پیش‌فرض‌ها و تعصبات را باید کنار نهاده، ادعاها و نتیجه‌گیری‌های خود را بر پایه‌های صحیح منطقی و تحلیل‌های معقول تاریخی استوار کنیم.

باید به این واقعیت توجه نمود که قرآن یک پیام شفاهی بوده که طی یک دوره

---

۱. اصول‌العامه للفقّه المقارن، ص ۱۱۴

طولانی ۲۳ ساله صادر شده است. جمع‌آوری این گونه پیام‌های شفاهی، آن هم در روزگاری که نه وسایل ضبط صدا مانند امروز وجود داشته و نه حتی نوشت‌افزار مناسب و نه حتی افراد باسواد فراوان، با مشکلات جدی روبرو بوده است. ما نمی‌توانیم این گونه امور واقعی و بدیهی را نادیده بگیریم. جمع‌آوری پیام همه انبیای الهی مشمول همین قاعده است. از همین روست که همه پیام‌های انبیاء که توسط پیروان آنها به صورت کتاب جمع‌آوری شده با اختلافات زیادی مواجه بوده است. در میان همه پیام‌های انبیا می‌توان گفت که پیام پیامبر اسلام با کمترین آسیب ممکن روبرو شده است؛ چرا که نگارش آن، از زمان حیات آن حضرت آغاز گردید و در زمان نه چندان دور پس از رحلت آن حضرت نیز جمع‌آوری و بر نسخه واحد توافق شد. این بدان معنا نیست که اختلاف نظری در میان گردآورندگان قرآن نبوده است.

منابع روایی و تاریخی در باره این اختلاف نظرها فراوان سخن گفته‌اند و حتی از تحریف قرآن سخن به میان آورده‌اند. مضمون کلی روایات تحریف، این ادعا را مطرح می‌کند که آیات و سوره‌هایی از قرآن کم شده است. این روایات در بسیاری از منابع شیعه و سنی مانند اصول کافی، صحیح بخاری، صحیح مسلم، الاتقان و مانند آن آمده است. به نمونه‌هایی از مضمون این روایات اجمالاً اشاره می‌کنیم:

- در اصول کافی از امام صادق نقل شده: «قرآنی که جبرئیل بر پیامبر نازل کرد، ۱۷۰۰۰ آیه داشت»<sup>۱</sup>.
- در صحیح بخاری<sup>۲</sup> از عمر بن خطاب نقل شده که آیه رجم در قرآن بود اما چون او شاهی برای اثبات این ادعا نداشت، سخن او پذیرفته نشد.
- در وسایل‌الشیعه نیز در دو روایت ادعا شده که آیه رجم در قرآن بوده است.<sup>۳</sup>
- در صحیح مسلم<sup>۴</sup> روایت شده که ابوموسی اشعری قاریان بصره را که تعداد آنان ۳۰۰ تن بود، جمع کرد و به آنان خبر داد که قرآن به طور ناقص جمع‌آوری شده است.

۱. اصول کافی، ج ۴، ص ۴۵۶ به بعد، روایت ۲۸

۲. صحیح البخاری، ج ۸، ص ۱۶۹

۳. وسائل‌الشیعه، ج ۲۸، کتاب الحدود و التعزیرات، ابواب حد الزنا، باب ۱، روایات شماره ۴ و ۱۸

۴. صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۰۰

- در برخی منابع حتی ادعا شده که سوره‌هایی از قرآن حذف شده است.<sup>۱</sup>
  - از سیدمرتضی نیز نقل شده که افراد کمی از امامیه و گروه حشویه با استناد به برخی احادیث معتقد به تحریف قرآن بوده‌اند.<sup>۲</sup> جالب توجه آنکه علی‌رغم سخن سیدمرتضی، از کاشف الغطا نقل شده که امامیه بر عدم تحریف قرآن اجماع دارد.<sup>۳</sup>
- عدم وجود اتفاق نظر در باره قرآن جمع‌آوری شده که ناشی از طبیعت گردآوری پیام‌های شفاهی است، تا آنجا مطرح بوده که حتی گروهی از محدثین معتقد بودند که به قرآن نمی‌توان استناد کرد چرا که برخی آیات آن حذف شده است.<sup>۴</sup>

### جمع‌بندی

قرآن موجود را در صورتی می‌توان از نظر صدور و نقل آن قطعی دانست که یا به صورت مکتوب با امضا و تأیید پیامبر برای مسلمانان باقی می‌ماند و یا آنکه پیروان اولیه اسلام که پیامبر را درک کردند نسخه‌های فراوان مکتوب از آن تهیه می‌کردند به گونه‌ای که عدد نسخه‌ها به اندازه تواتر اطمینان‌بخش باشد و میان نسخه‌ها نیز اختلافی وجود نداشته باشد.

هیچ یک از دو حالت مذکور درباره قرآن موجود، تحقق نیافته است اما این بدان معنا نیست که صدور قرآن را اساساً از پیامبر اسلام نفی کنیم. در اینکه آیات قرآن بر پیامبر وحی شده و آن حضرت آیات را برای پیروان خود قرائت نموده، تردیدی نیست اما آنچه که قطعیت آن را نمی‌توان تأیید کرد این است که پیام آن حضرت، لفظ به لفظ دقیقاً ضبط و نگهداری شده و منطبق بر قرآن موجود است. در باره میزان اعتبار و کیفیت انتساب قرآن به پیامبر می‌توان مثالی را به شرح زیر مطرح کرد.

---

۱. اصول‌العامه للفقہ المقارن، ص ۱۱۵  
۲. ترجمه مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۸  
۳. اصول‌العامه للفقہ المقارن، ص ۱۱۰-۱۰۹  
۴. اصول‌العامه للفقہ المقارن، ص ۱۰۶

تصور کنید که یک معلم، درس مهم و دقیقی را به تدریج برای شاگردان خود در یک دوره زمانی طولانی ارائه می‌کند. در طول این مدت شمار شاگردان تغییر می‌کند. شاگردان کلاس همه از ابتدای درس حضور نداشته‌اند، بلکه در زمان‌های متفاوت به کلاس درس پیوسته‌اند. گاهی برخی از آنان در کلاس حاضر می‌شوند و برخی حضور ندارند و درس استاد را از شاگردان حاضر در کلاس جویا می‌شوند؛ عده‌ای نیز به دروسی که در زمان غیبت آنها ارائه شده توجهی ندارند. برخی از شاگردان، درس معلم را می‌نویسند، برخی آن را حفظ می‌کنند و بعضی دیگر فقط گوش فرا می‌دهند. بعضی از علاقه‌مندان درس استاد نیز هیچگاه در کلاس حاضر نبوده و درس را از زبان استاد نشنیده‌اند، بلکه از زبان شاگردان او شنیده‌اند. برخی از شاگردان در طول حیات استاد، یادداشتهایی از درس او را تهیه کرده‌اند. این یادداشت‌ها دارای تاریخ نبوده و ترتیب زمانی و تقدم و تأخر آنها نیز به طور دقیق معلوم نیست.

پس از رحلت استاد، شاگردان تصمیم می‌گیرند درس استاد را که در طول ۲۳ سال ارائه شده به صورت مکتوب جمع‌آوری کنند تا از گزند روزگار در امان بماند. معلوم نیست در میان یادداشت‌های موجود نسخه‌های کامل از ابتدای کلاس تا انتهای آن وجود دارد یا نه. یادداشت‌های موجود نیز کم و بیش اختلافاتی با یکدیگر دارند. برای تکمیل کتاب باید از حافظه شاگردان نیز کمک گرفت زیرا در برخی ایام یا درس استاد توسط شاگردان نگاشته نشده و یا یادداشت‌ها باقی نمانده است. شاگردان تمام اهتمام خود را عاشقانه برای جمع‌آوری درس استاد به کار می‌برند و می‌کوشند کتاب مدون تا آنجا که ممکن است بر سخنان استاد منطبق باشد. اما در هر حال کتاب پس از رحلت استاد با توافق شاگردان او جمع‌آوری شده و به رویت و امضای استاد نرسیده است.

نگارش، ثبت و جمع‌آوری قرآن نیز چنین وضعیتی را دارد. از یک سو می‌توان گفت که کتاب تدوین یافته، حاوی دروس استاد است و از سوی دیگر نمی‌توان قاطعانه گفت که یک کلمه از سخنان استاد در این کتاب کم و زیاد نشده است. به منظور استناد به قرآن و استفاده از این منبع اصلی اسلام، نباید با موضوع تدوین قرآن به صورت انتزاعی و فارغ از شواهد تاریخی برخورد کنیم؛ بلکه با توجه به شفاهی بودن اصل قرآن و کیفیت جمع‌آوری آن، باید ببینیم چگونه می‌توان از آن استفاده کرد.

حتی اگر بر این عقیده باشیم که قرآن موجود از نظر اسلوب، الفاظ و ترتیب آیات و سور، دقیقاً همان است که بر پیامبر نازل شده، باز هم تغییری در نتیجه بحث ایجاد نخواهد شد؛ زیرا مهم، چگونگی استناد به قرآن و استفاده از آن است. و چنانکه خواهیم دید، قطعی بودن صدور قرآن موجب قطعی بودن فهم و درک ما از آن نمی‌شود.

## ب - صحت صدور احادیث

قبلاً گفتیم که اهمیت احادیث برای مسلمانان از آن روست که اولاً قرآن مسلمانان را به انجام عباداتی دعوت نموده که جزئیات آنها را بیان نکرده است و برای دست یافتن به آنها ناگزیر باید به احادیث مراجعه نمود؛ ثانیاً برای شناخت پیامبر و سنت او منبعی جز احادیث در اختیار مسلمانان نبوده است (صرف نظر از موارد اندکی که در قرآن آمده است).

اصولیین به طور کلی احادیث را حکایت‌کننده سنت پیامبر می‌دانند و هنگامی که از سنت سخن گفته می‌شود، منظور همان احادیث است. هر چه از زمان پیامبر دور شده‌ایم مراجعه به احادیث گویا اهمیت بیشتری یافته است؛ تا آنجا که رفته رفته احادیث و به عبارت دیگر سنت در عرض قرآن قرار گرفته و حتی گاه بر قرآن اولویت یافته و بر آن تحمیل شده است. قبلاً گفته شد که منبع اصلی استنباط احکام شرعی برای اصولیین و فقها احادیث است. در بحث پیرامون «بیان حکم شرعی» گفتیم که از لوازم تحقق بیان آن است که منبع مورد استفاده قطعی‌الصدور باشد. لذا اکنون به بررسی میزان اعتبار احادیث از نظر صدور و انتساب آن به پیامبر می‌پردازیم.

## میزان اعتبار احادیث

شیخ انصاری استفاده از اخبار و احادیث را برای استنباط حکم شرعی از آنها،

مشروط به تحقق سه مطلب و یا سه مقدمه می‌داند که اولین آنها این است که اطمینان یابیم که کلام مورد استناد از معصوم (ع) صادر شده است<sup>۱</sup> که این همان موضوع مورد بحث ماست. بدیهی است بدون اطمینان از صدور یک حدیث از پیامبر اسلام نمی‌توان به آن استناد کرد و مدعی شد که روایت مذکور بیانگر دستور شارع و یا حکم شرعی است. پس اولین قدم برای تحقق «بیان» آن است که صدور حدیث از پیامبر اثبات گردد.

قبلاً به طور مختصر درباره چگونگی جمع‌آوری حدیث سخن گفتیم. تاریخ حدیث، گویای آن است که سخنان پیامبر (که مؤسس اسلام است و اصولیون قول و فعل و تقریر وی را سنت اسلامی می‌دانند) به درستی ثبت و ضبط نشده است. حتی آن دسته از گفتار و کردار آن حضرت که در رابطه با اعمال عبادی مانند نماز و حج و غیره بوده نیز توسط پیروان اولیه آن حضرت ثبت و ضبط نشده است.

هنگامی که نگارش و ثبت وحی با چنان مشکلاتی روبرو بود که شرح آن رفت واضح است که ثبت غیروحی چه وضعیتی داشته است. می‌توان فهمید که ده‌ها سال پس از رحلت پیامبر، جامعه مسلمانان هنوز به اهمیت نگارش و ثبت سخنان و کردار پیامبر و تاریخ دین نوظهور اسلام پی نبرده بود. اگر چه گفته می‌شود که برخی افراد پاره‌ای از سخنان پیامبر را نوشته بودند اما آنچه مهم است این است که نخستین آثار روایی باقیمانده، متعلق به قرن دوم هجری قمری است.

قرائن بسیاری حاکی از آن است که احادیث جمع‌آوری شده که امروزه در کتب روایی در اختیار ماست ده‌ها سال و به عبارتی بیش از صد سال، سینه به سینه و دهان به دهان نقل شده است. بدین ترتیب مهمترین منبع گردآورندگان حدیث در قرن دوم،

---

۱. فراند الاصول، ج ۱، ص ۱۰۸. مقدمه دوم و سوم که شیخ انصاری به آنها اشاره کرده عبارتند از:  
 - آنکه ثابت شود صدور کلام از معصوم صرفاً به منظور بیان حکم الهی بوده و نه به منظور دیگر مانند تقیه و غیر آن.  
 - آن که ثابت شود که کلام معصوم بر حکم مورد ادعا دلالت دارد که برای اثبات آن باید حدیث از نظر لفظی مورد بررسی قرار گیرد تا مشخص شود که مقصود گوینده کدام معنا و مفهوم بوده است.



افرادی بوده‌اند که احادیث را به طور شفاهی از گذشتگان خود شنیده بودند. این که آیا روایان حدیث از زمان پیامبر تا زمان تدوین احادیث چه تعداد از احادیث را شخصاً نوشته بودند و چه تعداد از روایان دارای سواد خواندن و نوشتن بودند، برای ما معلوم نیست.

می‌توان تصور کرد که نقل یک سخن در طول بیش از صدسال به طور شفاهی تا چه اندازه ممکن است با سخن گوینده اصلی تفاوت داشته باشد. برای درک این موضوع می‌توان یک جمله را برای چند نفر بیان کرد و بعد، از آنان خواست که جمله مذکور را تکرار کنند. در بسیاری اوقات حتی کسی که بی‌واسطه کلامی را از شخصی شنیده، عیناً آن را به یاد نمی‌آورد. حال اگر جمله مذکور به فرد دیگری گفته شود او نیز به افراد دیگر بگوید و در هر یک از نقل قول‌ها، کلمه‌ای یا معنایی هر چند اندک تغییر کند، میزان دقت سخن پس از چند نقل قول به راستی زیر سؤال می‌رود.

مثال دیگر آنکه اگر چند نفر شاهد یک اتفاق، هر چند اتفاقی ساده، باشند و سپس آن اتفاق را بازگو کنند خواهیم دید که هر یک از دیدگاه خود و با تعبیر و الفاظ خود آن اتفاق را تعریف خواهند کرد. ممکن است هر یک به ظرایفی توجه کرده باشد که دیگری به آن بی‌توجه بوده است و یا ممکن است هر یک از شاهدان، تحلیل‌های کوچکی را در بازگو کردن آن اتفاق دخالت دهند. بدین ترتیب خواهیم دید که یک اتفاق، به اشکال گوناگون توصیف و تعریف می‌شود.

درباره روایان حدیث نیز همین نکته صادق است. نقل سخن یا فعل پیامبر و یا یک اتفاق توسط آنان نیز می‌توانست تحت تأثیر عوامل فراوانی قرار گیرد به گونه‌ای که ممکن است روایت آنان از یک اتفاق و یا فعل و سخن پیامبر، حتی با فرض صداقت و امانتداری راوی، با واقعیت فاصله زیادی داشته باشد.

آنچه بیان شد فقط بخش کوچکی از اشکالاتی است که به احادیث موجود وارد است، زیرا علاوه بر آن همه گردآورندگان حدیث، و استفاده‌کنندگان آن معترف بوده‌اند که احادیث جعلی و ساختگی، بسیار فراوان است که شناسایی آنها نیز کار آسانی نیست. بر

موارد یاد شده باید این مورد را نیز افزود که اکثر قریب به اتفاق احادیث به اصطلاح خبر واحدند.

اصولیون خبر یا روایت یا حدیث را به دو دسته کلی تقسیم کرده‌اند: متواتر و واحد.<sup>۱</sup> خبر متواتر را خبری می‌دانند که عده راویان آن آنقدر زیاد است که نمی‌توان احتمال داد خبر مذکور نادرست باشد. این دست خبر بسیار اندک است، حتی در مواردی که خبری متواتر است، گاه مضمون و کلمات آن متفاوت نقل شده است. مانند خبر ثقلین.

عقیده بر آن است که خبر یاد شده متواتر است در حالی که به شکل‌های مختلفی روایت شده است. در روایتی آمده است: «انی تارک فیکم الثقلین کتاب‌الله و سنتی».<sup>۲</sup> (یعنی من در میان شما دو چیز با ارزش را باقی می‌گذارم: کتاب خدا و سنت خود را) و در روایت دیگر چنین نقل شده: «انی تارک فیکم الثقلین کتاب‌الله و عترتی»<sup>۳</sup> (یعنی من در میان شما دو چیز با ارزش را باقی می‌گذارم: کتاب خدا و خاندانم را). عبارات نقل شده در ادامه روایت نیز با یکدیگر تفاوت دارند. در این گونه موارد می‌توان گفت در اصل واقعه ممکن است تواتر وجود داشته باشد اما هنگامی که واقعه‌ای با عبارات مختلف روایت شده، متواتر دانستن آن روایت جای تأمل دارد؛ زیرا هر یک از عبارات مستقل از دیگری متواتر محسوب نمی‌شود.

خبر واحد خبری است که متواتر نباشد. مفهوم این سخن آن است که مضمون خبر واحد اطمینان‌بخش نیست. چرا که انتساب آن به منبع خبر، قطعی نمی‌باشد. اکثر احادیث موجود را می‌توان خبر واحد دانست. باید گفت سنت که منبع اصلی استنباط احکام شرعی می‌باشد، مبتنی بر اخبار آحاد است. از همین روست که یکی از مفصل‌ترین و مناقشه‌برانگیزترین مباحث در اصول فقه، بحث خبر واحد است.

اصولیون بر این نکته تأکید دارند که برای استنباط حکم شرعی نمی‌توان به منبعی

---

۱. الوافی، ص ۱۵۷؛ معارج الاصول، ج ۱، ص ۱۳۸  
 ۲. کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، ج ۱، ص ۱۸۷، ح ۹۴۸  
 ۳. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۲۹۴؛ صحیح ترمذی، ج ۵، ص ۳۲۸

استناد کرد که اتصال آن به شارع قطعی نیست. با این حال بسیار کوشیده‌اند ثابت کنند که خبر واحد می‌تواند موجب قطع و یقین شود تا به این ترتیب بتوان برای استنباط احکام شرعی به آن استناد نمود. آنان برای اثبات این ادعا راه‌های بسیار پریچ و خمی را پیموده‌اند و توجیهاات زیادی را مطرح کرده‌اند و اختلافات فراوانی در سخنان آنان دیده می‌شود.

در اینجا ابتدا به این سؤال پاسخ می‌دهیم که چرا اصولیون استفاده از احادیث را علی‌رغم مشکوک بودن صحت آنها ضروری دانسته‌اند. عبارتی که از شیخ صدوق نقل شده پاسخی کوتاه و گویا به سؤال مذکور است. وی می‌گوید: «اگر رد این اخبار جایز باشد، پس در نتیجه رد همه اخبار مجاز می‌شود و این موجب بطلان دین و شریعت می‌گردد».<sup>۱</sup>

در بحث پیرامون خبر واحد از سیدمرتضی سؤالی به این نحو مطرح شده است: «اگر کسی در مقام اعتراض به ما بگوید که وقتی شما راه عمل به اخبار را مسدود نمودید، پس در ابواب فقهی به چه چیز عمل می‌کنید؟»<sup>۲</sup> او خود در پاسخ به سؤال مذکور چنین جواب داده است که بسیاری از مسائل فقهی از طریق ضرورت و اجماع و اخباری که ما را به علم می‌رساند به دست می‌آید و در باقیمانده یعنی مسائل مورد اختلاف به «تخیر» رجوع می‌کنیم.<sup>۳</sup>

شیخ انصاری در رد نظر کسانی مانند سیدمرتضی و پیروان او که عمل کردن به اخبار و احادیث غیرعلمی را مردود می‌دانند چنین می‌گوید: در زمانی که ما زندگی می‌کنیم وجود قرائنی که موجب علم ما نسبت به درستی و صدق احادیث شود، منتفی است. او می‌افزاید سیدمرتضی و پیروان او بدان جهت از عمل کردن به خبر واحد منع کرده‌اند که نیازی به عمل کردن به آن نداشته‌اند والا اگر ایشان نیز در زمان ما می‌زیستند، اجباراً عمل به خبر واحد را واجب می‌دانستند و قطعاً به آن عمل می‌کردند.

۱. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۳۹۰

۲. همان، ص ۳۴۳

۳. همان، ص ۳۴۳

به هر تقدیر عدم نیاز به عمل کردن به خبر واحد، آنان را بر آن داشته که حجیت خبر واحد را انکار کنند.<sup>۱</sup>

فقها و اصولیون با تعابیر گوناگون این مضمون را مطرح کرده‌اند که اگر احادیث را کنار بگذارند برای یافتن پاسخ سؤالات فقهی در ابواب گوناگون، منبعی شرعی در اختیار ندارند. در جای دیگری در پاسخ به این پیشنهاد که در صورت عدم وجود اخبار مطمئن، فقط باید به اخباری عمل کرد که عقل مضمون آن را تأیید می‌کند چنین جواب داده شده است: «لازمه این سخن آن است که اکثر اخبار و بسیاری از احکام به دست آمده از آنها رد شود و این امری است که علما از آن پرهیز می‌کنند».<sup>۲</sup>

در جایی دیگر، دلیل مراجعه به اخبار چنین ذکر شده که بر اساس اخبار و احادیث، علم اجمالی داریم که بسیاری از احکام واقعی الهی در میان اخبار و احادیث است. به همین دلیل باید به این اخبار عمل شود.<sup>۳</sup>

ادعای مذکور بسیار قابل مناقشه و نقد است زیرا اخباری که نامطمئن و مغشوش می‌باشند نمی‌توانند ما را به علم هر چند علم اجمالی برسانند. اگر ما از منبع مطمئن و غیرقابل خدشه‌ای دریابیم که احکام واقعی الهی در میان اخبار و احادیث موجود پنهان شده و به عبارت دیگر احکام واقعی را باید در لابلای این احادیث جستجو کنیم، در آن صورت می‌توانیم ادعا کنیم که ما علم اجمالی به وجود احکام واقعی در لابلای احادیث داریم و ناگزیریم به احادیث مراجعه نماییم. اما اگر علم اولیه نسبت به وجود احکام و انگیزه ابتدایی برای مراجعه به اخبار را از همین اخبار نامطمئن به دست آورده باشیم جای بسی مناقشه و تأمل است.

محمدتقی اصفهانی در حاشیه معالم‌الاصول، مطلبی را در توجیه لزوم مراجعه به احادیث بیان کرده که شیخ انصاری خلاصه آن را در کتاب خود آورده است. بخشی از

۱. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۳۴۳

۲. همان، ص ۳۱۸

۳. همان، ص ۳۵۹

آن چنین است: وجوب عمل به کتاب و سنت، به اجماع بلکه ضرورت و اخبار متواتر ثابت شده است.<sup>۱</sup> مقصود از عبارت فوق این است که ما با دلایلی همچون اجماع، ضرورت و اخبار متواتر درمی‌یابیم که نخستین پیروان اسلام عمل به کتاب و سنت را واجب می‌دانستند. وی می‌افزاید: این تکلیف با همان ادله برای ما نیز ثابت می‌شود.<sup>۲</sup>

وی معتقد است: حتی اگر از مراجعه به کتاب و سنت نتوانیم نسبت به حکم الهی علم پیدا کنیم می‌توانیم به ظن و گمانی که برای ما حاصل می‌شود عمل نماییم.<sup>۳</sup> همان طور که قبلاً گفتیم بخش اعظم سنت - بنا بر تعریف اصولیون - همان قوانین رایج در میان مسلمانان صدر اسلام بوده است. آنان اگر به سنت عمل می‌کردند در واقع به قوانین رایج و معمول در جامعه خود عمل می‌نمودند. سنت برای آنان مجموعه‌ای جدید از قوانین نبود. سنت برای آنان به مفهوم قوانین شریعت نبود. اسلام آنان را دعوت به ترک قوانین رایج خویش و عمل به قوانین جدیدی نکرد. سنت در رابطه با ما معنای متفاوتی دارد.

اصولیون به مسلمانان همه زمان‌ها و مکان‌ها می‌گویند عمل به سنت معمول جامعه پیامبر که آن را سنت پیامبر نامیده‌اند واجب است. مفهوم این سخن آن است که همه مسلمانان قوانین معمول در جامعه خود را که محصول قرن‌ها تجربه و دانش و فرهنگ و... است، رها کرده و به قوانین دیگری عمل کنند. این ادعا، دلیل عقلی و شرعی ندارد. این که مسلمانان صدر اسلام به سنت‌های خویش عمل می‌کردند جای عجب نیست و نمی‌تواند دلالت کند بر این که ما نیز باید به سنت‌های آنان عمل کنیم؛ چرا که سنن مذکور ابداع و اختراع اسلام نبوده و توسط پیامبر به آنان عرضه نشده مگر در موارد بسیار نادر که پیامبر به اصلاح پاره‌ای از قوانین پرداخت.

دلایلی که برای مراجعه به احادیث نامطمئن بیان شده بر پایه دو عقیده استوار است که می‌توان در باره هر یک به نقد و مناقشه پرداخت.

---

۱. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۳۶۳

۲. همان

۳. همان

عقیده نخست آن است که مسلمانان صدر اسلام الگوی همه مسلمانانند. این عقیده برداشتی بسیار سطحی از اسلام و آیین مسلمانی ارائه می‌کند. بر این اساس همه آداب و قوانینی که پیروان اولیه اسلام با آن می‌زیستند دستورالعمل زندگی همه مسلمانان معرفی می‌شود. این عقیده سطحی که خود اثبات نشده، فقها و اصولیون را در چنان تنگنایی قرار داده که برای مسلمان ماندن و اعلام پیروی از اسلام خود را مجبور به مراجعه به اخبار و احادیث مغشوش و پریشان دیده‌اند.

عقیده دوم این است که گمان کرده‌اند که همه موضوعات زندگی دارای حکم شرعی است که باید آنها را با تمسک به هر دلیلی ولو اخبار و احادیثی که اعتبار آنها به طور جدی زیر سؤال قرار دارد یافت. این عقیده نیز با دلایل قانع کننده عقلی و شرعی اثبات نشده است. این در حالی است که فقها و اصولیون ابتدا باید از طریقی مطمئن ثابت می‌کردند که اساساً تکالیف الهی نسبت به ما وجود دارد.

با توجه به مجمل بودن قرآن حتی در صورت قطعی بودن صدور آن و نیز با توجه به نامطمئن بودن احادیث، امکان اثبات تکالیف قطعی بر اساس منابع مطمئن شرعی نسبت به ما وجود ندارد. می‌توان گفت مهمترین دلیلی که موجب عقیده به وجود تکالیف شرعی گشته عملکرد نسل‌های پی در پی مسلمانان می‌باشد. مسلمانان نسل‌های بعد به پیروی از اولین پیروان اسلام باور کردند که اسلام دارای تکالیفی است مانند نماز و روزه و زکات و حج. آنان می‌شنیدند که اسلام دارای احکام حلال و حرام است و اعمال عبادی مسلمانان نسل قبل از خود را می‌دیدند. به نظر می‌رسد قبل از آنکه قرآن و احادیث به وجود تکالیف شرعی دلالت کند اعمال مسلمانان دارای چنین دلالتی بوده است. بعدها به دلیل بروز اختلاف نظرها و حتی اختلاف در عملکرد مسلمانان در موضوعات مختلف از جمله عبادات - مانند نماز - ضرورت مراجعه به منابع برای کشف واقعیت احساس شد.

چنانکه گفتیم استناد به منبعی همچون احادیث با مناقشاتی همراه بوده است. گویا اصولیون باید استناد به این منبع آشفته نامطمئن را به گونه‌ای توجیه می‌کردند. حاصل آن توجیحات بحث‌های پیچیده و متناقض همراه با اختلاف نظرهای فراوان به ویژه در

موضوع حجیت خبر واحد است. به راستی میزان اعتبار احادیث یا سنت چقدر است؟

هر یک از اصولیون به نحوی کوشیده‌اند تا استناد به احادیث و به عبارتی سنت را با ارائه دلایلی توجیه نمایند. آنان نیک می‌دانند که برای استنباط حکم شرعی جز به دلیل قطعی نمی‌توان استناد کرد. به همین دلیل تمام سعی خود را به کار برده‌اند تا از میان اخبار موجود آنچه را که به نظر آنان دلالتش بر احکام شرعی قطعی است برگزینند. اما آیا این کار ممکن است؟

از اظهارات شیخ انصاری چنین فهمیده می‌شود که سنت قطعیه از نظر وی عبارت است از اخبار متواتر و اخباری که قرینه و نشانه‌ای همراه آن وجود دارد که موجب علم و قطع به صدور آن اخبار از معصوم می‌گردد.<sup>۱</sup> از لحاظ نظری آنچه شیخ انصاری و بسیاری از اصولیون می‌گویند صحیح است اما مشکل اینجاست آنچه را که یک نفر سنت قطعیه می‌داند، ممکن است از نظر فرد دیگر بی‌اعتبار باشد. زیرا گاهی کسی خبری را متواتر می‌داند در حالی که دیگری آن را فاقد اعتبار می‌خواند و یا کسی ادعا می‌کند که از پاره‌ای اخبار به علم و قطع در باره موضوعی رسیده است و حال آنکه فرد دیگر از این اخبار به علم و قطع نمی‌رسد.

در باره این موضوع که چه قرائن و نشانه‌هایی می‌تواند ما را نسبت به صحت یک خبر مطمئن سازد تا آنجا که بتوانیم مضمون و صدور آن را از پیامبر قاطعانه تأیید کنیم اتفاق نظر وجود ندارد. زیرا بحث درباره اخبار، چگونگی استناد به آنها و یافتن اخبار به اصطلاح علمی از میان این همه روایات، همه و همه بحث‌های نظری و حتی سلیقه‌ای است. در میان اصولیون و فقها روش واحدی برای استفاده از احادیث وجود ندارد. معیار سنجش درستی و نادرستی اخبار نیز یکسان نیست.

خضری در باره خبر واحدی که همراه با قرینه، موجب علم و قطع می‌گردد می‌گوید اگر منظور این است که به واسطه این قرائن همه مردم از چنین خبری به علم می‌رسند،

---

۱. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۳۲۹؛ همچنین نگاه کنید به مباحث مربوط به اخبار در همان منبع

این سخن مورد تأیید ما نیست. چرا که مردم در تأثیرپذیری با یکدیگر تفاوت دارند. ممکن است کسی از یک خبر به علم برسد و دیگری با همان خبر در شک بماند. او بر این عقیده است که وقتی برخی از یک خبر به علم می‌رسند و برخی نمی‌رسند نمی‌توان به چنین نتیجه عقلی دست یافت که تخلف از این خبر غیرممکن است.<sup>۱</sup>

نیاز به وجود قرینه و نشانه برای اثبات درستی اخبار و احادیث، حکایت از آن دارد که فقها و اصولیون می‌دانستند که این اخبار به تنهایی قابل استناد نیستند و نیاز به شاهد و گواهی دارند که صحت آنها را اثبات کنند. شاهد و گواهی که در عالم واقع وجود ندارد و هر کس به زعم و به قدر دانش خویش شاهدهی را برگزیده و به واسطه آن به خبری استناد کرده است.

شیخ طوسی قرائن موجب صحت اخبار را کتاب و سنت و اجماع و تواتر برشمرده است که این سخن جای نقد و تأمل دارد؛ زیرا اگر مطلبی را بتوان از قرآن و یا سنت و اجماع و تواتر دریافت دیگر نیازی به مراجعه به خبر واحد نیست. در عین حال شیخ طوسی معتقد است که تمام خبرهای واحدی که در مسائل گوناگون، علما برای استنباط حکم شرعی به آنها تمسک جست‌ه‌اند همراه با قرائن یادشده نیستند؛ چرا که خبرهای واحد بیشتر از آن است که بتوان آنها را احصاء نمود. بسیار بعید است تمام اخباری که در کتابها و نوشته‌ها و فتوهای علما وجود دارد، دارای قرینه‌ای باشد که موجب علم به صحت آن شود.<sup>۲</sup>

شیخ طوسی که از پایه‌گذاران فقه و حدیث شیعه است تأیید می‌کند که همه روایات مورد استفاده شایستگی لازم برای استناد را ندارند. وضعیت احادیث به گونه‌ای است که بسیاری از علمای متقدم مانند سیدمرتضی و ابن ادریس و ابن زهره از لحاظ نظری، استناد به خبر واحد را که بخش اعظم احادیث است مردود دانسته‌اند.<sup>۳</sup>

۱. اصول الفقه خضری، ص ۲۲۹-۲۲۸

۲. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۳۱۸

۳. الوافی، ص ۱۵۸



عده‌ای دیگر چنانکه قبلاً گفته شد، در صدد توجیه استفاده از این گونه احادیث برآمده و حتی کوشیده‌اند نظر مخالفان را نیز به گونه‌ای توجیه کنند. احادیث موجود که مبنای احکام فقهی است، از هر دو جهت صدور و مضمون، دارای مشکلات جدی است که حل آن غیرممکن است. روایات بسیاری خود دلالت بر این نکته دارد که سوءاستفاده از حدیث و ظهور سردرگمی در میان مسلمانان در شناخت سره از ناسره از همان آغاز شکل‌گیری احادیث وجود داشته است.

به عنوان مثال به روایت فیض مختار اشاره می‌کنیم که از روایات مورد استفاده شیعه است. فیض می‌گوید به امام صادق گفتیم: این چه اختلافی است میان شیعیان شما؟ حضرت فرمود: از کدام اختلاف می‌گویی؟ گفتیم من در حلقه شیعیان شما در کوفه نشسته بودم و از اختلاف فراوان ایشان در احادیثی که مطرح می‌شد، نزدیک بود دچار شک شوم تا اینکه نزد مفضل بن عمر رفته و او مرا از تردید بازداشت و نفسم را تسکین داد. حضرت فرمود بله همین طور است که می‌گویی. مردم در دروغ بستن به ما حرص می‌ورزند، گویا خداوند بر آنان این امر را واجب کرده است و از ایشان جز دروغ چیز دیگری نخواست است. من سخنی را به یکی از مردم می‌گویم، هنوز از نزد من بیرون نرفته آن سخن را تغییر می‌دهد و دلیل این امر آن است که ایشان طالب حدیث و سخن ما نیستند و نمی‌خواهند به واسطه محبت و دوستی ما به خواست خداوند برسند بلکه دنیاطلب‌اند...<sup>۱</sup>

دسته‌بندی احادیث به متواتر و واحد، و یا جستجوی قرینه و نشانه به منظور اثبات صحت روایات و صدور آن از پیامبر<sup>۲</sup> و تدابیری از این دست، هیچ یک نتوانسته است حداقل در باره دسته‌ای از روایات اتفاق نظر ایجاد کند. حتی درباره متواتر بودن یک روایت نیز میان علما اختلاف وجود دارد. شیخ انصاری به همین نکته اشاره می‌کند و از اختلاف نظر میان دو فقیه نامدار شیعه در قرون اولیه سخن می‌گوید. او اشاره می‌کند

---

۱. اختیار معرفت الرجال، ج ۱، ص ۳۴۶

۲. با توجه به اینکه بحث ما پیرامون سنت پیامبر است لذا به اخبار و روایاتی که به ائمه شیعه می‌رسد نمی‌پردازیم.

که سیدمرتضی در باره احادیث مدون در کتب شیعه مدعی است که به صحت آنها از طریق تواتر یا وجود قرینه می‌توان قطع و یقین یافت. در حالی که شیخ طوسی وجود قرینه را در این اخبار قبول ندارد.<sup>۱</sup>

شیخ انصاری در ادامه شرح اختلاف نظر مذکور، به دو مورد اختلاف میان شیخ طوسی و سیدمرتضی در مورد احادیث اشاره می‌کند. مورد اول: خبری که سیدمرتضی ادعا می‌کند متواتر است، شیخ طوسی آن را واجد شرایطی نمی‌داند که بتوان به آن عمل نمود و اعتبار آن را رد می‌کند. در چنین موردی قطعاً به خبری که سیدمرتضی آن را متواتر دانسته عمل می‌کند در حالی که شیخ طوسی همان خبر را مردود می‌داند.

مورد دوم: گاه شیخ طوسی خبری را واجد شرایط لازم برای عمل کردن به آن می‌داند، در حالی که سیدمرتضی تواتر همان خبر را رد می‌کند که در این مورد شیخ طوسی به آن خبر عمل می‌کند اما سیدمرتضی همان عمل را مردود می‌داند.<sup>۲</sup>

این همه اختلاف نظر حکایت از آن دارد که هیچ معیار مطمئن و قابل قبولی برای ارزیابی احادیث وجود ندارد بلکه هر کس معیار خود را دارد و سلیقه و بینش خود را در استفاده از احادیث اعمال می‌کند. استفاده از احادیثی که صحت و سقم آنها به راستی مشکوک است و معیار مطمئنی برای ارزیابی آنها نیز وجود ندارد. در حالی علمای اسلام از لحاظ نظری معتقدند که فقط از اخباری می‌توان برای استنباط احکام شرعی استفاده کرد که مفید علم باشد. حال ببینیم که مقصود ایشان از علم چیست و آیا از احادیث علم به دست می‌آید؟

### آیا احادیث موجب «علم» به احکام می‌شود؟

موضوع بحث این است که آیا احادیث با آن وضعیت نقل، تدوین و صدور، آیا موجب

۱. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۳۲۳

۲. همان

علم ما به احکام شرعی می شود؟ پاسخ عرفی و عقلی به این سوال حتما منفی است. حال ببینیم پاسخ اصولیون چیست.

علم از نظر فقه و اصول یعنی قطع و یقین، و آن آگاهی از چیزی به گونه‌ای است که هیچ گونه تردید و اختلاف در آن راه نداشته باشد. بدین ترتیب، چیزی موجب علم می‌شود که به خودی خود آشکار و مبرهن باشد. مثلاً هنگامی که آفتاب برمی‌آید ما به واسطه نور و گرمای آن به وجود آن علم می‌یابیم. هنگامی که آفتاب می‌درخشد یکی نمی‌گوید که آفتاب هست و دیگری منکر آفتاب شود.

شیخ انصاری نیز مانند دیگر اصولیون علم را به خودی خود حجت و دلیل می‌داند، به این معنا که اگر چیزی موجب علم شود برای اثبات آن نیاز به اقامه دلیل و برهان نیست. او در جای جای مباحث خود، معنای علم را قطع و یقین دانسته است<sup>۱</sup> که آن بالاتر از ظن، وثوق و اطمینان است.

اکنون موضوع بحث ما این است که خبر واحد که منبع اصلی صدور احکام شرعی توسط فقها است، آیا موجب علم به احکام مذکور می‌گردد؟ البته در بحث حاضر موضوع یادشده صرفاً از یک بعد مورد بررسی قرار می‌گیرد و آن این است که آیا قاطعانه می‌توان گفت که خبر واحد به شارع انتساب دارد؟ چرا که حکم شرعی باید از شارع صادر شود.

قبلاً بیان شد که در باره صدور خبرهای واحد از پیامبر اسلام که مؤسس اسلام می‌باشد تردید جدی وجود دارد و نمی‌توان با اطمینان گفت که احادیث موجود، بیانگر قول و فعل آن حضرت است. به ویژه آنکه احادیث هیچ یک مستقیماً سخن پیامبر اسلام نیست؛ بلکه راویان هر یک شنیده‌ها و دیده‌های خود را بازگو کرده‌اند. گاه راوی سخنی را از پیامبر نقل می‌کند و یا فعلی را توصیف می‌کند که جز او کس دیگری آن را ندیده و نشنیده است.

---

۱. فرائد الاصول، ج ۱. به عنوان نمونه نگاه کنید به صفحات ۳۳۶ و ۴۵۶

این گفته‌ها و شنیده‌ها به ترتیبی که قبلاً وصف آن رفت، نقل و جمع‌آوری شده و با احادیث و اخبار جعلی و مغرضانه نیز درآمیخته است. از همین رو در میان اصولیون، این بحث که آیا خبرهای واحد که منبع اصلی سنت پیامبر است می‌تواند موجب علم ما به احکام شود یا نه، بسیار جدی بوده است. سیدمرتضی، ابن ادریس و برخی دیگر از اصولیون اولیه، استناد به خبر واحد را صحیح نمی‌دانستند. از قول سیدمرتضی نقل شده که طایفه شیعه نسبت به رد خبر واحد، اجماع دارند؛ همان گونه که قیاس را مردود می‌دانند چرا که موجب علم و قطع در دین نمی‌شود. یعنی عمل نکردن شیعه به خبر واحد غیرعلمی، از امور معلوم و مشهور و یقینی است.<sup>۱</sup>

قبلاً گفتیم که شیخ انصاری نیز معتقد است که در زمان ما، یعنی دوره‌ای که بسیار از زمان پیامبر اسلام دور است، نمی‌توان نسبت به درستی و صدق اخبار و احادیث، علم یافت. اما او و دیگر اصولیون برای استفاده از همین اخبار، راههایی را جستجو کرده‌اند و استناد به آنها را به گونه‌ای توجیه نموده‌اند. از همین رو با نظر کسانی که خبر واحد را بی‌اعتبار دانسته‌اند مقابله شده و یا حتی‌الامکان نظر آنان به گونه‌ای توجیه شده است.

شیخ انصاری در جایی نظر سیدمرتضی را به این دلیل که جز او کسی چنین عقیده‌ای ندارد رد کرده و معتقد است که علمای شیعه به خبر غیرعلمی عمل می‌کنند.<sup>۲</sup>

این اصولی مشهور شیعه برای آنکه اولاً استناد به خبر واحد را موجه معرفی کند و ثانیاً نظر یک فقیه مخالف مشهور یعنی سیدمرتضی را به گونه‌ای توجیه نماید، کوشیده است مفهوم متفاوتی از «علم» را ارائه کند.

او عبارت زیر را از سیدمرتضی نقل می‌کند: «علم آن است که مقتضی سکون نفس و اطمینان خاطر گردد» و از آن نتیجه‌گیری می‌کند که علم شامل «ظن اطمینانی» نیز می‌شود.<sup>۳</sup> او که می‌داند اخبار موجود به هیچ وجه نه از نظر صدور و نه مضمون ما را به

۱. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۳۳۵-۳۳۴؛ الوافی، ص ۱۵۹-۱۵۸

۲. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۳۳۵-۳۳۴

۳. همان، ص ۳۴۲

قطع و یقین نمی‌رساند، مفهوم علم را تنزل داده و می‌گوید: «مقصود ایشان (علمای شیعه) از علم، قطع و یقین نیست، بلکه وثوق و اطمینان است».<sup>۱</sup>

دلایل گوناگونی از قرآن و حدیث و حتی توجیهات عقلی برای استفاده از اخبار و احادیث موجود، بیان شده؛ اما هیچ یک قانع‌کننده نبوده است. حتی شیخ انصاری نیز آن را رد کرده و به نظر می‌رسد که اجماع و اتفاق نظر علما نسبت به استفاده از خبر واحد، دلیل اصلی برای این کار دانسته می‌شود. پرواضح است اگر خبر واحد می‌توانست موجب علم و یقین شود، دیگر نیازی نبود که «اجماع» توجیه‌گر استفاده از آن باشد.

شیخ مرتضی در توضیح مفهوم اجماع برای عمل کردن به خبر واحد می‌گوید: معنای اجماع برای عمل به خبر واحد این است که به صرف اینکه یک خبر، خبر واحد باشد، علما آن را رد نمی‌کنند. اما مقصود این نیست که علما اجماع کرده‌اند بر این که به یکایک اخبار آحاد عمل کنند.<sup>۲</sup>

در این سخن شیخ انصاری، از یک سو نگرانی و هراس از استناد به خبر واحد نهفته است و از سوی دیگر استیصال و اضطراری که علما را به تنگه‌ای رانده است. آنان برای ورود به این تنگه با یکدیگر همراهی کرده‌اند و نام این همراهی را اجماع گذاشته‌اند. حال آنکه آنان هیچ دلیل متقن و شرعی برای ورود به این تنگه یعنی تنگه استناد به خبر واحد برای ساختن احکام شرعی نداشته‌اند.

در واقع تصمیم و اتفاق نظر علما برای استفاده از احادیثی که وضعیت آنها به اختصار بیان شد دلیل اصلی آنان برای استناد به احادیث شده است. به عبارت ساده اگر از علما پرسیده شود که شما بر اساس کدام دلیل به خبر واحد عمل می‌کنید، آنان پاسخ می‌دهند: به این دلیل که با یکدیگر متفق شده‌ایم که به خبر واحد عمل کنیم. روشن است که چنین اتفاق و تصمیمی فاقد وجهت و اعتبار است. از طرف دیگر بیان کردیم

---

۱. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۲۳۷

۲. همان، ص ۱۵۳

که درباره ارزیابی روایات نیز ملاک اطمینان بخشی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. به همین دلیل شیخ انصاری پس از بیان نظرات مختلف درباره اعتبار خبر واحد و رد آنها می‌گوید: هر خبری که علمای شیعه آن را پذیرفته‌اند یا قرائنی بر صحت آنها دلالت دارد، باید بدان عمل شود و آنچه که علمای شیعه از آن اعراض نموده و یا استفاده از آن نادر می‌باشد باید رد شود.<sup>۱</sup>

او تصریح می‌کند که دلیل عمل کردن به برخی روایات و رد برخی دیگر معلوم نیست. وی درباره اخباری که متواتر نیستند و قرینه خاصی نیز جهت توجیه استفاده از آن وجود ندارد، از قول شیخ طوسی می‌گوید ممکن است علت عمل کردن به برخی از اخبار، وجود شرط لازم برای عمل کردن به آن، و علت رد پاره‌ای دیگر فقدان این شرط باشد. شرط مورد نظر شیخ طوسی این است که اخبار مورد استناد احتمالاً اخباری است که راویان آنها شیعه و عادل بوده‌اند و علت رد برخی اخبار آن است که راویان آنها افراد موثق و مورد اعتماد نبوده‌اند.<sup>۲</sup>

به نظر می‌رسد مذهب راوی یکی از عوامل مؤثر برای رد یا قبول حدیث بوده است. از آنجا که نخستین محدثین شیعه، شناخت بیشتری نسبت به راویان و مذهب ایشان داشته‌اند، شاید از همین روست که شیخ انصاری و دیگران به ارزیابی اخبار توسط فقهای متقدم اعتماد کرده، در رد یا قبول احادیث از آنان پیروی می‌کنند. می‌توان گفت از مهمترین صفات راوی برای آنکه مورد وثوق قرار گیرد، شیعه بودن او بوده است. این نکته که در اظهارات فقها و اصولیون به عنوان یک ملاک برای ارزیابی حدیث نمایان است، نشان‌دهنده شکاف سیاسی میان مسلمانان قرون اولیه است که در شکل‌گیری حدیث و نقل آن نیز تأثیر داشته است.

شیعه بودن نمی‌تواند یک ملاک صحیح و معتبر برای ارزیابی حدیث و دستیابی به تعالیم اسلام و یا راهیابی به سنت پیامبر باشد. اولین پیروان اسلام، از خط‌کشی‌های

---

۱. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۵۴

۲. همان، ص ۱۵۵-۱۵۴

فقهی در میان خود دور بوده‌اند و این خط‌کشی‌ها به مرور زمان توسط نسل‌های بعدی صورت گرفته است.

برخی از علمای شیعه حتی کوشیده‌اند دلیل مخالفت با خبر واحد را نیز به گونه‌ای به اختلافات مذهبی ربط دهند. مثلاً شیخ انصاری در توجیه مخالفت برخی علمای شیعه با حجیت خبر واحد، ابتدا این احتمال را طرح می‌کند که شاید مقصود آنان، عدم حجیت آن دسته از اخباری باشد که در آنها مطالبی برخلاف اصول و عقاید تشیع آمده است. او خود این احتمال را به گونه‌ای که مطرح شده رد می‌کند و معتقد است که مقصود اجماع‌کنندگان علیه خبر واحد، رد کردن خبرهای واحدی است که توسط غیرشیعیان نقل شده است. او می‌افزاید از آنجا که مخالفان خبر واحد نتوانسته‌اند به فسق راویان غیرشیعی تصریح کنند؛ لذا از اصل، منکر خبر واحد شده‌اند؛ اما مقصود آنان، در واقع رد اخبار نقل شده توسط راویان غیرشیعی بوده است.<sup>۱</sup>

آنچه محرز است این است که در گذشته درباره اعتبار خبر واحد بحث جدی وجود داشته و عده مخالفان خبر واحد چنان زیاد بوده که حتی ادعای اجماع نیز مطرح شده است. مخالفت عده کثیر علمای متقدم از یک سو و عدم امکان ارائه دلیل قانع‌کننده برای اثبات اعتبار خبر واحد از سوی دیگر، مدافعان خبر واحد را با چالش جدی مواجه کرده است به طوری که مجبور شده‌اند مخالفت با خبر واحد را به گونه‌ای توجیه کنند که نشان‌دهنده بی‌توجهی آنان به جایگاه خبر واحد یعنی احادیث موجود است. آنان برای اعتبار بخشیدن به احادیث چشم خود را بر تاریخ نقل حدیث بسته‌اند و مرتبه علم و قطع را تنزل داده‌اند و با استناد به خبر واحد منزلت حکم شرعی را مخدوش نموده‌اند.

چنان که بیان شد، معلوم گشت که برخی، پاره‌ای اخبار را معتبر می‌دانند و آن را موجب علم به احکام می‌شمارند و برخی دیگر همان اخبار را مردود می‌شناسند. در اینجا این سؤال اساسی وجود دارد که وقتی یک خبر توسط عده‌ای مورد قبول و توسط عده‌ای دیگر، مردود شناخته می‌شود، آیا علم حاصل از آن دارای اعتبار است؟ اینکه

---

۱. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۵۶

خبری بدون قرائن آشکار برای همگان، برای کسی موجب علم به مضمون آن شود، آن خبر را معتبر نمی‌سازد زیرا افراد بر اساس سلیقه، دانش، میزان ذکاوت و هوشیاری و میزان برخورداری از تحلیل عقلی و مانند آن، خبری را باور می‌کنند و افراد دیگر همان خبر را باور نمی‌کنند. عرفاً چنین خبری موثق، معتبر و موجب علم دانسته نمی‌شود، به ویژه در مسائل مهم که احکام شرعی از مهمترین آنهاست، چرا که در تمام حوزه‌های زندگی مسلمانان تا امروز تأثیر داشته است.

رویه علما در استفاده از خبر واحد، نه تنها موجب شده که علم را به ظن و گمان تنزل دهند بلکه برخلاف رویه عرفی و عقلی، معتقدند خبری که عده‌ای آن را مردود می‌دانند می‌تواند برای عده‌ای دیگر، موجب علم شود. باید گفت این گونه علم، نسبتی حتی با علم در معنای عرفی آن ندارد. در شناخت تکلیف الهی حداقل آن است که منبعی می‌تواند مورد استناد قرار گیرد که محل اختلاف نباشد. البته ممکن است کسی شخصاً از خبری به علم برسد و شخصاً بر اساس آن عمل کند اما نمی‌تواند آنچه را که موجب علم همگان و به عبارتی علم واقعی نمی‌شود به دیگران تعمیم دهد و از آن تکلیف شرعی استخراج نموده و آن تکلیف را به خداوند نسبت دهد و بر مردمان تحمیل کند.

در پایان این بحث باید گفت احادیث را از نظر صدور نمی‌توان معتبر دانست؛ چنان که اصولیون نیز خود احادیث را ظنی‌الصدور دانسته‌اند.<sup>۱</sup> این در حالی است که از لوازم و مقدمات تحقق بیان حکم شرعی، قطعی بودن صدور حدیث از پیامبر است.

برخی اصولیون گفته‌اند استفاده از خبر واحد در استنباط حکم شرعی از موارد خاصی است که شارع اجازه آن را صادر کرده است.<sup>۲</sup> این نیز سخن بسیار عجیبی است زیرا هنگامی که ظن و گمان در امور روزمره و عرفی نمی‌تواند مورد استناد قرار گیرد، چگونه ظن و گمانی که از خبر واحد به دست می‌آید می‌تواند برای تعیین تکلیف

۱. الوافی، ص ۱۴۴

۲. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۹۸ و ۲۹۲؛ التلخیص فی اصول الفقه جوینی، ص ۶-۲۳۵؛ اصول الفقه مظفر، ج ۱، ص ۲۳



شرعی، معتبر باشد؟ هیچ دلیل معتبری برای اثبات ادعای مذکور ارائه نشده است. مردم در زندگی روزمره، نه تنها در امور مهم، بلکه در امور عادی نیز معمولاً به خبری که موجب ظن و گمان شود اعتنای چندانی نمی‌کنند؛ بویژه در جایی که خبر حاوی یک دستور عملی باشد. در این گونه موارد، افراد نه تنها برای اطمینان از صحت خبر به منبع اصلی آن مراجعه می‌کنند بلکه برای عمل کردن به آن به عقل خود نیز مراجعه می‌نمایند. در اینجا یک مثال ساده از امور روزمره را می‌آوریم.

فرض کنید همسایه شما می‌گوید: شنیده‌ام هر شهروند باید تا آخر هفته مبلغ صد هزار تومان به حساب شهرداری واریز کند، در غیراین صورت باید چند برابر جریمه بپردازد. به نظر نمی‌رسد که شما با شنیدن این خبر به حساب شهرداری پول واریز نمایید؛ بلکه می‌کوشید با شهرداری تماس گرفته از صحت و سقم این خبر و دلیل پرداخت پول آگاه شوید؛ مگر آن که شما از قبل اطلاعات و شواهدی در اختیار داشته باشید که مؤید خبر مذکور باشد. هنگامی که در امور ساده روزمره، افراد عاقل به آسانی هر خبری را قبول نکرده و به آن عمل نمی‌کنند، بدیهی است که در امور مهم برای عمل کردن به خبرهایی که می‌شنوند، سخت‌گیری بسیاری خواهند داشت.

این ادعا که شارع اجازه داده است که ما به اخبار مغشوش استناد کنیم و از آنها تکالیف شرعی استخراج نماییم در حالی که نمی‌دانیم آنها از پیامبر صادر شده یا نه، ادعایی سست و مخالف عقل و عرف است.



فصل سوم

## دلالت قرآن و حدیث



در بررسی موضوع پیشین یعنی صدور قرآن و حدیث و میزان اعتبار آن، دیدیم که اشکالات و ایرادات عمده‌ای در این رابطه مطرح است که اصولیون مذاهب مختلف اسلامی چشم خود را بر این اشکالات بسته‌اند و از کنار آنها بدون ارائه پاسخ قانع‌کننده عبور کرده‌اند، اشکالاتی که برای قطعی‌الصدور دانستن قرآن باید مرتفع شود. اشکالات موجود درباره احادیث، بسیار بیشتر است؛ تا آنجا که به هیچ‌وجه نمی‌توان به صدور احادیث از شخص پیامبر اسلام اطمینان یافت. شیعیان روایاتی را که از ائمه صادر شده نیز همتای روایات صادرشده از پیامبر معتبر می‌دانند اما باید گفت همان اشکالات عمده که درباره صدور حدیث از پیامبر مطرح شد، نسبت به صدور روایات از ائمه نیز وارد است.

به طور کلی می‌توان گفت که میزان اعتبار روایات از جهت صدور، به گونه‌ای است که در رابطه با «بیان حکم شرعی» نمی‌توان به آنها اعتماد نمود. اما در رابطه با قرآن در مقایسه با روایات، سخن، متفاوت است؛ چرا که قرآن، با اهتمام اولین پیروان اسلام و صحابه نزدیک پیامبر، گردآوری شده و از آن پس تغییری در آن ایجاد نشده است. در حالی که احادیث بیش از یک صد سال پس از پیامبر جمع‌آوری شده است.

اکنون برای بررسی این موضوع که آیا احکام شرعی توسط قرآن و روایات برای ما بیان شده‌اند یا نه، گامی جلوتر می‌گذاریم و به بحث درباره دومین موضوع مهم یعنی دلالت قرآن و حدیث می‌پردازیم.

## الف - دلالت قرآن

منظور از بررسی دلالت قرآن این است که ببینیم آیا احکام شرعی در قرآن بیان شده است یا نه؟ در این جا باید یادآور شویم که قرآن به عنوان منبع اصلی شناخت پیام اسلام، دارای تعالیم و آموزه‌های اخلاقی و اعتقادی و تاریخی است. آیات فراوان قرآن، خواننده را به یکتاپرستی و خداترسی و پارسایی و پرهیز از ظلم و ستم دعوت می‌کند. اینها و بسیاری آموزه‌های دیگر که قرآن بر آنها دلالت دارد، تذکراتی است که همه انسان‌ها در طول زندگی خود به آن نیازمندند. اما وقتی اصولیون و فقها از دلالت قرآن سخن می‌گویند مقصود آنان این گونه دلالت‌ها نیست بلکه آنان به دنبال دلالت قرآن بر حکم شرعی و تکالیف دینی می‌باشند. موضوع بحث حاضر نیز این است که آیا قرآن به حکم شرعی دلالت دارد یا نه؟ به عبارت دیگر با بررسی قرآن، آیا می‌توان به احکام شرعی دست یافت؟

برای پاسخگویی به سوال اصلی بحث حاضر باید به دو موضوع مقدماتی بپردازیم: نخست آنکه آیا ما می‌توانیم مقصود واقعی قرآن را از عبارات آن دریابیم؟ دوم آنکه مقصود از حکم شرعی چیست؟ پیرامون هر یک از دو موضوع مقدماتی مذکور اختصاراً سخن می‌گوییم:

### ۱ - آیا ما می‌توانیم مقصود واقعی قرآن را از عبارات آن دریابیم؟

قرآن، با زبان مخاطبان خود که عربی بود، آمده است. اینکه پیامبر اسلام توانست با مردم پیرامون خود ارتباط برقرار کند و عده‌ای به او ایمان آوردند و آموزه‌های او را باور کردند، حاکی از آن است که پیروان آن حضرت پیام او را درک می‌کردند. اگر آیات قرآن برای مخاطبان آن نامفهوم بود، باور کردن آن و گرد آمدن پیرامون پیامبر کاری بیهوده می‌نمود. این بدان معنا نیست که همه آیات قرآن برای نخستین پیروان اسلام به یک اندازه روشن و آشکار بوده است اما می‌توان گفت که میان کلام قرآن و مخاطبان آن، پیوندی تنگاتنگ و قوی برقرار بود. چرا که در غیر این صورت این کلام، یعنی قرآن در میان پیروان اولیه اسلام جایگاه مهمی نمی‌یافت.

بسیاری از آیات قرآن به موضوعاتی اشاره دارد که در زندگی آن مردم محسوس و مطرح بوده است. مثلاً وقتی قرآن از اصحاب فیل سخن می‌گوید<sup>۱</sup>، برای شنوندگانش این داستان آشنا بوده و حتی زمان حمله لشکر ابرهه (که اصحاب فیل خوانده می‌شدند) به مکه مبدأ گاه‌شمار برای آن مردم محسوب می‌شد. مثلاً گفته شده است که بعثت پیامبر، سال چهلیم پس از عام‌الفیل است و یا پیامبر در همان سالی به دنیا آمد که عام‌الفیل خوانده می‌شود.<sup>۲</sup>

هنگامی که قرآن در آیات متعدد<sup>۳</sup>، درباره حج و مراسم آن سخن می‌گوید برای آن مردم تازگی ندارد. مراسم حج در میان آن مردمان، سنتی کهن و مرسوم و قابل توجه بوده است که همه با آن آشنایی داشته‌اند. هنگامی که قرآن از ابولهب می‌گوید (بریده باد دو دست ابولهب)<sup>۴</sup>، چهره ابولهب برای مردم آشنا بوده و درک می‌کردند که چرا بر او نفرین شده است. آنجا که قرآن می‌گوید «نیکی آن نیست که از پشت خانه‌ها درآیید، بلکه نیکی آن است که کسی تقوی پیشه کند و به خانه‌ها از درب آن‌ها درآیید»<sup>۵</sup>، شنوندگان این آیه مفهوم آن را درک می‌کردند و می‌فهمیدند که چرا گفته شده است از پشت خانه وارد نشوید، بلکه از در خانه وارد شوید.

و یا وقتی آیات قرآن از جنگ‌هایی می‌گویند که میان مسلمانان و مخالفان آنان جریان دارد و یا آنجا که از سنت ظهار نهی می‌کند<sup>۶</sup> و بسیاری از این موارد همه و همه

۱. سوره فیل

۲. المغازی، ص ۶۵؛ تاریخ الیعیوبی، ج ۲، ص ۷

۳. بقره/۱۵۸، ۱۹۶ و ۱۹۷؛ آل عمران/۹۷؛ توبه/۳ و...

۴. تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ (المسد / ۱)

۵. وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مِنَ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا (بقره/۱۸۹)

۶. الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ / وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ذَلِكَمْ ثَوْعَطُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (مجادله/۲ و ۳)

از میان شما کسانی که زنانشان را ظهار می‌کنند [و می‌گویند پشت تو چون پشت مادر من است] آنان مادرانشان نیستند مادران آنها تنها کسانی اند که ایشان را زاده اند و قطعاً آنها سخنی زشت و باطل می‌گویند [ولی] خدا مسلماً درگذرنده آمرزنده است / و کسانی که زنانشان را ظهار می‌کنند سپس از آنچه گفته اند پشیمان می‌شوند بر ایشان [فرض] است که پیش از آنکه با یکدیگر همخوابگی کنند بنده‌ای را آزاد گردانند این [حکمی] است که بدان پند داده می‌شوید و خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است. (ترجمه فولادوند)

برای آن مردم قابل فهم و درک بود و اگر نکته پیچیده و یا ابهامی در میان بود، پیامبر بدون واسطه برای آنان شرح می‌داد. مخاطبان قرآن با موضوع شرک و بت‌پرستی نیز به خوبی آشنایی داشتند و وقتی قرآن به نفی بت‌پرستی می‌پرداخت آنان مقصود این آیات را به سادگی درمی‌یافتند. نمی‌توان ادعا کرد که فهم همگان از توحید و شرک یکسان بوده و یا آیات مربوط به معاد و بهشت و دوزخ و مانند آن را یکسان می‌فهمیدند اما از یک درک سطحی و حداقلی بی‌بهره نبودند.

سیاری از آیات به تناسب شرایط و حوادثی نازل می‌شد که شنوندگان با زمینه و سابقه موجود پیام آیات را درمی‌یافتند. از همین روست که در میان اولین پیروان اسلام، در طول نزول آیات قرآن و در طول حیات پیامبر، تفسیر قرآن موضوعیت چندانی نداشت. ممکن است بگوییم دلیل بی‌نیازی از تفسیر قرآن، سطحی‌نگری و عدم تعمق مخاطبان آن بوده است، اما در عین حال می‌توان این احتمال را نیز قابل توجه دانست که دلیل بی‌نیازی از تفسیر قرآن این بوده که این آیات ابهام چندانی برای مخاطبان خود نداشته است. در هر صورت میان آیات قرآن و مخاطبان آن، پیوند مستقیم و مؤثری برقرار بوده، چرا که مستقیماً با زندگی مادی و معنوی آنان ارتباط داشته است.

هر چه از زمان رحلت پیامبر دور می‌شویم و از شرایط زندگی مخاطبان قرآن فاصله می‌گیریم فهمیدن آیات قرآن سخت‌تر و سخت‌تر و ابهامات آن بیشتر می‌شود. تفسیر قرآن زاینده ابهامات و پیچیدگی‌هایی است که در فهم قرآن پیدا شد. موضوعاتی که در قرآن آمده با عرف و فرهنگ و تاریخ و باورهای مخاطبان خود رابطه بسیاری دارد. فاصله زمانی و مکانی از زمان و محل نزول قرآن، فهم آن را مشکل می‌سازد، زیرا پیوندهای فرهنگی، عرفی، اعتقادی، جغرافیایی و مانند آن، با قرآن گسسته می‌شود.

به عبارت دیگر بدون وجود آن پیوندها، درک آیات قرآن یک درک انتزاعی و غیرواقعی است. از سوی دیگر می‌دانیم که جزئیات شرایط زندگی مخاطبان قرآن و رابطه دقیق آیات قرآن با حوادث و سوابق فرهنگی و عرفی و مانند آن ثبت نشده و امکان ثبت آن نیز وجود نداشته و معمولاً نیز چنین امکانی وجود ندارد. از همین روست که هم مفسران قرآن و هم اصولیون، از اصطلاحاتی استفاده کرده‌اند و برای فهمیدن



قرآن، قواعدی را وضع نموده‌اند: مثلاً آیات قرآن را با استناد به آنچه در قرآن آمده<sup>۱</sup>، به محکمت و متشابهات تقسیم کرده‌اند، اما درباره تعریف محکم و متشابه و تعیین مصادیق آنها در میان آیات قرآن، اتفاق نظر وجود ندارد. برخی گفته‌اند محکم آیه‌ای است که جز یک معنا از آن فهمیده نشود. در حالی که از آیه متشابه می‌توان دو یا چند معنا را فهمید.<sup>۲</sup> برخی دیگر گفته‌اند آیه محکم آن است که مراد از آن، چه با تفسیر و چه از ظاهر آیه فهمیده شود و متشابه آن است که مراد از آن فقط برای خداوند روشن است.<sup>۳</sup>

دو اصطلاح دیگر در رابطه با درک مفهوم آیات قرآن، «نص» و «ظاهر» است. در معنای نص گفته شده آیه‌ای که فهمیدن معنای آن بدون تفسیر ممکن باشد؛ اما آیه‌ای که نیاز به تفسیر دارد، ظاهر است. به عبارت دیگر، نص به آن عبارات قرآنی گفته می‌شود که فقط یک معنا از آن برداشت می‌شود، اما عباراتی که معانی متعددی از آن فهمیده می‌شود، «ظاهر» نام گرفته است. به عبارت ساده، اصطلاحاً، «ظاهر» به آن عبارات قرآنی گفته می‌شود که خواننده از ظاهر الفاظ آن مفهومی را درمی‌یابد که ممکن است مراد واقعی گوینده نباشد، و می‌توان این آیات را تفسیر نمود، معانی دیگری نیز از آنها دریافت.<sup>۴</sup> از آنجا که درباره مفهوم اکثر آیات قرآن اختلاف نظر وجود دارد، لذا آیات قرآن اکثراً «ظاهر» دانسته می‌شود نه «نص».

اصولیین عقیده دارند که ظاهر آیات قرآن حجت است که از آن به عنوان حجیت ظواهر یاد می‌شود. توضیح این مطلب آن است که اگر چه ممکن است از یک آیه معانی متعدد و متفاوتی فهمیده شود، اما هر مجتهد هر گونه که خود آن آیه را تفسیر می‌کند و می‌فهمد، آن معنا برای وی حجت و دلیل است. بر این اساس مجتهد می‌تواند مطابق

---

۱. هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ... (آل عمران/۷)  
اوست کسی که این کتاب [قرآن] را بر تو فرو فرستاد پاره ای از آن آیات محکم [=صریح و روشن] است آنها اساس کتابند و [پاره ای] دیگر متشابهاتند [که تاویل پذیرند] (ترجمه فولادوند)  
۲. این عقیده متعلق به «جبائی» است به نقل از اصول العامه للفقّه المقارن، ص ۱۰۱  
۳. اصول العامه للفقّه المقارن، ص ۱۰۱  
۴. برای شناخت آرای گوناگون در رابطه با معنای «نص» و «ظاهر» مراجعه کنید به: الوجیز فی اصول الفقّه، ص ۳۳۸ و ۳۴۰؛ المناهج الاصولیه، ص ۵۱ و ۴۳

فهم شخصی خود به آیات قرآن استناد کند و از آنها احکامی را استنباط نماید.

باید توجه نمود وقتی در اصول فقه گفته می‌شود که ظاهر قرآن «حجت» است، یعنی مطابق آن ظاهر می‌توان حکم شرعی صادر نمود. حجت از نظر اصولی و منطقی، یعنی دلیل و برهان قاطع که می‌توان با استناد به آن مخاطب را مجاب نمود. دلیلی که استناد به آن صحیح بوده، چرا که آن دلیل خود نزد طرفین، مسلم و غیرقابل مناقشه است. از سخن ازهری<sup>۱</sup> نیز در معنای «حجت» چنین فهمیده می‌شود که وی حجت را دلیل و برهانی می‌داند که هنگام اختلاف و مناقشه اگر هر یک از طرفین آن را ارائه کند پیروز میدان می‌شود به گونه‌ای که طرف دیگر بحث و دعوا در برابر آن دلیل، تسلیم شود و آن را بپذیرد.<sup>۲</sup>

حال شگفت است که برخلاف آنچه که در معنای حجت گفته شد؛ ظواهر، حجت دانسته شده است. وقتی از یک عبارت، هر کس، چیزی می‌فهمد، چگونه می‌توان مخاطب را نسبت به یک معنا مجاب نمود؟ حجت دانستن ظواهر قرآن نیز گویا از باب اضطرار بوده است. زیرا در غیر این صورت باید فقها قرآن را کنار می‌گذاشتند. استنباط قانون و حکم شرعی از آیات قرآن علی‌رغم اختلاف نظر در مفهوم آیات، فقها را واداشته که به همین معنای ظاهری و مورد اختلاف استناد جویند.

محمدتقی حکیم می‌گوید که حجیت ظواهر قرآن واضح‌تر از آن است که نیاز به بحث مفصل داشته باشد. چرا که انسان‌ها در تمام زبان‌ها، به ظاهر کلام اعتماد می‌کنند و طبق معنایی که از ظاهر کلام فهمیده می‌شود، عمل می‌کنند. در زمان پیامبر نیز وضعیت همین گونه بوده است و قرآن به زبان عربی نازل شده و عبارات آن دارای یک مفهوم ظاهری است که اعراب آن را می‌فهمند.<sup>۳</sup>

علی‌رغم نظر حکیم، حجیت ظواهر قرآن، موضوع قطعی و غیرقابل مناقشه نیست که

۱. ازهری از لغویون به نام عرب و صاحب کتاب معجم تهذیب‌اللغه است.

۲. معجم تهذیب‌اللغه، ج ۳، ص ۳۹۰

۳. اصول العامه للفقّه المقارن، ص ۱۰۳

بی‌نیاز از بحث باشد. به علاوه از این نکته بسیار مهم غفلت شده است که قرآن اگر چه به زبان عربی نازل شده، اما کلامی زنده و دارای مخاطب معین بوده، لذا ظواهر آیات فقط برای مخاطب مستقیم آن قابل فهم بوده است. از همین روست که حتی اعراب نیز امروز برای فهمیدن قرآن نیاز به تفسیر دارند. اعراب نیز از آیات قرآن درک مشابه و یکسانی ندارند. اختلاف نظر در مفهوم آیات قرآن موضوعی پیچیده و عمیق است. فهمیدن یک زبان فقط فهمیدن واژه‌های آن زبان نیست. هر زبان یک سابقه تاریخی و فرهنگی دارد. به علاوه قرآن که یک کلام شفاهی بوده در زمان خود متکی بر خصوصیات، عرف مخاطب و حوادث جاری بوده است. آیات قرآن، کلماتی جامد و بی‌روح و نازل شده در خلاء نیست که بتوان آنها را فارغ از حواشی مؤثر بر آن درک نمود. اختلاف نظر در مفهوم آیات قرآن تا بدانجاست که برخی حجیت ظواهر قرآن را رد کرده‌اند.

باید تأکید نمود همه کسانی که استناد به ظاهر قرآن را رد کرده‌اند، دلیل و انگیزه مشترک نداشته‌اند. برخی به دلیل آنکه جزئیات احکام و عبادات در قرآن نیامده، عمل کردن مطابق ظاهر قرآن را رد کرده‌اند. عده‌ای به احادیثی استناد کرده‌اند که تفسیر به رأی قرآن را تقبیح نموده و برخی نیز با این اعتقاد که قرآن تحریف شده است، ظاهر آن را حجت نمی‌دانند.<sup>۱</sup>

در میان آرای گوناگون، محقق قمی، موضع بسیار جالبی دارد. وی معتقد است که درک مفهوم قرآن به مخاطب آن اختصاص دارد. او ظاهر قرآن را برای مخاطب آن حجت می‌داند، و مخاطب قرآن را کسی می‌داند که آیات قرآن در صدد فهماندن مطالبی به او بوده است. بر این اساس مخاطب قرآن نخستین پیروان اسلام می‌باشند که مستقیماً آیات قرآن را از پیامبر شنیدند و با پیامبر بی‌واسطه در ارتباط بودند.

محقق قمی، بر این نکته دقیق دست گذاشته که احتمال دارد میان متکلم و مخاطب قرآنی وجود داشته باشد که به همین دلیل نمی‌توان از ظاهر کلام، مقصود

---

۱. اصول العامه للفقہ المقارن، ص ۱۰۷

اصلی را فهمید.<sup>۱</sup> منظور محقق قمی این است که آیات قرآن با توجه به ملاحظاتی نسبت به مخاطبان خود نازل شده که درک آن ملاحظات برای ما ممکن نیست، لذا از واژه‌های قرآن نمی‌توان مقصود اصلی آن را درک نمود. محقق قمی با احتیاط گفته است که «احتمال» دارد میان متکلم و مخاطب قرآنی وجود داشته باشد. در حالی که ملاحظات و قرائن میان متکلم و مخاطب همواره وجود دارد. قرآن به طور شفاهی و در طول بیست و سه سال با توجه به حوادث و ملاحظات فراوان نازل شده است. وجود ارتباط میان آیات قرآن و حوادث و قرائن بدیهی و روشن است.

عبارات قرآن پیش روی ماست در حالی که حجم بزرگی از واقعیات و حوادثی که پشت این عبارت قرآنی جریان داشته، از نظر ما پنهان است. تصور این وضعیت بسیار ساده است. مثلاً وقتی که یک رئیس‌جمهور در یک کشور با مردم خود سخن می‌گوید مخاطبان با توجه به وقایع پیش آمده مقصود او را می‌فهمند و ضمائر کلام او را به درستی می‌شناسند. در حالی که مردم کشور دیگر ممکن است مقصود واقعی آن رئیس‌جمهور را درک نکنند، زیرا از حوادث جاری در آن کشور و سوابق سخنان رئیس‌جمهور بی‌اطلاع‌اند.

بدیهی است درک معانی قرآن و مراد واقعی آیات آن که چهارده قرن پیش از این نازل شده برای ما دقیقاً امکان‌پذیر نیست. حتی مراد آیاتی مانند آیات اخلاقی و اعتقادی نیز که محدود و منحصر به شرایط خاص مخاطبان خود نیست را نمی‌توان دقیقاً فهمید زیرا ممکن است پیامبر از این آیات مفهومی را اراده کرده باشد که برای ما معلوم نیست. به عنوان مثال در قرآن آمده است: *وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ* (وای بر هر عیب‌جوی هرزه‌زبان).<sup>۲</sup> در معنای دو واژه همزه و لمزه سخنان زیادی گفته شده است و ما به درستی نمی‌دانیم مقصود واقعی قرآن از این دو واژه چیست و مصادیق واقعی عیب‌جویی و هرزه‌زبانی از نظر قرآن کدام است.

۱. اصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۱۰۶-۱۰۴؛ فراند الاصول ج ۳، ص ۴۸

۲. الهمزه/ آیه ۱

غفلت کردن از وجود ارتباط میان آیات قرآن و زندگی جاری مخاطبان آن بسیار شگفت‌انگیز است. فقها از این موضوع بسیار مهم غفلت نموده، معنای ظاهری لغوی آیات قرآن را حجت دانسته‌اند، آن هم در امر مهمی مانند صدور حکم شرعی. بسیاری از اصولیون مانند شیخ انصاری، محمدتقی حکیم، مظفر و دیگران بر محقق قمی خرده گرفته‌اند و نکته عقلانی و دقیق او را با جواب‌هایی غیرقابل قبول رد کرده‌اند. مثلاً حکیم می‌گوید: احتمال وجود قرائن هنگام خطاب را می‌توان با مراجعه به اصول عقلایی مانند اصالت عدم قرینه دفع کرد، چرا که ما قطع داریم که قرآن دستور جاوید است و اختصاص به طایفه‌ای خاص و زمانی خاص ندارد.<sup>۱</sup>

### وجود قرینه میان قرآن و مخاطبان آن

اصولیونی مانند حکیم، در حالی وجود قرائن میان آیات قرآن و مخاطبان آن یعنی پیروان اولیه اسلام را رد می‌کنند که برای وجود این قرائن دلایل بسیار روشنی وجود دارد که به برخی از آنها در اینجا اشاره می‌کنیم:

الف) عرفاً و عقلاً همواره در خطاب یا کلام شفاهی، میان گوینده و مخاطب، قرائنی وجود دارد که بدون ملاحظه آنها نمی‌توان مقصود گوینده را به درستی دریافت. قرآن نیز از این قاعده مستثنی نیست. از همین روست که از آیات قرآن می‌توان معانی متفاوتی را درک کرد در حالی که اختلاف نظر درباره مراد آیات، هنگام نزول آن وجود نداشته است. مراد واقعی آیات برای پیامبر و مخاطبان وی روشن بود اما مراد واقعی بر ما، پوشیده است. به دلیل آنکه قرائن موجود در آن زمان برای ما روشن نیست.

ب) حکیم برای ردّ وجود قرائن میان قرآن و مخاطبان آن، از اصل عقلی «عدم» استفاده کرده و معتقد است که به این وسیله مشکل حل می‌شود. به این معنا که وقتی وجود قرائن برای ما معلوم نیست فرض می‌کنیم چنین قرائنی وجود نداشته است. بدین

---

۱. اصول العامه للفقّه المقارن، ص ۱۰۶-۱۰۷

ترتیب می‌توان گفت که میان قرآن و مخاطبان اولیه آن، ملاحظات و قرائن خاصی وجود نداشته که از ما مخفی مانده باشد، لذا درک آیات قرآن و مراد آن، اختصاص به مخاطبان اولیه ندارد و ما نیز می‌توانیم آن را همانند آنان درک کنیم و به کار بندیم. بدین ترتیب حکیم، ارتباط میان آیات قرآن و شرایط و واقعیات موجود در زندگی مخاطبان قرآن را انکار می‌کند. درباره استفاده از اصل عدم باید گفت از آنجا که این اصل، عقلی است، محل استفاده صحیح آن را نیز عقل تعیین می‌کند.

به نظر می‌رسد اصالت عدم در جایی می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد که موضوع مورد بحث اصالتاً معدوم باشد و اثبات وجود آن نیاز به دلیل داشته باشد. در این صورت است که بدون وجود دلیل می‌توان اصالت عدم را جاری نمود. اما در جایی که موضوع مورد بحث، عقلاً و عملاً و عرفاً معدوم نیست بلکه اصالتاً وجود دارد و یا عملاً و عرفاً موجود است، در این صورت نمی‌توان اصالت عدم را جاری نمود مگر پس از اطمینان از عدم وجود آن. به عنوان مثال درباره تعلق حقوق به انسان‌ها، نمی‌توان اصالت عدم را جاری نمود و تعلق حق به یک انسان را با استفاده از اصل عدم نفی کرد.

در بحث پیرامون این موضوع که آیا زن می‌تواند دارای منصب قضاوت باشد یا نه، برخی به دلیل آنکه هیچ دلیل شرعی برای محروم کردن زنان از منصب قضاوت وجود ندارد؛ نهایتاً با استفاده از اصالت عدم، حق قضاوت را از آنان سلب نموده‌اند<sup>۱</sup> توضیح این مطلب آن است که از یک سو حدیث و آیه‌ای وجود ندارد که صریحاً زنان را از قضاوت منع کند، اما از سوی دیگر دلیل و مدرکی نیز وجود ندارد که نشان دهد زنان در زمان پیامبر متصدی امر قضاوت بوده‌اند. به همین دلیل فقها فرض کرده‌اند که در موضوع قضاوت زنان، اصل، عدم استحقاق زنان است. در حالی که اگر زنان در آن زمان قاضی نبودند، به شرایط آن روزگار و وضعیت زنان در آن زمان بازمی‌گردد.

عدم وجود دلیل و مدرک برای اثبات استحقاق زنان نمی‌تواند دلیل شرعی برای نفی استحقاق آنان نسبت به قضاوت باشد. امروزه قضاوت یک شغل به شمار می‌آید و آزادی

---

۱. جواهر الکلام، ج ۴۰، ص ۱۹-۲۰

انتخاب شغل یکی از حقوق انسانی شناخته می‌شود. این حق مختص به مردان نیست چرا که حقوق غیراقتصادی متعلق به همه انسان‌هاست.

در موضوع مورد بحث یعنی وجود قرائن و ملاحظات میان گوینده و شنونده که در اینجا قرآن و مخاطبان مستقیم آن است نیز باید گفت که عرفاً، عملاً و عقلاً همواره میان گوینده و شنونده ملاحظات و قرائن بسیاری وجود دارد. لذا نمی‌توان در این موضوع از اصل عدم استفاده کرد و وجود قرائن را برای رسیدن به مطلوب خود به راحتی انکار نمود.

ج) این نکته که مفهوم بسیاری از ظواهر قرآن به طور مستقل برای ما روشن نیست حکایت از آن دارد که اولاً در این آیات اساساً ظهوری منعقد نشده است که دارای حجیت باشد. ثانیاً قرائنی برای فهمیدن مفهوم این آیات میان قرآن و مخاطبان آن وجود داشته است. به عنوان مثال وقتی که قرآن می‌گوید اَقِمْو الصَّلَاةَ و یا اَتُوا الزَّكَاةَ، مفهوم این عبارات قرآنی بدون وجود قرائنی که مراد این عبارات را توضیح دهد، روشن نیست. وقتی پیامبر اسلام عملاً «صلاه» را به پیروان خود معرفی می‌کند، این قرینه‌ای است که بدون آن مراد قرآن از صلاه روشن نمی‌شود. اگر چه برای این قرائن نام‌هایی گذاشته شده است مانند مَبِیِّن، مَخَصَّص، مَقِیَّد و... اما در هر حال بدون وجود آنها مراد بسیاری از آیات فهمیده نمی‌شود.

قرآن می‌گوید نماز بخوانید و یا زکات بدهید. در این عبارات قرآنی معلوم نیست اولاً نماز و زکات چیست، ثانیاً آیا انجام آنها ضروری است یا نه؟ به عبارت دیگر آیا از مخاطبان خواسته شده که حتماً این کارها را انجام دهند یا فقط به آنها توصیه شده است. در واقع این گونه عبارات قرآنی که شاید اکثر قریب به اتفاق آیات را تشکیل می‌دهد، از جهات گوناگون دارای ابهام است؛ در حالی که برای مخاطبان مستقیم قرآن به دلیل انضمام قرائن به آنها مبهم نبوده است.

اصولیین در دو مثال مذکور، ابهام موجود را، اجمال نام گذاشته‌اند و می‌گویند که ما مفهوم صلات و زکات را از روایات درمی‌یابیم. باید گفت این، خود حاکی از آن است که

مراد عبارت قرآنی مورد نظر، ظاهر و آشکار نیست؛ والا نیازی به مراجعه به غیر آن نبود. حتی عبارات «نماز بخوانید» و یا «زکات بدهید» نیز به طور قطعی مراد گوینده را مشخص نمی‌کند که آیا فقط توصیه می‌نماید و یا انجام آن را از مخاطب طلب می‌کند. این مفهوم از قرائن بیرون از آیات فهمیده می‌شود.

برای روشن تر شدن مطلب مثال‌های دیگری را می‌آوریم: آیه ۱۵ سوره نساء می‌گوید زنانی را که مرتکب فحشا می‌شوند و چهار نفر بر ارتکاب فحشا شهادت داده‌اند، در خانه حبس کنید و... مطمئناً پیش‌آمدی موجب نزول این آیه شده است که برای مخاطبان روشن می‌ساخت که مقصود از فحشاء چیست؟ در حالی که اکنون برای مفسران مفهوم فحشا در این آیه ابهام دارد. برخی گفته‌اند که مقصود، زنا است و برخی دیگر آن را اعم از زنا و مساحقه (رابطه جنسی میان دو زن) دانسته‌اند.<sup>۱</sup> در آن زمان، قرائن موجود یعنی پیشامدی که موجب نزول این آیه شده بود، مراد آیه را برای مخاطب روشن می‌ساخت. مثال دیگر آن که قرآن می‌فرماید: مجازات کسانی که با خدا و رسول او محاربه و در زمین فساد می‌کنند آن است که کشته شوند و یا بر صلیب آویخته شوند و ...<sup>۲</sup>

از ظاهر این آیه نمی‌توان فهمید منظور از کسانی که با خدا و رسول او محاربه می‌کنند چه کسانی هستند. حتماً پیش‌آمدهایی موجب نزول این آیه گشته که مصداق روشن محاربان با خدا و رسول را برای مردم روشن می‌ساخت در حالی که امروز هر کس ممکن است با تفسیر خود مصداقی را برای محارب با خدا و رسول تعیین کند که مطمئناً نمی‌توان آن را مراد واقعی آیه مزبور دانست. قرائن موجود میان گوینده قرآن و شنونده مستقیم آن، می‌توانست حوادث و پیش‌آمدها، سؤالات مردم، نصایح و توضیحات پیامبر و بسیاری امور دیگر باشد که از یک سو موجب نزول آیه می‌گشت و از سوی دیگر مشکلی از مشکلات آن مردم را حل می‌کرد و یا به سؤالی پاسخ می‌داد. نمی‌توان

۱. البیان، خوئی، ص ۳۱۳-۳۱۰

۲. مائده / ۳۳: اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِي يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ جُلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جَزَاءُ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ سزای کسانی که با [دوستداران] خدا و پیامبر او می‌جنگند و در زمین به فساد می‌کوشند جز این نیست که کشته شوند یا بر دار آویخته گردند یا دست و پایشان در خلاف جهت یکدیگر بریده شود یا از آن سرزمین تبعید گردند این رسوایی آنان در دنیاست و در آخرت عذابی بزرگ خواهند داشت (ترجمه فولادوند)



این قرائن را نادیده گرفت و ادعا کرد که با استناد به اصالت عدم قرینه می‌توان وجود قرائن را انکار نمود.

د) این واقعیت که برای شناخت شرایط و کیفیت عبادات مانند نماز، روزه، حج و... ناگزیر، به روایات مراجعه می‌شود خود حکایت از آن دارد که مراد قرآن ظهور ندارد. اخباریون نیز، که طایفه بزرگی هستند با همین استدلال عمل به ظاهر قرآن را رد می‌کنند<sup>۱</sup> و به عبارت دیگر ظاهر قرآن را حجت نمی‌دانند، چرا که از ظاهر آن نمی‌توان به طور قطعی مراد گوینده را دانست.

ه) تفسیرپذیر بودن اکثر قریب به اتفاق آیات قرآن، حتی آیات الاحکام، ظهور و حجیت ظاهر آیات را بی‌اعتبار می‌سازد. فقها و اصولیون علاقه دارند که قرآن کتاب جاوید باشد، اما برای اثبات جاودانگی آن، دلایل وافی ارائه نکرده‌اند؛ چرا که فقط از منظر فقهی به جاودانگی قرآن نگریسته‌اند. آنان می‌خواهند قرآن را منبع جاودان قانون‌گذاری معرفی کنند و از آنجا که هیچ‌گاه قوانین نمی‌توانند جاودان باشند، دلایل ارائه شده بسیار قابل نقد و مناقشه است. از مجموع آنچه بیان شد چنین به دست می‌آید که مراد و مقصود آیات قرآن در بسیاری از موارد به طور قاطع برای ما روشن نیست. حتی کسانی که از منظر فقهی به قرآن می‌نگرند، همه عبارات قرآنی را نص نمی‌دانند. این بدان معناست که همگان از اکثر عبارات قرآنی یک معنا و مفهوم را درک نمی‌کنند. از همین رو به ظاهر آیات یعنی مفهومی که در آیات ظهور دارد استناد می‌شود که همین ظاهر نیز نزد همگان یکسان نیست. این نکته کافی است برای آنکه ادعا کنیم مراد قطعی قرآن در اکثر آیات بر ما معلوم نیست و یا لاقلاً نسبت به آن اطمینان نداریم. بسیاری از اصولیون نیز با توجه به همین مطلب، قرآن را ظنی‌الدلالة دانسته‌اند.<sup>۲</sup> به عبارت دیگر تأیید نموده‌اند که دلالت قرآن بر مفاهیمی که ما از آن درک می‌کنیم، ظنی است نه قطعی.

---

۱. اصول العامه للفقہ المقارن، ص ۱۰۵

۲. کفایة الاصول، ص ۲۳۶

## ۲ - مقصود از «حکم شرعی» چیست؟

قبل از آنکه در قرآن به جست‌وجوی حکم شرعی بپردازیم، لازم است روشن کنیم که مقصود و مراد ما از حکم شرعی چیست؟

اگر می‌توانستیم در قرآن تعریفی برای حکم شرعی بیابیم، آنگاه یافتن حکم شرعی شاید آسان می‌شد اما مشکل اینجاست که در قرآن تعریفی برای حکم شرعی وجود ندارد. هیچ یک از فقها و اصولیون نیز تعریفی برای حکم شرعی از قرآن استخراج نکرده‌اند، بلکه خود به تعریف آن پرداخته‌اند. پیش از آنکه تعاریفی از حکم شرعی را بیاوریم و در این رابطه به یک جمع‌بندی برسیم، لازم است به این پرسش پاسخ دهیم که وقتی قرآن به عنوان منبع اصلی اسلام تعریفی از حکم شرعی ارائه نکرده، چرا اساساً ما باید در این کتاب به دنبال حکم شرعی بگردیم و چرا باید توقع داشته باشیم که اسلام دارای احکام شرعی باشد.

در پاسخ باید گفت که مسلمانان نسل به نسل از پیشینیان خود اطلاعاتی را درباره اسلام کسب کرده‌اند. گفتار و کردار نسل‌های اولیه مسلمانان حکایت از آن داشته که اسلام، پیروان خود را دعوت به انجام برخی امور و پرهیز از انجام پاره‌ای دیگر از امور نموده است. به عنوان مثال، آنان نماز می‌خواندند و در ماه رمضان روزه می‌گرفتند و یا اعمال حج را به جا می‌آوردند که نسل‌های بعدی با مشاهده اعمال مسلمانان پیش از خود با این آداب اسلامی آشنا شدند و از آنان می‌شنیدند که نماز گزاردن و یا روزه گرفتن واجب و رباخواری و دزدی حرام است. در واقع مهم‌ترین شاهد برای وجود احکام شرعی در دین اسلام، اعمال و گفتار مسلمانان نسل‌های اولیه بوده است؛ چرا که عموم مردم برای شناخت اسلام و آداب آن، به قرآن و یا روایات مراجعه نکرده و نمی‌کنند. با دور شدن از زمان پیامبر و بروز اختلاف نظرها درباره اسلام و احکام و آداب آن، مراجعه به قرآن و روایات ضرورت یافت که این خود نیز موجب پیدا شدن نحله‌های گوناگون فقهی و کلامی و تفاسیر متعدد از قرآن شد.

می‌توان گفت که مسلمانان اجمالاً از عملکرد پیشینیان خود دریافتند که در اسلام

پاره‌ای تکالیف شرعی وجود دارد. برای ما روشن نیست که درک متعارف نسل‌های اولیه از حکم شرعی و تعریف آن چه بوده است. در هر حال، فقه و اصول، به تدریج عهده‌دار تعریف حکم شرعی و تدوین احکام شرعی شد. بدیهی است که در فقه و اصول نیز تعریف واحدی برای حکم شرعی نمی‌توان یافت چرا که هر کس با تکیه بر بینش و دانش خود از اسلام و جهان پیرامون خویش به تعریف آن پرداخته است. در این میان گاه به تعاریفی با یک مفهوم حداقلی و دامنه محدود، و گاه تعاریفی با مفهوم حداکثری و دامنه بسیار گسترده از حکم شرعی برمی‌خوریم.

در تعاریف حداقلی، حکم شرعی به زبان ساده دارای چنین مضمونی است که خداوند بنده خود را مخاطب قرار داده، از وی می‌خواهد کاری را انجام دهد و یا انجام کاری را ترک نماید. در تعاریف حداکثری که عملاً مورد استفاده فقهاست حکم شرعی مفهوم و دامنه بسیار گسترده‌ای دارد. یکی از تعاریف در این رابطه مضموناً چنین است که حکم شرعی، ارزشگذاری شرعی بر اعمال بندگان است با واسطه یا بی‌واسطه.<sup>۱</sup>

تعریف نخست که یک تعریف حداقلی است و می‌تواند دامنه محدودی داشته باشد، نزدیک به توقع متعارف از حکم شرعی است زیرا هر گاه گفته می‌شود حکم شرعی؛ توقع آن است که اولاً دستوری الزام‌آور صادر شود، ثانیاً دستوردهنده خداوند باشد. تعریف نخست، دو نکته مذکور را در بر دارد. این تعریف حکم شرعی را شامل احکام مربوط به واجبات و محرمات می‌داند هر چند در بعضی تعاریف امور مباح نیز آورده شده است اما برخی اصولیون امور مباح را از دایره احکام شرعی خارج کرده‌اند که کاری مناسب و درست است. تعریف دوم که به احکام شرعی دامنه وسیعی بخشیده است برخلاف تعریف نخست بر پیش‌فرض‌هایی بنا شده است. پیش‌فرض‌هایی همچون:

الف) همه اعمال انسان مشمول حکم شرعی دانسته شده است.

ب) منشأ صدور حکم شرعی محدود به خداوند نشده است زیرا حکم شرعی را اعم از

---

۱. اصول العامه للفقہ المقارن، ص ۵۷-۵۵

احکامی دانسته که به طور مستقیم و بی‌واسطه از شارع صادر شده و هم احکامی که با واسطه صادر شده که منظور احکامی است که توسط فقها استنباط و صادر می‌شود.

ج) در این تعریف از ابتداء گفته نشده که حکم شرعی توسط شارع اعلام و بیان می‌شود بلکه ارزش و اعتبار هر عمل انسان توسط فقیه از شرع استنباط می‌شود.

چنین تعریف دامنهداری از حکم شرعی، انطباق عرفی و عقلی و لغوی با «حکم شرعی» ندارد بلکه در یک دستگاه فقهی پیش ساخته شکل گرفته است. بلافاصله پس از رحلت پیامبر، در درون حکومت‌های دینی که خود را ادامه حکومت پیامبر دانسته و حاکم را جانشین پیامبر می‌خواندند، یک دستگاه فقهت شکل گرفت که پایگاه این تعریف را باید در آن دستگاه جستجو نمود.

دستگاه فقهت مذکور دستگاه قانون‌گذاری بوده است. کلیه قوانین عبادی، فردی و اجتماعی و سیاسی در این دستگاه توسط فقها وضع شده و به شریعت انتساب یافته است. به همین جهت تعریف دوم از حکم شرعی فاقد پیش فرض نیست و دامنه حکم شرعی را به همه حوزه‌های زندگی گسترش می‌دهد. این تعریف، احکام شرعی را، احکام ثابتی نمی‌داند که باید به دنبال آن در قرآن و یا حتی احادیث بگردیم و آن را بیابیم؛ بلکه با توجه به این که همه اعمال و افعال انسان را دارای حکم شرعی می‌داند، در نتیجه حکایت از آن دارد که دستگاه سازنده حکم شرعی به طور مستمر فعال است و در این دستگاه، فقیه دائماً به عنوان واسطه میان شارع و بندگان، احکام شرعی را وضع می‌کند.

فقیهان، نه فقط احکام مربوط به موضوعاتی را که در قرآن و حدیث یافت می‌شود بیان می‌کنند، بلکه آنان، بیان احکام تمام موضوعات و پدیده‌های جدید در زندگی انسان را نیز وظیفه خود می‌دانند. آنان در باره اینترنت، ماهواره، بانکداری، ورزش، امور هنری، آموزشی، فرهنگی، قضایی و... اظهار نظر می‌کنند، در حالی که دانشی نسبت به این موضوعات ندارند. آنان با مراجعه به مفاهیم و قواعدی کلی و بر اساس درک و دانش خود از یک پدیده، نظری را اعلام کرده و آن را حکم شرعی معرفی می‌کنند.

به عنوان مثال یک قاعده و قانون کلی این است که اسلام، با فساد مخالف است. روشن است که این قاعده یک قاعده عقلی است و تمام انسان‌های عاقل با فساد مخالفاند. فقها مصادیق فساد را با توجه به سلیقه و بینش و دانش خود معرفی می‌کنند و مخالفت با آن مصداق را وظیفه شرعی می‌خوانند. مثلاً برخی از فقها اجرای موسیقی و یا شنیدن آن را مصداق فساد می‌دانند و بر این اساس موسیقی را حرام اعلام می‌کنند. در حالی که در دنیای امروز، کارکرد موسیقی با عقیده مذکور بسیار فاصله دارد و عقیده یادشده را باید ناشی از عدم اطلاع و شناخت نسبت به موسیقی دانست.

بسیاری از فتاویٰ فقیهان در جهان اسلام، درباره پدیده‌های نو نیز بر اساس مفاهیم و قواعد کلی صادر می‌شود و مشکلات فراوانی را در جوامع اسلامی می‌آفریند. فتاویٰ که روز به روز میان اسلام و زندگی مدرن فاصله ایجاد می‌کند. اشکال مهم در صدور فتوا بر اساس عمومات و قواعد کلی این است که فقیه به جای کارشناس به تعیین مصداق می‌پردازد. در حالی که به عنوان مثال تعیین مصداق فساد، وظیفه فقیه نیست؛ بلکه وظیفه کارشناسان در حوزه‌های گوناگون می‌باشد؛ کارشناسانی که بر اساس مطالعه پیامدهای هر موضوع به اظهار نظر می‌پردازند.

با تعریف دوم از حکم شرعی نمی‌توانیم به سراغ قرآن رفته، احکام شرعی را در آن جست‌وجو کنیم. اما در تعریف نخست، پایگاه اولیه حکم شرعی، قرآن دانسته شده است. در واقع اگر بخواهیم به بررسی این موضوع بپردازیم که آیا در قرآن احکام شرعی بیان شده است یا نه، باید با تعریفی مشابه تعریف نخست، به سراغ قرآن برویم؛ زیرا هدف ما این است که بدانیم آیا در قرآن دستوراتی وجود دارد که ما را ملزم به رعایت پاره‌ای امور کرده باشد؟ برای یافتن پاسخ این پرسش ناگزیریم با تعریف نخست به سراغ قرآن برویم. زیرا احکامی که در قرآن نیامده و ثابت نشده که صادرکننده آن خداوند است، نمی‌تواند الزام‌آور باشد.

## آیا قرآن دلالت بر احکام شرعی دارد؟

با تعریفی که به طور کلی از حکم شرعی به دست می‌آید، آنچه در قرآن باید به دنبال آن گشت عباراتی است که گوینده قرآن از مخاطب خود خواستار انجام کاری و یا پرهیز از ارتکاب کاری شده است؛ یعنی آیاتی از قرآن که حاوی امر یا نهی باشد. واقعیت این است که در میان عبارات قرآنی به چنین مواردی برمی‌خوریم. در اینجا به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

۱- نماز به پای دارید و زکات بدهید و با رکوع‌کنندگان رکوع کنید.<sup>۱</sup>

۲- نماز را به پا دارید زیرا نماز بر مؤمنان در اوقات معین مقرر شده است.<sup>۲</sup>

۳- ... و نماز به پا دارید و از مشرکین نباشید.<sup>۳</sup>

۴- ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر گاه به وامی تا سررسیدی معین با یکدیگر معامله کردید آن را بنویسید و باید نویسنده بر اساس عدالت میان شما بنویسد و هیچ نویسنده‌ای نباید از نوشتن خودداری کند. همان گونه که خدا او را آموزش داده است و کسی که بدهکار است باید املا کند و او بنویسد و از خدا که پروردگار اوست پروا نماید و از آن چیزی نکاهد ... مگر آنکه داد و ستدی نقدی باشد که آن را میان خود برگزار می‌کنید. در این صورت بر شما گناهی نیست که آن را ننویسید. و هر گاه داد و ستد کردید، گواه بگیرید...<sup>۴</sup>

۵- ... هر چه از زنان که شما را پسند افتاد، دو، سه، چهار، چهار، به زنی گیرید. پس اگر بیم دارید که به عدالت رفتار نکنید به یک (زن آزاد) یا به آنچه از

۱. وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ (بقره/۴۳)

۲. فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْفُوتًا (نساء/۱۰۳)

۳. وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (روم/۳۱)

۴. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَابَرْتُمْ بَيْنَ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا بِيْحْسٍ مِنْهُ شَيْئًا... إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاصِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ (بقره / ۲۸۲)

کنیزان مالک شده‌اید اکتفا کنید. این نزدیکتر است به اینکه ستم نکنید.<sup>۱</sup>

۶- مرد و زن دزد را به سزای آنچه کرده‌اند، دستشان را به عنوان کیفری از جانب خدا ببرید و خداوند توانا و حکیم است.<sup>۲</sup>

۷- از تو درباره کلاله فتوا می‌طلبند. بگو خدا درباره کلاله فتوا می‌دهد که اگر مردی بمیرد و فرزندی نداشته باشد اما خواهری داشته باشد، نصف میراث از آن اوست و آن مرد نیز از او ارث می‌برد...<sup>۳</sup>

۸- خداوند به شما درباره فرزندانتان سفارش می‌کند. سهم پسر چون سهم دو دختر است و...<sup>۴</sup>

۹ - ای کسانی که ایمان آورده‌اید از بسیاری از گمان‌ها بپرهیزید که پاره‌ای از گمان‌ها، گناه است و جاسوسی نکنید و بعضی از شما غیبت بعضی نکند. آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده‌اش را بخورد؟ از آن کراهت دارید. پس از خدا بترسید که خدا توبه‌پذیر مهربان است.<sup>۵</sup>

۱۰- وای بر کم‌فروشان که چون از مردم پیمان‌ه ستانند، تمام ستانند و چون برای آنان پیمان‌ه یا وزن کنند به ایشان کم دهند. مگر آنان گمان نمی‌دارند که برانگیخته خواهند شد در روزی بزرگ؛ روزی که مردم در برابر پروردگار جهانیان به پای ایستند.<sup>۶</sup>

۱۱- وای بر هر بدگوی عیب‌جوی که مالی گردآورد و بر شماردش، پندارد مالش او

---

۱. فَاتَّكُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْلَمُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ  
أَدْنَىٰ أَلَّا تَعْلَمُوا (نساء / ۳)

۲. وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (مائدة/ ۳۸)

۳. سَتَقْفُونَكَ فَلَإِنَّ اللَّهَ يَفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ أَمْرُو هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا  
(نساء / ۱۷۶)

۴. يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ (نساء / ۱۱)

۵. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَِعْضُكُم بَِعْضًا أَيُحِبُّ  
أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْنَاهُ وَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ غَائِبٌ (حجرات/ ۱۲)

۶. وَيَلِّ لِلْمُطَفِّفِينَ ﴿۱﴾ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ﴿۲﴾ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزُّوهُمْ يُحْسِرُونَ ﴿۳﴾ أَلَا  
يَضُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ ﴿۴﴾ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿۵﴾ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿۶﴾ (مطففين/ ۱-۶)

را جاوید کرده ولی نه قطعاً در آتش خُرد کننده، فروافکنده خواهد شد.<sup>۱</sup>

۱۲- سزای کسانی که با خدا و پیامبر او می‌جنگند و در زمین به فساد می‌کوشند جز این نیست که کشته شوند و یا بر دار آویخته گردند یا دست و پایشان در خلاف جهت یکدیگر بریده شود یا از آن سرزمین تبعید گردند. این رسوایی آنان در دنیاست و در آخرت عذابی بزرگ خواهند داشت.<sup>۲</sup>

۱۳- کسانی که ربا می‌خورند بر نمی‌خیزند مگر مانند برخاستن کسی که شیطان، بر اثر تماس آشفته سرش کرده است. این بدان سبب است که آنان گفتند داد وستد صرفاً مانند ریاست و حال آنکه خدا داد و ستد را حلال و ربا را حرام گردانیده است...<sup>۳</sup>

۱۴ - ... و همگی با مشرکان بجنگید چنانکه آنان همگی با شما می‌جنگند...<sup>۴</sup>

۱۵- به زنان باایمان بگو دیدگان خود را فروبندند و پاکدامنی ورزند و زیورهای خود را جز برای شوهرهایشان یا پدرانشان یا پدران شوهرانشان و... آشکار نکنند.<sup>۵</sup>

۱۶- ای پیامبر به زنان و دخترانت و به زنان مؤمنان بگو پوشش‌های خود را بر خود فروگیرند. این برای آنکه شناخته شوند و مورد آزار قرار نگیرند نزدیکتر است و خدا آمرزنده مهربان است.<sup>۶</sup>

۱. وَيَلْ لِكُلِّ هَمَزَةٍ لَمَزَةٌ ﴿١﴾ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ ﴿٢﴾ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ ﴿٣﴾ كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ ﴿٤﴾ (همزه/۴-۱)

۲. إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلاَفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْأُخْرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (مانده / ۳۳)

۳. الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا (بقره/۲۷۵)

۴. ... وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً ... (توبه/۳۶)

۵. وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ... وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ

۶. يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (احزاب/۵۹)



### بحثی اجمالی درباره نمونه‌هایی از آیات الاحکام

عبارات و آیات قرآنی ۱۶ گانه که به آنها اشاره شد مواردی است که به عنوان نمونه انتخاب شده است. با نگاهی به این موارد و موارد مشابه آن می‌توان دریافت که مخاطبان قرآن به انجام کارهایی دعوت و یا به ترک برخی امور فراخوانده شده‌اند. مثلاً به خواندن نماز و دادن زکات دعوت شده‌اند و از خوردن ربا نهی شده‌اند. در آیات مورد اشاره، دعوت و انذار با استفاده از لحن و شیوه‌های متفاوت انجام پذیرفته است. در جایی از لحن آمرانه استفاده شده است مانند نماز به پا دارید (موارد ۱ و ۲ و ۳) و یا به مؤمنان امر می‌کند که وقتی از یکدیگر وام می‌گیرند آن را بنویسند (مورد ۴) و یا صریحاً از کاری نهی می‌کند مانند اینکه از مشرکین نباشید (مورد ۳) و یا به مخاطبان درباره میراث فرزندان و غیرآنان توصیه و سفارش می‌کند (مورد ۸). در جای دیگر با الفاظی تهدید آمیز مانند وای بر کم‌فروشان، وای بر هر بدگوی عیب‌جوی، به ترک کم‌فروشی، بدگویی و عیب‌جویی دعوت می‌کند. (موارد ۱۰ و ۱۱). در جای دیگر صریحاً به حرمت ربا اشاره می‌کند (مورد ۱۳).

خواننده عبارات مذکور به طور کلی و اجمالی درمی‌یابد که گوینده توصیه‌ها و سفارشات به مخاطب خود نموده است. اگر هدف از خواندن عبارات قرآنی فقط این بود که به قدر بضاعت خود مفاهیم آن را دریابیم و در زندگی شخصی خود از آموزه‌ها و نصایح قرآن بهره ببریم، جای بحث و مناقشه جدی وجود نداشت، اما چنانکه می‌دانیم موضوع بحث ما این است که آیا از مواردی مشابه آنچه در سطور فوق آمده، می‌توان حکم شرعی استخراج نمود؟ اهمیت این موضوع از آن روست که حکم شرعی به دنبال خود الزام و تکلیف دارد. برای آنکه بفهمیم یک عبارت قرآنی دلالت بر حکم شرعی دارد، باید نسبت به دو مطلب اطمینان حاصل کنیم: مطلب نخست آنکه مطمئن شویم عبارت قرآنی مطالبه‌ای الزام‌آور را مطرح می‌کند؛ به عبارت دیگر از مخاطب خود چیزی را به طور جدی طلب می‌کند. مطلب دوم آنکه از خواسته و مطالبه مورد نظر اطمینان یابیم و آن را بدون شک و تردید بشناسیم.

با پی بردن به دو مطلب مذکور می‌توانیم با اطمینان از مراد آیه سخن بگوییم و یا

مدعی استنباط حکم شرعی شویم. وجود ابهام در درک مراد واقعی قرآن از آن روست که ما مخاطب اولیه و اصلی آیات قرآن نیستیم. در رابطه میان ما و آیات قرآن، گویا حلقه‌های مفقوده‌ای وجود دارد که فهم آیات را با ابهام مواجه می‌سازد. چنین ابهاماتی برای مخاطبان اولیه شاید وجود نداشته است. اصولیون درباره فهمیدن آیات قرآن معتقدند که همان قواعد معمول عرفی در کلام قرآن جاری است و لذا همان گونه که ما در گفتگو با یکدیگر از ظواهر سخنان و واژه‌ها مقصود یکدیگر را می‌فهمیم، به همین ترتیب از ظاهر عبارات قرآنی مقصود آن را درک می‌کنیم. این در حالی است که قاعده مورد اشاره، میان گوینده و شنونده‌ای جاری است که در یک زمان و مکان و تحت شرایط و خصوصیات مشترک قرار دارند، نه میان گوینده و مخاطب با ۱۴ قرن فاصله زمانی و بدون وجود خصوصیات و شرایط مشترک.

از همین روست که برای فهمیدن مراد قرآن، بحث‌های مفصل کلامی، اصولی، تفسیری، لغوی، و مانند آن همواره وجود داشته است. در فهمیدن مراد قرآن درباره دو مطلب مورد اشاره یعنی اطمینان از اصل مطالبه در آیه و موضوع مطالبه نیز در کمتر آیه‌ای اتفاق نظر وجود دارد. شاید حتی بتوان گفت که مصادیق مورد اتفاق بسیار نادر است. پیرامون دو مطلب یادشده، اختصاراً به بحث می‌پردازیم.

**مطلب نخست:** آیا در آیات مورد اشاره، مطالبه‌ای الزام‌آور مطرح شده است؟ مروری گذرا بر عبارات قرآنی برگزیده فوق، نشان می‌دهد که در هر یک خواسته‌ای مطرح شده است. اما نکته مهم دریافتن این مهم است که آیا گوینده هدفش ملزم نمودن مخاطب برای تحقق مطالبه خویش است یا نه؟ عرفاً وقتی به کسی، چیزی را توصیه می‌کنیم و یا حتی با الفاظ دستوری، انجام یا ترک کاری را طلب می‌کنیم، همواره الزام از آن فهمیده نمی‌شود مگر آنکه شواهد خاصی بر الزام دلالت کند. مثلاً پزشک به بیمار خود می‌گوید این دارو را حتماً مصرف کن. آن را با آب بخور. آب میوه هم عیبی ندارد. از عبارات پزشک می‌توان فهمید که خوردن دارو الزامی است. اما در باره نوشیدن آب یا آب‌میوه نمی‌توان با اطمینان گفت الزامی است، زیرا از سخن پزشک می‌توان چنین استنباط کرد که:

- می‌توانی همراه دارو آب یا آب‌میوه بنوشی
- حتما باید دارو را با آب یا آب‌میوه مصرف کنی
- بجز آب و آب‌میوه نباید با دارو چیزی بنوشی
- دارو را می‌توانی با مایعاتی مانند آب و آب‌میوه صرف کنی
- مصرف آب و آب‌میوه همراه دارو ضروری است.
- مصرف مایعات مانند آب و آب‌میوه همراه دارو ضروری است.
- برای راحتی مصرف دارو آب، آب‌میوه یا مایعات مصرف کن.

شاید حتی برداشت‌های دیگری نیز از دو عبارت اخیر پزشک به دست آید. در هر صورت تعدد برداشت موجب می‌شود که نتوانیم به مراد واقعی پزشک درباره نوشیدن آب و آب‌میوه دست پیدا کنیم، مگر آنکه دقیقاً با طرح پرسش‌هایی مراد وی را جویا شویم. مسلمانانی که در کنار پیامبر می‌زیستند و این امکان را داشتند که پرسش‌های خود را با آن حضرت مطرح کنند. اما این پرسش‌ها و پاسخ آنها یا به ما نرسیده و یا در خلال روایات به طور ناقص و مغشوش به ما رسیده است. در مورد آیات مذکور در برخی موارد با توجه به تأکیدات مکرر در قرآن می‌توان فهمید که گوینده بر مطالبه خود تأکید دارد؛ مانند اقامه نماز یا دادن زکات. به علاوه همانطور که قبلاً نیز گفتیم عمل مسلمانان نیز به عنوان یکی از شواهد مورد استفاده فقها بوده است. به این معنا که مسلمانان نسل‌های گذشته نماز می‌خواندند و اقامه نماز را واجب می‌دانستند. این عقیده و عملکرد پیش‌زمینه‌ای برای فهمیدن وجوب نماز از قرآن بوده است.

به آیه چهارم توجه کنید. در این آیه گفته می‌شود: ای کسانی که ایمان آورده‌اید هر گاه با یکدیگر معامله غیرنقدی کردید و برای دین و وام خود سررسیدی تعیین نمودید آن معامله را با جزئیاتش بنویسید و حتی در ادامه آیه، مومنان را دعوت می‌کند که دو شاهد را نیز به شهادت گیرند. الفاظی که در این آیه به کار رفته، دستوری و امری است. به علاوه مخاطب آیه، مؤمنان هستند. گویا گوینده می‌خواهد بگوید کسانی که ایمان دارند در معاملات خود چنین نکاتی را باید رعایت کنند. اما علی‌رغم ظاهر آیه، فقها نوشتن شرح معامله نسبه و یا وام گرفتن و یا وام دادن و گرفتن گواه بر آن را ضروری ندانسته‌اند و اوامر این آیه را حاکی از توصیه‌هایی ارشادی دانسته‌اند.

و اما در مورد آیه پنجم، که به مردان می‌گوید: دو، سه یا چهار زن می‌توانند بگیرند؛ اکثر فقها این عبارت را حمل بر مباح بودن تعدد زوجات دانسته‌اند و حتی تعدد زوجات را حق شرعی مرد تلقی کرده‌اند در حالی که ادامه آیه حکایت از آن دارد که گوینده اکتفا به یک همسر را نزدیکتر به عدالت می‌داند و اعلام می‌کند که اگر نگرانید که نتوانید میان همسران خود به عدالت رفتار کنید، پس به یک زن اکتفا نمایید. جالب توجه آن است که غالب فقها به این بخش آیه هرگز توجه نکرده‌اند و گویا آن را نخوانده‌اند.<sup>۱</sup> ظاهر کل آیه حداقل حکایت از عدم گرایش شارع به تعدد زوجات دارد و با توجه به آیه ۱۲۹ سوره نساء که تأکید می‌کند «شما هرگز نمی‌توانید میان زنان به عدالت رفتار کنید»<sup>۲</sup>، می‌توان کراهت شارع نسبت به تعدد زوجات را دریافت. مباح تلقی نمودن عبارت قرآنی شماره ۵ و حق شرعی خواندن تعدد زوجات، از ظاهر عبارت قرآنی به دست نمی‌آید؛ بلکه به نظر می‌رسد عوامل دیگری بر استنباط فقها از این آیه مؤثر بوده است. عواملی مانند تمایلات مردان نسبت به داشتن چند همسر و نیز فرهنگ رایج اعراب را می‌توان در چگونگی استنباط از این آیه مؤثر دانست. مقصود از بیان این نکات تأکید بر این مهم است که فقها در درک مراد قرآن همواره به اصالت ظهور وفادار نیستند و گاه تحت تأثیر عوامل دیگری، از مفهوم ظاهر و آشکار قرآن دست برمی‌دارند.

عبارت قرآنی شماره ۱۴ به مخاطب فرمان می‌دهد که با مشرکان بجنگید همان گونه که آنان با شما می‌جنگند. برخی با استناد به آیاتی از این دست معتقدند که جهاد با مشرکان واجب است. حتی برخی فقها گفته‌اند که حداقل یک بار جهاد در سال واجب است و بعضی وجوب آن را مشروط به حضور امام یا نایب او دانسته‌اند.<sup>۳</sup> برخی فقها علی‌رغم ظاهر این گونه آیات، جهاد را در غیبت معصوم جایز ندانسته‌اند.<sup>۴</sup>

یکی دیگر از نمونه‌هایی که می‌تواند قابل توجه باشد آیه ۵۹ احزاب است که در شماره ۱۶ به آن اشاره شده است. در این آیه گوینده از پیامبر می‌خواهد که به زنان و

۱. تفصیل این موضوع را در کتاب زن، فقه، اسلام ص ۴۳ تا ۹۲ ملاحظه فرمایید.

۲. وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا اَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ

۳. اللمعة‌الدمشقیة، کتاب‌الجهاد، ص ۷۲

۴. شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۲۸۰

دختران خویش و نیز به زنان مؤمنان بگوید که اطراف پوشش و لباس خود را به هم نزدیک کنند به گونه‌ای که بدن‌شان و یا برخی اندام‌های خاص آشکار نگردد. در ادامه آیه، برای آنکه زنان نسبت به پذیرش توصیه مذکور مجاب شوند، چنین استدلال می‌شود که رعایت این امر کمک می‌کند که زنان شناخته شوند و مورد آزار قرار نگیرند. به نظر می‌رسد منظور از عبارت اخیر این است که پوشاندن بدن کمک می‌کند که زنان پارسا از غیرپارسا بازشناخته شوند و مورد آزار مردان بدکار قرار نگیرند.

در این آیه به زنان با لحنی خوش، بدون تهدید و یا تحکم، توصیه می‌شود که بدن خود را بپوشانند و درباره میزان پوشاندن نیز سخنی به میان نرفته است. ظاهر آیه دلالت بر تحکم و الزام ندارد بلکه توصیه‌ای مشفقانه به نظر می‌رسد. علی‌رغم ظاهر آیه، بسیاری از آن چنین برداشت کرده‌اند که پوشاندن تمام سر و بدن بر زنان واجب شده است. در حالی که اگر بنا باشد از این آیه استفاده فقهی شود، حداکثر می‌توان گفت نپوشاندن بدن مکروه و ناخوشایند دانسته شده است.

نمونه‌های یادشده و بسیاری موارد دیگر نشان می‌دهد که علی‌رغم بحث‌های مفصل اصولی درباره الفاظ قرآن و حجت دانستن قرآن و اعتقاد به اصالت ظهور آیات، درک همگان از الفاظ قرآن یکسان نیست. به این معنا که گاه یک نفر یک فرمان قرآنی را حاکی از وجوب می‌داند و کسی دیگر آن را حاکی از وجوب نمی‌داند، چرا که وقتی هدف، استخراج حکم شرعی از آیات باشد ملاحظات بسیاری از بیرون قرآن، خود را بر درک مراد قرآن تحمیل می‌کند. وقتی فقیهی صرفاً با استناد به ظاهر آیات فتوا دهد که جهاد با مشرکان واجب است در واقع مسئولیت قتل و کشتاری را که به تبع فتوای او رخ می‌دهد باید بپذیرد. می‌توان گفت که نگاه هر کس به آیات قرآن و چگونگی درک و استنباط او به عوامل بسیاری مانند: طبع، فرهنگ، دانش و بینش وی بستگی دارد. بنابراین باید گفت که در فهم مراد قرآن در رابطه با مطرح کردن یا مطرح نکردن مطالبه الزامی در آیات مختلف، همه با یکدیگر، هم‌عقیده نیستند؛ البته در پاره‌ای موارد برداشت‌های یکسان وجود دارد مانند حرام خواندن غیبت یا تجسس و سوءظن بر اساس آیه مورد اشاره در شماره ۹ و یا الزامی خواندن مقررات ارث طبق آیات مورد اشاره در شماره‌های ۷ و ۸.

با توجه به موارد مطرح شده، می‌توان گفت در اکثر موارد از الفاظ و عبارات قرآن به تنهایی نمی‌توان دریافت که مقصود گوینده طرح یک مطالبه و خواسته الزامی بوده است. به عبارت دیگر الفاظ و عبارات قرآنی در اکثر موارد، نسبت به الزامی بودن یک مطالبه، ظهور ندارد.

اما مهمتر از بحث حاضر این است که آیا می‌توان خواسته یا مطالبه واقعی مطرح شده در آیات مورد اشاره را فهمید؟ زیرا حتی اگر الفاظ ظاهری قرآن دلالت بر دستور، صدور فرمان، تأکید، تهدید و یا ملزم نمودن مخاطب داشته باشد، مادامی که خواسته و مطالبه واقعی را نشناسیم، نمی‌توانیم به مراد آیه پی ببریم و یا از آن حکمی استنباط کنیم. در این رابطه در مطلب دوم ذیلاً به بحث اجمالی می‌پردازیم.

### مطلب دوم: آیا مطالبه واقعی در آیات مورد اشاره بر ما معلوم است؟

با نگاهی به آیات و عبارات قرآنی که به عنوان نمونه انتخاب کرده‌ایم، به واژه‌ها، اصطلاحات و عباراتی برمی‌خوریم که مستقیماً با خواسته مطرح شده در آیه ارتباط دارد. بدون فهمیدن معنای واقعی این واژه‌ها و عبارات نمی‌توان به خواسته شارع پی برد. واژه‌ها و عباراتی مانند صلاة، زکات، مشرکین، سارق و سارقه، قطع ید، ظن، تجسس، غیبت، مطففین، همزه، لمزه، الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا، ربا، خمار، زینت ظاهر و جلیاب.

قرآن خود مفهوم این واژه‌ها و عبارات را بیان نکرده است. پس جستجو در قرآن به ما کمک نمی‌کند که معنای واقعی آنها را بفهمیم. بی‌تردید شناخت مفهوم و مصداق این واژه‌ها و عبارات چنانکه بر ما پوشیده و مبهم است، برای مخاطبان قرآن نامعلوم نبوده است. آنان مصداق و مفهوم برخی از این واژه‌ها را با توضیحات شخص پیامبر درمی‌یافتند، مانند نماز و زکات.

مثلاً پیامبر به آنان می‌فرمود آن گونه که من نماز می‌خوانم نماز بخوانید<sup>۱</sup> و بدین ترتیب مصداق صلوات را به آنان نشان می‌داد؛ مصداقی که شناخت آن برای ما نه از طریق قرآن ممکن است و نه به طور قطعی از طریق روایات. اختلاف موجود در جزئیات نماز که میان مذاهب مختلف مشاهده می‌شود، خود دلالت بر آن دارد که مصداق واقعی صلوات آن گونه که پیامبر به پیروان خود نشان داد به ما نرسیده است. زیرا ما نمی‌دانیم کدامیک از اشکال موجود نماز، مطابق نماز پیامبر است. درباره زکات نیز پیامبر به مخاطبان خود توضیح داد و اموالی را که زکات به آنها تعلق می‌گرفت برای آنان تعیین نمود و مقدار زکات را نیز به آنان گفت.

این موارد نیز در قرآن بیان نشده، بلکه از طریق روایات غیرمطمئن به ما رسیده است. بر اساس روایات، پیامبر اموالی مانند شتر، گاو، گوسفند، گندم، جو، کشمش و خرما، نیز دینار و درهم که پول رایج آنان بود، را برشمرد و اعلام کرد چنانچه مقدار این اموال از یک حد معین بیشتر باشد صاحبان آن اموال باید بخشی از آن را به عنوان زکات به افراد نیازمند بپردازند. نگاهی به اموال تعیین شده به راحتی نشان دهنده آن است که این اموال همگی از اموال مورد استفاده و رایج در میان آن مردم بوده است. در مورد چگونگی تعیین حد نصاب اموال و یا مقدار زکات نیز می‌توان ادعا کرد که عقلاً پیامبر می‌بایست شرایط مالی و اقتصادی جامعه خود را مورد توجه قرار داده باشد.

در این جا این پرسش مهم مطرح می‌شود که صرف نظر از غیرمطمئن بودن روایات، با کدام منطق و استدلال، باید عین همان قوانین و مقررات را امروز اجرا کرد؟ به راحتی می‌توان تصور نمود که اگر مثلاً برنج از اقلام مورد استفاده و رایج در میان مردم بود، پیامبر آن را در میان اموال مذکور قرار می‌داد. اگر سیب‌زمینی و ذرت غذای اصلی مردم چنانکه امروزه در برخی نقاط جهان غذای اصلی مردم است، به طور منطقی پیامبر می‌بایست این دو مورد را در ردیف اقلامی قرار می‌داد که زکات به آنها تعلق می‌گرفت. برعکس اگر مثلاً شتر یا خرما در آن سرزمین وجود نداشت؛ اعلام آنها در ردیف اموالی که مردم باید زکات آن را بپردازند بی‌معنی می‌نمود.

غرض از توضیح نکات یادشده بیان این مطلب است که حتی با مراجعه به روایات و یافتن مصداق زکات در میان پیروان اولیه اسلام، نمی‌توان مدعی شد که مراد واقعی آیه قرآن نسبت به ما ظهور دارد و خالی از ابهام است. همین مطلب را درباره آیات ارث نیز می‌توان بیان کرد که در فصول بعد بیشتر به آن خواهیم پرداخت.

مفهوم و مصداق برخی دیگر از واژه‌ها و عباراتی که برشمردیم، برای نخستین مسلمانان در زندگی متعارف روزانه قابل شناخت بود مانند خمار یا جلاباب که پوشش متعارف زنان بوده است و یا ربا که مصداق مورد نظر قرآن در مناسبات اقتصادی ساده و ابتدایی مرسوم آن جامعه برای مردم آشکار و قابل شناخت بوده است. مصداق ربا در آن زمان بر شرایط و مناسبات پیچیده اقتصادی امروز دقیقاً قابل انطباق نیست. سوءظن، تجسس، غیبت، کم‌فروشی، بدگویی و عیب‌جویی، مذموم و ناپسند شمرده شده‌اند. امروزه نیز این امور، ناپسند دانسته می‌شود. اما ممکن است تعاریف متفاوتی درباره برخی از این واژه‌ها مثل تجسس و یا عیب‌جویی و غیبت وجود داشته باشد.

مصداق و مفهوم برخی دیگر از واژه‌ها و عبارات برای مسلمانان طی حوادث و رویدادها روشن می‌گشت. مثلاً «مشرکین» برای آنان مصداق روشنی در زمان خودشان داشت و یا مصداق «آنان که با خدا و رسول او می‌جنگند» برای آنان معلوم بود و با توجه به حوادث پیش آمده درک می‌کردند که منظور از کسانی که در زمین فساد می‌کنند چیست. مصداق واقعی برخی از این واژه‌ها و عبارات یا امروز برای ما به طور دقیق روشن نیست و یا موضوعیت واقعی ندارد.

## مروری بر چند واژه و عبارت قرآنی

### خمار و جلاباب

در آیات ۳۱ از سوره نور و ۵۹ از سوره احزاب که در وجوب حجاب زنان به آنها استناد می‌شود به دو عبارت برمی‌خوریم به این ترتیب که: «وَأَلْبِصُرَيْنَ بِخُمْرَيْنَ عَلَيَّ



جُيُوبِهِنَّ» و «يُدْنِينَ عَلِيَهُنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ» که معنای عبارت نخست این است که زنان «خِمار»های خود را بر گریبان بیندازند و معنای عبارت دوم این است که «جَلَباب»های خود را بر خود فروتر گیرند. برای آنکه بفهمیم مراد این عبارات چیست باید معنای «خِمار» و «جَلَباب» و کارکرد این دو را بدانیم.

آنچه معلوم است این است که کارکرد خمار و جلباب، پوشاندن بدن بوده است اما این که شکل این دو چگونه بوده و هر یک چه قسمت‌هایی از بدن را می‌پوشانده به طور دقیق بر ما معلوم نیست. آیه قرآن نیز این ابهامات را روشن نمی‌کند. در تفاسیر و ترجمه‌های قرآن این دو پوشش به اشکال مختلف تعریف شده است. برخی جلباب را یک روسری کوچک و برخی آن را ملحفه و لباس بلند و گشاد که روی سایر لباس‌ها می‌پوشیدند دانسته‌اند. در برخی منابع جلباب و خمار، لباس، پوشاک، جامه و پیراهن معنا شده است.<sup>۱</sup>

از اختلاف نظرها پیداست که کسی دقیقاً نمی‌داند جلباب و خمار چگونه لباسی بوده است. معلوم نیست که آیا زنان با این لباس سر خود را نیز می‌پوشاندند یا فقط وسیله پوشش بدن آنان بوده است. ممکن است بتوان گفت که خمار و جلباب پارچه‌ای بوده که هر کس به سلیقه خود برای پوشاندن بدن از آن استفاده می‌کرد. اگر پارچه بسیار بزرگ بود این امکان وجود داشت که زن آن را روی سر خود بیندازد و بدن خود را نیز با آن بپوشاند. اگر پارچه کوچکتر بود، زن می‌توانست از روی شانه، بدن خود را با آن بپوشاند. آنچه از ظاهر این دو آیه (موارد ۱۵ و ۱۶) به دست می‌آید، توصیه به پوشاندن سینه و دقت بیشتر در پوشاندن بدن است. از این آیات نه تنها لزوم پوشاندن موی سر فهمیده نمی‌شود بلکه لزوم پوشاندن تمام قسمت‌های بدن نیز دانسته نمی‌شود مگر آنکه مفسران به سلیقه خود خمار یا جلباب را به گونه‌ای تفسیر کنند که لزوم پوشاندن سر و همه بدن را بر آن تحمیل نمایند؛ چنانکه در تفسیر «فی ظلال القرآن» می‌بینیم که جلباب به چادر بلند و جامه فراگیر تعبیر شده است.<sup>۲</sup> اما علامه طباطبایی در معنای

---

۱. حجاب شرعی، ص ۴۸۴ به نقل از مجمع البیان طبرسی

۲. ترجمه فارسی فی ظلال القرآن، ج ۵، ص ۲۲۷-۲۱۷

عبارت قرآنی می‌گوید: خود را طوری با جلباب بپوشانند که سینه‌هایشان در انظار ناظرین پیدا نباشد.<sup>۱</sup>

هدف، در اینجا بیان نظر همه مفسران و اختلاف آرای آنان نیست؛ بلکه مقصود آن است که از همین مختصر دریابیم که در معنای این واژه‌ها و عبارات، اتفاق نظر وجود ندارد. ابهام در آیات مذکور منحصر به دو عبارت یادشده نمی‌شود. مثلاً در آیه ۳۱ سوره نور، آنجا که از آشکار نکردن زینت‌ها سخن رفته و زینت‌هایی که به خودی خود آشکار و ظاهر است مستثنی شده است، نیز اختلاف‌نظرهایی در معنای زینت وجود دارد. مفسران در این باره که کدام زینت باید پوشانده شود و کدام زینت می‌تواند ظاهر و آشکار باشد بحث‌ها کرده‌اند.

دلیل این همه بحث و اختلاف نظر آن است که جلباب و خمار لباس متعارف امروز ما نیست و ما به درستی نمی‌دانیم این دو چه کارکردی داشته است. در ایران امروز زنان مانتو می‌پوشند. این لباس در گذشته معمول نبوده است. مانتو یک لباس متحدالشکل با یک مدل و اندازه واحد نیست. یک نفر مانتوی تنگ و کوتاه می‌پوشد، دیگری مانتوی بلند و گشاد. اگر هزار سال دیگر افرادی درباره مانتو بحث کنند، در تعریف آن دچار اختلاف نظر خواهند شد. نکته قابل تأکید در بحث ما این است که از ظاهر آیات مورد بحث نمی‌توان مراد واقعی آن را به طور دقیق درک نمود. برخی مردمان گمان می‌کنند که در قرآن صریحاً به پوشاندن موی سر و تمام بدن چنانکه امروزه برخی فقها ادعا می‌کنند، فرمان داده شده است در حالی که از آیات مذکور به هیچ وجه چنین افراط و سختگیری نسبت به پوشش فهمیده نمی‌شود.

## محاربه و افساد فی الارض

عبارت دیگری که درباره آن به اجمال در این جا سخن خواهیم گفت عبارت «الَّذِينَ

---

۱. المیزان، ج ۱۶، ص ۳۳۹

يُخَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» (مائده/۳۳) می‌باشد. در این آیه مجازات کسانی که با خدا و رسول او می‌جنگند و در زمین فساد می‌کنند برشمرده شده و آنان مستحق مجازات‌های سختی مانند مرگ، قطع دست و پا و یا تبعید دانسته شده‌اند. اگر چه معنای «حرب» جنگ است و آیه در ظاهر درباره کسانی سخن می‌گوید که با خدا و رسول او می‌جنگند، اما قرائنی وجود دارد که نشان می‌دهد مقصود آیه چیزی غیر از ظاهر آن است. آیات بسیاری به جنگ مشرکان با پیامبر و مسلمانان اختصاص یافته است. اما مضمون هیچ یک از آنها به آیه مورد بحث ما نزدیک نیست.

به عبارت دیگر در قرآن شاهی وجود ندارد که تأیید کند مراد آیه مذکور کسانی هستند که به جنگ پیامبر می‌آمدند و علیه آن حضرت و مسلمانان در میدان‌های جنگ شمشیر می‌کشیدند و می‌کشتند و کشته می‌شدند. در هیچ یک از منابع تاریخی نیز به دشمنان اسلام که با پیامبر و مسلمانان می‌جنگیدند، محارب اطلاق نشده است. از ظاهر آیه چنین به دست می‌آید آنان که با پیامبر جنگیدند و در زمین فساد کردند، مشمول مجازات‌های مذکور در این آیه می‌باشند. در حالی که برخلاف ظاهر آیه هیچ گاه پیامبر، کسانی را که با او جنگیدند مشمول این آیه ندانست در غیر این صورت می‌بایست اسرای دشمن را مطابق این آیه مجازات می‌نمود.

علامه طباطبایی نیز معتقد است که مراد این آیه کسانی نیستند که در میدان جنگ علیه مسلمانان و پیامبر نبرد کردند.<sup>۱</sup> پس آیه درباره چه کسانی سخن می‌گوید؟ در میان آیات قرآن پاسخی برای این سؤال نمی‌توان یافت. این بدان معناست که مراد این آیه از ظاهر آن و حتی با بررسی دیگر آیات بر ما معلوم نمی‌گردد. این آیه علی‌رغم ابهامات بزرگ آن، یکی از مهمترین آیات احکام است که عنوان دو جرم «محاربه» و «افساد فی الارض» از آن اخذ شده است. در منابع فقهی نیز در فصل حدود از این جرم به تفصیل سخن رفته است.

---

۱. ترجمه المیزان، ج ۵، ص ۴۹۶

در قانون مجازات اسلامی جمهوری اسلامی ایران<sup>۱</sup> همین جرایم به پشتوانه آنکه در قرآن به آن پرداخته شده، آمده است و تاکنون شمار بسیاری به ارتکاب این دو جرم، محکوم و اعدام شده‌اند. در آیه مورد بحث نه تنها بر ما نامعلوم است که مقصود از کسانی که با خدا و رسول او می‌جنگند و در زمین فساد می‌کنند کیست، ابهام دیگر نیز در آیه وجود دارد. مجازات محاربین و مفسدین در آیه چنین بیان شده است که آنان یا کشته شوند یا به صلیب آویخته شوند یا دست و پایشان برخلاف یکدیگر بریده شود و یا تبعید شوند.

در این آیه بیان نشده است که آیا برای مجازات می‌توان هر یک از موارد مذکور را انتخاب کرد و یا آنکه انتخاب این موارد منوط به شرایط خاصی است. این ابهام بزرگ، خود منشأ پیدایش دو دیدگاه کاملاً متفاوت در فقه شده است که به آن اشاره خواهیم کرد.

مطابق معمول برای فهمیدن اینکه آیه در باره چه کسانی سخن می‌گوید، به روایات و منابع تاریخی مراجعه شده است. شأن نزول آیه و روایات، حاکی از آن است که این آیه درباره یک گروه خاص نازل شده است. آنان عده‌ای از قبیله بنی‌ضبه بودند که نزد پیامبر آمدند و اسلام آوردند. آنان بیمار و گرسنه و نحیف بودند و پیامبر به آنان پناه داده ایشان را به منطقه‌ای در نزدیکی مدینه فرستاد. در آنجا شترانی که مردم بابت زکات می‌دادند نگهداری می‌شدند. آنان مدتی از شیر شتران نوشیدند و هنگامی که بهبود یافته فربه شدند بنابر قولی سه نفر از نگهبانان شتران را به قتل رساندند و گریختند و شتران را نیز با خود بردند. فرستادگان پیامبر آنان را یافتند و نزد حضرت بردند. آنگاه آیه ۳۳ مائده نازل شد.

در برخی منابع آمده است که پیامبر مجازات قتل را نسبت به آنان اعمال نکرد؛ بلکه مجازات قطع دست و پا را انتخاب نمود. اما معلوم نیست که این مجازات نسبت به چند تن از مجرمان اعمال شد. همچنین آمده است هنگامی که پیامبر، افرادی را به دنبال آن

---

۱. مواد ۲۷۹ تا ۲۸۶ قانون مجازات اسلامی جمهوری اسلامی ایران مصوب ۱۳۹۲

گروه فرستاد آنان با فرستادگان پیامبر جنگیدند و دست و پای «یسار» را بردند تا آنکه مرد.<sup>۱</sup> جزئیات این داستان در همه منابع یکسان نیامده است. همچنین شاهدهی وجود ندارد که پیامبر افرادی غیر از گروه مذکور را نیز مشمول این آیه دانسته باشد. باید گفت که آیه مورد بحث درباره یک واقعه خاص با شرایط و جزئیات خاص نازل شده است؛ اما فقها، از این آیه و روایات مربوط به آن، یک «حد»<sup>۲</sup> و مجازات شرعی ساخته‌اند.

برخی فقها معتقدند که مجازات محارب، صرف نظر از اینکه میزان جرم او چقدر است، اعم از اینکه مرتکب قتل و ربودن مال شده باشد یا نه می‌تواند هر یک از مجازات‌های چهارگانه مذکور در آیه باشد.<sup>۳</sup> استدلال این دسته از فقها این است که ظاهر آیه نشان می‌دهد که می‌توان هر یک از این مجازات‌ها را برگزید. شاید این دسته از فقها گمان کرده‌اند که صرف اطلاق عنوان محارب بر مجرم کافی است برای انتخاب هر یک از این مجازات‌ها و گمان کرده‌اند که میزان جرم ارتكابی آنان دخالتی در میزان مجازات ندارد. آنان در حالی به ظاهر آیه استناد می‌کنند که اساساً از ظاهر آیه معلوم نیست که محارب کیست و قرار است مجازات‌های مذکور نسبت به چه کسی اعمال شود. با وجود چنین ابهام بزرگی در آیه چگونه می‌توان به ظاهر آن درباره مجازات استناد کرد در حالی که همین استناد نیز اشکالات مبنایی فراوانی دارد که مهمترین آن غیرعادلانه بودن آن است زیرا عدم رعایت تناسب میان مجازات و جرم در صورتی که مجازات بیشتر از جرم باشد، عقلاً و عرفاً ظلم است. قرآن نیز این نکته را تأیید می‌کند.<sup>۴</sup>

دیدگاه دیگر این است که هر یک از مجازات‌های چهارگانه به تناسب جرمی که محارب مرتکب شده انتخاب می‌شود.<sup>۵</sup> این دیدگاه اگر چه مورد تأیید روایات بسیاری است و به علاوه به عدالت نزدیک‌تر است اما از ظاهر آیه استنباط نشده است. به عبارت

---

۱. مغازی، ج ۲، ص ۴۳۱؛ وسائل‌الشیعه، ج ۲۸، أبواب حد المحارب، حدیث ۳۴۸۳۷، ص ۳۱۰ و ۳۱۱  
۲. «حد»، در اصطلاح فقهی مجازاتی است که در شریعت برای جرمی خاص معین شده است، اعم از تازیانه، قطع دست و پا و مجازات مرگ به شکل‌های گوناگون  
۳. اللعة الدمشقیه، کتاب‌الحدود، ص ۲۴۵  
۴. آیه ۴۵ سوره مانده؛ نحل/۱۲۶؛ غافر/۴۰؛ شوری/۴۰ و ...  
۵. اللعة الدمشقیه، کتاب‌الحدود، ص ۲۴۵

دیگر آیه از هر نظر با ابهام رو به روست و با استناد به آن نمی‌توان جرم محاربه و مجازات آن را تعریف و حکم شرعی از آن استخراج نمود. نکته دیگر آنکه آیه مذکور در باره دو جرم و یا دو گروه از افراد سخن نگفته است و منظور از کسانی که در زمین فساد می‌کنند همان گروه غارت‌گر و محارب بوده است که شرح آن رفت. به عبارت دیگر در این آیه دو عنوان مستقل از یکدیگر یعنی محاربه و افساد فی‌الارض مطرح نشده است. عبارت دوم (وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا) یک عبارت توضیحی است در باره همان محاربین.

وجود دو دیدگاه کاملاً متفاوت از یکدیگر درباره نحوه مجازات محارب، خود نشان از آن دارد که نه تنها آیه قرآن در این باره موضع روشنی ندارد، بلکه روایات موجود نیز به فقها کمک زیادی نکرده است. چنانکه دیدیم از یک سو معنای محارب در این آیه نامعلوم است و از سوی دیگر نحوه مجازات کردن محارب و چگونگی انتخاب یکی از موارد چهارگانه که در آیه آمده قطعی و روشن نیست. مطمئناً هنگام نزول این آیه با توجه به زمینه موجود و رویدادی که نزول آیه به آن ارتباط داشته، ابهاماتی که امروز برای ما مطرح است برای مخاطبان قرآن مطرح نبوده است. آنان مصداق محارب را در جریان حوادث پیش آمده دریافتند.

مدرکی وجود ندارد که نشان دهد عنوان محارب و مجازات‌هایی که در این آیه ذکر شده به مصداق دیگری در آن زمان تسری یافته باشد. حال اگر امروز بخواهیم بر اساس این آیه قرآن عمل نماییم، به راستی تعیین مصداق محارب بسیار سخت خواهد بود. با توجه به عدم ظهور آیه درباره مصداق محارب، و عدم اتفاق نظر در کیفیت مجازات باید گفت انطباق هیچ مصداقی بر این آیه موجه و مشروع نیست.

مثلاً در جمهوری اسلامی ایران، کسانی که به مخالفت با نظام جمهوری اسلامی پرداخته‌اند به محاربه و افساد فی‌الارض محکوم شده‌اند. عدم انطباق این مصداق با آیه مورد بحث بسیار آشکار است. چنانکه گفتیم حتی کسانی که مسلحانه با پیامبر اسلام به جنگ برخاستند و مسلمانان را نیز به قتل رساندند مشمول این آیه محسوب نمی‌شدند بلکه پس از اسارت یا با اسرای مسلمان معاوضه شده، یا در ازای دریافت فدیه آزاد

می‌شدند. قیام علیه هیچ حکومتی ولو نامش اسلامی باشد، محاربه با خدا و رسول او محسوب نمی‌شود. تاکنون شمار کثیری از قاچاقچیان و مرتکبین جرایم مربوط به مواد مخدر نیز در جمهوری اسلامی ایران تحت عنوان افساد فی الارض، اعدام شده‌اند؛ در حالی که اطلاق این عنوان بر مرتکبین جرایم مواد مخدر هیچ توجیه شرعی ندارد، بلکه فقط ساختن یک محمل شرعی برای جرمی است که موضوعیتی در گذشته نداشته است.

### سارق، سارقه و قطع ید

دو واژه دیگری که در این بخش اجمالاً مورد بررسی قرار می‌دهیم برگرفته از آیه ۳۸ سوره مائده است. در این آیه آمده است که دست سارق و سارقه را قطع کنید. این آیه مهمترین سند اسلامی برای اعمال مجازات قطع دست نسبت به دزد می‌باشد. به راستی مقصود قرآن از سارق و سارقه و قطع دست چیست؟ ممکن است با نگاهی به آیه، مفهوم کلی آن را بفهمیم و گمان کنیم قرآن فرمان داده است که دست هر دزدی را ببرید. اما در جایی که از وضع قانون و اجرای آن سخن رانده می‌شود، موضوع به این سادگی نیست. به ویژه آنجا که قانون شرعی و الهی موضوع بحث باشد. در موضوعات قانونی نمی‌توان ابهامات را با احتمالات حل و فصل کرد و از کنار آنها با اغماض و سهل‌انگاری عبور نمود و این مطلب در رابطه با قوانین شرعی که به خداوند انتساب می‌یابد اهمیت بیشتری دارد. در آیه مربوط به سرقت، معلوم نیست سارق و سارقه به چه کسی اطلاق شده است؟ از هیچ آیه قرآنی دیگر نیز نمی‌توان تعریف آن را یافت.

آیا کسی که یک گرده نان می‌دزدد سارق و سارقه خوانده می‌شود و یا به کسی سارق و سارقه گفته می‌شود که مثلاً میلیاردها تومان دزدیده باشد؟ از آیه قرآن جواب این پرسش به دست نمی‌آید.

ابهام دیگری که در آیه وجود دارد قطع دست است. آیا واقعاً منظور آیه بریدن دست به طور واقعی است؟ و یا منظور آیه این است که دزد را به گونه‌ای مجازات کنید که دیگر امکان دزدی نداشته باشد. باز هم فقها برای شناخت سارق و سارقه و قطع دست

ناگزیر به روایات مراجعه نموده‌اند و از روایات چنین استنباط کرده‌اند که اگر کسی، مالی را به ارزش ربع دینار (پول رایج آن زمان از جنس طلا) به صورت پنهانی و از جای محفوظ بدزدد، چهار انگشت دست راست وی باید قطع شود.<sup>۱</sup>

واقعیت این است که استنباط فقها از روایات درباره سارق و سارقه و قطع دست نمی‌تواند با روح قرآن سازگار باشد. اگر چه امروزه دقیقاً بر ما آشکار نیست که ارزش ربع دینار پول طلای آن روز چقدر است. اما اینقدر معلوم است که در همان روزگار ربع دینار ارزش بسیار بالایی نداشته است. به عنوان مثال در داستان ازدواج علی(ع) با فاطمه(س) آمده است که علی زره خود را که پانصد درهم ارزش داشت مهر فاطمه کرد.<sup>۲</sup> پانصد درهم معادل پنجاه دینار بوده است. با توجه به همین یک داستان می‌توان فهمید که ربع دینار مبلغ ارزشمندی نبوده است که یک انسان در ازای آن برای همه عمر از داشتن دست راست محروم شود. ممکن است گفته شود علت این سخت‌گیری آن بوده که دیگر کسی جرئت سرقت پیدا نکند و دزدی کردن در جامعه محو شود. در پاسخ به چنین استدلالی می‌توان گفت که قرآن اگر چه اعمال مجازات را در برابر ارتکاب جرم رد نکرده اما بر تناسب مجازات با جرم و حتی عفو، بسیار تأکید ورزیده است.

منابع تاریخی، روایی و نیز آیاتی از قرآن حاکی از آن است که در جامعه مخاطبان قرآن؛ خشونت، انتقامجویی و زیاده‌روی در اعمال مجازات رایج بوده است. از همین رو قرآن در آیات متعدد و به منظور تعدیل حس انتقامجویی و اعمال مجازات، به عفو دعوت می‌کند.<sup>۳</sup> مجازات حداکثری را مجازات برابر با جرم می‌داند و توصیه می‌کند که مجازات حداکثری اعمال نشود.<sup>۴</sup> به نظر نمی‌رسد حتی در آن زمان نیز قطع چهار انگشت دست راست مجازات عادلانه در برابر سرقت ربع دینار دانسته می‌شد. امروزه به

۱. اللمعة الدمشقیة، کتاب الحدود، ص ۲۴۳-۲۴۱؛ شرایط و جزئیات دیگری نیز در این باره بیان شده که می‌توان به منبع مذکور و دیگر منابع فقهی برای شناخت آن مراجعه نمود.

۲. بحار الانوار، ج ۴۳، ص ۱۱۳

۳. به عنوان نمونه به آیات مائده/۷۸، بقره/۱۷۸، شوری/۴۰، النحل، ۱۲۶ نگاه کنید.

۴. این مضمون را در آیات متعددی از جمله مائده/۴۵ و نحل/۱۲۶ و شوری/۴۰ و ... می‌توان دید. توضیح مفصل این مطلب را می‌توانید در کتاب «تجدیدنظر در معنای قصاص» از نگارنده بخوانید.



هیچ وجه چنین مجازاتی را نمی‌توان عادلانه دانست.

نکته مهم این است که قرآن، خود سارق و سارقه را تعریف نکرده و مراد خود از قطع دست را نیز روشن نساخته است. دریافتن معنای سارق و قطع دست، از روایات مغشوش و نامطمئن و تحمیل آن بر قرآن موجه به نظر نمی‌رسد، به ویژه اگر آنچه از روایات فهمیده می‌شود توجیه عقلی و اخلاقی نداشته باشد. آیه قرآن را به گونه‌ای متفاوت از آنچه فقها دریافته‌اند نیز می‌توان تفسیر نمود. با توجه به تأکید قرآن بر عدالت می‌توان گفت آیه توصیه و ارشاد نموده است که کسی را که در میان مردم به دلیل اشتغال به سرقت، سارق و سارقه شناخته می‌شود به گونه‌ای مجازات کنید که دیگر دستش از دزدی قطع شود. چگونگی مجازات را مردم، عرفاً و عقلاً با در نظر گرفتن عوامل بسیار تعیین می‌کنند.

برداشت فقها این است که مجازات قطع دست برای سارق و سارقه واجب است<sup>۱</sup> و این وجوب را از آیه مورد بحث دریافته‌اند. این در حالی است که اعمال مجازات هیچگاه واجب دانسته نشده است. در قرآن آیات متعددی وجوب اعمال مجازات را رد می‌کند به عنوان مثال در آیه ۴۵ مائده، حتی مجازات کسی که مرتکب جنایت شده، نه تنها واجب و لازم خوانده نشده بلکه بخشیدن او مورد تشویق قرار گرفته و در ازای چنین بخششی، آموزش گناهان فرد بخشنده وعده داده شده است. آنچه درباره مجازات، بسیار مورد تأکید قرار گرفته، رعایت تناسب مجازات با جرم است. قرآن بدون تشویق به اعمال مجازات، مجازات حداکثری را مجازات متناسب و برابر با جرم دانسته است.<sup>۲</sup> عرفاً و عقلاً نیز اعمال مجازات را نمی‌توان واجب دانست. برخی فقها حتی اجرای مجازات قطع دست و دیگر حدود را توسط غیرمعصوم، جایز ندانسته‌اند.<sup>۳</sup> آن دسته از آیات قرآن که مجازات‌هایی را در رابطه با برخی گناهان و جرایم پیشنهاد می‌کنند، جنبه ارشادی داشته و معمولاً به دنبال وقوع یک رویداد و یا در پاسخ به یک پرسش و یا در رابطه با

۱. اللعة الدمشقیة، کتاب الحدود، ص ۲۴۴

۲. در این باره به کتاب «تجدیدنظر در معنای قصاص» اثر نگارنده مراجعه کنید.

۳. جواهرالکلام، ج ۲۱، ص ۳۸۹

فردی خاص نازل شده‌اند؛ تعمیم این موارد به همگان و اخذ قانون عمومی از آنها، جای تأمل فراوان دارد.

## ربا

به عنوان آخرین نمونه در این بخش به واژه ربا می‌پردازیم که در آیه ۲۷۵ سوره بقره به آن اشاره شده است. در این آیه، ربا، صریحاً حرام خوانده شده است. اما ربا چیست؟ این آیه و آیات دیگر از تعریف ربا ساکت است و همچون دیگر مواردی که قبلاً اشاره شد نمی‌توانیم تعریف آن را از قرآن دریابیم زیرا برای مخاطبان این آیات، مفهوم و مصداق آن در زندگی روزانه ایشان روشن بود. حال ما پس از گذشت ۱۴ قرن در قرآن و روایات به دنبال تعریف و مصداق ربا می‌گردیم تا در زندگی مالی و اقتصادی خود از این حرام شرعی بپرهیزیم.

تعریفی که فقها بر اساس روایات از ربا به دست داده‌اند کمابیش چنین است: اگر مالی که قابل اندازه‌گیری با پیمانانه و وزن است، به کسی داده شود و در ازای آن از همان جنس بیشتر دریافت گردد، ربا تحقق می‌یابد.<sup>۱</sup>

در منابع فقهی در توضیح عبارت فوق، مثال‌هایی آورده شده به این ترتیب که خرما یک جنس محسوب می‌شود، زیتون یک جنس محسوب می‌شود، گندم یک جنس و... به این معنا که اگر دو گونه زیتون که یکی مرغوب و دیگری نامرغوب است با یکدیگر معاوضه شود و مقدار آن دو، برابر نباشد؛ مقدار مازاد ربا محسوب می‌شود. بر این اساس مثلاً اگر خرما با خرما معاوضه می‌شود مقدار آن دو، باید برابر باشد. نمی‌توان یک کیلو خرمای مرغوب را با دو کیلو خرمای نامرغوب معامله کرد؛ زیرا هر دو جنس در معامله خرماست.

این منطق در تعریف ربا و مصادیق آن، امروز از نظر عرفی و اقتصادی قابل قبول

۱. رجوع کنید به اللعة المشقیه، کتاب المتاجر، ص ۱۰۷

نیست. تعریف ربا و مثال‌های موجود در تشریح و توضیح آن در منابع فقهی همه برگرفته از بازار بسیار ساده و ابتدایی اقتصادی در جامعه نخستین مسلمانان است. تحقق ربا در آنجا چنین بوده که مثلاً کسی یک پیمانہ گندم قرض می‌داد و بعداً دو پیمانہ گندم پس می‌گرفت. یک پیمانہ گندم اضافی در اینجا ربا محسوب می‌شد. استفاده از تعریف به دست آمده از روایات برای یافتن مصادیق ربا در اقتصاد پیچیده امروز کار بیهوده‌ای است.

از همین روست که پس از گذشت سالیان دراز در جمهوری اسلامی ایران، فقها از تعیین مصداق ربا در زندگی امروز بازمانده‌اند. چنانکه دیدیم نه قرآن تعریف و مصداق ربا را به ما نشان می‌دهد و نه روایات کمک شایانی به ما می‌کنند. در شرایط اقتصادی دنیای امروز هر مصداقی را که برای ربا تعیین کنیم نمی‌توانیم قاطعانه ادعا کنیم که از مصادیق مورد نظر ربا در آیه ۲۷۵ سوره بقره می‌باشد.

### نتیجه‌گیری

موضوع بحث این بود که آیا قرآن دلالت بر حکم شرعی دارد یا نه. گفتیم که برای یافتن پاسخ این سؤال باید ببینیم که آیا در آیات قرآن، طلب و مطالبه‌ای الزامی، مطرح شده است یا نه؟ نمونه‌هایی از آیات قرآن را که معمولاً آیات الاحکام خوانده می‌شوند آوردیم و به اختصار ملاحظه گردید که حتی در آیات الاحکام اتفاق نظر درباره واژه‌های کلیدی وجود ندارد. قبلاً نیز تأکید شد که وجود این همه ابهام در فهم قرآن از آن روست که قرآن خطاب به ما و در زمان ما نازل نشده است.

بسیاری از این ابهامات برای مخاطبان قرآن روشن بوده است، اما چنانکه در نمونه‌های مطرح شده دیدیم مراد قرآن از بسیاری از واژه‌ها و عبارات حتی در آیات الاحکام و آیاتی که از محکمت خوانده می‌شوند برای ما معلوم و قطعی نیست. به همین دلیل برخی در تعریف آیات محکمت گفته‌اند که آن آیاتی است که مراد از آن، یا

به واسطه ظهور و معنای آن فهمیده شود و یا به واسطه تفسیر<sup>۱</sup>. در حالی که تفسیر همواره قابل مناقشه است و هیچکس نمی‌تواند ادعا کند که یک تفسیر، قطعی و مسلم است. چنان تعریفی از آیات محکومات بدان جهت مطرح شده که آیات مورد استفاده در احکام نیز مورد اختلاف بسیار است. همین اختلافات موجب گشت که اخباریون، قرآن را برای استنباط احکام حجت ندانسته و به سراغ روایات و احادیث بروند که البته دلالت آنها نیز در بسیاری از موارد گویاتر از قرآن نیست. در این باره در مباحث آینده بیشتر خواهد آمد.

اصولیون اگر چه قرآن را از لحاظ صدور، قطعی خوانده‌اند اما به دلیل ابهامات و اختلافات آشکار در فهم معنای آن، دلالت قرآن را ظنی دانسته‌اند.<sup>۲</sup> بر اساس ظن و گمان نمی‌توان حکم شرعی صادر کرد. اگر ما معنای یک عبارت و کلام را به طور قطعی نفهمیم نمی‌توانیم ادعا کنیم که عبارت مذکور بیان‌کننده یک معنا و مراد خاص است. «بیان» در جایی تحقق می‌یابد که دلالت یک لفظ، بر یک معنا قطعی باشد. شواهدی که مورد اشاره قرار گرفت گواه آن است که مراد قرآن، جز در موارد نادر به طور مطمئن، قابل فهم نبوده و نمی‌تواند برای صدور حکم شرعی مورد استناد قرار گیرد.

ممکن است در اینجا گفته شود با توجه به نکات یادشده باید قرآن را کنار نهاد چرا که فهمیدن مراد آن برای ما ممکن نیست. مقصود نگارنده اما از بیان تمامی نکات یادشده این نیست که قرآن را کتابی بلااستفاده معرفی کند. زیرا قرآن دارای آموزه‌های اخلاقی و اعتقادی فراوانی است که هر خواننده‌ای می‌تواند با استفاده از عقل و دانش خود آن را دریافته در زندگی به کار بندد.

آنچه جای بحث و مناقشه است این نکته مهم است که هیچ کس نمی‌تواند فهم و برداشت خود را از قرآن به عنوان مراد قطعی خداوند و شارع معرفی کند و بر اساس برداشت خود قانون وضع نموده، به قرآن نسبت دهد و بر مردمان تحمیل نماید زیرا به

---

۱. اصول العامة، ص ۱۰۱

۲. کفایة الاصول، ص ۲۳۶

راستی نمی‌توان از قرآن چنین استفاده کرد. حتی در موارد نادر مانند آیات مربوط به ارث که سهام خویشاوندان از ماترک را تعیین می‌کند، باز قاطعانه نمی‌توان ادعا کرد که مراد این آیات آن است که ما نیز در شرایط حاضر ملزم به رعایت جزئیات این قوانین هستیم. هنگامی که بسیاری از آیات الاحکام (که بنا بر نظر مشهور، حداکثر تعداد آنها پانصد آیه<sup>۱</sup> دانسته شده) ناظر بر عرف مخاطبان اصلی قرآن است و هنگامی که رد پای ویژگی‌های عرفی زندگی مخاطبان قرآن در آیات متجلی است نمی‌توان به راحتی ادعا کرد که آیات مربوط به ارث فارغ از شرایط عرفی مخاطبان قرآن بوده و در روزگار دیگر و شرایط متفاوت نیز عیناً لازم‌الاجراست.

وارثان و سهم‌الارث آنان در همه جوامع با ملاحظه نقش افراد در خانواده و مسئولیت‌های آنان تعیین می‌شود. در ساختار قبیله‌ای مورد بحث ما نیز تعیین وارثان و سهم‌الارث آنان از این قاعده مستثنی نیست. برخی گمان کرده‌اند که قوانین ارث در قرآن بر پایه تبعیضات جنسیتی استوار شده است. باید گفت که چنین باوری نادرست است، زیرا در این صورت سهم زنان در همه موارد باید کمتر از مردان تعیین می‌شد حال آنکه چنین نیست. در مواردی سهم زنان با مردان برابر است مانند مادر و پدر که در بسیاری موارد سهم هر کدام، یک‌ششم از ماترک است و یا سهم خویشاوندان مادری اعم از مرد و زن با یکدیگر برابر است. در مواردی نیز سهم زنان بیشتر از مردان است. به عنوان مثال اگر وارثان، دختر و پدر متوفی باشند، سهم دختر بیشتر از پدر خواهد بود. این نمونه‌ها نشان می‌دهد که پایه تعیین سهم‌الارث افراد در قرآن تبعیض جنسیتی نبوده است بلکه نقش و مسئولیت مالی افراد در خانواده و نیز ساختار مالی و اقتصادی و فرهنگی آن جامعه در تعیین مقدار سهام ارث موثر بوده است. باید تأکید نمود در صورت تغییر عوامل موثر در میزان ارث، قوانین مربوط به آن می‌تواند تغییر کند.

---

۱. اصول العامه للفقہ المقارن، ص ۱۰۰

## ب - دلالت حدیث

دلیل رجوع به قرآن به منظور یافتن دستورات شارع روشن است زیرا قرآن برآمده از وحی و منبع اصلی شناخت اسلام دانسته می‌شود اما مراجعه به روایات فاقد دلیل شرعی است. قبلاً توضیح داده شد که چرا فقها به روایات مراجعه کردند. یادآور می‌شویم که نیاز آنان به روایات سبب این مراجعه بوده است زیرا همانطور که در مباحث پیشین دیدیم، قرآن درباره احکام شرعی ابهامات فراوانی دارد. از آنچه که فقها آن را احکام شرعی می‌خوانند فقط رد پایی در آیات قرآن یافت می‌شود. بنابراین می‌توان گفت منطق نهفته در مراجعه به احادیث همانا یافتن جزئیات احکام بوده است؛ جزئیاتی که در قرآن نیامده است. پس از بررسی میزان اعتبار روایات از نظر صدور و سند، حال می‌خواهیم ببینیم که آیا روایات دلالت بر احکام شرعی دارد؟ به عبارت دیگر از محتوای روایات می‌توانیم احکام الهی را استخراج نماییم؟

شیخ انصاری استنباط حکم شرعی از اخبار و روایات را منوط به تحقق سه مقدمه دانسته است.<sup>۱</sup> به مقدمه اول در مبحث «میزان اعتبار حدیث» اشاره کردیم. مقدمه دوم از نظر این اصولی مشهور شیعه این است که ثابت شود صدور کلام از جانب امام صرفاً به منظور بیان حکم الهی بوده و نه چیز دیگر مانند تقیه و غیر آن.<sup>۲</sup> به عبارت دیگر باید اثبات شود که حدیث دلالت بر حکم شرعی دارد که این همان موضوع مورد بحث ماست.

شیخ انصاری سپس در این باره نظر خود را چنین بیان می‌کند: باید گفت این مقدمه حاصل و محقق است؛ چرا که به واسطه اصالت عدم صدور روایت با هدفی غیر از بیان حکم واقعی و با منظوری غیر از بیان حق، می‌توان اثبات کرد که هدف و مقصود معصوم از کلام خود صرفاً بیان حکم شرعی بوده است.

۱. رجوع کنید به مبحث میزان اعتبار حدیث در فصل دوم

۲. فرائد الاصول، ج ۱، ص ۱۰۸

شیخ انصاری می‌افزاید: حجیت این اصل امری معلوم و روشن است زیرا به قاعده‌ای باز می‌گردد که نزد علما و عقلا قطعی و اجماعی است. قاعده مورد اشاره شیخ انصاری لزوم حمل کلام گوینده بر بیان مطلوب واقعی و مقصود حقیقی اوست به این معنا که وقتی گوینده سخنی می‌گوید باید آن را بیان مقصود واقعی او دانست و نه چیز دیگر، مگر آنکه قرائنی وجود داشته باشد که نشان دهد ممکن است گوینده تقیه نموده و به دلیل ترس و مانند آن از بیان مقصود واقعی خود، خودداری کرده است.<sup>۱</sup> به عبارت ساده شیخ انصاری ادعا می‌کند که پیامبر و دیگر معصومین هر آنچه گفته‌اند در مقام بیان حکم شرعی بوده مگر آنکه خلافش ثابت شود. او نخست برای اثبات این ادعا از اصالت عدم استفاده کرده و می‌گوید اصل این است که معصوم هدفی جز بیان حکم شرعی ندارد و سپس می‌گوید آنچه از روایات فهمیده می‌شود را باید مراد واقعی معصوم که همان حکم شرعی است دانست زیرا قاعده این است که سخن هر کسی را باید بر بیان مراد و مقصود او حمل کرد.

#### آیا سخن معصوم فقط دلالت بر حکم شرعی دارد؟

این قاعده عرفی و عقلی جای بحث ندارد که سخن هر گوینده حاکی از مراد و مقصود اوست. در غیر این صورت در زندگی روزمره و در ارتباط میان انسان‌ها هیچکس نمی‌تواند مقصود گوینده را از سخن وی دریابد. این اصل در زندگی روزمره جاری است و جای مناقشه ندارد. آنچه به طور جدی جای بحث دارد این ادعاست که از معصوم جز در مقام بیان حکم شرعی سخنی صادر نشده است و لذا هر چه در روایات از معصوم نقل شده حاکی از بیان حکم شرعی است. این ادعای بسیار مهم که پایه و اساس حکم شرعی است، مورد بحث قرار نگرفته و به عبارت دیگر این ادعا اثبات نشده است. شیخ انصاری توضیح نمی‌دهد که به چه دلیل اصل را در سخن و کردار معصوم، بیان حکم شرعی می‌داند.

---

۱. فرآیند الاصول، ج ۱، ص ۱۰۸

این عقیده که روایات منبع احکام شرعی است عقیده‌ای است مشترک میان شیعیان و اهل سنت.

هر دو گروه با همین عقیده به سراغ روایات می‌روند. شیعیان معتقدند که پیامبر و امامان شیعه هر آنچه گفته‌اند و کرده‌اند حکم شرعی است. اهل سنت نیز عقیده دارند آنچه از پیامبر و صحابه در روایات نقل شده حاکی از حکم شرعی می‌باشد. به عبارت دیگر روایات نزد فقهای اسلامی به چنان مرتبه‌ای رسیده که معتقدند روایات بیان‌کننده حکم شرعی است. این عقیده در سخن شیخ انصاری نیز ظاهر است و چنانکه دیدیم استدلالی قانع‌کننده برای اثبات آن ارائه نکرده است.

نکته قابل توجه و بررسی در اظهارات شیخ انصاری این است که: معصوم انگیزه و هدفی جز بیان حکم شرعی و اظهار حق ندارد. به عبارت دیگر معصوم چون معصوم است هر آنچه می‌گوید و یا انجام می‌دهد حکم شرعی است. در این جا اجمالاً به بررسی ادعای یادشده می‌پردازیم.

اکنون باید به این سؤال پاسخ دهیم که آیا معصوم در اظهارات خود می‌تواند انگیزه‌ای جز بیان حکم شرعی داشته باشد؟

شیخ انصاری می‌گوید معصوم انگیزه‌ای جز بیان حکم شرعی و یا بیان حق ندارد، فقط به این دلیل که او معصوم است. صرف نظر از بحث درباره عصمت و حدود آن، با فرض قبول آن نمی‌توان باز ادعا کرد که هر آنچه معصوم انجام می‌دهد و می‌گوید حکم شرعی است. زیرا با فرض قبول عصمت، فقط می‌توان گفت که آنچه معصوم انجام می‌دهد یا می‌گوید خطا و یا دعوت به گناه و حرام و امثال آن نیست. اما نمی‌توان بدون دلیل واضح ادعا کرد که قول و فعل او که در روایات آمده حکم شرعی است و او انگیزه‌ای جز بیان حکم شرعی نمی‌تواند داشته باشد. به نظر می‌رسد در سخن شیخ انصاری نیز «بیان حق» برابر با حکم شرعی دانسته شده است. «بیان حق» تعبیری است از این که سخن معصوم ناروا و نادرست نیست؛ بنابراین بیان‌کننده حکم شرعی است. حال آن که تلازمی میان این دو وجود ندارد.



تازه مسلمانان با توجه به موقعیتی که پیامبر نزد آنان داشت به آن حضرت مراجعه و درباره موضوعات گوناگون سؤال می‌کردند؛ در حالی مجبور نبودند در بسیاری از امور به آن حضرت مراجعه کنند. دلیل و مدرکی وجود ندارد که نشان دهد پیامبر به پیروان خود اعلام کرده باشد که از این پس باید در کلیه امور زندگی خود از من سؤال کنید و فقط آنچه را که من می‌گویم عمل نمایید. پیروان اسلام به میل خود به آن حضرت مراجعه می‌کردند و در همان زمان دیگر قبائل مسلمان که خارج از مدینه می‌زیستند در مرافعات به رؤسای قبایل خود مراجعه می‌کردند و نه به پیامبر. پیامبر اسلام در پاسخ به سؤالات مردم و مرافعات آنان در اکثر موارد مطابق قوانین و سنت‌های رایج اظهار نظر می‌کرد و قانون و سنت جدیدی تأسیس نمی‌نمود.

### بازتاب قوانین عرفی در روایات

اکثر قریب به اتفاق احکام فقهی، احکام تقریری و امضایی است و نه احکام تأسیسی. این بدان معناست که اسلام برای زندگی پیروان خود در زمینه‌های گوناگون احکام تازه‌ای تأسیس نکرد.

پیامبر فقط در موارد نادر سنت‌های نادرست را تصحیح و برخی را ملغی نمود. مثلاً در مورد مهریه که به طور معمول به پدر عروس داده می‌شد<sup>۱</sup>، پیامبر اعلام نمود که مهریه متعلق به عروس است.<sup>۲</sup>

و یا در مورد ظهار که نوعی متارکه بوده است، پیامبر آن را ملغی نمود. در این نوع متارکه مرد به طور یکطرفه و بدون تعیین تکلیف زن، وی را ترک می‌کرد، اما او را طلاق نمی‌داد بلکه رابطه زناشویی با وی را بر خود حرام می‌کرد. به این ترتیب زن نمی‌توانست همسر دیگری اختیار کند. اسلام این سنت غلط را که وسیله‌ای برای آزار

---

۱. المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۵، ص ۵۳۱

۲. نساء/۴: وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً و مهر زنان را در کمال رضایت به آنها بپردازید... در تمام منابع فقهی به پشتوانه روایات، مهر متعلق به زن دانسته شده است. به عنوان مثال رجوع کنید به اللعة الدمشقیة، کتاب النکاح، ص ۱۷۱

رساندن به زنان بود ملغی نمود.<sup>۱</sup>

اسلام در امور معمول زندگی پیروان خود مانند ازدواج، طلاق، معاملات، مجازات و مانند آن یا قوانین تازه‌ای نیاورد و یا موارد آن بسیار نادر است. حتی عباداتی مانند نماز و روزه و حج نیز قبل از اسلام معمول بوده است اما اسلام با اصلاحاتی به آنها رویکرد توحیدی بخشید. با توجه به آنچه گفته شد در زندگی پیروان اسلام پس از گرویدن به دین جدید تغییرات چشمگیری در شیوه و سبک زندگی پیدا نشد بلکه تغییرات اساسی در باورها و عقاید آنان به وجود آمد.

مراجعه به روایات نشان می‌دهد که پیامبر، صحابه و امامان شیعه، در مواجهه با پرسش‌ها بر اساس سنت معمول خود پاسخ گفته‌اند. مثلاً وقتی در موضوع قتل خطایی، شاکی نزد پیامبر شکایت برد آن حضرت مطابق نظر جد خود عبدالمطلب قاتل را به پرداخت صد شتر به عنوان دیه محکوم کرد.<sup>۲</sup>

برخی بانی این سنت را، «ابی سیاره العدوانی»<sup>۳</sup> می‌دانند و نه عبدالمطلب. در هر حال نکته مهم این است که پیامبر قانون جدیدی در این باره وضع نکرد و مطابق سنتی که با آن آشنا بوده رأی داده است. اما آن حضرت اعلام نکرد که این رأی و نظر حکم الهی است و همه مسلمانان در پرداخت دیه باید به آن عمل کنند. به همین دلیل دیه معمول در دیگر قبایل ملغی نشد و آنان همچنان مطابق سنت قبیله خود عمل می‌کردند.<sup>۴</sup> چرا که دیه یک موضوع مالی است و عملاً هر قبیله با توجه به بضاعت مالی افراد خود مقدار دیه را تعیین می‌کرد. مطمئناً قبایل ضعیف نمی‌توانستند مطابق داوری پیامبر که صد شتر را به عنوان دیه در یک مرافعه تعیین کرده بود عمل کنند. در برخی

۱. المجادله / ۲ و ۳: در منابع فقهی نیز باب خاصی درباره ظهار وجود دارد و به پشتوانه روایات، این سنت ظالمانه رد شده است.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۹، کتاب الدیات، ابواب دیات النفس، ح ۱۴

۳. المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۵، ص ۵۹۳

۴. همان، ص ۵۹۴

منابع تاریخی آمده است که دیه معمول در بعضی قبایل ده شتر بود.<sup>۱</sup>

امروزه نیز در هر جامعه و کشوری، جزای نقدی در جرایم گوناگون از جمله دیه با توجه به وضعیت کلی مالی و اقتصادی در آن کشور و ارزش پول تعیین می‌شود.

مثالی دیگر را درباره طلاق مطرح می‌کنیم: در داستانی آمده است که زنی هنگام ازدواج چنین قرار گذاشت که برخلاف رسم معمول، او به شوهرش مهریه پردازد و در عوض طلاق و زمان مقاربت در اختیار زن باشد.<sup>۲</sup> زن و مرد مذکور این قرار را با امام در میان گذاشتند. امام در واکنش به این ماجرا، چنین قرار و توافقی را تأیید نکرد و گفت مهریه را مرد می‌پردازد و طلاق و مقاربت نیز در اختیار مرد است، چرا که سنت چنین است.<sup>۳</sup> امام نمی‌گوید که این گونه شروط خلاف احکام الهی است، بلکه آن را خلاف سنت می‌داند که مقصود همان سنت معمول و قانون رایج بوده که از پیش از اسلام رواج داشته است.

در روایات پرسش‌های گوناگونی مطرح می‌شود که مخاطب پرسش یعنی پیامبر، صحابه و یا امامان شیعه در بسیاری از موارد متناسب با عرف معمول جامعه خود به آن پرسش‌ها پاسخ می‌دهند. چرا که سؤال درباره یک موضوع عرفی است و پاسخ آن نیز لاجرم عرفی است. مانند سؤال در باره کیفیت مجازات، حقوق زنان در موضوعات گوناگون، امور خانوادگی، سن بلوغ و مانند آن. این امور در تمام جوامع و در تمام دوره‌ها عرفی بوده است. در اینجا کمی بیشتر در باره سن بلوغ سخن می‌گوییم.

۱. همان، ص ۵۹۲

۲. بررسی شرایط زندگی زنان در آن روزگار نشان می‌دهد که مردان هر گاه اراده می‌کردند بدون دلیل می‌توانستند زن خود را طلاق دهند. اما زن حتی با داشتن دلیل موجه نیز نمی‌توانست جز با رضایت شوهر و در موارد نادر با رضایت حاکم طلاق بگیرد. رابطه زناشویی و مقاربت نیز چنان که در منابع فقهی انعکاس یافته حق مرد دانسته می‌شد و زن یا حتی نسبت به آن نداشت و یا حق او بسیار ناچیز بود. به این ترتیب هرگاه مرد اراده می‌کرد زن باید خود را به او تسلیم می‌نمود. حتی اگر مرد زیاده‌طلبی می‌کرد و زیاده‌طلبی او موجب آزار و اذیت زن می‌شد، باز هم زن موظف به تمکین بود. اما در مقابل اگر زن تمایل به برقراری رابطه زناشویی داشت، شوهر می‌توانست امتناع کند چرا که مردان معمولاً همسران و کنیزان متعدد داشتند لذا خود انتخاب می‌کردند که با کدامیک رابطه جنسی داشته باشند. روایت مورد اشاره نارضایتی زنان را از چنین شرایطی بازگو می‌کند.

۳. وسائل الشیعه، ج ۲۲، ص ۹۸، حدیث ۲۸۱۲۲

در برخی روایات این پرسش مطرح شده که دختر و پسر کی بالغ می‌شوند. علت مطرح کردن این پرسش از کسی که به سؤالات دینی جواب می‌دهد از آن جهت بوده که سن بلوغ، سن تکلیف است. در واقع طرح این مطلب که بلوغ یکی از شرایط لازم برای واجب شدن تکالیفی مانند نماز و روزه است، زمینه طرح این پرسش بوده که انسان کی بالغ می‌شود. بالغ شدن یک امر طبیعی است و نه شرعی. به همین جهت در برخی روایات به علائم طبیعی بلوغ در دختر و پسر اشاره شده است. مانند قاعدگی در دختر و رشد موی صورت در پسر و غیره. گاهی پرسشگر درباره سن بلوغ سؤال کرده و پرسش شونده متناسب با سن متعارف بلوغ در میان مردم جامعه خود پاسخ داده است.

روایات در این باره گوناگون است و سنین متعددی در آنها مطرح شده است.<sup>۱</sup> سن ۱۳، ۱۴ و ۱۵ سال و غیره برای پسر و سنین متعددی مانند ۹ سال، ۱۳ سال و ... برای دختر عنوان شده که بسیاری از فقهای شیعه حداقل سن مطرح شده یعنی ۹ سال قمری را برای بلوغ دختر برگزیده‌اند.<sup>۲</sup>

اگرچه درباره صحت و اصالت روایات اطمینانی وجود ندارد اما در اینجا محتوای آنها مورد بحث است. مطرح شدن سنین متعدد برای بلوغ می‌تواند دلایل متعددی داشته باشد مانند تفاوت سن بلوغ در نقاط مختلف و یا تفاوت سن بلوغ هر فرد با فرد دیگر و یا اختلاف دانش و اطلاعات پرسش‌شوندگان با یکدیگر. اینکه چرا مردم تشخیص سن بلوغ را که یک موضوع عرفی و طبیعی بوده از مراجع دینی سؤال کرده‌اند شاید به این دلیل بوده که مراجع دینی نزد آنان محترم و معتمد بودند و از آنجا که پرسش از سن بلوغ در ارتباط با انجام تکالیف شرعی صورت می‌گرفت، مردم گمان می‌کردند باید این سؤال را نیز از مراجع دینی بپرسند. پیامبر و دیگر مراجع دینی که مورد سؤال قرار می‌گرفتند نیز به دلیل حسن معاشرت با مردم، در مواجهه با پرسش‌های عرفی، طبیعی و یا پرسش از سنت‌ها و قوانین از پاسخ گفتن سرباز نمی‌زدند. زیرا در آن جامعه ابتدایی مراجع

۱. وسائل‌الشیعه، ج ۱، ص ۴۵، حدیث ۸۲؛ همان، ج ۱۸، ص ۴۰۹، حدیث ۲۳۹۴۲؛ همان، ج ۱۸، ص ۴۱۰، حدیث ۲۳۹۴۴؛ همان، ج ۱۸، ص ۴۱۱، حدیث ۲۳۹۴۷؛ تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۳۱۸  
 ۲. جواهرالکلام، ج ۲۶، ص ۴۱

متعدد ذیصلاح برای پاسخگویی به سؤالات مردم وجود نداشت.

پرسش درباره موضوعات عرفی، طبیعی، و سنت‌ها و قوانین از مراجع دینی، این موضوعات را به موضوعات شرعی و دینی تبدیل نمی‌کند و پاسخ‌های ارائه شده توسط مراجع دینی به این گونه پرسش‌ها را نیز به احکام شرعی تبدیل نمی‌سازد. طبیعی و عرفی بودن سن بلوغ موضوع بسیار روشنی است. قرآن نیز این نکته را تأیید می‌کند. آنجا که می‌فرماید: یتیمان را امتحان کنید وقتی به بلوغ و رشد رسیدند اموالشان را به خودشان بدهید.<sup>۱</sup> در این آیه به روشنی امتحان کردن کودکان برای تشخیص آنکه به بلوغ و رشد عقلی رسیده‌اند یا نه، به خود مردم واگذار شده است. زیرا این موضوع نه تنها طبیعی است بلکه با توجه به عوامل گوناگون مثل مکان، آب و هوا، تغذیه و حتی شرایط اجتماعی و فرهنگی می‌تواند متغیر باشد و حتی از فرد تا فردی دیگر نیز می‌تواند متفاوت باشد.

بیان نمونه‌های یادشده از آن روست که ببینیم در روایات فقط موضوعات شرعی مطرح نشده است بلکه اکثر سؤالات مطرح شده غیرشرعی می‌باشد اما فقها موضوعات شرعی و غیرشرعی را از یکدیگر تفکیک نکرده‌اند و گمان نموده‌اند که محتوای روایات یکسره شرعی است. این تصور، تصویری غیردقیق و غیرعالمانه است. این موضوع به آسانی قابل درک است که هر جامعه‌ای سنت‌ها، آداب، قوانین و عرف خود را دارد. سنت‌هایی که نه تنها با دیگر جوامع متفاوت است بلکه غالباً قابل انطباق بر دیگر جوامع نیز نمی‌باشد. باید گفت حتی اختلاف جوامع در آداب و سنن و قوانین و عرف از ویژگی‌های زیبا و پسندیده جوامع بشری است و نیازی به یکسان‌سازی این امور در جوامع گوناگون وجود ندارد.

این ادعای شیخ انصاری که معصوم در سخن خود و یا پاسخ به پرسش‌های مطرح شده هدف و غرضی جز بیان حکم شرعی و یا تقریر حق ندارد، برخلاف واقع است؛ زیرا

---

۱. وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ (نساء/۶)  
و یتیمان را بیازمایید تا وقتی به [سن] زناشویی برسند پس اگر در ایشان رشد [فکری] یافتید اموالشان را به آنان رد کنید (ترجمه فولادوند)

در جایی که موضوع پرسش، عرفی و طبیعی است مثل پرسش از سن بلوغ، پاسخ نمی‌تواند شرعی باشد. هنگامی که موضوع پرسش، سنن و قوانین رایج است مانند طلاق و مهریه، پاسخ نمی‌تواند شرعی باشد، مگر آنکه شرع قانون جدیدی وضع کرده و قوانین پیشین را ملغی نموده باشد؛ به علاوه شارع صریحاً اعلام کرده باشد که قانون جدید تنها قانون معتبر شرعی بوده همگان ملزم به رعایت آن می‌باشند. این تلقی ناصحیح که تمام موضوعات مطرح شده در روایات، موضوعات شرعی است، دامنه احکام شرعی را توسعه داده، در حالی که تفکیک موضوعات شرعی از غیرشرعی وظیفه عالمان دینی بوده است.

مراجعه مردم به مراجع دینی به دلیل اینکه برای آنان یا امکان تفکیک موضوعات دینی و غیردینی وجود نداشته و یا به افراد معتمد دیگری دسترسی نداشته‌اند، نباید موجب خلط مباحث دینی و غیردینی شود. در حالی که چنین خلط مباحثی پیش آمده و مجموعه قوانین عرفی، سنت‌ها و آداب متداول در میان پیروان اولیه اسلام وارد شریعت شده است حال آنکه این آداب و سنن منحصر به مسلمانان نبوده حتی مشرکان و یهودیان نیز پیرو همین آداب و سنن و قوانین بوده‌اند. برداشت‌های غیردقیق و فاقد دلیل همچون این برداشت که هر آنچه از معصوم نقل شده حتماً بیان حکم شرعی است و یا تقریر حق است موجب ورود بسیاری از آداب و سنن و قوانین عرفی به شریعت شده است، که یا اسلام نقشی در تأسیس آنها نداشته و یا اگر هم داشته ناظر بر شرایط و عرف پیروان خود بوده است. در این جا این سؤال مطرح می‌شود که حدود دلالت روایات بر حکم شرعی چیست؟ و اما پاسخ آن است: از آنجا که معلوم نیست روایات سخن شارع باشد، لذا برخلاف تلقی معمول که روایات را ماهیتاً بیانگر حکم شرعی می‌داند، روایات نمی‌تواند ابتدائاً منبع صدور احکام شرعی قرار گیرد.

روایات، سخن راویان گوناگونی است که مدعی شده‌اند سخن پیامبر یا امامان شیعه را نقل کرده‌اند حال آنکه در صحت سند روایات و نیز محتوای آنها به طور جدی تردید وجود دارد. به این ترتیب، روایات نمی‌تواند بیانگر احکام شرعی باشد زیرا شرایط لازم برای «بیان» را ندارد. اما اگر تکالیفی از قرآن دریافتیم مانند برپاداشتن نماز که عملکرد نسل‌های پی در پی مسلمانان نیز مؤید آن است، در این صورت برای یافتن جزئیات آن تکلیف به روایات مراجعه می‌کنیم زیرا اولاً جزئیات آن تکلیف در قرآن نیامده است، ثانیاً

آن تکلیف عقلی و عرفی نیست که بتوان با مراجعه به عقل و عرف و علم و مانند آن به آن عمل کرد و ثالثاً منبع دیگری جز روایات در اختیار نداریم. به ناچار هر چند روایات اطمینان بخش نیستند، برای انجام تکلیف قرآنی که در حوزه عرف و عقل و علم قرار نمی‌گیرند به روایات مراجعه می‌کنیم.

اما در موضوعاتی که در حوزه عقل و عرف قرار می‌گیرد مانند مجازات دزدی نیازی به مراجعه به روایات نیست زیرا روایات در این گونه امور کمکی به ما نمی‌کند. حداکثر آنچه از روایات در این گونه امور به دست می‌آید این است که اولین پیروان اسلام عرفاً چه کسی را دزد می‌دانستند و یا او را چگونه مجازات می‌کردند. صحت اطلاعات به دست آمده از روایات نیز قطعی نیست. ما ملزم به رعایت ملاک‌های عرفی آنان در امور زندگی خود نیستیم. ما می‌توانیم دزد را مطابق عرف امروز تعریف کرده، او را با روش‌های متعارف امروزی مجازات کنیم. در میان فقها و اصولیون نیز این دیدگاه وجود دارد که در امور مهمی مانند حدود<sup>۱</sup> نمی‌توان به خبر واحد عمل کرد. در اینجا این توضیح لازم است که اکثر قریب به اتفاق روایات غیرمتواتر یعنی واحد می‌باشند.

سرخسی می‌گوید احکام شرعی دو نوع است: نوع اول احکامی است که با شبهه ساقط نمی‌شود مانند عبادات که در این گونه احکام خبر واحدی که راوی آن عادل است، معتبر می‌باشد یعنی می‌تواند مورد استناد قرار گیرد. او نوع دوم از احکام را مربوط به اموری دانسته که با شبهه ساقط می‌شود؛ اموری مانند حدود. برخی فقها خبر واحد را در حدود نیز قابل استناد می‌دانند اما برخی دیگر مانند کرخی معتقدند که خبر واحد در این گونه موارد حجیت ندارد. به این دلیل که خبر واحد موجب علم توأم با شبهه می‌شود و آنچه که با شبهه ساقط می‌گردد نمی‌تواند با خبر واحد که در آن شبهه وجود دارد ثابت شود.<sup>۲</sup>

به نظر می‌رسد منظور از علم توأم با شبهه، اطلاع و آگاهی همراه با شبهه است زیرا

---

۱. منظور از حدود مجازات جرائم خاصی مانند: زنا، لواط، شرب خمر، سرقت، محاربه، قذف، مساحقه است. مراجعه شود به منابع فقهی فصل حدود  
۲. اصول السرخسی، ج ۱، ص ۳۳۴-۳۳۳

علم به معنای دقیق آن، که اطلاع قطعی نسبت به یک موضوع است، نمی‌تواند هم‌ره با شبهه باشد. کسانی که خبر واحد را در مجازات‌هایی مانند حدود معتبر نمی‌دانند اگر چه نظریه آنان قابل دفاع است، اما این بدان معنا نیست که آنان در رابطه با «حدود»، روایات را کنار گذاشته‌اند بلکه مدعی شده‌اند که به اخبار متواتر برای استنباط احکام حدود مراجعه می‌کنند. این در حالی است که برای شناسایی اخبار متواتر و آحاد، ملاک مورد اتفاق و مشخصی وجود ندارد. این گروه احکام مربوط به حدود را به دلیل بی‌اعتباری خبر واحد بی‌اعتبار ندانسته‌اند بلکه عنوان متواتر را بر اخبار مربوط به حدود نهاده‌اند و ادعا کرده‌اند که به خبر متواتر عمل می‌کنند و نه خبر واحد. آنان و دیگر فقها و اصولیون خبر متواتر را از لحاظ نظری قطعی و معتبر می‌دانند در حالی که عملاً درباره مصادیق خبر متواتر اتفاق نظر وجود ندارد. یک خبر و روایت ممکن است از نظر کسی متواتر و از نظر دیگری غیرمتواتر باشد. همین نکته حتی روایات متواتر را نیز از قطعیت ساقط می‌کند. به همین دلیل کسانی که در اعمال مجازات احتیاط کرده به خبر واحد عمل نمی‌کنند باید کلیه اخبار متواتر را نیز در رابطه با حدود و قوانین جزایی کنار بگذارند.

خضری می‌گوید که اکثر حنفیه معتقدند در حدود نمی‌توان به خبر واحد عمل نمود. دیگر فرقه‌های اهل سنت با این عقیده همراه نیستند و معتقدند منظور از اینکه حدود با شبهه ساقط می‌شود این است که در ثبوت جرم شبهه وجود داشته باشد، نه در روایات و ادله‌ای که احکام حدود را تعیین می‌کند. خضری این عقیده را غریب می‌خواند و می‌گوید شبهه در وجوب و ثبوت مجازات برای ساقط شدن مجازات، بسیار قوی‌تر است از شبهه در ثبوت جرم. او اضافه می‌کند که به همین دلیل، ثبوت حدود، با قیاس منع شده است.<sup>۱</sup>

باید گفت عقیده برخی از فقهای شیعه که اجرای حدود را توسط غیرمعصوم جایز ندانسته‌اند، نیز می‌تواند با توجه به دلیل یادشده فوق و دلایل مشابه باشد. نهایتاً می‌توان گفت در امور مربوط به عبادات مراجعه به روایات اشکالی ندارد اما در دیگر امور مانند

---

۱. اصول الفقه، خضری، ص ۲۴۱



مجازات، معاملات، تعیین حقوق انسان‌ها (مثل حقوق زن و...) مراجعه به روایات از لحاظ عقلی و شرعی موجه نیست.

یکی از نکات قابل توجه در رابطه با روایات این است که در هر موضوعی روایات متعدد با مضامین متفاوت یافت می‌شود. گاهی مضمون روایات در تعارض با یکدیگر نیز می‌باشد. حتی روایاتی که ادعا می‌شود متواتر است نیز با مضامین گوناگون و متفاوت نقل شده است که گاهی فقط مضمون کلی به طور متواتر نقل شده است و نه عبارات و واژه‌ها. فرض کنیم در رابطه با یک موضوع مشخص، اسنادی در دست داریم در صورتی که نسخه‌های گوناگون این سند، حاوی عبارات و مضامین متفاوت از یکدیگر باشد، از لحاظ عرفی و علمی چنین سندی مخدوش خوانده می‌شود. بدین ترتیب نمی‌توان ادعایی را با استناد به یک نسخه از آن سند اثبات کرد در حالی که در نسخه‌های دیگر خلاف آن ادعا آمده باشد. در این جا به نمونه‌ای از روایات در رابطه با موضوع حضانت فرزند اشاره می‌کنیم.

حضانت طفل از موضوعاتی است که فقهای مذاهب گوناگون به آن پرداخته‌اند و درباره آن فتوا داده‌اند. به عبارت دیگر ادعا شده است که حضانت طفل دارای حکم شرعی است که باید مطابق آن حکم عمل نمود. روایات در این باره بسیار متنوع است که به چند نمونه از آنها ذیلاً اشاره می‌شود:

۱- از امام صادق درباره زن و شوهری که از یکدیگر جدا شده بودند نقل شده که زن، به حضانت فرزند سزاوارتر است تا زمانی که دوباره ازدواج نکرده است.<sup>۱</sup>

۲- از امام صادق نقل شده که در دوران شیرخوارگی، حضانت فرزند میان پدر و مادر برابر است و پس از آن پدر سزاوارتر است.<sup>۲</sup>

۳- یکی از اصحاب به امام نوشت که همسر مرا طلاق داده‌ام و از او فرزندی دارم.

---

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۴۷۱، حدیث ۲۷۶۱۴

۲. همان، ص ۴۷۰ و ۴۷۱، حدیث ۲۷۶۱۱

امام در پاسخ نوشت مادر تا هفت سال بر او سزاوارتر است مگر آنکه خودش نخواهد.<sup>۱</sup>

۴- مادری شکایت به پیامبر می‌برد که من فرزندم را در بطن خود پروردم. او را زاده‌ام، شیر داده‌ام و در دامنم پرورش داده‌ام و اکنون همسرم که مرا طلاق داده می‌خواهد او را از من جدا کند. پیامبر به آن زن فرمود تا زمانی که ازدواج نکرده‌ای تو بر فرزندت سزاوارتری.<sup>۲</sup>

۵- از عمر بن خطاب نقل شده که مردی زنش را طلاق داد و می‌خواست پسرکش را از مادرش جدا سازد، در حالی که مادر و فرزند به یکدیگر وابسته بودند و پسرک از این جدایی گریه می‌کرد. ابوبکر به پدر گفت نوازش و آغوش و بوی مادر برای فرزندت بهتر از توست تا وقتی فرزندت جوان شود و خودش انتخاب کند.<sup>۳</sup>

براساس روایاتی از این دست، فقهای مذاهب گوناگون آرای متفاوتی ارائه کرده‌اند. مثلاً برخی از فقهای حنفیه، مادر را تا هفت سال نسبت به حضانت فرزند اعم از دختر و پسر اولی دانسته و برخی دیگر از آنان، مادر را تا نه سالگی پسر و تا سن بلوغ دختر در حضانت سزاوارتر دانسته‌اند. فقهای مالکیه نیز سن حضانت پسر را تا هنگام بلوغ و سن حضانت دختر را تا ازدواج دانسته مادر را بر این کار احق خوانده‌اند.<sup>۴</sup>

رویه فقها در رویایی با مضامین گوناگون، در رابطه با یک موضوع این نیست که به تحلیل شرایط و وقایع پردازند و علت تفاوت آرا را در تفاوت شرایط نیز جست‌وجو کنند. دلیل این بی‌توجهی آن است که فقها در روایات به دنبال حکم شرعی می‌گردند و گمان می‌کنند که در هر موضوع یک حکم شرعی وجود دارد لذا تلاش می‌کنند آرای را که مورد پسند ایشان نیست با توجیهاتی رد کنند. برخی را به خاطر راوی، برخی را به دلیل تقیه و امثال آن کنار می‌نهند. در حالی که روش پسندیده آن است که بی‌طرفانه

۱. همان، ص ۴۷۲، حدیث ۲۷۶۱۶

۲. الفقه الاسلامی و ادلتہ، ج ۷، ص ۷۲۰ به نقل از سنن ابی‌داؤد، بیهقی و ترمذی

۳. همان، به نقل از کتاب حدیث «المصنف» تألیف ابن ابی‌شیبہ

۴. الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۴، ص ۷۱۱

به سراغ روایات رفته و با مذاقه و تحلیل دریافت که آیا پیامبر، صحابه یا امام در مقام بیان حکم شرعی بوده‌اند یا نه.

داستان‌های یادشده در موضوع حضانت با فرض صحت روایات، گویای آن است که هر یک از شخصیت‌های طرف مراجعه با توجه به جزئیات و شرایط مورد نظر به اعلام رأی و عقیده خود پرداخته است. هیچ نشانه‌ای در این داستان‌ها حاکی از آن نیست که اشخاص مورد رجوع در صدد بیان حکم شرعی بوده‌اند. موضوعات جاری زندگی مثل حضانت، منجمد و تغییر ناپذیر نیستند که همگی تابع یک حکم واحد باشند. اگر حضانت دارای یک حکم شرعی بود ابوبکر (خلیفه اول) و زعمای جامعه مسلمانان نزدیک به زمان پیامبر باید از آن باخبر بوده، در آن اتفاق نظر می‌داشتند.

بیان آرای مختلف با نگاهی بی‌طرفانه و واقع‌گرایانه می‌تواند حاکی از آن باشد که حکم شرعی در آن موضوع وجود ندارد. حتی در موضوعاتی مانند نماز که به ناچار باید به روایات گوناگون مراجعه نمود، باز هم روایت برگزیده قطعی نیست. اما چنانکه قبلاً گفتیم از آنجا که در موضوع نماز نمی‌توان با مراجعه به عقل و عرف و مانند آن راهکاری مطمئن یافت، به ناچار از روایات بهره می‌جوییم.

اکثر فقهای شیعه در موضوع حضانت چنین فتوا داده‌اند که مادر نسبت به پسر تا دو سال و نسبت به دختر تا هفت سال اولویت دارد.<sup>۱</sup> همین دیدگاه در جمهوری اسلامی ایران به قانون تبدیل شد و سال‌ها به اجرا درآمد. پس از بروز مشکلات فراوان و مشاهده مرارت مادران و فرزندان که با اجرای این قانون از یکدیگر جدا می‌شدند، تغییر قانون مذکور پیشنهاد شد و به دنبال آن سن حضانت پسر به هفت سال افزایش یافت اما فقهای شورای نگهبان این تغییر را خلاف شرع دانسته با آن مخالفت کردند و قانون یادشده علی‌رغم نظر آنان در مجمع تشخیص مصلحت نظام<sup>۲</sup> به تصویب رسید. تصورات انتزاعی و ذهنی فقها از حکم شرعی و بی‌توجهی آنان به تأثیر قوانین در زندگی روزمره

---

۱. اللعة الدمشقیة، کتاب النکاح، ص ۱۷۶

۲. قانون اصلاح ماده ۱۱۶۹ قانون مدنی، مصوب مجمع تشخیص مصلحت نظام، در تاریخ ۱۳۸۲/۹/۸

مردم، موجب صدور احکامی ناکارآمد و حتی دارای آثار منفی شده که به اسلام انتساب می‌یابد. یکی از نمونه‌های عینی و عملی آن برخورد فقهای شورای نگهبان با موضوع حضانت است که به آن اشاره شد.

### چگونگی استفاده از روایات

در آغاز، فقها با انگیزه یافتن جزئیات عبادات به سراغ روایات رفتند و به تدریج بی‌اعتباری و سستی روایات نزد آنان به فراموشی سپرده شد و نتیجه آن شد که تمام روایات برای صدور احکام شرعی مورد استفاده قرار گرفت؛ چرا که در ارزیابی روایات یک معیار مورد اتفاق وجود ندارد. هر کس به طبع خویش و بر اساس دانش و بینش خود روایاتی را برمی‌گزیند. وضعیت روایات متواتر و مشهور نیز همین گونه است که به نمونه‌هایی از اختلاف نظر درباره اخبار متواتر، از نظر بزرگان فقه شیعه قبلاً اشاره شد.

همین اختلاف در میان اهل سنت نیز وجود دارد. مثلاً خضری در جایی به این عقیده حنفیه که روایات مشهور را همسنگ روایات متواتر می‌دانند اشکال گرفته و در ادامه می‌گوید: حنفیه اخباری را مشهور می‌دانند [و در نتیجه به آن عمل می‌کنند] در حالی که آن اخبار را محدثین صحیح ندانسته‌اند [و معتقدند که نباید به آن عمل شود]؛ مانند این خبر که زنان باید در نماز از مردان عقب‌تر بایستند.<sup>۱</sup>

این نمونه نشان‌دهنده آن است که در ارزیابی روایات اتفاق نظری وجود ندارد. به علاوه این نکته روشن است که بخش اعظم آنچه سنت پیامبر خوانده می‌شود، نه از طریق تواتر بلکه از طریق خبر واحد نقل شده است. همین نکته بحث‌های فراوانی را درباره خبر واحد، میزان اعتبار آن و چگونگی استفاده از آن برانگیخته است. در بحث‌های فراوان پیرامون خبر واحد، این مضمون مورد اتفاق نظر است که خبر واحد مشکوک بوده، موجب علم و قطع نمی‌شود. این مضمون با تعابیر گوناگون اظهار شده

---

۱. اصول الفقه، خضری، ص ۱۸۸ و ۱۸۹

است. مثلاً مظفر و بسیاری دیگر گفته‌اند که سندِ خبر، ظَنّی و غیر قطعی است،<sup>۱</sup> و یا سرخسی چنین می‌گوید که اتصال خبر واحد به رسول‌الله همراه با شبیهه است<sup>۲</sup> و عباراتی از این دست.

روایات، علی‌رغم چنین اظهاراتی، فقط در حدّ ضرورت و اضطرار مورد استفاده قرار نگرفته، بلکه باید گفت به منبع اصلی برای معرفی احکام شرعی تبدیل شده است. علاوه برآنکه تمام روایات، مورد استفاده قرار گرفته؛ تمام موضوعات مندرج در روایات نیز وارد فقه اسلامی شده است، حتی موضوعاتی که امروزه کاربرد ندارد مانند بردگی. اکثر فقها بر این عقیده‌اند که بردگی اگر چه امروز وجود ندارد اما از آنجا که این پدیده در زندگی اولین پیروان اسلام وجود داشته، لذا مشروعیت دارد. به نظر می‌رسد آنان با چنین عقیده‌ای این گونه پدیده‌ها و قوانین مربوط به آنها را قابل احیا می‌دانند.

یکی از دلایلی که برای استفاده از اخبار مطرح می‌شود این است که صحابه به خبر واحد اعتنا کرده به آن عمل می‌نمودند. آخوند خراسانی نظر مخالفان خبر واحد را به شدت رد کرده و می‌گوید که سیره معمول اصحاب تا زمان امامان علیهم‌السلام عمل به خبر واحد در قبال عمومات قرآنی بوده است.<sup>۳</sup> به عقیده وی از آنجا که امامان با این رویه مخالفت نکرده‌اند، پس عمل به خبر واحد، جایز است. بسیاری از اهل سنت نیز با این استدلال که صحابه پیامبر در برابر عمومات قرآنی به خبر واحد عمل می‌کردند، خبر واحد را معتبر دانستند و به مثال‌هایی در این رابطه استناد کرده‌اند مانند این مثال که از پیامبر نقل شده که مرد نباید با خواهرزاده و یا برادرزاده زنش ازدواج کند در حالی که ازدواج با این افراد در قرآن ممنوع دانسته نشده است.<sup>۴</sup>

---

۱. اصول فقه مظفر، ج ۱، ص ۲۱۶؛ کفایة‌الاصول، ص ۲۳۶

۲. اصول السرخسی، ص ۲۶۵-۲۶۴

۳. کفایة‌الاصول، ص ۲۳۶

۴. اصول الفقه، خضری، ص ۱۸۹-۱۸۸

### عمل صحابه به خبر واحد حجت نیست

خضری معتقد است که صحابه از اخباری استفاده می‌کردند که در آن اجماع داشتند و درباره آن به قطعیت می‌رسیدند.<sup>۱</sup> خضری برای ادعای خود دلیلی نمی‌آورد، بلکه به گمان او صحابه می‌بایست چنین عمل می‌کردند. داستان‌های تاریخی نشان می‌دهد که در میان صحابه، رویه یکسانی در قبول یا ردّ خبر واحد وجود نداشت. گاه خبری از پیامبر نقل می‌شد و مورد قبول قرار می‌گرفت و گاه مورد قبول واقع نمی‌شد. مثلاً چنین نقل شده که در پیشامدی فاطمه بنت قیس از پیامبر روایت نمود که آن حضرت، زنی را که سه طلاقه شده بود در عده طلاق سوم، مستحق نفقه و مسکن ندانست.<sup>۲</sup> عمر بن خطاب خلیفه دوم، این خبر را نپذیرفت و گفت کتاب خدا را با گفته یک زن رها نمی‌کنیم شاید او دچار توهم شده یا فراموش کرده باشد و سپس این آیه قرآن را خواند: *أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ... (طلاق/۶)*<sup>۳</sup>. یعنی زانی را که طلاق داده‌اید در همان جا که سکونت دارید سکنا دهید...

عمر بن خطاب در حالی روایت یک زن از پیامبر را بی‌اعتبار می‌شمارد که عده‌ای، از برخی زنان پیامبر اخباری را نقل کرده و آن را معتبر می‌دانند.

در برخی موارد خبر واحد توسط صحابه پذیرفته شده است. مثلاً عمر بن خطاب از پیامبر نقل کرده که قاتل از مقتول ارث نمی‌برد.<sup>۴</sup> با آنکه چنین مستثنایی در قوانین مربوط به ارث در قرآن وجود ندارد، چنین خبری پذیرفته می‌شود. حتی فقهای شیعه

۱. همان

۲. توضیح آنکه هنگامی که مردی زنش را طلاق می‌دهد، اگر طلاق رجعی باشد تا پایان عده موظف است نفقه زن را تأمین کرده و اجازه ندارد زن را از خانه‌ای که در آن زندگی می‌کرد، بیرون کند. در طول عده نیز اگر شوهر از تصمیم خود منصرف شد، می‌تواند به همسرش رجوع نماید. اما پس از سه طلاق دیگر امکان رجوع نیست، مگر آنکه زن با مرد دیگری ازدواج کند و از او جدا شود. روایت مذکور می‌گوید در عده طلاق سوم (که امکان رجوع شوهر وجود ندارد) شوهر موظف به تأمین نفقه و مسکن همسر مطلقه خود نیست.

۳. مصنف، عبدالرزاق، جلد ۷، ص ۴۲

۴. التلخیص فی اصول‌الفقہ جوینی، ص ۱۹۹-۱۹۸

نیز به مفاد این خبر فتوا داده‌اند.<sup>۱</sup>

نمونه دیگر اینکه روزی مادر بزرگ فردی که از دنیا رفته بود، به ابوبکر خلیفه اول مراجعه کرد و درباره میراث خود سوال نمود. ابوبکر گفت در کتاب خدا برای تو میراثی تعیین نشده است و از رسول خدا نیز در این باره چیزی نشنیده‌ام. سپس از حاضران سوال کرد که آیا کسی در این باره از پیامبر سخنی شنیده است؟ «مغیره ابن شعبه» گفت: شنیدم رسول خدا به مادر بزرگی یک ششم ماترک را داد. ابوبکر پرسید آیا کسی نیز با تو بود؟ «محمد بن مسلمه» نیز مانند مغیره شهادت داد و ابوبکر بر اساس گفته آنان حکم کرد که یک ششم ماترک به مادر بزرگی که به وی مراجعه کرده بود، داده شود.<sup>۲</sup>

به نمونه‌ای دیگر اشاره می‌کنیم: «ابن سیدبطلیوسی» در کتاب خود از قول وارث بن سعید و در نسخه‌ای دیگر از قول لیث بن سعد، فقیه معروف مصری چنین آورده است: «وارد مکه شدم نزد ابوحنیفه رفتم و نظر او را درباره بیع با شرط (یعنی مشروط کردن معامله به یک شرط خاص) پرسیدم، او گفت بیع باطل و شرط نیز باطل است. نزد ابن‌ابی‌یعلی رفته همین سؤال را از او پرسیدم، او گفت بیع جایز و شرط باطل است. از ابن‌بشرمه نیز پاسخ همین سؤال را جویا شدم. وی گفت بیع جایز و شرط نیز جایز است. با خود گفتم سبحان‌الله! سه فقیه عراقی در یک مسئله سه رأی مختلف دارند. نزد هر یک رفته ماجرا را به آنان گفتم. هر یک از آنان، از قول راویان، روایتی را از پیامبر در تأیید نظر خود نقل کردند.<sup>۳</sup> داستان‌هایی از این دست فراوان است.

این داستان‌ها نشان می‌دهد که پیامبر در مواجهه با سوال مردم پاسخی به آنان می‌داد که آن پاسخ را فرد مراجعه‌کننده و یا گاهی فرد یا افراد حاضر در آنجا می‌شنیدند. اخبار آحاد و حتی اخبار متواتر به این ترتیب شکل گرفته‌اند. این نحوه پاسخگویی به سوالات مراجعین گویای آن نیست که پیامبر قصد بیان حکم شرعی را

---

۱. اللعة دمشقیه، کتاب المیراث، ص ۲۲۲  
۲. المنتقی من کتاب الطبقات، ج ۲، ص ۴۵۹  
۳. تاریخ الفقه الاسلامی، ج ۲، ص ۱۸

داشته است. آن حضرت موسس اسلام بود و اگر می‌خواست در موضوع تازه‌ای حکم جدیدی را بیان کند، باید آن را به گونه‌ای اعلام می‌کرد که شمار چشمگیری از پیروان وی در آن محیط کوچک از آن اطلاع می‌یافتند.

آنچه از سبک و سیاق داستان‌ها فهمیده می‌شود این است که برخی از مردم به آن حضرت مراجعه می‌کردند و پیامبر نظر خود را به مراجعین اعلام می‌نمود. اگر پیامبر قصد بیان حکم شرعی و تکلیف الهی را داشت منتظر نمی‌ماند تا برای کسی سؤال پیش آید و به آن حضرت مراجعه کند تا زمینه بیان حکم شرعی فراهم گردد. نکته دیگر آنکه صحابه در مواجهه با اخباری که از پیامبر نقل می‌شد رفتار یکسانی نداشتند. در آن جامعه، قانون مدون وجود نداشت و مشکلات و مرافعات با مراجعه به بزرگان خاندان یا قبیله و نظرخواهی از آنان حل و فصل می‌شد.

پس از پیامبر، مردم به خلیفه‌ای که به مسند پیامبر تکیه زده بود مراجعه می‌کردند. خلیفه به اقتضای مسند و منصب خویش، ابتدا سعی می‌کرد با یک پرس و جوی ساده و ابتدایی و نه تفحص علمی و یقینی، دریابد که آیا پیامبر در موضوع مطرح شده نظری اعلام کرده یا نه؟ اگر سخنی از پیامبر در آن رابطه نقل نمی‌شد خلیفه نظر خود را بیان می‌کرد، نظری که در روایات و اخبار انعکاس یافته و توسط فقیهان، مستند احکام شرعی شده است. خلفا و صحابه با موضوع نقل خبر از پیامبر، پیچیده و علمی برخورد نمی‌کردند. در این رابطه تئوری و یا متدی خاص نداشتند و عمل آنان به خبر واحد برای ما حجت نیست و به خبر واحد نیز اعتبار شرعی نمی‌بخشد.

برای توجیه استفاده از خبرهای واحد، حتی برای تصرف در مفاهیم قرآن، اصولیون به اصلی استناد می‌کنند که آن را اصل «عدم کذب راوی» نام نهاده‌اند. بدین ترتیب آنان فرض می‌کنند که راوی در نقل خبر صادق است و با همین فرض ساده از اخبار، حکم شرعی استنباط کرده و حتی آن را بر قرآن مقدم می‌شمارند. مظفر می‌گوید: طبق فرض ما، خبر قرینه‌ای است بر قرآن و اصلی که در خبر جاری می‌کنیم «اصالت عدم



کذب راوی» است. این اصل بر «اصالت عموم» که در عمومات قرآنی جاری می‌شود مقدم است و به این ترتیب با خبر در دلالت آیه قرآنی تصرف می‌کنیم.<sup>۱</sup>

اعتماد به روایات فقط با تکیه بر این فرض که راوی دروغ نگفته است در موضوع مهمی مانند استنباط حکم شرعی تأمل برانگیز است. به نظر می‌رسد اصولیون در تمام روند ساختن حکم شرعی، تعمداً چشم خود را بر نارسایی‌های موجود بسته‌اند. زیرا اولاً با وجود احادیث جعلی فراوان در میان روایات و عدم امکان شناخت آنها، اعتماد به احادیث با فرض عدم کذب راوی قابل قبول نیست. در کتاب فرائدالاصول این نکته جالب توجه ذکر شده که جعل‌کنندگان حدیث به گونه‌ای به جعل خبر می‌پرداختند که مورد قبول واقع شود.<sup>۲</sup> این نکته موید آن است که شناخت اخبار مجعول ممکن نیست.

ثانیاً مهمتر از آن این است که فقط کذب راوی نیست که اعتبار خبر را زیر سؤال می‌برد بلکه عوامل موثر و اجتناب ناپذیر فراوانی وجود دارد که اعتبار اخبار را با تردید جدی مواجه می‌سازد. عواملی مانند فراموشی، عدم دقت در نقل خبر، عدم اطلاع از حواشی و جزئیات مربوط به خبر، تغییر الفاظ و مفاهیم به دلیل نقل شفاهی و دهان به دهان در طول ده‌ها سال و... با توجه به تاریخ حدیث هیچ یک از عوامل مهم مذکور را نمی‌توان نادیده گرفت و بر صدق راوی تکیه کرد. حتی با فرض بسیار ضعیف اگر راوی صادق، دقیق، دارای حافظه قوی، مطلع از حواشی و جزئیات و مصون از خطا در نقل کلمات و مفاهیم بوده باشد، باز نکته اصلی این است که قصد بیان حکم شرعی از اکثر روایات احراز نمی‌شود و چگونگی نقل اخبار مؤید این ادعا است. باید گفت اصولیون برای اثبات دلالت حدیث بر حکم شرعی دلیل قابل قبولی ارائه نکرده‌اند. آنان حتی در این باره به بحث کافی نپرداخته‌اند و دلالت حدیث بر حکم شرعی را که از مباحث اساسی و اصولی است بدون بحث، مفروض و محقق دانسته‌اند. حال آنکه چنین دلالتی چنانکه در مباحث پیشین آمد، روشن و محقق نیست.

---

۱. اصول فقه مظفر، ج ۱، ص ۲۱۷

۲. تشریح المقاصد، ص ۵۷۵؛ فرائدالاصول، ج ۱، ص ۱۱۱

حال به بررسی این موضوع می‌پردازیم که از مجموعه روایات مربوط به احکام و قوانین چگونه استفاده شده است. اخبار را به طور کلی در رابطه با احکام می‌توان به چند گروه تقسیم کرد:

۱- گروهی از روایات به شرح و توضیح جزئیات احکامی می‌پردازد که در قرآن به آنها اشاراتی شده است مانند نماز، روزه، زکات، ربا، سرقت و....

۲- گروهی بزرگ از روایات به شرح سنن و قوانینی می‌پردازد که در قرآن وجود ندارد. از آداب طهارت و عبادت گرفته تا قوانین جاری زندگی مانند قوانین معاملات، ازدواج، طلاق، وصیت، زمین و معادن، مسابقه، ذبح و شکار، تا ارث و دیه و حدود را می‌توان در این روایات یافت.

۳- گروهی دیگر از روایات، روایاتی هستند که استفاده از آنها موجب تغییر در مفهوم، رویکردها و احکام قرآنی می‌گردد.

وجود دو گروه دوم و سوم روایات و به کارگیری آنها در ساختن احکام شرعی بحث‌های نظری فراوانی را در اصول برانگیخته است. در ادامه بحث حاضر اختصاراً به بررسی این موضوع می‌پردازیم که اصولیون در رویارویی با این روایات چه موضعی را اتخاذ نموده و به ویژه اختلاف موجود در احکام، مضامین و رویکردهای میان قرآن و روایات را چگونه حل و فصل کرده‌اند.

### تحمیل سنت بر قرآن

گروهی از روایات به شرح جزئیات عبادات می‌پردازد. مانند جزئیات و شرایط نماز، روزه، حج که این دسته از روایات نیز خالی از اختلاف نظر نیست. مثلاً نماز که مهمترین عبادت محسوب می‌شود در میان مذاهب گوناگون، مصون از اختلاف نظر باقی نمانده است. در میان گروه اول از روایات، روایاتی نیز هستند که به موضوعات حقوقی و جزایی و مدنی ارتباط دارند که در قرآن اشاراتی به آنها شده است، مانند ارث، نفقه، مهریه،

مجازات زنا و سرقت و محاربه و یا محرمات نکاح و مانند آن. در اخبار مربوط به این موضوعات، بیش از اخبار مربوط به عبادات، اختلاف و پراکندگی دیده می‌شود. این اخبار همان‌طور که قبلاً به نمونه‌هایی از آن اشاره شد مانند سرقت، ربا، محاربه و... حداکثر بیانگر آن است که مثلاً ربا در جامعه نخستین مسلمانان چه تعریفی داشته و یا آنان به چه کسی محارب و یا سارق اطلاق می‌کردند. اگر چه حتی درباره اطلاعاتی که از این روایات به دست می‌آوریم اطمینان کافی وجود ندارد، اما می‌توان از نظر تاریخی به موقعیت اجتماعی و فرهنگی و حقوقی آن جامعه پی برد.

این روایات به خوبی نشان می‌دهد که قوانین حاکم بر آن جامعه متناسب با ساختار قبیله‌ای و شرایط عرفی موجود بوده است. جزئیات موجود در این روایات، در قرآن نیامده است اما اصولیون این گونه روایات را مبّین و روشن‌گر آیات قرآنی می‌دانند<sup>۱</sup> و با این استدلال به این دسته از اخبار استناد می‌کنند. این در حالی است که نارسایی‌های موجود در اخبار، چه از نظر صدور آنها و چه از نظر مضمون و پراکندگی آنها، روایات را چنان در موضع ضعف قرار می‌دهد که نمی‌توان عنوان مبّین را بر آنها نهاد. اگر مراجعه به احادیث برای پی بردن به برداشت‌های پیروان اولیه اسلام از برخی نقاط مبهم و یا احکام قرآنی بود، جای مناقشه جدی باقی نمی‌ماند. می‌توان گفت که چنین بهره‌برداری محدود از روایات، منطقی و معقول است اما چنانکه قبلاً نیز گفتیم حتی به این گونه اخبار که در شرح و توضیح برخی آیات قرآنی آمده است نمی‌توان با اطمینان مراجعه کرد و از آن حکم شرعی قطعی استنباط نمود.

نگاهی به گروه دوم و سوم روایات نشان می‌دهد که در استفاده از احادیث، به محدوده‌ای خاص اکتفا نشده؛ بلکه قوانین و مقررات و آداب و سنن موجود در روایات به طور گسترده وارد شریعت اسلامی شده است. بخش بزرگی از روایات، در بردارنده قوانین و سنت‌هایی است که در قرآن نیز اشاراتی به آن نشده اما با توجیهاتی که خواهد آمد وارد شریعت شده است. موضوع این روایات شامل همه موضوعاتی می‌شود که در جامعه کوچک پیروان اولیه اسلام مطرح بوده است و به معرفی قوانین و آداب رایج در میان

---

۱. اصول فقه مظفر، ج ۱، ص ۲۵۳-۲۵۱؛ اصول الفقه، خضری، ص ۲۴۲

آنان می‌پردازد. از آداب طهارت گرفته تا قوانین مربوط به خانواده و مجازات.

چالش بزرگ در استفاده از این دسته روایات برای استنباط احکام شرعی این است که قوانین و مقررات عرفی آن روزگار در حوزه‌های گوناگون مدنی و جزایی را وارد شریعت کرده است. بدین ترتیب تبعیضات تاریخی موجود در آن روزگار مانند تبعیض علیه زنان و غیرمسلمانان و نیز پدیده‌های ظالمانه‌ای مانند بردگی توجیه شرعی می‌شود. به علاوه مجازات‌های سختی بر شریعت تحمیل می‌شود. به عنوان مثال در قرآن مجازاتی برای شرابخواری نیامده اما در روایات هشتاد ضربه تازیانه به عنوان مجازات شرابخواری مقرر شده است. مثال دیگر آنکه در قرآن مجازات سنگسار برای هیچ جرمی نیامده است اما در روایات مجازات زنا در صورت احسان<sup>۱</sup> زناکار، سنگسار دانسته شده است. نمونه دیگر آنکه در قرآن برای ارتداد مجازاتی نداریم؛ اما فقها بر اساس پاره‌ای روایات مجازات ارتداد را «قتل» دانسته‌اند.<sup>۲</sup> همچنین مجازات تکرار برخی جرایم مثل سرقت، قذف<sup>۳</sup>، شرابخواری، زنا و... را قتل برشمرده‌اند.

عدم وجود این گونه قوانین و احکام در قرآن، این بحث را برمی‌انگیزد که آیا این گونه احکام مورد تأیید قرآن هست یا نه. نخستین نکته‌ای که در اینجا به نظر می‌رسد این است که اگر روایات، مبین و روشنگر قرآن دانسته شود، فقط در جایی می‌توان به آن مراجعه کرد که در قرآن اشاره‌ای مبهم به موضوعی شده باشد و به منظور رفع ابهام به روایات مراجعه شود. اما اگر موضوعاتی در قرآن نیامده باشد روایات در رابطه با آن موضوعات نه تنها مبین قرآن دانسته نمی‌شود بلکه استناد به آن روایات برای استنباط حکم شرعی هیچ وجهت شرعی و منطقی ندارد.

اصولیون اگر چه، همه به نوعی اذعان کرده‌اند که خبر واحد «اطمینانی» (اطمینان‌بخش) نیست اما از سوی دیگر با دست باز از آن استفاده کرده‌اند و به این

۱. احسان، در اصطلاح فقهی آن است که زن یا مرد دارای همسر باشد و به علاوه به همسر خود دسترسی داشته و امکان رابطه زناشویی با او داشته باشد.

۲. اللعة الدمشقیة، کتاب الحدود، ص ۲۴۶؛ وسایل الشیعة، ج ۱۸، ابواب حدالمرتد، ص ۳۲۳

۳. قذف یعنی نسبت دادن زنا و لواط به کسی با الفاظ صریح

موضوع مهم نپرداخته‌اند که وقتی حکم و موضوعی در قرآن نیست، بر اساس کدام ضرورت باید به اخبار و روایات غیرقابل اطمینان و حتی قابل اطمینان در آن رابطه مراجعه کرد؟ آنان به جای پرداختن به اصل ضرورت مراجعه به اخبار، به بحث‌های مفصل برای توجیه عدم مخالفت روایات با قرآن پرداخته‌اند. عقاید پایه‌گذاران فقه و کلام درباره سنت، بر تاریخ فقه تأثیرات مهمی داشته است. آنان که خود برآمده از همان سنت متداول در میان نخستین مسلمانان و مناطق نزدیک به آن بودند و وابستگی زیادی به آن سنت داشتند، تمام تلاش خود را برای حفظ سنت‌های کهن به کار بسته‌اند. تغییر و یا دست برداشتن از سنت‌ها برای آنان گران بوده است.

شافعی که رئیس یکی از اولین مکاتب فقه اسلامی است، عقیده دارد که سنت را نمی‌توان با قرآن نسخ کرد. او نگرانی خود را در این باره چنین اظهار می‌کند که اگر قرار باشد سنت با قرآن نسخ شود، در این صورت جایز است هر حدیثی از رسول‌الله اگر مانند قرآن نبود با این استدلال که شاید سخن پیامبر نباشد، رد شود. او می‌افزاید بدین ترتیب رد همه سنت مجاز می‌شود چه سنت قبل از بعثت پیامبر و چه سنت بعد از بعثت پیامبر و مثلاً در این صورت می‌توان گفت که سنگسار با مجازات تازیانه (سوره نور ۲/۱) نسخ شده است.<sup>۱</sup>

شافعی از نسخ سنت‌هایی مانند سنگسار اظهار نگرانی می‌کند اما نمی‌گوید که اگر چنین سنت‌هایی منسوخ شود چه اشکالی دارد. خضری خود نیز نظر شافعی را تأیید می‌کند و می‌گوید به دلیل عدم نسخ سنت با قرآن است که مجتهد در موضوعی به حدیثی استناد می‌کند و ادعا نمی‌کند که حدیث با قرآن نسخ شده است. او می‌افزاید در صورت نسخ سنت با قرآن، کار به ترک همه احادیث مبین خواهد کشید.<sup>۲</sup>

اگر چه بسیاری از اهل سنت و شیعه معتقدند که با قرآن می‌توان سنت را نسخ نمود؛ اما در عمل، سنت و نسبت آن با قرآن به گونه‌ای تعریف و توجیه می‌شود که

---

۱. اصول الفقه، خضری، ص ۲۶۱  
۲. همان

سنت و قرآن مقابل یکدیگر تلقی نشوند. درباره احکام و قوانین فراوانی که در سنت بوده و هیچ پایگاهی در قرآن ندارد، اکثر اصولیون نه تنها قائل به مشروعیت آنها شده‌اند، بلکه آنها را احکام شرعی لازم‌الاجرا دانسته‌اند. استدلال آنان این است که چنین احکامی نه ناسخ قرآن است و نه مخالف آن. مثلاً جوینی می‌گوید اصحاب ما معتقدند که اگر در روایات چیزی افزون بر نص قرآن آمده باشد (زیادت بر نص)، اصلاً نسخ قرآن محسوب نمی‌شود؛ و در این موضوع قائل به تفصیل نیستند،<sup>۱</sup> یعنی هیچ تمایز و استثنایی در این زمینه قائل نشده‌اند.

باید یادآور شد که برخی، در صورتی که در روایات چیزی زائد بر حکم موجود در قرآن آمده باشد، آن را بی‌اعتبار می‌دانند که در این باره در مبحث تغییر احکام قرآنی بحث خواهیم کرد، اما اکثراً بر این عقیده‌اند که احکام فراوانی که از سنت به دست می‌آید ناسخ و مخالف قرآن نیست و به همین دلیل معتبر است. سرخسی نیز بر همین عقیده است که اگر احکامی در قرآن نباشد اما در روایات یافت شود مخالف کتاب محسوب نمی‌گردد. او اضافه می‌کند که احکام زیادی با خبر واحد، قیاس و اجماع ثابت شده است، در حالی که این احکام در قرآن وجود ندارد.<sup>۲</sup>

شیخ انصاری نیز همین عقیده را تأیید می‌کند و معتقد است احکامی که از اخبار آحاد به دست می‌آید اما آن احکام در قرآن وجود ندارد، مخالف با قرآن نیست.<sup>۳</sup> او مفصلاً به بحث درباره مفهوم مخالفت و موافقت با قرآن می‌پردازد. روایات زیادی، مسلمانان را دعوت می‌کند که اخبار را با قرآن محک بزنند و اخباری را که مخالف قرآن است و یا موافق قرآن نیست، رد کنند. وجود این دسته از اخبار به بحث‌های فراوانی درباره مفهوم موافقت و مخالفت با قرآن دامن زده است.

شیخ انصاری در توضیح دو دسته اخبار مورد اشاره می‌گوید دسته اول اخباری است که بر لزوم رد حدیثی که با قرآن مخالف است، دلالت دارد. دسته دوم اخباری است که

۱. التلخیص فی اصول الفقه جوینی، ص ۲۵۰

۲. اصول السرخسی، ج ۱، ص ۲۶۴-۵

۳. فراندالاصول، ج ۱، ص ۱۱۱

دلالت بر ردّ حدیثی دارد که با قرآن موافق نیست. او معتقد است منظور از خبر مخالف قرآن، خبری نیست که مضمون آن در قرآن نباشد بلکه منظور خبری است که مضمون آن مخالف با مضمون موجود در قرآن باشد. به عبارت دیگر از نظر او مخالفت حدیث با قرآن در جایی صادق است که در مورد یک موضوع در حدیث حکمی آمده باشد و در قرآن حکمی دیگر. اما اگر در حدیث حکمی بیان شده باشد در حالی که قرآن اثباتاً و نفیاً درباره حکم آن موضوع ساکت باشد در اینجا، حدیث، مخالف قرآن تلقی نمی‌شود چراکه به عقیده وی نسبت این دسته اخبار با قرآن همچون بیان و عدم بیان است و نه بیان و بیان عدم.<sup>۱</sup>

به عبارت دیگر او نیز معتقد است احکامی که در روایات آمده اما در قرآن نیامده مخالف قرآن تلقی نمی‌شود بلکه اگر در قرآن حکم مخالف با حکم مندرج در حدیث آمده باشد می‌توان حدیث را با قرآن مخالف دانست. او آنقدر دایره مخالفت حدیث با قرآن را کوچک و کوچکتر می‌کند تا جایی که در احکام هیچ مخالفتی میان روایات و قرآن قائل نمی‌شود. وی اخبار مخالف را محدود به اخباری می‌داند که با اصول و عقاید تشیع مخالف باشد.

شیخ انصاری حتی در جایی که ظاهر روایات با ظاهر آیات مخالف باشد، معتقد است که ما چاره‌ای نداریم جز آنکه بگوییم مراد معصوم ظاهر روایات نبوده است.<sup>۲</sup>

در واقع از آنجا که وی خبر واحد را حجت و عمل به آن را واجب می‌داند، معتقد است اگر مضمون آن با قرآن مخالف باشد، دلیلش آن است که ما معنای آن را نمی‌فهمیم، و لابد معصوم مقصود دیگری داشته غیر از آنچه از روایت فهمیده می‌شود. به این ترتیب او از نظر مضمون مخالفتی میان روایات و آیات قرآنی قائل نیست و هرگونه مخالفتی را توجیه‌پذیر می‌داند و فقط اخباری را قابل رد می‌داند که صدور آنها از معصوم ظنی باشد. این سخن بسیار شگفتی است. چرا که تمام اظهارنظرهای اصولیون

---

۱. فرآندالاصول، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۱؛ تشریح المقاصد، ج ۳، ص ۵۸۵

۲. فرآندالاصول، ج ۱، ص ۱۱۵

حاکمی از آن است که اخبار از لحاظ صدور، ظنی هستند. در مشکوک بودن صدور خبر واحد هیچ تردیدی نیست و چنانکه قبلاً نیز گفتیم حتی در باره خبر متواتر نیز همین سخن صادق است چرا که عملاً در مصادیق خبر واحد، خبر متواتر، خبر مشهور و غیر آن هیچ اتفاق نظری وجود ندارد.

### دلالت سخن پیامبر در گفت‌وگوهای خصوصی

علی‌رغم آنکه سنت را تابع قرآن دانسته‌اند - چنان که شافعی می‌گوید<sup>۱</sup> - و با آنکه سنت را مبین قرآن خوانده‌اند - چنان که بسیاری از اصولیون گفته‌اند<sup>۲</sup> - و در حالی که نسبتی میان اکثر قوانین موجود در سنت با قرآن وجود ندارد، اما تلاش فراوانی برای ضمیمه کردن این بخش از سنت به اسلام صورت گرفته است. برای توجیه مشروعیت این اقدام، بحث‌هایی مانند عدم مخالفت این قوانین با قرآن و یا منسوخ نشدن آنها توسط قرآن صورت گرفته است. قبلاً به نمونه‌هایی از استدلال‌ها و توجیهاات که از سوی مهمترین شخصیت‌های فقهی و اصولی شیعه و سنی مطرح گردیده اشاره شد. اشکالات عدیده‌ای بر این توجیهاات و استدلال‌ها وارد است که به پاره‌ای از آنها ذیلاً اشاره می‌کنیم:

### سنت؛ بیانگر حکم شرعی یا قوانین عرفی؟

۱- هر آنچه از سنت که مخالف قرآن نبوده و یا توسط قرآن منسوخ نشده، لزوماً حکم شرعی نیست. اصولیون گمان کرده‌اند اگر قوانینی که در سنت وجود دارد مخالف قرآن نباشد و یا منسوخ به حساب نیاید پس لاجرم قانون شریعت بوده و برای ما لازم‌الاجراست. در حالی که میان مقدمات مطرح شده و نتیجه ارتباط منطقی وجود ندارد. تعریف فقه و اصول اسلامی از سنت و کارکرد آن تعریفی یک بعدی است و صرفاً از منظر شرعی به آن توجه شده است. در حالی که کارکرد واقعی سنت در میان

۱. اصول الفقه، خضری، ص ۲۶۳

۲. اصول الفقه، خضری، ص ۲۴۲؛ کفایة‌الاصول، ص ۲۵۳؛ اصول فقه مظفر، ج ۱، صفحات ۲۵۱ تا



مردمانی که با این سنن و قوانین می‌زیستند، بسیار متفاوت با تعریف فقهی و اصولی آن است که در پی خواهد آمد.

۲- آنچه در فقه و اصول فقه از آن به عنوان سنت و منبع استنباط حکم شرعی یاد می‌شود در میان پیروان اولیه اسلام قوانین عرفی و جاری و روزمره زندگی بوده است. البته در این جا آداب عبادات را می‌توان از این بحث خارج نمود. مسلمانان با قوانین جاری زندگی می‌کردند. ازدواج، طلاق، معاملات، وصیت، رتق و فتق امور خانواده و مجازات مجرمین همه و همه بر اساس قوانین و سنت‌هایی جریان داشت که محصول قرن‌ها تجربه و تلاش‌های گذشتگان بوده است. اسلام بنا بر تأیید فقه و اصول، بر قوانین و سنت‌های موجود چیز زیادی نیفزود و چیز زیادی نیز از آن نکاست.

از همین روست که نام اکثر قریب به اتفاق قوانین وارد شده در شریعت را احکام امضایی نهادند، یعنی این قوانین وجود داشته‌اند و اسلام آن را امضا و تأیید کرده است. نگاهی به تاریخ زندگی نخستین مسلمانان و نگاهی به پاره‌ای احکام و روایات نشان می‌دهد که مسلمانان خود به قوانین و سنت‌های جاری در زندگی خویش چنین نمی‌نگریستند و قوانین موجود را قوانین شرعی نمی‌دانستند. از همین روست که در احکام قرآنی تصرف می‌کردند و پس از پیامبر نیز در آنچه سنت پیامبر خوانده می‌شود تغییر ایجاد می‌کردند. مثلاً قرآن کسانی را که ازدواج با آنان ممنوع شده (محرمات نکاح) برشمرده و سپس آورده است *أَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَُمْ (نساء/۲۴)* یعنی غیر از موارد یادشده ازدواج جایز و حلال است. سپس از پیامبر نقل شده که فرمود: ازدواج با خواهرزاده و برادرزاده زن نیز جایز نیست.<sup>۱</sup> برخی نیز چنین ازدواجی را بدون اجازه همسر ممنوع دانسته‌اند.<sup>۲</sup>

این بدان معناست که پیامبر بر آنچه در قرآن برای ازدواج ممنوع اعلام شده موارد دیگری را افزوده است. از این روایت فهمیده می‌شود که پیامبر خود نیز قانون قرآنی را

---

۱. صحیح البخاری « کتاب النکاح » باب لا تنکح المرأة علی عمته، حدیث ۴۸۲۰: لا یجمع بین المرأة وعمتها ولا بین المرأة وخالته  
۲. الکافی، ج ۵، ص ۴۴۵ و ۴۲۴

منعطف و قابل تصرف دانسته، از همین رو یک اصلاحیه و تبصره بر آن زده است. اصولیون به بحث‌های فراوانی پیرامون چنین مواردی پرداخته‌اند. آنان از تخصیص قرآن یعنی وارد آوردن پاره‌ای استثنائات بر عمومات قرآنی سخن گفته‌اند و به بحث‌های مفصلی در این باره پرداخته‌اند که آیا تخصیص قبل از آمدن حکم مربوطه باید بیان شود یا همزمان؟ و... این بحث‌ها در حالی صورت می‌گیرد که اساساً زمان نزول آیات و یا سخنان پیامبر برای ما روشن نیست. این عبارت در اصول فقه معروف است که: «تأخیر بیان از وقت حاجت قبیح است»<sup>۱</sup>.

آنان با فرض چنین قاعده‌ای عقیده دارند که اگر یک حکم کلی در قرآن آمده وارد کردن هر گونه تبصره و استثنایی به آن، قبل از زمان عمل به آن حکم، باید صورت گیرد. چرا که این گونه استثنائات در مقام بیان و توضیح آن حکم آمده است و اگر دیرتر از هنگام عمل به حکم بیاید زشت و قبیح است. در حالی که اگر کمی واقع‌گرایانه‌تر به موضوع بنگریم می‌توان چنین پدیده‌هایی را به گونه دیگری نیز تفسیر نمود؛ تفسیری که بسیار ساده است.

پیامبر با آیات قرآن، محرمات نکاح را بیان نمود، سپس در زمانی که برای ما معلوم نیست احتمالاً مردی با خواهرزاده یا برادرزاده زنش ازدواج کرده و این ازدواج منجر به نزاع و کشمکش خانوادگی شده است. نزاعی که می‌تواند به روابط خویشاوندی و خانوادگی آسیب بزند. پیامبر در مواجهه با این واقعیت گویا چنین می‌فرماید: آخر زن و خواهرزاده یا برادرزاده او را که نمی‌توان با هم داشت. پیامبر علی‌رغم آیه قرآنی در مواجهه با یک واقعیت چنین کلام ارشادی را بیان می‌کند. ممکن است برخلاف نظر اصولیون این واقعه پس از نزول آیه محرمات نکاح اتفاق افتاده باشد. عملاً هیچ قبیحی ندارد که پس از آمدن یک قانون، به مرور تبصره‌هایی بر آن وارد شود. تبصره‌ها و اصلاحیه‌هایی که با توجه به واقعیات جاری زندگی ساخته می‌شود.

اگر به قوانین و سنت‌های جاری بر زندگی پیامبر و پیروان آن حضرت همانند جریان

---

۱. کفایة الاصول، ص ۲۳۷؛ فراند الاصول، ج ۴، ص ۹۷

قوانین و مقررات در زندگی خودمان بنگریم تحلیل‌ها از قوانین موجود در قرآن و سنت بسیار واقع‌گرایانه‌تر و عمل‌گرایانه‌تر خواهد شد. اگر اصولیون، حقوقدان بودند و یا با اجرای قوانین سروکار داشتند، با موضوع قوانین، ولو قوانین شرعی این چنین انتزاعی و ذهنی برخورد نمی‌کردند. اولین مسلمانان و صحابه خود نیز با قوانین جامعه خویش، ساده و عملگرایانه برخورد می‌کردند.

مثلاً درباره دیه پیامبر اسلام در یک داوری، صد شتر را تعیین کرد. اما در اخبار آمده است که عمر بن خطاب اقلام دیه را افزایش داد و اعلام کرد که علاوه بر شتر، گاو و گوسفند و حلهٔ یمنی (پارچه بافت یمن که به صورت دو قطعه برای پوشاندن بدن از آن استفاده می‌شد) و درهم و دینار که پول رایج بوده است نیز پذیرفته می‌شود.<sup>۱</sup>

این نحوه برخورد با قانون دیه، از سوی یکی از صحابه بزرگ پیامبر، نشان می‌دهد که رویکرد نخستین مسلمانان نسبت به قانون متحجرانه نبوده است. عمر بن خطاب به عنوان حاکم با قوانین و اجرای آنها سرو کار داشت و دریافته بود که محدود کردن دیه به شتر، موجب بروز مشکلاتی در پرداخت دیه می‌گردد. لذا با توجه به واقعیات و با شناخت عملی از نقش قانون، اقلام دیه را افزایش می‌دهد تا بدین ترتیب کسی که حله یمنی دارد، و یا گاو و گوسفند دارد ولی شتر ندارد، برای پرداخت دیه با سختی مواجه نشود. دستور عمر بن خطاب در افزایش اقلام دیه وارد شریعت اسلامی نیز شده است. برخی گفته‌اند اولین بار علی بن ابیطالب اقلام دیه را افزایش داد.<sup>۲</sup> این دو منافاتی با یکدیگر ندارد. ممکن است عمر بن خطاب قانون دیه را تغییر داده و علی بن ابیطالب نیز در حکومت خود همین رویه را برگزیده است. حتی اگر این تغییر توسط علی بن ابیطالب صورت گرفته باشد باز هم تغییری در تحلیل ما ایجاد نمی‌کند.

اخبار زیادی حکایت از آن دارد که مسلمانان قانون را یک پدیده سیال و جاری و تغییرپذیر می‌دانستند. مثلاً در قرآن مجازات زنا، صد تازیانه ذکر شده است. حال آنکه

---

۱. المغنی، ج ۸، ص ۲۸۹؛ سنن ابی‌داود، ج ۱۲، ص ۱۳۶، حدیث ۳۹۳۷

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۹، ص ۱۹۳، حدیث ۳۵۴۲۷

در روایات چیزی بر آن افزوده شده است. مثلاً برخی روایات مجازات زنا را صد تازیانه و تبعید زناکار دانسته است.<sup>۱</sup> در منابع اصولی بحث‌های مفصلی صورت گرفته که آیا روایاتی از این دست ناسخ آیه قرآنی است یا نه در حالی که اگر قانون قرآن را نیز قانون جاری در آن جامعه بدانیم، به سادگی می‌توان تحلیل نمود که شاید شرایطی خاص موجب شده که زناکاری را علاوه بر مجازات صدتازیانه به یک سال تبعید نیز محکوم کنند. اعمال چنین تغییرات و تصرفاتی حتی در قوانین قرآنی نشان می‌دهد که پیروان اولیه اسلام به قوانین همانند اصولیون نمی‌نگریستند. آنان قانون را تغییرپذیر می‌دانستند.

### مخالفت سنت با قرآن

۳- اصولیون وقتی از مخالفت سنت با قرآن سخن می‌گویند مقصود ایشان، مجموع روایات برگزیده آنان در برابر بخش کوچکی از آیات قرآنی موسوم به آیات الاحکام است. به عبارت دیگر دلیل قرآنی، از نظر آنان تقریباً ۵ درصد آیات است که به طور مبهم پشتوانه احکام شرعی می‌باشد. به علاوه مفهوم مخالفت از نظر اصولیون صرفاً مخالفت یک قانون به دست آمده از سنت با قانون به دست آمده از قرآن است. و باز باید گفت که مقصود آنان از مخالفت دو قانون مخالفت به نحو تقابل و تباین کلی است. به گونه‌ای که نتوان آن دو قانون را با یکدیگر جمع کرد. بدین ترتیب تا جایی که مخالفت سنت با قرآن توجیه‌پذیر باشد آن دو نافی یکدیگر نیستند و قابل جمع‌اند.

فقها و اصولیون به بخش بزرگ آیات قرآن و به ویژه پیام‌ها و رویکردهای مهم و اساسی آن، توجه ندارند. آنان در بحث‌ها، تحلیل‌ها و ساختن قوانین شریعت به تاریخ نظر نمی‌کنند و به رویکرد اسلام زمانی که در حجاز به عنوان یک بانگ رهایی‌بخش برخاست و از برابری انسان‌ها، اعم از فقیر و غنی، برده و آزاد و زن و مرد سخن گفت توجهی ندارند. آنان به تحلیل این مهم نمی‌پردازند که اسلام در آن فضا و با آن سنت‌ها

---

۱. همان، ج ۲۸، ص ۶۴، حدیث ۳۴۲۱۶

برای تحقق کدام اهداف آمد؟

اگر به پیام‌ها و رویکردهای اسلام و قرآن توجه شود دیگر تمام قوانین برآمده از سنت را نمی‌توان موافق قرآن دانست و آنها را احکام اسلامی و شرعی خواند. بسیاری از اصولیون با تعبیر گوناگون به این مضمون اذعان نموده‌اند که خبر واحد در امور مهم فاقد اعتبار است. آیت‌الله خوئی نیز بر این عقیده است که در امور مهم به خبر واحد نمی‌توان استناد کرد.<sup>۱</sup> جوینی نیز می‌گوید که خبر واحد در امور عقلی، اصول عقاید و آنچه که نیازمند علم است مورد قبول واقع نمی‌شود.<sup>۲</sup> مقصود از علم نزد علما همان قطع است. حنفیه معتقدند خبر واحد در اموری که مبتلابه همگان است، قابل قبول نیست مانند نماز و طهارت.<sup>۳</sup>

از این عبارات و مانند آن فهمیده می‌شود که اصولیون خود به متزلزل بودن اخبار و روایات و قوانین به دست آمده از آنها واقف‌اند و خبر واحد را در امور مهم معتبر نمی‌دانند. اما در اینجا دو متغیر وجود دارد که آن دو عبارت‌اند از: «خبر واحد» و «امور مهم».

گاهی یک خبر واحد از نظر کسی و با معیارهای شخصی و سلیقه‌ای او همراه با نشانه‌ها و قراینی است که موجب علم او در یک موضوع می‌شود و گاه خبری را که دیگری، متواتر و معتبر می‌داند برای کسی دیگر بی‌اعتبار و غیرقابل استناد به شمار می‌رود. این واقعیت محسوس در اصول فقه حاکی از آن است که خبر واحد و دیگر انواع خبر یک مفهوم متغیر با مصادیق متغیر است. متغیر دیگر «امور مهم» است. برای بسیاری از فقها، «امور مهم»، نماز و طهارت و حج و امثال آن است. هنگامی که از امور مهم سخن رانده می‌شود قوانین جزایی، قوانین خانواده و حقوق انسان‌ها از مصادیق آن خوانده نمی‌شود در حالی که قوانین جزایی و مدنی جاری در جامعه بزرگترین موضوعی است که مبتلابه همگان است و در زندگی فرد فرد انسان‌ها تأثیر دارد.

۱. البیان، ص ۲۸۵

۲. التلخیص فی اصول الفقه جوینی، ص ۳۲۱

۳. همان، ص ۳۲۲

## ورود مجازات‌های مخالف قرآن به شریعت

فقها بر اساس اخبار و روایات مرتد را مهدورالدم می‌دانند. آنان معتقدند مسلمان زاده به محض آنکه از اسلام خارج شود خونش مباح است. خروج از اسلام هم نزد همگان یکسان نیست که در اینجا به بحث پیرامون آن نمی‌پردازیم؛ بلکه مقصود از بیان این مثال تأکید بر این نکته است که علی‌رغم قانون فقهی یادشده که به اسلام انتساب یافته در قرآن نه تنها مجازاتی برای ارتداد یافت نمی‌شود بلکه آیات گوناگون دلالت بر آزادی عقیده دارد. قرآن تصریح می‌کند که در دین اکراه و اجبار نیست.<sup>۱</sup>

و یا تصریح می‌کند که بشارت باد بر بندگانی که همه سخن‌ها را می‌شنوند و بهترین آن را برمی‌گزینند.<sup>۲</sup>

و یا آنکه در آیات بسیار، مخاطبان خود را به تفکر و تعقل دعوت نموده از پیروی کورکورانه از عقاید دیگران و گذشتگان برحذر می‌دارد.<sup>۳</sup> علاوه بر دلایل گوناگون قرآنی و حتی مهمتر از آن، عقل است که آزادی عقیده را تأیید می‌کند و آن را از ضروریات زندگی و عزت انسانی می‌داند. فقها خود بر این نکته توجه داشته‌اند که عقیده مقوله‌ای تأییدی نیست چرا که باور و عقیده مقوله‌ای است عقلی که هر انسانی با تأملات خویش به آن می‌رسد و هیچ کس را نمی‌توان واداشت که عقیده‌ای را بپذیرد و یا از عقیده‌ای دست بردارد. قرآن خود نیز به این مضمون اشاره کرده است که اگر خدا می‌خواست همه مردمان ایمان می‌آوردند.<sup>۴</sup> عقیده و ایمان از امور شخصی و فکری است که صرفاً به خود انسان مربوط است و اساساً از موضوعاتی نیست که بتوان برای آن قانون وضع کرد.

فقهای اسلامی علی‌رغم اصول مسلم عقلی و دلایل واضح قرآنی، خارج شدن از اسلام را (خروج از اسلام به هر معنایی که اراده شود) جرمی بزرگ تلقی نموده و مجازات آن را

۱. لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ... (بقره / ۲۵۶)

۲. فَيُبَيِّنْ عِبَادًا / الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ (الزمر/ ۱۷ و ۱۸)

۳. بقره / ۴۴؛ بقره / ۲۴۲؛ المائده / ۱۰۴؛ اعراف / ۲۸؛ آل عمران / ۱۹۱؛ نحل / ۴۴ و ...

۴. وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (يونس / ۹۹)

مرگ دانسته‌اند. پشتوانه این قانون به اصطلاح شرعی اخبار و روایاتی است ضعیف و بی‌اعتبار. هر چند باید افزود این قانون نتیجه تفسیر خاص و محدود از پاره‌ای روایات است. زیرا همان روایات را می‌توان به گونه‌ای دیگر نیز تحلیل و تفسیر نمود.

مثال دیگر مجازات سنگسار است که از روایاتی مغشوش و بی‌اعتبار به دست آمده است. این مجازات را نمی‌توان در قرآن یافت. اگر چه خبر واحد را در امور مهم معتبر ندانسته‌اند، اما سنگسار را بر مبنای همین گونه اخبار یک مجازات شرعی خوانده‌اند. بدین ترتیب گویا، سنگسار کردن یک انسان امر مهمی تلقی نشده است. این در حالی است که همه اذعان دارند که جان انسان مهمترین موضوع است و به همین جهت این قاعده از لحاظ نظری مورد اتفاق است که حدود با شبهه اسقاط می‌شود. در این میان اگر مجازات، بدنی و یا جانی باشد احتیاط سخت‌تر می‌شود. نه تنها مجازات سنگسار توسط قرآن توصیه نشده است بلکه با رویکرد قرآن مغایرت دارد. قرآن در اعمال مجازات، اولاً تأکید فراوان بر رعایت تناسب مجازات با جرم دارد.<sup>۱</sup> ثانیاً بر عفو و گذشت از مجازات تأکید فراوان نموده است.<sup>۲</sup>

بی‌تردید مجازات سنگسار با هیچ معیاری متناسب با جرمی مانند زنا یا لواط دانسته نمی‌شود. قرآن از قتل و قساوت برحذر می‌دارد و به هدایت انسان‌ها نظر دارد. داستان‌های فراوانی حاکی از آن است که مردان به محض دیدن همسر خود با مردی بیگانه به خود حق می‌دادند همسر خویش را به قتل برسانند. داستان‌های متعددی حکایت‌گر آن است که پیامبر اسلام با این رفتار مخالف بود. حتی اگر مردی اظهار می‌کرد که همسر خود را با مردی بیگانه در بستر دیده است پیامبر پاسخ می‌داد که اگر چهار شاهد نیاوری نمی‌توانی نسبت به مجازات آنان اقدام کنی و حتی شوهر به اتهام افترا باید خود مجازات می‌شد.<sup>۳</sup> اسلام تلاش نمود که از متهم ساختن و مجازات کردن بی‌رویه افراد جلوگیری کند.

---

۱. مائده/۴۵؛ نحل/ ۱۲۶؛ شوری/۴۰ و...

۲. همان آیات و....

۳. وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (نور/۴)؛ وسائل‌الشیعه، ج ۲۸، باب ۴۵، ص ۱۴۹-۱۴۸، حدیث ۳۴۴۳۷

چنانکه در بررسی روایات مربوط به سنگسار خواهیم دید، این مجازات به هیچ وجه پایه و اساس اسلامی ندارد. بلکه با سوءبرداشت از پاره‌ای روایات به عنوان حکم شرعی معرفی شده است. رویکرد اسلام نسبت به انحرافات اخلاقی رویکردی هدایت‌گرانه بوده است و جز این نیز از دین انتظاری نمی‌رود. زنا بر اساس شواهد تاریخی و قرآنی امری رایج در میان مردم خاستگاه اسلام حتی پس از اسلام بود. خبری حاکی از آن است که مردی از قبیله دوس که به اسلام گرویده بودند نزد پیامبر گله کرد که مردم این قبیله ربا می‌خورند و زنا می‌کنند. پیامبر برای هدایت آنان دعا کرد.<sup>۱</sup> پس از فتح مکه نیز پیامبر در بیعت با زنان از آنان قول گرفت که زنا نکنند.<sup>۲</sup> در کنار هدایت و نصیحت، حداکثر مجازاتی که قرآن برای جرم زنا در نظر گرفته صد تازیانه است. در این جرم و مجازات نیز تفاوتی میان زن و مرد قائل نشده است. مجازات سنگسار نمی‌تواند موافق قرآن قلمداد شود.

نمونه دیگر از مجازات‌های سختی که در روایات دیده می‌شود اما در قرآن وجود ندارد، مجازات مرگ در صورت تکرار برخی جرایم مانند سرقت، شرابخواری، قذف و... است. چنانکه قبلاً نیز اشاره کردیم قرآن از قتل برحذر می‌دارد. به همین جهت حتی نسبت به کسی که مرتکب قتل شده نیز عفو را برتر از کشتن او می‌داند و جان بخشیدن به یک انسان را به منزله جان بخشیدن به تمام انسان‌ها دانسته است.<sup>۳</sup> با توجه به این رویکرد قرآن، افزایش مجازات مرگ برای جرایم گوناگون را نمی‌توان موافق قرآن دانست بلکه می‌توان گفت افزایش مجازات مرگ، مخالف رویکرد قرآن است.

یکی دیگر از مجازات‌هایی که در روایات آمده اما در قرآن دیده نمی‌شود، مجازات هشتاد ضربه تازیانه برای شرابخواری است. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که پدیده شرابخواری در میان مردم حجاز پدیده رایجی بوده است. به همین جهت قرآن در آیات

۱. المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۵، ص ۵۶۰

۲. أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ... (ممتحنه / ۱۲)

۳. مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعُدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمْسْرِفُونَ (مانده / ۳۲)



متعدد از شرابخواری برحذر می‌دارد، اما مجازاتی برای آن تعیین نمی‌کند. سخن این نیست که نمی‌توان برای شرابخواری و کنترل این پدیده زیانبار، صرفاً به این دلیل که در قرآن مجازاتی برای آن نیامده است، قانون وضع کرد. مسلمانان نخستین نیز چنین برداشتی نداشتند و با آنکه در قرآن مجازاتی برای شرابخواری نیامده بود با توجه به شرایط جامعه خود قانونی برای کنترل این پدیده وضع کردند. سخن در این است که چنین قوانینی را فارغ از ارزیابی آنها، نمی‌توان قوانین شریعت خواند.

به نظر می‌رسد بسیاری از این گونه قوانین توسط حکومت‌هایی که پس از پیامبر و به نام اسلام شکل گرفت ساخته و اجرا شده است. تا پیش از تدوین روایات در اواسط قرن دوم ه.ق تمام روایاتی که توسط حکومت اموی و فقیهان آن ساخته می‌شد، وارد مجموعه روایات شده است. حاکمان برای پیشبرد امور خویش و برقراری نظم مطابق سنت آن روزگار قوانینی را وضع می‌کردند. بسیاری از این قوانین از طریق روایات به شریعت اسلامی راه یافته است؛ به ویژه آنکه به دلیل عدم ثبت دقیق روایات و منشأ صدور آنها تشخیص زمان صدور آنها نیز بر ما معلوم نیست.

یکی دیگر از نمونه‌ها، ورود حقوق تبعیض‌آمیز میان انسان‌ها از طریق روایات به شریعت اسلامی است. تبعیض یک پدیده ظالمانه تاریخی است که همواره علیه افراد، گروه‌ها و اقوام ضعیف‌تر اعمال شده است. تبعیض علیه زنان، اقلیت‌های دینی و اقوام ضعیف نمونه‌هایی از تبعیضاتی است که در طول تاریخ جریان داشته و مبارزات دامن‌داری را برای به دست آوردن حقوق برابر برانگیخته است. بنابراین نمی‌توان ادعا کرد که تبعیضات موجود در سنت به اصطلاح اسلامی و روایات، ساخته و پرداخته اسلام است. اما آنچه به طور جدی قابل نقد و رد است، توجیه کردن این گونه تبعیضات ظالمانه به وسیله اسلام و شرعی خواندن آنهاست.

گاه تلاش فقیهان فراتر از توجیه تبعیضات رفته و به مقابله با تلاش‌های مدنی برای رفع تبعیضات می‌انجامد. اینجاست که فقیهان، دین را به بن‌بستی می‌رانند که بیرون آمدن از آن ممکن نیست. دینی که توجیه‌گر تبعیضات ستمگرانه باشد محکوم به منسوخ شدن است. اسلامی که پیامبر در مکه به محرومان و ستم‌دیدگان و بردگان و

زنان معرفی کرد، و چون نور امیدی در آن تاریکی شرک و جهل درخشان شد، اسلام توجیه‌گر تبعیض نبود و الا بردگان و زنان و اقشار محروم به سوی آن آغوش نمی‌گشودند. اسلام نیامد تا سنت‌های تبعیض‌آمیز را محکم و پابرجا سازد و تلاش‌های جوامع را برای از بین بردن تبعیضات خنثی کند. تبعیض به هر شکل آن و در هر زمانی ستمگرانه است و برای اقشار مورد تبعیض قرار گرفته رنج‌آور. اسلام سنتی، دین را با سنت یعنی قوانین کهن گره زده و بدین ترتیب دین را در مقابل تحولات اجتناب‌ناپذیر جوامع و قوانین مناسب دنیای امروز قرار داده است.

### دنیای امروز و قوانین شریعت

۴- ناسازگاری بسیاری از قوانین به اصطلاح شرعی با شرایط و نیازمندی‌های دنیای امروز یکی از بزرگترین مشکلاتی است که اسلام سنتی و یا اسلام متکی به روایات با آن روبروست. تغییر و افزایش خواسته‌های بشری اجتناب‌ناپذیر بوده یکی از رموز جریان حیات بشری است. مفاهیم نسبی در طول زمان همراه با تغییر دیگر عوامل، تغییر می‌کنند. آزادی، حقوق انسانی، رابطه مردم با حکومت‌ها، عدالت و ظلم و مانند آن، همه مفاهیمی است نسبی که در هر زمان با زمان دیگر متفاوت است. تعاریف این امور، از دین به دست نمی‌آید. پیام همه ادیان الهی دعوت به عدل و داد و رعایت حقوق یکدیگر بوده است. عدل و داد و رعایت حقوق انسانی هنگامی محقق است که اکثریت مردم در یک جامعه به آن اقرار کنند. به عبارت دیگر تعریف این مفاهیم نسبی و کلی از برآیند افکار عمومی و خرد جمعی در جوامع به دست می‌آید. اگر چه در اصول فقه اسلامی بحث‌های زیادی در باره رابطه قوانین با مصالح و مفاسد و یا حسن و قبح صورت گرفته است، اما عملاً بازتابی در فرایند استنباط احکام شرعی نداشته است. بسیاری از اصولیون معتقدند که شناخت مصلحت و مفسده یا حسن و قبح یک قانون، کاری است که توسط عقل صورت می‌گیرد. نتیجه عملی این سخن باید پذیرش تغییر قوانین در جوامع و زمان‌های گوناگون باشد. سخن یادشده مؤید آن است که همراه با تغییر مفهوم حسن و قبح، قوانین، متناسب با آن باید تغییر کند. چرا که اگر عقل قانونی را قبیح بدانند اما دین از آن قانون دفاع کند مطمئناً طرف شکست‌خورده بی‌هیچ تردیدی دین خواهد بود. مثلاً

سنگسار، مجازات تازیانه و یا قطع دست و پا در دنیای امروز زشت و حتی نفرت‌انگیز است. اگر اسلام و مدافعان آن به توجیه این قوانین و دفاع از آنها و حتی اصرار بر اجرای آنها بپردازند حاصلی ندارد جز برانگیختن نفرت نسبت به دین اسلام.

خضری می‌گوید آنچه که حسن و قبح آن در زمان‌ها و در میان ملت‌های گوناگون تغییر نمی‌کند قابل نسخ نیست مانند حسن ایمان به خدا و نیکی کردن به پدر و مادر و یا قبح کفر و دروغ‌گویی. اما آنچه که حسن و قبح و مصلحت آن با تغییر زمان و ملت‌ها تغییر می‌کند، قابل نسخ است و این بر اساس نظر کسانی که حسن و قبح را عقلی می‌دانند آشکار و ثابت است، برخلاف کسانی که معتقدند حسن و قبح چیزی است که دین آن را حسن و قبح می‌شمارد و عقل دخالتی در آن ندارد.<sup>۱</sup> وی عقیده دارد کسانی که حسن و قبح را عقلی می‌دانند، عقلاً همه احکام را قابل نسخ می‌دانند.<sup>۲</sup>

مسلماً اگر حسن و قبح را عقلی بدانیم مصادیق آن نیز متغیر خواهد بود. بسیاری از اصولیون شیعه و اهل سنت، حسن و قبح را عقلی می‌دانند؛ اما در برابر تغییر قوانین مقاومت می‌کنند و بدین ترتیب با فرمان عقل مبارزه می‌کنند. هراس آنان همواره این بوده که اگر احکام به اصطلاح شرعی کنار نهاده شود از اسلام چیزی باقی نمی‌ماند. باید گفت در دنیای امروز با اجرای احکام به اصطلاح شرعی نیز چیزی از اسلام باقی نمی‌ماند. مشکل اصلی، تعریف فقها و اصولیون از اسلام و محدود کردن آن به قوانین برآمده از سنت است. گویا که اسلام و قرآن برای توجیه و حفاظت از سنت‌های کهن آمده است. شاید در این جا این پرسش مطرح شود که چرا اسلام با سنت گره خورد؟

بخشی از پاسخ این سؤال را قبلاً مطرح کردیم و آن این بود که فقها و دین‌داران برای یافتن شرایط مربوط به عبادات، منبعی جز روایات در اختیار نداشته‌اند. اما این مقدار مراجعه به روایات مشکل‌ساز نیست. بر پاسخ مذکور می‌توان افزود که گره خوردن اسلام با قوانین مدنی و جزایی برآمده از سنت از زمانی آغاز شد که اسلام پس از پیامبر

---

۱. اصول‌الفقہ، خضری، ص ۲۵۸

۲. همان

با حکومت و قدرت سیاسی گره زده شد. از آنجا که قانون‌گذاری و اجرای قانون از شئون حکومتی است، حکومت‌های دینی پس از پیامبر نیز به این امور اشتغال ورزیدند. اما نکته قابل توجه این است که تمام قوانین موضوعه این حکومت‌ها، بویژه هنگامی که صحابه پیامبر حاکم بودند، به نام اسلام ثبت و ضبط شد و به شریعت اسلامی راه یافت.

حاکمان اسلامی بر مبنای سنن گذشته خود قانونگذاری می‌کردند چرا که اسلام در همه موضوعات، قانون وضع نکرده بود. فقها که همواره در کنار حکومت‌های دینی بوده‌اند به توجیه قوانین و شرعی خواندن آنها پرداختند. امروز نیز در حکومت‌های دینی از جمله ج.ا.ا همین وضعیت در جریان است. بسیاری از قوانینی که توسط فقها وضع می‌شود، نه در قرآن و روایات یافت می‌شود و نه حتی با قرآن و روایات قابل توجیه است؛ اما قوانین شرعی خوانده می‌شوند. مانند تحمیل حجاب خاص به زنان و محروم کردن آنان از حقوق خویش در صورت عدم رعایت حجابی که توسط حاکمیت دینی تعریف شده است.

در قرآن تصریح شده است که رعایت پوشش برای زنان سالخورده لازم نیست؛<sup>۱</sup> اما هیچ زن سالخورده‌ای نمی‌تواند بدون حجاب در اماکن عمومی ظاهر شود. مثال دیگر ساختن تشکیلات پلیسی و تهدیدآمیز برای انجام دستور اخلاقی امر به معروف و نهی از منکر است. چنین تشکیلاتی با هدف امر به معروف و نهی از منکر، منافات ماهوی دارد.

بر این گونه قوانین باید فتوایی را افزود که مفتیان و مراجع دینی به نام اسلام صادر می‌کنند؛ در حالی که این فتواها، صرفاً برداشت‌ها و سلیقه‌های شخصی آنان است. مثلاً روزی شرکت زنان در انتخابات را حرام و روز دیگر جایز می‌خوانند. بسیاری از

---

۱. 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)  
و بر زنان از کار افتاده ای که [دیگر] امید زناشویی ندارند گناهی نیست که پوشش خود را کنار نهند [به شرطی که] زینتی را آشکار نکنند و عفت ورزیدن برای آنها بهتر است و خدا شنوای داناست (ترجمه فولادوند)

مسلمانان نیز گمان می‌کنند این گونه فتواها مبنای شرعی دارد، حال آنکه چنین نیست. استفاده ابزاری از دین و حکم شرعی متزلزل کردن جایگاه دین و مفهوم حکم شرعی است. مروری بر پاره‌ای فتواها نشان می‌دهد که هر گاه چیزی مورد پسند مفتی واقع شده، مجاز شمرده شده و هر گاه باب طبع و سلیقه او نبود حرام خوانده شده است. گاهی با پیشرفت زمان اگر تحولی در نگاه و بینش مفتی پدید آمده، حکم شرعی صادره را تغییر داده است. مثلاً هنگامی که مکتب‌خانه به مدرسه تغییر کرد و یا خزینة حمام به دوش تبدیل شد، برخی فتوا بر حرمت رفتن به مدرسه و دوش گرفتن در حمام دادند. اما بعدها، پس از آشنایی با این پدیده‌های نو و مزایای آنها، فتوای مفتیان منسوخ گردید.

### تغییر پیام‌های بلند قرآن با سنت

۵- اصرار بر استفاده از روایات و مقدم داشتن آن بر قرآن به گونه‌ای بوده که حتی موجب تغییر برخی احکام قرآنی و پیام‌های بزرگ و مهم قرآن گشته است. اگر چه بسیاری از اصولیون و فقها نسخ قرآن را با خبر واحد جایز ندانسته‌اند؛ اما عملاً به این کار مبادرت ورزیده‌اند. این در حالی است که از لحاظ نظری، برخی هرگونه تصرفی را در قرآن به وسیله خبر واحد مجاز ندانسته‌اند تا آنجا که جوینی معتقد است که برای منع نسخ نصوص قرآنی با خبر واحد، اجماع وجود دارد.<sup>۱</sup> آیت‌الله خوئی نیز مخالف نسخ قرآن با خبر واحد است.<sup>۲</sup>

علی‌رغم مخالفت‌های موجود، اما عملاً دو آیه ۱۵ و ۱۶ از سوره نساء با خبرهای واحد منسوخ شده است. این دو آیه یکی درباره مجازات مساحقه یعنی رابطه جنسی دو زن و دیگری درباره مجازات لواط سخن می‌گوید. اهمیت بررسی این دو آیه از آن روست که مجازات‌های مورد اشاره در این آیات به وسیله روایات منسوخ و مجازات‌های سختی جایگزین آنها شده است. آیه ۱۵ سوره نساء مجازات مساحقه را پس از آنکه اصل این

---

۱. التلخیص فی اصول الفقه جوینی، ص ۷-۱۹۶

۲. البیان، ص ۳۱۰

عمل با شهادت چهار شاهد در دادگاه ثابت شد، حبس کردن زنان در خانه دانسته است. آیه می‌افزاید آنان تا زمانی در خانه حبس می‌شوند که یا مرگ ایشان فرا رسد و یا راه نجاتی پیدا شود. اگر چه در آیه صریحاً درباره دادگاه سخنی نیامده اما از آنجا که اثبات جرم موکول به پذیرفتن شهادت شاهدان شده، مطمئناً روند رسیدگی به موضوع باید در دادگاه انجام شود. در آیه ۱۶ نساء نیز مجازات لواط آزار و اذیت ذکر شده است تا آنکه توبه کنند و اصلاح شوند.

در این آیه، نوع مجازات و آزار و اذیت مشخص نشده است. در این دو آیه اگر چه صریحاً نامی از مساحقه و لواط برده نشده اما قرائن زیادی نشان می‌دهد که مقصود، این دو فعل است. یکی از قرائن آن است که آیه ۱۵ نساء درباره زنانی که مرتکب فحشا می‌شوند سخن می‌گوید و اشاره‌ای به مردان نمی‌شود. این نکته حاکی از آن است که در این عمل فحشاء فقط زنان حضور دارند چرا که اگر مقصود از عمل فحشاء در این آیه زنا بود، همانند آیه ۲ سوره نور به هر دو طرف یعنی زن و مرد اشاره می‌شد؛ چنانکه این آیه می‌گوید به هر یک از زن و مرد زناکار صدتازیانه بزنید. اگر منظور از فحشاء در آیه ۱۵ سوره نساء، زنا بود، منطقی نبود که فقط به زنان اشاره شود و فقط برای آنان مجازات تعیین گردد.

در آیه ۱۶ نساء نیز درباره مردانی که مرتکب فحشاء می‌شوند سخن رفته است که با همان قرائنی که ذکر شد می‌توان دریافت که منظور از فحشاء در این آیه فحشایی است که مردان با یکدیگر مرتکب آن می‌شوند. مفسرین درباره مراد این دو آیه از فحشاء بحث‌ها نموده‌اند. با آنکه ظاهر این دو آیه و قرائن موجود، به فهمیدن مراد آیات کمک می‌کند و حتی روایاتی نیز تأیید می‌کند که این دو آیه درباره مساحقه و لواط سخن می‌گویند، مفسران اما درباره مراد آیه دچار تردید شده‌اند.

مثلاً علامه طباطبایی پس از بیان سخنان گوناگون پیرامون این دو آیه می‌گوید که این آیات در خصوص زنا آمده است و اضافه می‌کند که روایت شده هنگام نزول آیه

«جَلد» (تازیانه) (نور/۲) پیامبر فرمود این حکم صد تازیانه همان راه نجاتی است که خدای تعالی به زنان زناکار در آیه ۱۵ سوره نساء وعده داده است.<sup>۱</sup> وی این عقیده را که آیات مذکور در رابطه با مساحقه و لواط آمده، رد می‌کند و معتقد است که برخلاف برخی روایات که دلالت بر عدم نسخ این آیات دارد، آیات مذکور منسوخ شده است. برخلاف وی آیت‌الله خویی معتقد است که آیات مذکور منسوخ نشده است. چرا که قرآن را نمی‌توان با خبر واحد نسخ نمود. درباره مراد این دو آیه، آیت‌الله خویی می‌گوید که ممکن است منظور از فاحشه در آیه ۱۵ مساحقه باشد و یا اعم از مساحقه و زنا. او منظور از فاحشه در آیه ۱۶ را لواط می‌داند و معتقد است که آیه ۱۵ با آیه جلد نسخ نشده است زیرا صد تازیانه نمی‌تواند راه نجاتی باشد که در آیه وعده شده است.<sup>۲</sup>

دیگر مفسران نیز درباره دو آیه یادشده چنین بحث‌هایی داشته‌اند. علت تردید درباره مراد این دو آیه آن است که در روایات، مجازات‌های دیگری برای مساحقه و لواط آمده است. علامه طباطبایی به همین دلیل اشاره می‌کند و می‌گوید که در سنت، اثبات شده که حد لواط قتل است.<sup>۳</sup> وجود مجازات‌های دیگر در روایات برای مساحقه و لواط، فقها و مفسران را در برابر یک انتخاب مهم قرار داده است. آنان باید میان مجازات پیشنهادی قرآن و روایات یکی را برگزینند. قرآن مجازات مساحقه را حبس در خانه، و روایات، آن را صد تازیانه دانسته است. قرآن مجازات لواط را، آزار و اذیت و روایات، مجازات آن را مرگ دانسته است. این همان تعارض میان روایات و قرآن است؛ یعنی برای یک موضوع، در روایات حکمی آمده و در قرآن حکمی دیگر. در این جا سه گزینه پیش روی فقها، اصولیون و حتی مفسران قرآن قرار دارد:

الف – کنار نهادن روایات و برگزیدن آیات قرآن. این گزینه را هیچ کس انتخاب نکرده است.

ب – کنار نهادن آیات ۱۵ و ۱۶ سوره نساء و پذیرفتن روایات. این گزینه را بسیاری

---

۱. تفسیر المیزان، ج ۴، ص ۳۷۴-۳۷۰

۲. البیان، ۳۱۳-۳۱۰

۳. المیزان، ج ۴، ص ۳۷۴-۳۷۰

با این استدلال که دو آیه مذکور نسخ شده است انتخاب کرده‌اند. چنان که دیدیم علامه طباطبایی نیز این گزینه را انتخاب نموده است. اکثر قریب به اتفاق منابع فقه اسلامی نیز حاکی از آن است که فقها به این گزینه تمایل داشته‌اند. زیرا در منابع فقهی مجازات حبس در خانه و یا آزار و اذیت نه برای مساحقه و لواط و نه برای زنا دیده نمی‌شود.

ج - تلاش برای ایجاد سازگاری میان روایات و دو آیه یادشده. لازمه انتخاب این گزینه عقیده به عدم نسخ دو آیه قرآنی است. چنانکه دیدیم آیت‌الله خویی این گزینه را انتخاب کرده است. با انتخاب این گزینه باید راهی برای جمع کردن میان روایات و دو آیه یافت. او چنانکه قبلاً گفتیم احتمال می‌دهد که مراد آیه ۱۵ سوره نساء مساحقه باشد و یا اعم از مساحقه و زنا. بدین ترتیب مجازات حبس در خانه (برای مساحقه) و مجازات صد تازیانه (برای زنا) که در قرآن آمده، از یک سو و از سوی دیگر مجازات صد تازیانه (برای مساحقه) و مجازات سنگسار (برای زنا محصنه) که در روایات آمده، باید با یکدیگر جمع شوند.

در جمع میان این مجازات‌ها، آیت‌الله خویی می‌گوید: حکم نگهداری در خانه برای آن تشریح شد که از ارتکاب مجدد فحشاء جلوگیری شود و حکم تازیانه و سنگسار جریمه ارتکاب مجدد فحشاء است. او می‌افزاید که اگر زن به واسطه سنگسار یا تازیانه بمیرد و جوب نگهداری در خانه از بین می‌رود در غیر این صورت حبس در خانه همچنان ادامه می‌یابد تا آن که خداوند راهی قرار دهد. در مورد آیه ۱۶ نساء او معتقد است که مقصود از فاحشه، لواط است و نه غیر آن.<sup>۱</sup> اما توضیح نمی‌دهد که چگونه مجازات آزار و اذیت که در قرآن آمده را با مجازات‌های مرگباری که در روایات آمده جمع می‌کند. در روایات برای لواط، مجازات مرگ با روش‌های گوناگون مانند سنگسار، سوزاندن، پرتاب کردن از بلندی و مانند آن ذکر شده است که همین مجازات‌ها در منابع فقهی دیده می‌شود.<sup>۲</sup>

۱. البیان، ص ۳۱۳-۳۱۰

۲. اللمعة الدمشقیة، کتاب الحدود، ص ۲۳۸



شاید منظور آیت‌الله خویی این است که مرتکب لواط بار اول مورد آزار و اذیت قرار می‌گیرد و در صورت تکرار به مرگ محکوم می‌شود. اما در روایات چنین تفصیلی دیده نمی‌شود. بلکه روایات حاکی از آن است که مرتکب لواط پس از اثبات جرم همان بار اول به مرگ محکوم می‌شود. بنابراین جمع میان آیه ۱۶ و روایات مربوطه با اشکال جدی روبروست. جالب توجه است که روایات نشان می‌دهد حتی صحابه و تابعین نیز در فهمیدن مقصود دو آیه ۱۵ و ۱۶ نساء با یکدیگر اختلاف نظر داشته‌اند. گروهی از آنان گفته‌اند که آیه ۱۵ با آیه ۱۶ منسوخ شده و آیه ۱۶ نیز درباره زنان و مردان زناکار غیرمحصن با صد تازیانه و یک سال تبعید و درباره مردان و زنان زناکار محصن و محصنه با صد تازیانه و سنگسار نسخ شده است. لازم به ذکر است که در قرآن برای زنا مجازاتی غیر از صد تازیانه نیامده است.

گروهی دیگر از صحابه و تابعین گفته‌اند که آیه ۱۵ درباره زنان شوهردار و آیه ۱۶ درباره افراد فاقد احسان است. و این دو آیه با حکم صد تازیانه و سنگسار نسخ شده است. گروهی دیگر که در میان آنان نام ابن عباس نیز دیده می‌شود که از اصحاب معروف پیامبر به شمار می‌رود، گفته‌اند که آیه نخست درباره زنان اعم از محصنه و غیرمحصنه است و آیه ۱۶ درباره زنان مردان محصن و غیرمحصن است که این دو آیه با حکم سنگسار و تازیانه نسخ شده است.<sup>۱</sup> در روایتی نیز آمده است که آیه ۱۵ برای بیان حکم فحشا در میان زنان (مساحقه) و آیه ۱۶ برای بیان حکم لواط آمده و هیچیک از این دو آیه نسخ نشده است.<sup>۲</sup>

در صورتی که به روایات فوق‌الذکر اعتماد کنیم، از اختلاف نظر صحابه درباره دو آیه مورد بحث چنین به دست می‌آید که پیامبر، صحابه و یاران پیرامون خود را از مقصود این دو آیه آگاه نساخته است، در حالی که اگر هدف پیامبر بیان حکم شرعی بود باید عده چشمگیری از یاران حضرت در آن محیط کوچک از این احکام باخبر می‌شدند؛ در آن صورت این همه اختلاف نظر در میان آنان پیدا نمی‌شد.

---

۱. البیان، ص ۳۱۰

۲. تفسیر المیزان، ج ۴، ص ۳۷۴-۳۷۰

اگر چنین تحلیلی را نپذیریم و ادعا کنیم که پیامبر اصحاب خود را از مقصود دو آیه مورد بحث آگاه ساخته است، در این صورت با توجه به اختلاف نظرهای فراوان در روایات مورد اشاره باید روایات مذکور را بی اعتبار بشماریم. در هر صورت مراد آیات مورد بحث به طور روشن و قطعی به ما نرسیده است. در غیر این صورت این همه اختلاف نظر درباره آن پدیدار نمی گشت.

و اما، درباره موضوع مورد بحث یعنی دو آیه ۱۵ و ۱۶ نساء چرا فقها و مفسران گزینه اول را انتخاب نکرده اند؟ به عبارت دیگر چرا علی رغم تشتت روایات و علی رغم ظاهر آیات، حاضر نشده اند مجازات های مندرج در روایات را کنار نهاده و مجازات های مندرج در دو آیه قرآنی را معتبر بدانند؟ این در حالی است که برای انتخاب چنین گزینه ای دلایل قابل اعتنایی وجود دارد.

اول آنکه، قرآن منبع اصلی اسلام است و نسبت به روایات ترجیح فراوانی دارد دوم آنکه، ظاهر آیات قرآن برای فقها و اصولیون و مفسران حجیت دارد. سوم آنکه دلایل معتبری برای نسخ دو آیه مورد بحث وجود ندارد و نکته مهمتر آنکه مجازات های ذکر شده در این دو آیه آسانتر بوده، انتخاب آنها به احتیاط نزدیکتر است در حالی که مجازات های مبتنی بر روایات، اعم از صد تازیانه و یا مجازات مرگ، خلاف احتیاط بوده، ترجیح دادن آنها بر آیات قرآنی، خلاف عقل و عدالت است؛ چرا که وقتی امکان انتخاب مجازات کمتر و آسان تر به ویژه در مقابل مجازات بدنی و یا مرگ وجود دارد، انتخاب مجازات سخت، بی رحمانه و غیر عادلانه است. شاید علت انتخاب مجازات های مبتنی بر روایات و ترک مجازات های قرآنی در دو آیه مذکور را بتوان در علاقمندی و شدت وفاداری فقه اسلامی به سنت و ترجیح سنت بر قرآن جست و جو کرد.

فقه از آغاز شکل گیری در قرون اولیه بر پایه تحلیل های بسیار ساده اندیشانه با مشی اخباری گری شکل گرفت. در طول تاریخ فقه نیز، کمتر فقیه‌ای به تحلیل تاریخی، محتوایی و عقلی اخبار پرداخته است. مشی معمول فقها در تمام دوره ها، تقلید از گذشتگان بوده و به ندرت می توان نظرات بدیع و تازه از آنان شنید. حتی اصولیون نیز علی رغم بحث های منطقی نتوانسته اند تأثیر به سزایی بر سرنوشت فقه اسلامی بگذارند،

بلکه عملاً توجیه‌گر مشی اخباریون شدند و به اخباری‌گری خدمت نمودند؛ زیرا نتیجه فقه اخباری و فقه اصولی یکی است.

در تعارض پیش آمده میان روایات و آیات قرآن در رابطه با زنا و لواط و مساحقه به آسانی می‌توان روایات را کنار نهاد و ادعا نمود که قرآن به مخاطبان خود اعلام نمود که مجازات زنا، صد تازیانه و مجازات مساحقه حبس خانگی و مجازات لواط آزار و اذیت است. ممکن است این پرسش در این جا مطرح شود که چرا روایات، حاکی از مجازات‌های دیگری است؟ شاید در پاسخ بتوان گفت که مقوله قانون نزد نخستین مسلمانان و حکومت‌های پس از پیامبر بر خلاف تعبیر فقهی آن مقوله‌ای تغییرپذیر بوده ولو قانون مذکور در قرآن آمده باشد. به عبارت دیگر آنان به قوانین به عنوان حکم شرعی ثابت و لایتغیر نگاه نمی‌کردند و متناسب با شرایط و دانش و فرهنگ و سنن خود، قوانین جدیدی وضع می‌نمودند.

مثلاً در برخی روایات برای زنا، مجازات صد تازیانه و یک سال تبعید و یا تراشیدن سر، علاوه بر موارد یادشده دیده می‌شود حال آنکه در قرآن به جز مجازات صد تازیانه برای زنا و نصف آن برای کنیزان زناکار<sup>۱</sup> دیده نمی‌شود. اگر به آیه ۱۶ نساء دقت کنیم، می‌بینیم که در این آیه مجازات معینی برای لواط بیان نشده است. به نظر می‌رسد طبق معمول، فرد یا افرادی به پیامبر مراجعه کرده و درباره دو مردی که مرتکب لواط شده‌اند، سوال کرده‌اند. پیامبر در پاسخ می‌گوید آنان را آزار و اذیت کنید تا اینکه از این کار دست بردارند. در واقع آن حضرت در این باره قانون‌گذاری نمی‌کند بلکه به نظر می‌رسد بازداشتن افراد از ارتکاب لواط را به خانواده یا نزدیکان آنها به نحوی که خود مؤثر و بازدارنده می‌دانند واگذار می‌کند. مهمتر از مجازات‌های یادشده مجازات سنگسار است که در پاره‌ای روایات آمده، در حالی که اساساً با رویکرد قرآن مغایرت دارد.

اگر بپذیریم که این مجازات‌ها در میان اولین پیروان اسلام اجرا می‌شده است می‌توان چنین تحلیل نمود که آنان برخلاف رویکرد قرآن که سعی در کاستن از قساوت

و بی‌رحمی و خشونت داشت، به تدریج به قوانین خشن‌تر و بی‌رحمانه‌تر روی آوردند. دلیلی وجود ندارد که ما قوانین رایج در میان آنان را قوانین شرعی بدانیم و به هر ترتیبی، ولو در تعارض و مخالفت با قرآن، آن را توجیه نماییم.

### تحلیل تبعیضات جاهلی بر قرآن

برای شناخت بیشتر چگونگی استفاده از روایات به ویژه در ارتباط با قرآن، به ذکر نمونه دیگری می‌پردازیم. آیه ۴۵ سوره مائده می‌فرماید:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذْنَ بِالْأُذُنِ  
وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ  
فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

پیام این آیه به زبان ساده این است که ما بر یهودیان مقرر کرده بودیم که جان با جان، چشم با چشم، بینی با بینی، گوش با گوش، دندان با دندان و زخم‌ها نیز با زخم همانند خود برابر است و هر کسی که از انتقام درگذرد این گذشت، کفاره گناهان او خواهد بود. قرآن پیامی را که قبلاً در تورات به یهود و پس از آن در انجیل به مسیحیان<sup>۱</sup> اعلام شده، مورد تأکید قرار می‌دهد و همین سفارش را به مسلمانان می‌کند. ظاهر آیه حاوی این پیام بزرگ انسانی است که جان هر انسانی با انسان دیگر و اعضای بدن هر انسانی با اعضای بدن انسان دیگر برابر است. تأکید بر این برابری، نفی‌کننده نابرابری و تبعیض است.

عبارت پایانی این آیه که درباره عفو و گذشت از انتقام سخن می‌گوید بیانگر آن است که در سنت انتقامجویی نیز تبعیضات ظالمانه‌ای وجود داشته است که قرآن و ادیان پیش از اسلام آن را نفی کرده‌اند اما انسان‌ها به این تبعیضات ادامه داده‌اند. تبعیضاتی که همواره از گذشته تا حال جامعه بشری از آن رنج برده است. در منابع تاریخی و

۱. انجیل مقدس، سفر خروج، آیه ۲۴؛ تورات، سفر لاویان ۲۰/۱۹-۱۹

تفسیری، به شأن نزول این آیه اشاره شده است. داستان‌ها و نظرات مطرح شده اگر چه در جزئیات مانند یکدیگر نیستند، اما نشان می‌دهند که این آیه برای نفی تبعیض آمده است. به نمونه‌هایی از این موارد اشاره می‌کنیم.

قرطبی می‌گوید که این آیه برای رد سنت عرب آمده که وقتی قتلی اتفاق می‌افتاد به جای انتقام گرفتن از قاتل، فرد دیگری را می‌کشتند و یا در مقابل یک نفر، صد نفر را به پشتوانه قدرت و مکنت قبیله خود به قتل می‌رساندند. او معتقد است این آیه به عدل و مساوات فرمان داده که به موجب آن فقط می‌توان از قاتل، هر کسی که باشد، انتقام گرفت و نه غیر او.<sup>۱</sup>

قرطبی در جای دیگر به شأن نزول این آیه اشاره می‌کند که میان دو قبیله یهودی بنی‌نضیر و بنی‌قریظه تبعیض وجود داشت به گونه‌ای که دیه بنی‌نضیر بیشتر بود و اگر کسی از آن قبیله فردی از بنی‌قریظه را می‌کشت به مجازات مرگ محکوم نمی‌شد اما برعکس، اگر قاتل از قبیله بنی‌قریظه و مقتول از بنی‌نضیر بود، قاتل به قتل می‌رسید. این آیه برای رد عادت یهود در تبعیض میان قبایل آمد، چرا که آنان گاه یک مرد از یک قبیله را در برابر یک مرد از قبیله دیگر و گاه دو مرد را در برابر یک مرد مجازات می‌کردند.<sup>۲</sup>

در تفسیر طبری آمده است برخی معتقدند این آیه در حالی نازل شد که اگر مردی زنی را می‌کشت مردم او را به دلیل قتل یک زن نمی‌کشتند، بلکه مرد را فقط در ازای قتل مرد می‌کشتند؛ اما اگر زنی یک مرد را می‌کشت آن زن را به قتل می‌رساندند. تا آنکه این آیه آمد و حکم همه را مساوی اعلام کرد.<sup>۳</sup> طبری در جای دیگر در شأن نزول این آیه چنین آورده که دیه بنی‌نضیر و بنی‌قریظه با هم تفاوت داشت به گونه‌ای که دیه بنی‌قریظه نصف بنی‌نضیر بود تا آنکه پیامبر اعلام کرد که خون بنی‌نضیر و بنی‌قریظه با

---

۱. تفسیر قرطبی، ج ۲، ص ۲۴۸

۲. همان، ج ۶، ص ۱۹۲

۳. تفسیر طبری، ج ۱۰، ص ۳۶۰

یکدیگر برابر است.<sup>۱</sup>

در خبری نیز از ابن عباس از صحابه پیامبر، چنین نقل شده که وی این آیه را خواند و سپس گفت: آنان را چه می‌شود که هنوز مخالفت می‌کنند و دو نفر را در برابر یک نفر می‌کشند و دو چشم را در برابر یک چشم درمی‌آورند.<sup>۲</sup>

داستان‌ها و اخبار گوناگون دیگری درباره شأن نزول این آیه آمده است که در همه آنها به گونه‌ای به موضوع تبعیض در میان مردم در آن روزگار اشاره شده و این نکته مورد تأکید قرار گرفته که آیه ۴۵ مائده برای رد تبعیض آمده است. داستان‌ها حاکی از آن است که تبعیض به شکل‌های گوناگون وجود داشته است مانند تبعیض علیه زنان، تبعیض علیه بردگان، و تبعیض علیه قبایل ضعیف‌تر. بدین ترتیب جان مرد با ارزش‌تر از جان زن و جان انسان آزاد با ارزش‌تر از جان برده و جان یک نفر از قبیله قوی با ارزش‌تر از جان یک انسان از قبیله ضعیف محسوب می‌شد. آیه قرآن به صراحت بدون بیان خصوصیتی که موجب تبعیض می‌شود مانند جنسیت، حریت و مانند آن، جان را با جان و یک یک اعضای بدن هر انسان را با انسان دیگر برابر اعلام می‌کند. این آیه زمانی نازل شده که در میان قبایل حجاز این تبعیضات، رایج بود، همچنان که تبعیضات در دیگر نقاط جهان وجود داشت.

روایات و اخبار فراوان حاکی از قوانین تبعیض‌آمیز در میان مردم قبایل حجاز است. اسلام در طول ده سال اقامت پیامبر در میان مردم مدینه نتوانست و نمی‌توانست آن همه قوانین و سنت‌های کهن و ریشه‌دار تبعیض‌آمیز را از بین ببرد. داستان‌های متعددی حکایت از آن دارد که مردم در برابر رفع تبعیضات مقاومت می‌کردند. مردان باور نمی‌کردند که با زنان برابرند. مردم آزاد برابری بردگان را با خود باور نداشتند. پیروان ادیان مختلف برابری با یکدیگر را باور نداشتند. قرآن در هیچ آیه‌ای تبعیض میان انسان‌ها را تأیید نکرد، بلکه برعکس پیام‌هایی بلند و مترقی برای مردم روزگار خود آورد

۱. تفسیر طبری، ج ۱۰، ص ۴۶۹

۲. همان، ص ۳۶۰

که طی آن پیام‌ها همه انسان‌ها را برابر اعلام نمود. پیام‌هایی که فراتر از درک مردم آن روزگار بود.

در میان روایاتی که به قوانین تبعیض‌آمیز آن روزگار اشاره دارد، به روایاتی برمی‌خوریم که حال و هوای دیگری دارد. روایاتی که از آنها بوی رفع تبعیض استشمام می‌شود. در روزگاری که مجازات قتل، مرگ و یا دیه بود، کسی به دلیل قتل یک برده کشته نمی‌شد و حتی دیه نیز پرداخت نمی‌کرد بلکه اگر برده متعلق به دیگری بود فقط قیمت آن را به مالکش می‌پرداخت. یکی از روایاتی که در چنین شرایطی از پیامبر نقل شده این است که «من قتل عبده قتلناه»<sup>۱</sup> یعنی اگر کسی برده‌اش را بکشد او را می‌کشیم. باور کردن برابری جان یک برده با آزاد آنقدر برای مردم سخت بود که حتی از ابن‌عربی که از اندیشمندان جهان اسلام به شمار می‌رود نقل شده که: جهالت مردم بدان حد رسیده که می‌گویند انسان آزاد در صورت کشتن برده خود کشته می‌شود و این سخن را به رسول‌الله نسبت می‌دهند که هر کس برده‌اش را بکشد او را می‌کشیم.<sup>۲</sup>

این خبر نشان می‌دهد که در میان مردم موضع مخالف تبعیضات نیز وجود داشته و به پاره‌ای روایات نیز استناد می‌کردند مانند روایتی که نقل شد. اما این موضع در برابر سنت‌های کهن تبعیض‌آمیز آنقدر ضعیف بود که کسی مانند ابن‌عربی نیز نمی‌توانست آن را بپذیرد. می‌توان گفت موضع مخالف تبعیض بسیار فراتر از آن زمان و ظرفیت‌های فکری و فرهنگی مردم بوده از همین رو شکست خورده است. بسیاری از مفسران قرآن آیه مورد بحث را برخلاف ظاهر آن تفسیر کرده‌اند زیرا نگاه آنان به سنت‌های رایج بوده است. فقها و مفسران کوشیده‌اند راهی برای سازگاری سنت‌های تبعیض‌آمیز با این آیه بیابند. از همین رو آیه ۱۷۸ بقره را به گونه‌ای با آیه ۴۵ مائده ربط داده‌اند و به گونه‌ای این ارتباط را تفسیر کرده‌اند که نتیجه به دست آمده موافق سنت‌های تبعیض‌آمیز شود و نه خلاف آن. آیه ۱۷۸ بقره می‌فرماید:

---

۱. تفسیر قرطبی، ج ۲، ص ۲۴۸  
۲. همان

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى  
بِالْأُنثَى...

ترجمه ساده این بخش از آیه که با بحث ما مرتبط می‌باشد چنین است: ای کسانی که ایمان آورده‌اید مراعات برابری در باره کشته‌شدگان بر شما لازم است. بدین گونه که آزاد با آزاد، عبد با عبد و زن با زن.

برای درک بهتر مراد این آیه، ابتدا به نمونه‌هایی از آنچه که در باره شأن نزول این آیه آمده است اشاره می‌کنیم. ابن‌کثیر در شأن نزول این آیه به تبعیض میان دو قبیله بنی‌نضیر و بنی‌قریظه در انتقامجویی و مقدار دیه اشاره کرده، می‌گوید خداوند با فرستادن این آیه به عدل در قصاص امر کرد.<sup>۱</sup> آنچه در این آیه جای تأمل دارد این است که آیه می‌گوید آزاد با آزاد، برده با برده و زن با زن.

در نگاه اول این پرسش به ذهن خطور می‌کند که آیا این آیه در صدد بیان این مطلب است که آزاد با آزاد برابر است و عبد با عبد برابر است و زن با زن؟ و آیا نتیجه این سخن آن است که آزاد با عبد برابر نیست؟ و یا مرد با زن برابر نیست؟ چنین نتیجه‌ای نقض پیام آشکاری است که از آیه ۴۵ مائده به دست آورده‌ایم. چرا قرآن باید دو پیام متناقض در دو آیه مطرح کند. به علاوه در حالی که تبعیض و نابرابری میان برده و آزاد و مرد و زن رواج داشت چه نیازی بود که قرآن بر همین تبعیضات و نابرابری‌ها تأکید کند؟

به نظر می‌رسد این آیه تلاش می‌کند به مخاطبان خود نکته‌ای را تفهیم کند. نکته‌ای در جهت برابری و رفع تبعیض. زیرا ابتدا می‌گوید مساوات و برابری را درباره کشتگان خود رعایت کنید و سپس برای توصیف بیشتر، عبارات آزاد در برابر آزاد و... را می‌آورد. از آنجا که غالباً این گونه آیات به دنبال حوادث و یا طرح سؤالاتی از پیامبر، نازل می‌شد باید از خلال داستان‌ها و اخبار دریابیم که این آیه از کدام تبعیض سخن

۱. تفسیر ابن‌کثیر، ج ۱، ص ۳۵۷



می‌گوید و چگونه به رفع آن سفارش می‌کند؟ از سخن این‌کثیر فقط فهمیده می‌شود که این آیه برای رفع تبعیض آمده است، اما مفهوم عبارات آزاد با آزاد، برده با برده و زن با زن را در رفع تبعیض نمی‌توان فهمید.

طبرسی در شأن نزول این آیه می‌گوید: آیه درباره دو قبیله از قبایل عرب نازل شد که یکی را نسبت به دیگری قدرت و برتری بود و به همین جهت با زنان قبیله دیگر بدون پرداخت مهر ازدواج می‌کردند و قسم می‌خوردند که در برابر کشته شدن یک برده خود یک فرد آزاد از قبیله دیگر و در برابر یک زن از قبیله خود یک مرد و در برابر یک مرد، دو مرد از قبیله دیگر را خواهند کشت. آنان دیه جراحات خود را نیز دو برابر حساب می‌کردند تا آنکه این آیه نازل شد.<sup>۱</sup>

از آنچه طبرسی درباره علت نزول این آیه گفته، به دست می‌آید که تبعیضات موجود عبارت بودند از: تبعیض میان دو قبیله قوی و ضعیف، تبعیض میان مرد و زن، تبعیض میان برده و آزاد. اعمال تبعیض چنین بود که مرد به دلیل آنکه با ارزش‌تر از زن شناخته می‌شد، اگر مرتکب قتل می‌شد، قبیله قوی‌تر حاضر نبود او را مجازات کند و به جای او یک زن بی‌گناه را برای مجازات تحویل قبیله ضعیف‌تر می‌داد و بالعکس اگر یک زن از قبیله قوی‌تر به قتل می‌رسید بدون توجه به اینکه قاتل او از قبیله ضعیف‌تر، زن بود یا مرد، خواستار مجازات یک مرد می‌شد ولو آن مرد بی‌گناه باشد. درباره برده و آزاد نیز چنین وضعیتی وجود داشته است و برده بی‌گناه به جای فرد آزاد گناهکار به مجازات می‌رسید.

آلوسی نیز وجود چنین تبعیضاتی را علت نزول این آیه می‌داند و می‌گوید: این آیه درباره دو قبیله از عرب نازل شد که میان آنها خون ریخته شده بود و مردم قبیله‌ای که قدرت و برتری داشت قسم خوردند که در برابر هر برده خود که به قتل رسیده، یک نفر آزاد و در ازای هر زن که کشته شده یک مرد از قبیله دیگر را خواهند کشت. تا آنکه این

---

۱. مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۴۷۹

آیه نازل شد و به آنان امر شد که برده را در برابر آزاد و زن را در برابر مرد نکشند.<sup>۱</sup>

از داستان‌ها و اخباری که آورده شد فهمیده می‌شود که مقصود آن است که برده بی‌گناه را به جای فرد آزاد گناهکار و یا زن بی‌گناه را به جای مرد گناهکار نباید مجازات کنند. پیام این آیه نیز همچون آیه قبل پیامی بلند و انسانی است اما علی‌رغم اخبار فراوانی که همه حاکی از آن است که دو آیه یادشده علیه تبعیضات موجود نازل شده، برخی تفاسیر، این دو آیه را به گونه‌ای به یکدیگر ربط داده‌اند که گویا عبارت آزاد در برابر آزاد مفهومی آن است که آزاد فقط در برابر آزاد مجازات می‌شود و نه در برابر برده. مثلاً آیت‌الله خویی معتقد است که آیه ۴۵ سوره مائده که می‌گوید جان در برابر جان، در صدد بیان خصوصیات و شرایط قاتل و مقتول نبوده و این شرایط در آیه ۱۷۸ بقره در عبارات آزاد در برابر آزاد و... آمده است.<sup>۲</sup>

بدین ترتیب او معتقد است که مقصود از جان در برابر جان، برابری جان همه انسان‌ها با یکدیگر نیست بلکه فقط جان آزاد با آزاد، برده با برده و زن با زن برابر است. او و بسیاری دیگر که با او هم‌عقیده‌اند گمان کرده‌اند آیه ۱۷۸ سوره بقره آمده است تا به مردم بگوید هان اشتباه نکنید، منظور از جان در برابر جان این نیست که همه جان شما با یکدیگر هم‌ارزش است بلکه آزاد، جانش برتر از برده و مرد، جانش گرانبهارتر از زن است. این همان صحنه گذاشتن بر تبعیضاتی است که وجود داشت و مردم ضعیف و قیابیل ناتوان از آن رنج می‌بردند. این تفسیر که اسلام برای تأیید تبعیضات و نه رفع آنها آمد، تفسیر کوتاه‌بینانه و بی‌توجه به واقعیات تاریخی است. تفسیری که حتی با اخبار مربوط به شأن نزول این دو آیه مخالف است. علاوه بر مخالفت کلی با علت نزول آیات، اشکالات مهمی بر این تفسیر وارد است که تنها به دو مورد آن اشاره می‌کنیم:

۱- نخست آنکه اگر از عبارت آزاد در برابر آزاد چنین بفهمیم که آزاد در برابر برده مجازات نمی‌شود، از دو عبارت دیگر نیز باید همین گونه برداشت کنیم یعنی باید تأیید

---

۱. روح المعانی، ج ۲، ص ۴۹  
 ۲. البیان، ص ۵-۲۹۳

کنیم که مقصود از برده در برابر برده آن است که برده در برابر آزاد مجازات نمی‌شود و مقصود از زن در برابر زن آن است که زن در برابر مرد مجازات نمی‌شود. در حالی که مفسران و فقها که نگاهشان به سنت است چنین برداشتی را تأیید نمی‌کنند.

بر اساس عقیده رایج در فقه اسلامی در باب قصاص و دیه، زن و برده در صورت ارتکاب قتل و یا جنایتی دیگر، در برابر مرد آزاد بدون قید و شرط به مجازات می‌رسند اما مرد آزاد بنا بر عقیده اکثر مذاهب اسلامی در برابر زن و برده به طور مشروط، مجازات می‌شود. نظر رایج فقهی این است که اگر مردی، زنی را بکشد خانواده مقتول در صورتی می‌توانند خواستار مجازات مرگ برای قاتل شوند که نصف دیه او را بپردازند.<sup>۱</sup> برخلاف نظر رایج، ابوحنیفه معتقد است که طبق آیه ۴۵ سوره مائده جان همه با هم برابر است.<sup>۲</sup>

۲- اشکال مهم دیگر بر تفسیر رایج اکثر مفسران و فقهای اسلامی درباره دو آیه یادشده به نتیجه این تفسیر بازمی‌گردد. اگر چه طبق آیه ۴۵ جان همه با یکدیگر برابر است، اما جان برده با آزاد و جان زن با مرد برابر نیست. به علاوه فقها و بسیاری از مفسران اسلامی عقیده دارند که استثنای دیگری نیز بر این آیه وارد است و آن اینکه بر اساس روایات، جان غیرمسلمان نیز با جان مسلمان برابر نیست.<sup>۳</sup> آنان عقیده دارند در آیه ۱۷۸ سوره بقره نیز که خطاب به مؤمنان می‌گوید برابری را در باره کشتگان رعایت کنید مقصود آیه آن است که این برابری استثنایایی نیز دارد بدین ترتیب که آزاد با برده و زن با مرد برابر نیست. از این تفسیر چنین دانسته می‌شود که گویا قرآن جان انسان‌ها را طبقه‌بندی کرده است و با استثناکردن جان زنان و بردگان و حتی غیرمسلمانان با نزول این آیات در صدد اعلام این پیام است که جان مرد آزاد مسلمان فقط با جان مرد آزاد مسلمان برابر است و جان هیچکس با او برابر نیست.

---

۱. اللعة الدمشقیة، کتاب‌القصاص، ص ۲۴۹

۲. تفسیر ابن کثیر، ج ۳، ص ۱۱۰

۳. اللعة الدمشقیة، کتاب‌القصاص، ص ۲۵۱

در منابع فقهی یکی از شروط قصاص تساوی دین قاتل و مقتول دانسته شده است. به این معنا که مسلمان در برابر کافر نباید کشته شود؛ اما عکس آن انجام می‌شود.

به عبارت دیگر قاعده کلی مهم و ارزشمندی که نخست بیان شد و جان همه انسان‌ها را برابر اعلام کرد آنقدر استثنا دارد که در این قاعده کلی فقط مرد آزاد مسلمان باقی می‌ماند. چنین برخوردی با یک قاعده کلی و عمومی غیرمنطقی و نادرست است. اصولیون خود نیز معتقدند که از یک قاعده کلی و یا لفظ عام نمی‌توان آنقدر مستثنی کرد که فقط شامل یک اقلیت کوچک شود. در این صورت دیگر آن قاعده، عمومی و آن لفظ، عام نخواهد بود.

با آنکه دو آیه مورد بحث و اخبار مرتبط با آن نشان می‌دهد که هدف، رفع تبعیضات موجود بوده است اما هیچ یک از فقهای اسلامی به نفی تبعیضات موجود در سنت به طور کلی رأی نداده است. چرا که آنان فارغ از سنت‌های موجود به پیام‌های قرآنی توجه نکرده‌اند. همان گونه که نسل‌های اولیه مسلمانان پیام‌های رفع تبعیض را نتوانستند به درستی درک کنند و همچنان به سنت‌های تبعیض‌آمیز وفادار ماندند، فقها و اصولیون اسلامی نیز با وفاداری به آن سنت‌های تبعیض‌آمیز، پیام رفیع قرآن را علیه تبعیضات نشنیدند بلکه قرآن را با سنت‌های تبعیض‌آمیز تفسیر کرده و پیام آن را تغییر دادند.

اگر قرآن می‌خواست بر تبعیضات تأکید کند لزومی نداشت در یک آیه آن را نفی کرده در آیه‌ای دیگر به شرح تبعیضات بپردازد. قرآن با مخاطبان خود به گونه‌ای سخن می‌گفت که آنان پیامش را بفهمند. مخاطبان قرآن که اکثراً مردمانی بی‌سواد و بادیه‌نشین بودند با علم اصول و منطق و فلسفه و کلام آشنا نبودند که مانند اصولیون به تحلیل و تخصیص و تقييد آیات بپردازند. رابطه قرآن با مخاطبان خود رابطه‌ای ساده بوده است.

بسیاری از آیات در ارتباط با حوادث و یا در پاسخ به مراجعات و طرح سؤال از پیامبر نازل می‌شد. هر یک از دو آیه مورد بحث نیز در رابطه با حادثه‌ای که در اخبار به آن اشاره شده، آمده است. دو حادثه‌ای که به یکدیگر شباهت داشته‌اند. دو حادثه‌ای که محور اصلی آنها تبعیض بوده است. پیچیدگی در تفسیر این آیات از آنجا پدیدار می‌شود که سنت و نه تاریخ، در کنار آیات قرار می‌گیرد و تلاش فقها، اصولیون و بسیاری از مفسران قرآن ایجاد سازگاری میان قرآن با روایات است، و نه حتی روایات با آیات قرآن.

اگر به پیام این دو آیه به درستی توجه می‌شد، تمام روایاتی که حاوی قوانین تبعیض‌آمیز علیه انسان‌هاست باید طرد می‌شد. درک عمیق این پیام و وفاداری به آن، با وجود سنت‌های ریشه‌دار تاریخی آسان نبوده است. به همین دلیل حتی برخی گمان کرده‌اند که آیه ۴۵ سوره مائده با آیه ۱۷۸ سوره بقره منسوخ شده است.<sup>۱</sup> این ادعای عجیبی است که قرآن پیام انسانی برابری را اعلام و سپس آن را نسخ کند. برخی نیز برعکس معتقدند که آیه ۱۷۸ بقره با آیه ۴۵ مائده منسوخ شده است.<sup>۲</sup> از ابن‌عباس نیز خبری نقل شده به این مضمون که آیه ۱۷۸ سوره بقره با آیه ۴۵ مائده نسخ شده است.<sup>۳</sup>

موضوع نسخ و آیات ناسخ و منسوخ از مواردی است که اختلاف نظرهای فراوانی پیرامون آن وجود داد. مدارک قابل اطمینانی برای معرفی آیات ناسخ و منسوخ و اساساً اثبات تحقق نسخ آیات در دست نیست. برخی بر اساس روایاتی، پراکنده و مغشوش، قائل به نسخ پاره‌ای آیات قرآنی شده‌اند.

اما آیت‌الله خوبی اکثر این روایات را رد کرده و فقط یک مورد نسخ را در قرآن پذیرفته است.<sup>۴</sup> باید گفت حتی آنان که عقیده دارند آیه ۱۷۸ سوره بقره منسوخ شده است به رد سنت‌های تبعیض‌آمیز اقدام نکرده‌اند و نهایتاً فقط مانند ابوحنیفه با استناد به برابری جان انسان‌ها با یکدیگر، به برابری مجازات جنایت رأی داده‌اند. علاوه بر اعلام صریح برابری جان انسان‌ها با یکدیگر، اسلام گام‌هایی نیز برای هموار کردن مسیر برابری حقوق انسان‌ها برداشت که این چالش سخت‌تر و مهم‌تر از چالش پیشین یعنی برابری جان‌ها بوده است. در روزگاری که مردان، زنان را نه تنها با خود برابر نمی‌دانستند، بلکه آنان را مایملک خویش می‌پنداشتند؛ قرآن در آیات بسیار، زنان را هم‌شأن مردان قرار می‌دهد و می‌کوشد ذهنیت مخاطبان خود را اصلاح کند. به آیات زیر توجه کنید:

---

۱. البیان، ص ۲۹۲

۲. همان

۳. تفسیر طبری، ج ۲، ص ۱۰۰

۴. البیان، ص ۳۸۰-۳۷۳

- ما شما را از یک مرد و یک زن آفریدیم و شما را ملتها و قبیله‌هایی قرار دادیم که یکدیگر را بازشناسید. به راستی بهترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست.<sup>۱</sup>
- زنان را بر مردان حقی است همانند حقی که مردان بر زنان دارند.<sup>۲</sup>
- مردان را نصیبی است از آنچه خود به دست آورده‌اند و زنان را نصیبی است از آنچه خود به دست آورده‌اند.<sup>۳</sup>
- زنان و مردان مؤمن دوستان یکدیگرند و یکدیگر را از بدی‌ها نهی و به نیکی امر می‌کنند...<sup>۴</sup>
- مردان و زنان مسلمان و مردان و زنان با ایمان و مردان و زنان عبادت‌پیشه و مردان و زنان راستگو و مردان و زنان شکیبا و مردان و زنان فروتن و مردان و زنان صدقه‌دهنده و مردان و زنان روزه‌دار و مردان و زنان پاکدامن و مردان و زنانی که خدا را بسیار یاد می‌کنند خداوند برای آنان آمرزش و پاداشی بزرگ مهیا کرده است.<sup>۵</sup>
- و هیچ مرد و زن مؤمنی را نشاید که وقتی خدا و فرستاده‌اش به کاری فرمان دهند برای آنان در کارشان اختیاری باشد و هر کس خدا و فرستاده‌اش را نافرمانی کند قطعا در گمراهی آشکاری گرفتار شده است.<sup>۶</sup>
- ...

این انتظار از پیامبر اسلام که در مدتی کوتاه به تبعیضات کهن و ریشه‌دار باید پایان می‌داد، انتظاری نایب‌جاست. آنچه اسلام و بنیانگذار آن انجام داد هموار کردن این مسیر

۱. يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتِّفَاقُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (حجرات/۱۳)  
 ۲. وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ... (بقره/۲۲۸)  
 ۳. لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ... (نساء / ۳۲)  
 ۴. وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (توبه/۷۱)  
 ۵. إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (احزاب/۳۵)  
 ۶. وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا (احزاب/۳۶)

بود، مسیری که باید توسط پیروان اسلام طی می‌شد اما آنان نتوانستند از سنت‌ها عبور کنند و به جلو گام بردارند. نخستین اندیشمندان و دانشمندان اسلامی نیز با اسلامیزه کردن سنت‌ها و به تدریج در قرون بعدی با ساختن فرمول‌های اصولی و نظرات کلامی، به تثبیت سنت‌ها کمک کردند و بدین ترتیب راه را برای پیش رفتن و عبور کردن از سنت‌ها بستند.

آنچه بیشتر قابل نقد است این است که فقها و اصولیون، نسل در نسل، به افکار و اندیشه‌های همان فقهای نخستین، تکیه کردند و میراث‌خوار گذشتگان شدند. آنان بدون بازنگری در عقاید پیشینیان، با تقلید از آنان به تحکیم همان عقاید و افکار پرداختند. اسلام به ناروا چنان با سنت‌ها گره خورده که مدافع سرسخت تبعیضات کهن معرفی می‌شود. تبعیضاتی که در دنیای امروز، زشتی آن برای بسیاری از مردمان آشکار شده است و تلاش برای توجیه و دفاع از آنها کاری نامعقول و بی‌سرانجام است.

برای آنکه اسلام دینی احترام‌برانگیز باقی بماند و برای آنکه پیروان این دین بتوانند زیر چتر آن نفس بکشند و به طور متعارف و معقول همراه با تحولات اجتناب‌ناپذیر جوامع بشری زندگی کنند، باید اشتباه گذشتگان را تصحیح نمود. یعنی باید گره میان اسلام و سنت را گشود و اسلام را از بار سنگین و غیرقابل تحمل سنت رها ساخت.

### سنگسار چگونه وارد شریعت شد؟

سنگسار یا رجم یکی از مجازات‌هایی است که در فقه اسلامی به عنوان قانون شریعت معرفی شده است. چگونگی اجرای سنگسار نیز با جزئیات در فقه اسلامی آمده است. به گونه‌ای که هر خواننده‌ای با ملاحظه اوصاف این مجازات لرزه بر اندامش می‌افتد و پرسش‌های زیادی در ذهن او شکل می‌گیرد. شرح مختصر چگونگی اجرای سنگسار بر اساس منابع فقهی چنین است:

اگر مجازات شونده زن باشد، تا سینه و در صورتی که مرد باشد تا کمر در گودال قرار داده می‌شود. گفته شده است که واجب است گروهی از مردم در این مراسم حضور

داشته باشند. نخست شاهدانی که با شهادت آنان جرم زنا یا لواط اثبات شده، باید به سوی مجرم سنگ پرتاب کنند و اگر جرم، با اقرار نزد قاضی اثبات شده، قاضی باید پرتاب سنگ را آغاز کند. سنگ‌ها باید کوچک باشند تا آنکه مرگ مجرم به سرعت اتفاق نیفتد. گفته شده است که اگر مجرم قبل از قرار گرفتن در گودال غسل میت کرده و کفن پوشیده، در این صورت همان جا دفن می‌شود و بر او نماز گزارده می‌شود. در غیر این صورت پس از مراسم سنگسار و مرگ مجرم، جنازه را غسل داده، کفن نموده و پس از گزاردن نماز دفن می‌کنند.<sup>۱</sup>

ممکن است بسیاری با ملاحظه این جزئیات و یا مواجه شدن با این عبارت که «سنگسار نمودن زناکاری که دارای احسان است واجب است»<sup>۲</sup> گمان کنند که این مجازات مورد تأکید و یا تأیید قرآن است. در حالی که سنگسار به هیچ وجه در قرآن برای مجازات هیچ جرمی تأیید نشده است. موضوع سنگسار را از آن رو برای بحث در این فصل برگزیدیم که اولاً این مجازات در قرآن وجود ندارد، ثانیاً برای جرائمی مانند زنا یا لواط در قرآن مجازات‌های دیگری آمده و به همین دلیل مجازات سنگسار مخالف و معارض با قرآن است. ثالثاً بر خلاف قوانینی که از سنت نخستین مسلمانان اخذ شده، سنگسار اصلاً جزء سنت پیروان اولیه اسلام نبوده و حتی پیش از گرویدن به اسلام نیز در سنت آنان وجود نداشته است.

بنابراین راه‌یابی این قانون به شریعت اسلامی دقیقاً با همان مبانی نظری و کلامی که دیگر قوانین به شریعت راه یافته‌اند، صورت نگرفته است بلکه مسیر ورود این مجازات به شریعت اسلامی پیچ و خم‌هایی دارد که فقها، اصولیون و متکلمین برای عبور از این پیچ و خم‌ها تدابیری را اندیشیده‌اند تا سرانجام این مجازات دهشتناک را یک قانون شرعی و اسلامی معرفی کنند. نخستین پیچ و خم‌های این مسیر، آیات قرآن بود که مجازات‌های دیگری را برای زنا و لواط پیشنهاد می‌کرد و دیدیم که برای گذر از این پیچ و خم، برخی آیات قرآن را نسخ کردند و یا توجیهات دیگر فراهم نمودند که قبلاً به

۱. اللعة الدمشقیة، کتاب الحدود، ص ۲۳۶

۲. همان



اختصار به آن اشاره شد. در این جا این پرسش اساسی مطرح می‌شود که آیا برای سنگسار، اسناد و مدارک چنان قطعی و معتبری وجود دارد که در برابر آن حتی بتوان آیات قرآن را کنار نهاد و یا در آنها به گونه‌ای دخل و تصرف نمود که بتوان از مجازات سنگسار و مشروعیت آن دفاع کرد؟

برای پاسخگویی به این سؤال باید به بررسی نخستین و مهمترین مستمسک فقها در این رابطه بپردازیم. بررسی داستان‌ها و روایات مربوط به سنگسار، نشان می‌دهد که اساس مشروعیت مجازات سنگسار، داستان مراجعه یهودیان به پیامبر در خصوص یک زن و مرد زناکار بوده است. این داستان در منابع گوناگون با تفاوت‌هایی در جزئیات آن آمده است که به ذکر نمونه‌هایی از آن می‌پردازیم.

الموطأ، قدیمی‌ترین سند روایی مکتوب باقیمانده است. داستان مورد اشاره در این کتاب چنین آمده است:

یهودیان نزد پیامبر آمدند و گفتند که مرد و زنی از آنان زنا کرده‌اند. پیامبر گفت در تورات درباره سنگسار چه می‌یابید؟ گفتند ما زناکار را تازیانه زده و رسوا می‌کنیم. عبدالله بن سلام (یکی از یاران پیامبر) گفت: آنان دروغ می‌گویند زیرا مجازات سنگسار برای زناکار در تورات آمده است. پس تورات را آوردند و باز کردند. یکی از یهودیان دست خود را روی آیه رجم گذاشت و قبل و بعد آن را خواند. عبدالله بن سلام به او گفت که دست خود را از روی تورات بردارد. او دستش را برداشت و آیه رجم نمایان شد. یهودیان گفتند ای محمد تو راست گفتی. آیه رجم در تورات آمده است. سپس پیامبر به رجم آن مرد و زن زناکار فرمان داد و آن دو رجم شدند.<sup>۱</sup>

زمخشری در تفسیر آیه ۴۱ سوره مائده چنین آورده است: یک زن و مرد یهودی از اشراف خیبر زنا کردند. در حالی که محصن (دارای همسر) بودند و بدین ترتیب مجازات آنان بر اساس تورات، سنگسار بود. اما خیبریان نمی‌خواستند آن دو را رجم

---

۱. الموطأ، کتاب الحدود، باب رجم، ص ۴۶

کنند. به همین دلیل افرادی را نزد بنی‌قریظه فرستادند (چرا که یهودیان بنی‌قریظه ساکن مدینه بودند و با پیامبر ارتباط داشتند) و از آنان خواستند که درباره دو زناکار یهودی از پیامبر سؤال کنند. آنان دو زناکار را نیز همراه فرستادگان روانه کردند و چنین قرار گذاشتند که اگر محمد به تازیانه و رسوا کردن امر کرد بپذیرند و اگر به رجم فرمان داد نپذیرند. پیامبر آنان را به رجم امر کرد و آنان از پذیرفتن آن سرباز زدند.<sup>۱</sup>

از امام باقر چنین نقل شده: زنی از اشراف یهودیان خیبر زنا کرد و آنان مایل نبودند وی را سنگسار کنند. از همین رو کسانی را نزد پیامبر فرستادند در باره مجازات زناکار سؤال کنند به امید آنکه پیامبر طبق اسلام حکم نماید. پیامبر از آنان سؤال کرد که آیا به حکم من راضی هستید؟ گفتند آری. سپس پیامبر به رجم حکم کرد و آنان نپذیرفتند.<sup>۲</sup>

طبری در تفسیر خود ذیل آیه ۴۱ سوره مائده چنین آورده است: یک زن و مرد یهودی که دارای احصان بودند زنا کردند. آن دو را نزد پیامبر بردند. پیامبر گفت به عالم‌ترین فرد بین خود مراجعه کنید. آنان ابن‌سوریا را که فردی جوان بود به عنوان عالم‌ترین یهودی معرفی کردند. ابن‌سوریا در گفتگو با پیامبر تأیید کرد که طبق تورات حکم آن دو زناکار رجم است. و افزود: به خدا قسم ای ابالقاسم آنان (یهودیان) می‌دانند که تو فرستاده خدا هستی، اما به تو حسادت می‌کنند. پیامبر از نزد ابن‌سوریا خارج شد و امر کرد که آن دو نزد باب مسجد رجم شوند.<sup>۳</sup>

داستان مربوط به رجم دو یهودی در منابع گوناگون ذیل تفسیر دو آیه ۱۵ و ۴۱ سوره مائده نقل شده است. برخی این داستان را شأن نزول آیه ۱۵ دانسته‌اند و برخی آن را علت نزول آیه ۴۱ بیان نموده‌اند. برخی حتی موضوعی کاملاً متفاوت از سنگسار را شأن نزول این آیات ذکر کرده‌اند، موضوعی مانند قصاص و دیه.<sup>۴</sup> اما از آنجا که بحث

۱. تفسیر کشاف، ج ۱، ص ۶۳۲

۲. کنز‌العرفان، ج ۲، ص ۳۴۳

۳. جامع البیان، ج ۱۰، ص ۳۰۲-۴

۴. همان

حاضر در باره تفسیر آیات مورد اشاره نیست از شرح اختلاف مذکور پیرامون شأن نزول این دو آیه صرف نظر نموده و بر ماجرای رجم دو یهودی متمرکز می‌شویم.

طبری این داستان را به شکل دیگری نقل کرده که چنین است:

روزی پیامبر از کنار یک یهودی می‌گذشت که تازیانه خورده بود. پیامبر یکی از علمای یهود را صدا زد و گفت آیا حد زناکار نزد شما تازیانه زدن است؟ وی گفت آری. پیامبر گفت آیا تورات را که بر موسی آمده برای تو بخوانم؟ آیا حکم زناکار در آن چنین است؟ آن روحانی یهودی گفت نه. اما حال که تو آن را برایم خواندی این سخن را با تو می‌گویم که زنا در میان اشراف و بزرگان ما رواج یافت و وقتی بزرگ‌زاده‌ای را به جرم زنا می‌گرفتیم او را رها کرده، اما وقتی فردی ضعیف را به همین جرم می‌گرفتیم مجازات می‌کردیم. پس تصمیم گرفتیم جمع شویم و مجازات دیگری را به جای رجم انتخاب کنیم که برای همگان به طور یکسان اجرا شود. از همین رو تازیانه زدن و رسوا ساختن<sup>۱</sup> را به جای رجم انتخاب کردیم. پیامبر گفت من اولین کسی هستم که سنت مرده را زنده می‌کنم و سپس به سنگسار فرمان داد.<sup>۲</sup>

طبری، همین داستان را با جزئیات دیگری نیز نقل کرده است. بدین ترتیب که سعید بن مسیب از ابوهریره چنین نقل کرد: با پیامبر بودیم که مردی یهودی آمد تا درباره یک یهودی محصن که زنا کرده بود سؤال کند. برخی از یهودیان به برخی دیگر گفته بودند که این پیامبر از جانب خدا مبعوث شده و شما می‌دانید که رجم در تورات واجب شده اما آن را پنهان می‌کنید و میان خود به مجازات دیگری مصالحه می‌کنید. بیایید نزد پیامبر برویم و از او در این باره بپرسیم. اگر بر آنچه در تورات است فتوا داد، سخن او را و می‌گذاریم و به تورات عمل می‌کنیم.

---

۱. رسوا کردن مجرم چنین بوده که وی را روی الاغ نشانده و در کوی و برزن می‌گرداندند و مردم را از جرم وی مطلع می‌ساختند.

۲. جامع البیان، ج ۱۰، ص ۳۰۵

آنان نزد پیامبر آمدند و گفتند ای ابالقاسم، دوست ما که محصن است زنا کرده تو چه مجازاتی برای او می‌بینی؟ پیامبر به سوی آنان برنگشت، برخاست و ما نیز با او برخاستیم و به مدرسه یهود که در آن تورات را تعلیم می‌دادند رفتیم. پیامبر گفت: ای یهودیان آیا برای شما بخوانم آنچه را که در تورات درباره مجازات زناکار محصن آمده است؟ آنان گفتند: ما در تورات جز تازیانه زدن و رسوا کردن نیافتیم. یکی از احبار یهود کنار درب ساکت ایستاده بود. وقتی پیامبر سکوت او را دید تورات را برای او خواند. آن روحانی گفت آری ما در تورات رجم داریم. پیامبر گفت پس چرا امر خدا را ترک کردید؟ او پاسخ داد پسر عموی ملک زنا کرد، او را رجم نکردیم. پس از آن مردی دیگر زنا کرد و چون ملک خواست او را رجم کند، خاندان او مانع شدند و گفتند او را رجم نمی‌کنیم مگر آنکه پسرعموی ملک نیز رجم شود پس از آن در میان خود به مجازات دیگری مصالحه کردند و رجم را واگذاشتند. پیامبر گفت من به چیزی که در تورات است قضاوت می‌کنم.<sup>۱</sup>

ساختار کلی داستان رجم دو یهودی همان است که در نمونه‌های ذکر شده آمد. لذا از آوردن نمونه‌های دیگر خودداری می‌کنیم. چنانکه قبلاً اشاره شد داستان مذکور به عنوان شأن نزول دو آیه ۱۵ و ۴۱ مائده آورده شده است.<sup>۲</sup> در آیه ۱۵ مائده به این نکته

۱. جامع البیان، ج ۱۰، ص ۳۰۶

۲. يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ (مائده/۱۵)

ای اهل کتاب پیامبر ما به سوی شما آمده است که بسیاری از چیزهایی از کتاب [آسمانی خود] را که پوشیده می‌داشتید برای شما بیان می‌کند و از بسیاری [خطاهای شما] درمی‌گذرد قطعاً برای شما از جانب خدا روشنائی و کتابی روشنگر آمده است (ترجمه فولادوند)

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَاعُونَ لَقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِينَاهُمْ هَذَا فَخَدُّوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتُوهُ فَاحْذَرُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا جِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (مائده/۴۱)

ای پیامبر کسانی که در کفر شتاب می‌ورزند تو را غمگین نسازند [چه] از آنانکه با زبان خود گفتند ایمان آوردیم و حال آنکه دل‌هایشان ایمان نیاورده بود و [چه] از یهودیان [آنان] که [به سخنان تو] گوش می‌سپارند [تا بهانه ای] برای تکذیب [تو بیابند] و برای گروهی دیگر که [خود] نزد تو نیامده اند خبرچینی [حجاسوسی] می‌کنند کلمات را از جاهای خود دگرگون می‌کنند [و] می‌گویند اگر این [حکم] به شما داده شد آن را بپذیرید و اگر آن به شما داده نشد پس دوری کنید و هر که را خدا بخواهد به فتنه درافکند هرگز

اشاره شده که یهودیان، برخی از آنچه در کتاب خدا آمده را پنهان می‌کنند. داستان مورد بحث نیز پیرامون همین محور شکل گرفته است. شاید آیات مورد اشاره این سوال را برانگیخته است که اهل کتاب و یا یهودیان چه چیزی را از کتاب خدا مخفی می‌کردند؟ داستان رجم دو یهودی یکی از داستان‌هایی است که برای پاسخ‌گویی به این سوال آورده شده است، اما این، تنها داستان نیست بلکه در برخی منابع آمده است که آنچه یهودیان آن را پنهان کرده و می‌خواستند تغییرش دهند، حکم قصاص بود که می‌کوشیدند آن را به دیه تغییر دهند. برخی نیز آن را رجم دانسته‌اند که یهودیان می‌خواستند به تازیانه تغییرش دهند. برخی نیز گفته‌اند که مقصود تحریف تورات و تغییر حلال و حرام است. عده‌ای دیگر نیز گفته‌اند که یهودیان بعد از شنیدن سخن پیامبر آن را تحریف می‌کردند.<sup>۱</sup>

با ملاحظه داستان‌های ذکر شده، می‌توان فهمید که گویندگان آنها هر یک به نوعی کوشیده‌اند توضیح دهند که موضوع پنهان‌کاری یهود چه بوده است. قدیمی‌ترین داستان که در الموطأ آمده موضوع را به شکلی ابتدایی بیان می‌کند و می‌گوید که فرد یهودی دست خود را روی تورات گذاشت و آیه رجم را پنهان کرد. در داستان‌های دیگر پروبال بیشتری به موضوع داده شده است. نکته حائز اهمیت این است که این داستان اساس ورود مجازات سنگسار به شریعت اسلامی گشته است. از همین رو به بحثی اجمالی پیرامون آن می‌پردازیم. باید یادآور شد که درباره سنگسار، اخبار و روایات دیگری نیز وجود دارد، اما اساس قانون رجم در شریعت همین داستان رجم دو یهودی است.

### بی‌اعتباری سند مشروعیت رجم

خبر رجم دو یهودی مانند دیگر داستان‌ها و اخبار، ده‌ها سال دهان به دهان گشته و هر کس چیزی از آن کاسته و یا بر آن افزوده است. به همین علت این داستان به

---

در برابر خدا برای او از دست تو چیزی بر نمی‌آید اینانند که خدا نخواستہ دلہایشان را پاك گرداند در دنیا برای آنان رسوایی و در آخرت عذابی بزرگ خواهد بود (ترجمہ فولادوند)  
۱. جامع البیان، ج ۱۰، ص ۳۱۸-۳۰۶

شکل‌های گوناگون و با جزئیات متفاوت تعریف شده است. بسیار شگفت است که چنین داستانی پایه و اساس مشروعیت مجازات سنگسار می‌گردد. سرخسی می‌گوید: شافعی برای مشروعیت رجم چنین استدلال کرده که پیامبر بر اساس تورات به رجم دو یهودی حکم نمود و بدین ترتیب، رجم شریعت ما شد همانگونه که رجم، نسبت به اهل کتاب واجب است.<sup>۱</sup>

شافعی از فقهای قرن دوم ه.ق و رئیس یکی از مذاهب بزرگ اسلامی است. اگر او اخبار و روایات معتبرتری در رابطه با رجم در اختیار داشت به آنها استناد می‌نمود. اما هنگامی که داستان رجم دو یهودی را سند مشروعیت مجازات سنگسار می‌داند، بدان معناست که او خبر معتبرتری در اختیار ندارد. نظر شافعی به عنوان نمونه از آن رو در این جا مطرح گردید که وی از پایه‌گذاران فقه اسلامی محسوب می‌شود و بی‌تردید نظرات فقهی او و هم‌عصران وی بر تاریخ فقه اسلامی و آرای فقهای پس از وی تأثیر داشته است. اگر نخستین فقهای اسلامی، سنگسار را وارد شریعت نمی‌کردند فقهای پس از آنان نیز، اعم از شیعه و سنی به بحث درباره مشروعیت سنگسار نمی‌پرداختند.

این بدان معناست که پایه‌های فقه اسلامی و قوانین شریعت در همان قرن دوم نهاده شد و فقهای بعدی بدون تغییر اساسی در مبانی شریعت و قوانین آن، صرفاً به توجیه آن پرداختند. در حالی که یک یک مبانی نظری شریعت و قوانین آن، شیوه استدلال فقها و اصولیون و چگونگی استفاده از اخبار و روایات، قابل نقد و تجدیدنظر است. در داستان مورد بحث که سند اصلی مشروعیت سنگسار دانسته می‌شود ابهامات زیادی وجود دارد. برای رسیدن به نتیجه‌ای که شافعی و دیگر فقها به آن دست یافته‌اند یعنی مشروعیت بخشیدن به سنگسار، باید بتوان دو مطلب را به کمک داستان رجم دو یهودی اثبات نمود:

۱- مطلب نخست آن که باید ثابت کرد پیامبر در مقام بیان حکم شرعی بوده است.

---

۱. اصول السرخسی، ج ۲، ص ۱۰۰

۲- مطلب دیگر آنکه باید اثبات گردد حکمی را که پیامبر برای دو یهودی بر اساس تورات صادر کرده برای مسلمانان و پیروان خود نیز لازم‌الاجرا دانسته است.

بدون اثبات دو مطلب فوق‌الذکر نمی‌توان ادعا کرد که داستان مورد اشاره، سنگسار را قانون شریعت اسلامی کرده است. در بررسی مطلب نخست باید گفت الفاظ و واژه‌های این داستان یا خبر، الفاظی است که راویان از جانب خود برای تعریف کردن یک واقعه انتخاب کرده‌اند. هر یک از راویان با توجه به شنیده‌های خود و حتی با دخالت دادن تحلیل و نظرات خود داستان را تعریف کرده‌اند. مثلاً یک راوی می‌گوید که یکی از یهودیان دست خود را روی آیه رجم در تورات گذاشت و آن را پنهان کرد و شیوه پنهان کردن حکم شرعی رجم را به ترتیبی که گذشت توصیف می‌کند. در حالی که تورات در آن زمان به صورت کتاب به شکل امروزی آن نبوده است که کسی برود و کتاب تورات را بردارد و بیاورد. در آن زمان در جزیره‌العرب، کاغذ همانند امروز برای نوشتن موجود نبود. و از پوست حیوانات و چوب و خشت و امثال آن برای نوشتن استفاده می‌کردند و ما نمی‌دانیم وقتی راوی می‌گوید تورات را آوردند تورات بدون چگونه بوده است؟ در روایت‌های دیگر از این داستان، پنهان کردن قانون رجم توسط یهودیان به این گونه نیز توصیف شده که آنان در گفتگو با پیامبر منکر وجود رجم می‌شدند.

در جایی که راوی از امام باقر خبر را نقل می‌کند چنین آورده که یهودیان امیدوار بودند پیامبر طبق قانون اسلام حکم کند. این عبارت تحلیلی است که در داستان وارد شده است. خبر مورد بحث در واقع نقل مستقیم سخن پیامبر نیست، بلکه تعریف و توصیف یک واقعه است از زبان راویان. جزئیات داستان نیز چنانکه ملاحظه می‌شود، متفاوت است. فقها بدون توجه به جزئیات داستان و تحلیل آن، صرفاً با توجه به این عبارت که پیامبر به رجم حکم نمود، چنین برداشت کرده‌اند که پیامبر، رجم را تأیید نمود و بدین ترتیب این قانون وارد شریعت ما شد. برخی حتی روایت کرده‌اند که پیامبر به اجرای رجم دو یهودی فرمان داد. حال آنکه در نسخه‌های دیگر چنین نقل شده که یهودیان گفتند اگر او (پیامبر) به رجم حکم کرد، آن را نمی‌پذیریم. با توجه به این اختلاف فاحش نمی‌توان بر اجرای رجم در این داستان تأکید نمود به ویژه آنکه تحلیل

داستان نیز اجرای رجم را بی‌اساس و غیرمنطقی نشان می‌دهد که به آن خواهیم پرداخت.

در داستان عبارت صریحی از پیامبر نقل نشده که آن حضرت اعلام نموده باشد که من سنگسار را حکم شرعی لازم‌الاجرا اعلام می‌کنم. در صورتی می‌توانیم رفتار پیامبر، یعنی حکم کردن به رجم را حاکی از بیان حکم شرعی بدانیم که هیچ احتمالی جز بیان حکم شرعی در آن وجود نداشته باشد. این در حالی است که قرائن موجود در داستان، احتمال دیگری را در برابر احتمال بیان حکم شرعی تقویت می‌کند. هنگامی که قصد پیامبر از یک رفتار منحصر به بیان حکم شرعی نباشد، نمی‌توان آن را حاکی از حکم شرعی دانست. عقل و عرف نیز این ادعا را تأیید می‌کند. در بحث‌های اصولی نیز بر این مطلب تأکید شده که اگر سخنی و یا عملی در رابطه با موضوعی خاص، بنا بر اضطرار و با توجه به شرایط و احوال خاصی صادر شده باشد، نمی‌توان آن را به شرایط دیگر تعمیم داد و آن را حاکی از یک حکم عام دانست. همین مطلب از فحوای سخن جوینی نیز فهمیده می‌شود.<sup>۱</sup>

به عبارت دیگر می‌توان گفت اگر یک سخن و یا یک فعل با یک واقعه و یا شرایط خاص یک فرد مرتبط باشد نمی‌توان آن را یک سخن و رفتار عادی تلقی نمود و یا از آن یک قانون کلی و عمومی استخراج کرد. درباره پیامبر نیز که انسانی بود همانند دیگران، قاعده همین است. برای پی بردن به اینکه آیا پیامبر می‌توانست قصد دیگری غیر از بیان حکم شرعی داشته باشد یا نه، باید به دو پرسش پاسخ گفت:

پرسش نخست آنکه چرا یهودیان به پیامبر مراجعه کردند؟ و پرسش دیگر آنکه چرا پیامبر چنین پاسخ گفت؟ از جزئیات داستان چنین فهمیده می‌شود که یهودیان دنبال راهکاری برای خلاصی از مجازات سنگسار بودند. اما از آنجا که سنگسار در تورات آمده، نقض آن نیز آسان نبوده است. آنان امیدوار بودند پیامبر طبق اسلام به مجازاتی غیر از رجم حکم کند. این نکته که در برخی نسخه‌های داستان صراحتاً به آن اشاره شده و از

---

۱. التلخیص فی اصول الفقه جوینی، ص ۲۱۳



دیگر نسخه‌ها نیز فهمیده می‌شود، مؤید آن است که مجازات سنگسار، در اسلام نبوده است. عدم وجود این مجازات در قرآن نیز خود مؤید و شاهد بزرگ این ادعاست. شاید یهودیان برای نقض و تغییر قانون تورات دنبال راهکار مطمئن شرعی می‌گشتند تا وجدانشان از نقض قانون تورات، آسوده باشد. از آنجا که می‌دانستند محمد پیامبر خداست (طبق برخی عبارات که در داستان آمده است) به او مراجعه کردند تا او طبق قانون اسلام به صد تازیانه حکم کند و بدین ترتیب از مجازات رجم رهایی یابند؛ چرا که یهودیان مجبور نبودند برای اجرای قوانین خود و یا محاکمه مجرمان در میان خود به پیامبر مراجعه نمایند. به ویژه یهودیان خیبر که در فاصله‌ای دور از مدینه زندگی می‌کردند. آنان برای مراجعه به پیامبر هدفی داشتند که البته هدف آنان برای ما دقیقاً روشن نیست. اما می‌توان با توجه به جزئیات داستان به تحلیل آن پرداخت. یک احتمال چنان که گفتیم این است که آنان به امید تغییر مجازات سنگسار به پیامبر مراجعه کردند. برخی عبارات داستان این احتمال را تأیید می‌کند.

طبرسی در نقل همین خبر از امام باقر پس از آنکه می‌گوید مرد و زنی از اشراف خیبر زنا کردند در حالی که دارای احسان بودند و یهودیان از سنگسار کردن ایشان اکراه داشتند لذا به یهودیان مدینه نوشتند که این موضوع را از پیامبر سؤال کنند. در ادامه داستان آمده است: «شاید آن بزرگوار حکم سنگسار را تغییر دهد»<sup>۱</sup>.

احتمال دیگر آن است که پشت تصمیم یهودیان برای مراجعه به پیامبر نقشه‌هایی وجود داشته که ما از آن بی‌خبریم. آنان رابطه دوستانه‌ای با پیامبر نداشتند. جنگ‌های میان مسلمانان و یهودیان مؤید این ادعاست. آنان نبوت پیامبر اسلام را رد می‌کردند و یک احتمال در حکم پیامبر به رجم، می‌تواند آگاهی آن حضرت به نقشه‌های پشت پرده باشد. شاید اگر پیامبر به غیر از قانون تورات حکم می‌کرد یهودیان او را به بی‌اطلاعی از قانون تورات و نقض حکم الهی متهم می‌کردند و آن را مستمسکی برای مخالفت بیشتر با پیامبر می‌ساختند. از همین روست که پیامبر می‌فرماید من بر اساس تورات قضاوت می‌کنم. شاید او بدین ترتیب می‌خواست نقشه‌های آنان را خنثی سازد.

---

۱. ترجمه مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۳۴

اگر احتمال نخست واقعی بوده و آنان به امید تغییر مجازات سنگسار به پیامبر مراجعه کرده باشند، حکم پیامبر را می‌توان چنین تحلیل کرد که آن حضرت به یهودیان پیام می‌دهد که اگر شما یهودی هستید باید پای‌بند قانون تورات باشید و اگر می‌خواهید از قانون اسلام برخوردار شوید، باید از اسلام پیروی کنید. یهودیان در حالی که منکر نبوت پیامبر بودند، می‌خواستند مستمسکی برای تغییر قانون شریعت خود به دست آورند. از جزئیات داستان و آیات ۱۵ و ۴۱ سوره مائده، می‌توان احتمال داد که پیامبر به دلیل رفتار دوگانه یهودیان با وی، به رجم حکم کرد.

بنابراین تنها احتمال موجود در رفتار پیامبر بیان حکم شرعی نیست بلکه احتمالات دیگر در آن قوی‌تر به نظر می‌رسد و حکم پیامبر می‌تواند یک حکم سیاسی تلقی شود. اینکه در برخی نسخه‌های این داستان آمده است که پیامبر دستور داد آن دو یهودی را رجم کردند، ادعای نادرستی است. زیرا اگر حکم پیامبر یک حکم قضایی بود آن حضرت می‌بایست آن دو یهودی را ابتدا محاکمه می‌کرد. به عبارت دیگر اگر پیامبر می‌خواست نسبت به صدور حکم قضایی و اجرای آن اقدام کند می‌بایست طبق رویه خود به محاکمه متهمان می‌پرداخت. در حالی که هیچ یک از روایان اشاره‌ای به محاکمه نکرده‌اند.

درباره مطلب دوم یعنی اعلام حکم شرعی برای مسلمانان، باید گفت که هیچ شهادی در سخن و یا رفتار پیامبر وجود ندارد که چنین ادعایی را ثابت کند. فقها صرفاً بر اساس تفسیر خود از رفتار پیامبر چنین نتیجه‌ای را گرفته‌اند. آنان با پذیرش این قاعده کلی که قول و فعل و تقریر پیامبر حاکی از حکم شرعی است، گمان کرده‌اند در این جا نیز حکم پیامبر یک حکم شرعی است که محدود به یهودیان نیز نمی‌شود بلکه برای مسلمانان نیز لازم‌الاجراست. چنانکه بیان نمودیم مقصود پیامبر از سخن خود می‌توانست غیر از بیان حکم شرعی باشد؛ به ویژه آنکه موضوع، صدور حکم درباره دو یهودی است و نه دو مسلمان. حتی اگر با دلایل محکم – که در این جا وجود ندارد – ثابت شود که پیامبر در صدد بیان حکم شرعی بوده، برای تعمیم آن حکم از یهودیان به مسلمانان به دلایل بیشتری نیاز داریم. اعلام یک حکم شرعی باید صریح و روشن باشد.

در این داستان، نه صراحتاً و نه تلویحاً قصد وضع یک حکم شرعی اسلامی احراز نمی‌شود. با تحلیل و تفسیر محض نمی‌توان یک حکم شرعی به ویژه یک حکم مرگبار مانند رجم را ثابت کرد. فرض کنیم چنین واقعه‌ای اتفاق نمی‌افتاد و یهودیان به پیامبر مراجعه نمی‌کردند در آن صورت محملی برای مجازات سنگسار در شریعت اسلامی وجود نداشت. ارتباط تنگاتنگ موضع پیامبر را با واقعه پیش آمده و جزئیات آن که دقیقاً بر ما معلوم نیست نمی‌توان نادیده گرفت. با در نظر گرفتن این ارتباط، احتمال وضع حکم شرعی در این داستان توسط پیامبر هیچ دلیل منطقی ندارد. پیامبر برای بیان دستورات واجب الهی منتظر پیش آمدن وقایع نمی‌ماند. اگر چنین باشد، ممکن است هرگز آن واقعه اتفاق نیفتد و پیامبر محملی برای بیان حکم شرعی نیابد. به عبارت دیگر بیان دستورات لازم‌الاجرای الهی توسط پیامبر متوقف بر پیش آمدن وقایع نیست و آنچه که در رابطه با وقایع و پیشامدها مطرح شده باید در رابطه با همان وقایع مورد تحلیل قرار گیرد. اگر حتی گاه در ارتباط با وقایع خاص، قوانین وضع شده نمی‌تواند قوانینی عمومی برای همه مسلمانان باشد (در این باره در فصل آینده بحث خواهیم کرد). پراکندگی و آشفتگی داستان مورد بحث چنان است که نمی‌توان در رابطه با حکم شرعی به آن استناد نمود. ارزش چنین داستان‌هایی صرفاً تاریخی است.

برخی حتی به این گونه اخبار آنقدر اعتبار بخشیده‌اند که آیات قرآن را نیز با آنها نسخ کرده‌اند. نظر رایج در میان فقهای اسلامی این است که مجازات صد تازیانه که در قرآن برای زناکار آمده مجازات زناکار فاقد احسان است و مجازات زناکار دارای احسان با توجه به داستان مورد بحث سنگسار است. معنای این سخن آن است که پیامبر با پیش آمدن این واقعه یک تبصره بزرگ بر قانون قرآن زده است و یک مجازات سخت و مرگبار را خارج از قرآن وضع نموده است. پذیرفتن این ادعا بدون آنکه پیامبر به چنین امر مهمی تصریح نموده و یا سند معتبری برای آن وجود داشته باشد عاقلانه نیست. این داستان که فاقد اعتبار کافی است، نه تنها برای مشروعیت بخشیدن به مجازات رجم مورد استناد قرار گرفته، بلکه حتی برخی آن را مستند بحث‌های کلامی در رابطه با ابدی بودن و یا موقت بودن شریعت پیامبران گذشته قرار داده‌اند.

گروهی از متکلمین معتقدند که شریعت پیامبران معتبر است مگر آن که دلیلی برای نسخ آن وجود داشته باشد. گروهی دیگر عقیده دارند که شریعت هر پیامبر با آمدن پیامبر بعدی منسوخ می‌شود مگر آنکه دلیلی برای بقای آن باشد. گروهی دیگر نیز بر این عقیده‌اند که آن دسته از شریعت پیامبران پیشین که در قرآن به آن اشاره شده و یا در روایات و اخبار آمده برای ما لازم‌الاجراست. جالب توجه آنکه داستان رجم دو یهودی مورد استناد همه این گروه‌ها قرار گرفته است.<sup>۱</sup> استفاده از این داستان چه در فقه و چه در کلام با سهل‌انگاری و بی‌دقتی صورت گرفته است.

متکلمین بدون آنکه خود به تحلیل این داستان بپردازند با پذیرفتن نظر فقها به آن استناد کرده‌اند. سرخسی که هم اصولی است و هم کلامی، درباره آرای مختلف، پیرامون ابدی یا موقت بودن شریعت پیامبران بحث می‌کند. وی این عقیده را قبول دارد که شریعت پیامبران گذشته اگر در قرآن و یا سنت پیامبر آمده باشد برای ما نیز لازم‌الاجراست. او به همین جهت نظر شافعی را درباره رجم قبول دارد که می‌گوید پیامبر بر اساس تورات به رجم دو یهودی حکم کرد. شافعی و سرخسی از حکم پیامبر چنین نتیجه می‌گیرند که قانون رجم که شریعت موسی بوده مورد تأیید پیامبر قرار گرفته و شریعت ما شده است. سرخسی اضافه می‌کند که پیامبر شرط احسان را برای وجوب رجم به آن افزوده است.<sup>۲</sup> این در حالی است که در بسیاری از نسخه‌های داستان رجم دو یهودی بر این نکته تصریح شده که زن و مرد زناکار دارای احسان بودند و این نکته موضوع جدیدی نبوده که پیامبر بر آن افزوده باشد.

شرح داستان رجم دو یهودی آورده شد تا خواننده محترم دقیق‌تر دریابد که پایه و اساس برخی از قوانین شریعت چگونه اخباری است و فقها و اصولیون و متکلمین از این گونه اخبار چگونه برای ساختن مبانی نظری و کلامی علوم اسلامی و استخراج احکام شرعی استفاده کرده‌اند.

---

۱. اصول السرخسی، ج ۲، ص ۱۰۵-۱۰۰

۲. همان، ص ۱۰۰

فصل چهارم

مخاطب قرآن و حدیث



## شریعت؛ زمان و مکان

متکلمین اسلامی عقیده دارند که شریعت اسلامی ابدی است و پیروی از آن برای همه انسان‌ها در هر زمان و مکانی واجب است. مهمترین دلیل آنان نیز این است که پیامبر اسلام آخرین پیامبر است. آنان عقیده دارند که هر پیامبری برای امتی خاص آمده است و فقط پیامبر اسلام است که برای همه امت‌ها مبعوث شده است.<sup>۱</sup> بحث درباره شریعت اسلامی این سؤال را برانگیخته که وضعیت شریعت پیامبران قبل از اسلام چگونه است؟ هنگامی که ادعا می‌شود شریعت اسلامی لازم‌الاجراست، آیا پیروی از شریعت پیامبران پیش از اسلام نیز همین حکم را دارد؟ متکلمین کوشیده‌اند به این سؤال پاسخ گویند. در این رابطه سه عقیده کلی وجود دارد:

۱- برخی گفته‌اند شریعت پیامبران گذشته نیز مانند شریعت اسلام به طور مطلق معتبر است مگر آنکه نسخ آن ثابت شود.

۲- گروه دیگر گفته‌اند که شریعت پیامبران گذشته به طور مطلق منسوخ است، مگر آنکه ابقای آن ثابت شود.

۳- برخی نیز بر این عقیده‌اند که از شریعت پیامبران گذشته فقط آنچه که از طریق قرآن و یا سنت پیامبر به ما رسیده و برای ما نقل شده بر ما لازم‌الاجراست.<sup>۲</sup> عقاید دیگری نیز در این باره وجود دارد که از شرح آن‌ها خودداری می‌شود. هر یک از صاحبان عقاید مذکور دلایلی از قرآن، روایات و حتی دلایل عقلی برای اثبات ادعای خود

---

۱. اصول السرخسی، ج ۲، ص ۱۰۰

۲. اصول العامه للفقهاء المقارن، ص ۴۳۰-۴۲۹؛ اصول السرخسی، ج ۲، ص ۱۰۱-۱۰۰

آورده‌اند. مثلاً گروه اول برای اثبات اعتبار ابدی همه شرایع به آیاتی از این دست استناد کرده‌اند:

- «أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ» (انعام / ۹۰) یعنی آنان هدایت‌شدگان از جانب خدا هستند. پس از هدایت ایشان پیروی کن.

- «ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا» (نحل / ۱۲۳). یعنی سپس به تو وحی کردیم که از دین ابراهیم حنیف پیروی کن.

- «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا» (شوری / ۱۳). یعنی هر آنچه از دین بر شما مقرر گردید، آن است که به نوح نیز سفارش شد.<sup>۱</sup>

این گروه برای تأیید نظر خود به سنت نیز استناد کرده‌اند. آنان با توسل به داستان رجم دو یهودی می‌گویند که با توجه به اعتبار و حجیت شرایع پیشین، پیامبر اسلام، تورات را طلب کرد و بر اساس آن به رجم عمل نمود.<sup>۲</sup>

استدلال عقلی این گروه نیز چنین است که صفت «اطلاق» در چیزی به معنای ابدی بودن آن است، البته اگر احتمال ابدی بودن در آن وجود داشته باشد. به عقیده این عده، موقت بودن و محدود شدن به زمان خاص یک امر اضافی است که نیازمند دلیل است.<sup>۳</sup>

و اما گروه دوم نیز به فراخور عقیده خویش آیاتی از قرآن را به عنوان دلیل برگزیده است. آیاتی مانند «... لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا» (مائده/۴۸) یعنی: برای هر یک از شما شریعت و راهی روشن قرار دادیم.

«وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ...» (الاسراء / ۲) یعنی: و تورات را وسیله هدایت

۱. اصول العامه للفقهاء المقارن، ص ۴۳۰

۲. اصول السرخسی، ج ۲، ص ۱۰۵-۱۰۲

۳. همان، ص ۱۰۰



بنی اسرائیل قرار دادیم.

روایات مورد استناد این گروه نیز علاوه بر داستان رجم دو یهودی این خبر است که روزی پیامبر صحیفه‌ای را در دست عمر دید و پرسید که این چیست؟ عمر گفت این تورات است. پیامبر در حالی که از عصبانیت سرخ شده بود گفت شما مانند یهودیان و مسیحیان متحیر و سرگردان نشوید.

این گروه برخلاف گروه اول، ابدی بودن شریعت پیامبران گذشته را نیازمند دلیل می‌دانند و معتقدند که با آمدن هر پیامبر شریعت پیامبر پیشین منسوخ می‌شود، زیرا پیامبران برانگیخته شدند تا آنچه را که بیان آن برای مردم لازم است، بیان کنند. حال اگر شریعت هر پیامبری با بعثت پیامبر بعدی پایان نیابد، دیگر مردم نیازی به آمدن پیامبر بعدی و بیان دستورات شریعت توسط او نخواهند داشت. بدین ترتیب آنان نتیجه می‌گیرند که بعثت هر پیامبر دلیلی بر نسخ شریعت پیشین است و آنچه که احتمال نسخ در آن باشد، نسخ شده و آنچه که احتمال نسخ آن نباشد، باقی می‌ماند مانند توحید و اصل دین که هیچگاه نسخ نمی‌شود.<sup>۱</sup>

روایت دیگری که این گروه به آن استناد می‌کنند، حدیث معاذبن جبل است. آنان معتقدند اگر پیروی از شریعت پیامبران گذشته واجب بود باید مانند قرآن و روایات به آنها مراجعه می‌شد. مضمون این حدیث چنین است که پیامبر هنگامی که معاذبن جبل را به یمن می‌فرستاد، از وی سؤال کرد در میان مردم بر چه اساس حکم می‌کنی؟ وی پاسخ داد به کتاب و سنت و اگر چیزی در آن دو نیافتم به اجتهاد خود، حکم می‌کنم. آنان می‌گویند اگر مراجعه به کتب پیامبران گذشته جایز بود باید در این حدیث به آن اشاره می‌شد.

آنان اضافه می‌کنند که دلیل عدم مراجعه به شرایع و کتب پیش از اسلام تحریف

---

۱. اصول السرخسی، ج ۲، ص ۱۰۱-۲

آنهاست.<sup>۱</sup> محمدتقی حکیم عقیده گروه دوم را می‌پسندد و معتقد است که آیات و روایات حداکثر به تأیید اصل شرایع گذشته دلالت دارد و نه به وجوب پیروی از آنها.<sup>۲</sup> وی می‌افزاید که علم اجمالی به تحریف شرایع پیشین مانع از آن می‌شود که ما بتوانیم به آنها تمسک جوئیم. زیرا احتمال آن وجود دارد که چیزی از آنها کاسته و یا بر آنها افزوده شده باشد.<sup>۳</sup>

و اما درباره گروه سوم که طرفداران فراوانی دارد باید گفت که بسیاری از حنفیه و برخی از مالکیه و شافعیه این عقیده را قبول دارند که آنچه از شریعت پیامبران گذشته که در قرآن یا سنت آمده برای ما لازم‌الاجراست مانند آنچه در آیه ۳۲ سوره مائده آمده است: «مَنْ أُجْلِيَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا...» یعنی از این روی بر فرزندان اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس کسی را جز به دلیل قتل یا فساد در زمین بکشد گویا همه مردم را کشته است و هر کس کسی را زنده بدارد گویا تمام مردم را زنده داشته است...

و آیه ۴۵ مائده: ... وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ ...

یعنی و در [تورات] بر آنان مقرر کردیم که جان با جان و چشم با چشم و بینی با بینی و گوش با گوش و دندان با دندان و زخمها [نیز با همانند خود] برابر است. و هر کس از انتقام درگذرد پس آن کفاره گناهان او خواهد بود ... حکیم می‌گوید بعید نیست آنچه از کتب گذشته در قرآن آمده حجت باشد زیرا از تحریف مصون مانده است.<sup>۴</sup>

سرخسی بر این عقیده است آنچه که از شرایع گذشته توسط قرآن و سنت پیامبر برای ما نقل شده عمل به آن بر ما واجب است. وی می‌افزاید با چنین عقیده‌ای ابویوسف

۱. اصول العامه للفقهاء المقارن، ص ۴۳۱

۲. همان، ص ۴۳۱

۳. همان، ص ۴۳۴

۴. همان، ص ۴۳۰

به آیه ۴۵ از سوره مائده استناد کرده و به قصاص میان زن و مرد قائل شده است. همچنین بر همین اساس کرخی قائل به قصاص میان مرد و زن، برده و آزاد و مسلمان و ذمی شده است و نیز بر همین اساس شافعی به رجم دو یهودی بر اساس تورات توسط پیامبر استناد کرده و گفته است که رجم شریعت ما شد.<sup>۱</sup>

این گروه نیز بر این عقیده‌اند که شریعت پیامبران گذشته منسوخ است مگر آنچه که از طریق قرآن یا سنت به ما رسیده باشد.

اگر چه متکلمین اسلامی درباره ابدی یا موقت بودن شریعت پیامبران، آرای گوناگونی بیان کرده‌اند و هر یک به فراخور سلیقه و بینش خود دلایلی برای اثبات مدعای خویش فراهم نموده‌اند اما در این میان نظری که بیشتر توجه را جلب می‌کند و بحث‌برانگیز است، ابدی بودن شریعت است، با این استدلال که مطلق بودن از نظر زمانی مفهومی ابدی بودن است. صاحبان این نظر اما با مطرح کردن تحریف شریعت پیامبران پیش از اسلام، آن شرایع را فاقد اعتبار دانسته، ابدی بودن را منحصر به شریعت اسلامی می‌دانند. آیت‌الله خوئی نیز معتقد است که حکم خداوند یا بدون قید زمان است که در این صورت همیشگی و ابدی است و یا محدود به زمان مشخصی است.<sup>۲</sup>

از این سخن چنین به دست می‌آید که احکام اسلامی از آنجا که فاقد قید زمانی هستند، پس ابدی و همیشگی می‌باشند. نتیجه عقیده آن دسته از متکلمین که شریعت پیامبران گذشته را منسوخ می‌دانند نیز ابدی بودن شریعت اسلامی است، چرا که شریعت اسلامی با شریعت پس از خود منسوخ نمی‌شود زیرا پیامبر اسلام آخرین پیامبر است. در هر حال دلایل و شیوه استدلال همه متکلمین متوجه اثبات ابدی بودن شریعت اسلامی بوده است. این در حالی است که به دلایل و نحوه استدلال آنان انتقادات و اشکالات زیادی وارد است که در ادامه به اختصار به طرح این اشکالات می‌پردازیم.

---

۱. اصول السرخسی، ج ۲، ص ۹۹-۱۰۰

۲. مصباح الاصول، ص ۱۴۸

### نقدی بر ادله جاودانگی شریعت

هر گروه از متکلمین برای اثبات ادعای خود درباره شریعت‌های پیش از اسلام به طور عام و ابدی بودن شریعت اسلامی به طور خاص، به آیاتی از قرآن و پاره‌ای روایات استناد کرده و یا دلایل عقلی را مطرح نموده‌اند. این جا به اختصار به بررسی این موضوع می‌پردازیم که دلایل مطرح شده تا چه حد اثبات کننده ادعای مورد نظر است.

در نگاهی به آیات قرآنی مورد استناد، درمی‌یابیم که در آن آیات از شریعت (به معنای اصطلاحی آن) که موضوع اصلی بحث می‌باشد، سخنی نرفته است. آنچه در این آیات مورد اشاره قرار گرفته تأیید ادیان الهی و راه توحیدی پیامبران الهی است. قرآن در آیات دیگر نیز به تأیید راه پیامبران پرداخته است. اما این مطلب بسیار متفاوت است از آنچه متکلمین در صدد اثبات آن می‌باشند. در هیچ یک از آیات قرآنی، شریعت به معنای مورد نظر فقها و متکلمین اسلامی به کار نرفته است. چنانکه محمدتقی حکیم نیز بیان نمود دلالت آیات قرآنی بیش از تأیید ادیان گذشته نیست.<sup>۱</sup> درباره شریعت اسلامی نیز تعریف روشنی در قرآن وجود ندارد که بتوان با استناد به آن بر اصل شریعت به مفهوم فقهی آن تأکید نمود و علاوه بر آن ابدی بودن شریعت را اثبات کرد. ما نمی‌توانیم شریعت را نزد خود تعریف کرده و سپس آن را بر آیات قرآن تحمیل نماییم. مفهوم دین، خدا یا شرع در آیات قرآن، مفاهیمی کلی هستند و به هیچ وجه بر شریعت به معنای گسترده‌ای که شامل قوانین و سنت‌های به دست آمده از روایات است، دلالت ندارد. از نظر منطقی، اگر دلیل مورد استناد، قابل تفسیر باشد و دلالت صریح و روشن بر موضوع ادعا شده نداشته باشد دلیل محسوب نمی‌شود. آیات مورد استناد، برای اثبات ادعای مطرح شده، چنان ضعیف و ناتوان است که به ناچار کوشیده‌اند که از دلایل عقلی نیز کمک بگیرند.

چنان که قبلاً گفته شد برخی بر این عقیده‌اند که از آموزه‌های شرایع پیشین فقط آنچه که از طریق قرآن و یا سنت پیامبر نقل شده معتبر، و باقی منسوخ و بی‌اعتبار

---

۱. اصول العامه للفقہ المقارن، ص ۴۳۱

است. این گروه به آیات ۳۲ و ۴۵ سوره مائده اشاره کرده و عقیده دارند که اگر چه مضمون این دو آیه از ادیان پیشین نقل شده اما از آن رو معتبر می‌باشند که در قرآن آمده‌اند. روی دیگر این سخن آن است که مضمون این دو آیه اگر در قرآن نقل نمی‌شد فاقد اعتبار بود. حال آنکه مضمون این دو آیه چنان عقلانی و انسانی است که حتی اگر در قرآن نمی‌آمد باز هم معتبر بود. مضمون آیه ۳۲ مائده این است که کشتن یک انسان بدون آنکه مرتکب قتل یا فساد شده باشد برابر است با کشتن همه انسان‌ها. آیه ۳۲ مائده اگر چه ابتدا به طور تلویحی قتل در برابر قتل را تأیید کرده اما در ادامه زندگی‌بخشیدن به یک انسان را نیز برابر با زندگی‌بخشیدن به همه انسان‌ها دانسته است. برخی مفسرین گفته‌اند که منظور این بخش آیه صرف نظر کردن از انتقامجویی از قاتل است.<sup>۱</sup>

آیه ۴۵ مائده نیز با بیانی دیگر بر همین معنا اشاره دارد. در این آیه تأکید می‌شود که یک جان با یک جان برابر است. یک چشم با یک چشم و یک دندان با یک دندان و... این آیه در صدد بیان این معناست که در ازای یک نفر، نباید چند نفر را به قتل رساند و یا در ازای یک چشم، نباید چند چشم را از بین برد. این آیه برخلاف نظر معمول فقها در مقام بیان آن نیست که مجازات و انتقام را واجب سازد، بلکه برابری جان انسان‌ها را اعلام نموده از تعدی و زیاده‌روی در مجازات بر حذر می‌دارد. این آیه حتی پا را فراتر گذاشته و در ادامه در پیامی مترقی و انسانی، به جای انتقام‌جویی و ریختن خون به عفو و گذشت دعوت می‌کند. این پیام‌های انسانی و عقلانی اگر درست فهمیده شود فراتر از آن است که منسوخ گردد. توجه صرف به دلایل نقلی، موجب بی‌توجهی به مضامین و مباحث عقلی درباره آموزه‌های شریعت گشته است تا آنجا که تصور شده، اگر مضمونی در قرآن و یا سنت نقل شده باشد، اعتبار ابدی دارد و اگر نقل نشده باشد، بی‌اعتبار است. درباره روایات نیز وضعیت همین گونه است. شاید حتی بتوان گفت فاصله روایات مورد استناد از ادعای مورد نظر دورتر است از فاصله آیات قرآنی از آن مدعا.

قبلاً در بررسی داستان رجم دو یهودی ملاحظه گردید که این داستان چقدر

---

۱. کنز‌العرفان، ج ۲، ص ۳۵۴

پراکنده است و جزئیات نسخه‌های متعدد آن چقدر با یکدیگر تفاوت دارد. صرف نظر از بی‌اعتباری عرفی و عقلی چنین سندی برای اثبات هر ادعایی به ویژه ادعای مربوط به حکم شرعی، دیدیم که از این داستان قصد تشریح رجم توسط پیامبر به دست نمی‌آید. به علاوه از این داستان به دست نمی‌آید که پیامبر رجم را اجرا کرده باشد. با وجود اشکالات فراوانی که در این داستان مشاهده می‌شود هر گروه از متکلمین برای اثبات ادعای خود به آن استناد کرده‌اند. گروهی، از آن داستان چنین برداشت کرده‌اند که لابد شریعت موسی ابدی بوده و از این روست که پیامبر به رجم بر اساس تورات عمل کرد. گروه دیگر می‌گویند شریعت پیامبران گذشته از جمله شریعت موسی منسوخ بوده و پیامبر به دلیل حکم کردن به رجم بر اساس تورات، رجم را ابقا نمود. متکلمین در حالی از این داستان برای اثبات ادعای خود استفاده می‌کنند که جزئیات و چگونگی آن مورد پرسش جدی قرار دارد و در نتیجه برای اثبات یک نظریه کلامی، نمی‌تواند دلیل معتبری محسوب شود.

نکته قابل توجه در اینجا این است که وقتی یک منبع مثل قرآن یا روایات برای اثبات نظرات متفاوت، در موضوع واحد مورد استناد قرار می‌گیرد بدان معناست که آن معنا به راستی بر هیچ یک از آن نظرات دلالت ندارد. زیرا هر گروه توانسته با تفسیر برخی آیات و روایات به توجیه ادعای خود بپردازد در حالی که دلیل نباید تفسیرپذیر بوده بلکه باید چنان صریح و روشن باشد که بتواند مخاطب خود را مجاب سازد. استفاده از یک خبر و داستان برای اثبات چند نظریه کلامی نیز به ترتیبی که گفته شد نشان‌دهنده بی‌اعتباری دلیل برای اثبات مدعاست.

یکی از اخباری که برای منسوخ بودن شریعت پیش از پیامبر اسلام به آن استناد شده این خبر است که روزی پیامبر تورات را دست عمر دید و در حالی که از عصبانیت سرخ شده بود گفت که مانند یهودیان و مسیحیان متحیر نشوید. این خبر نیز مانند بسیاری از اخبار ناقص و سؤال‌برانگیز است. حواشی و جزئیات موضوع برای ما روشن نیست. ما نمی‌دانیم چه گفت‌وگویی میان پیامبر و عمر در گرفته و چه بخشی از تورات

در دست عمر بوده است؛ اما می‌دانیم که در آن زمان تورات مجموعه‌ای مدون در یک کتاب کاغذی مانند امروز نبوده که حمل آن به طور کامل میسر باشد.<sup>۱</sup> به علاوه نسخه‌های آن به وفور در دسترس همگان نبوده است. شاید بخش خاصی از تورات دست عمر بوده و گفتگوی خاصی میان او و پیامبر در گرفته باشد، لذا از چنین داستان ناقصی نمی‌توان برای اثبات این نظریه استفاده کرد که شریعت پیامبران گذشته منسوخ است. معلوم نیست که قصد پیامبر تأیید چنین ادعایی بوده باشد.

چنانکه دیدیم برخی برای اثبات بی‌اعتباری شرایع پیشین به روایت معاذبن جبل استناد کرده‌اند. آنان با استفاده از این روایت، همچنین کوشیده‌اند اعتبار ابدی شریعت اسلامی را اثبات کنند. در این روایت آمده است که پیامبر از معاذبن جبل که راهی یمن بود پرسید که در میان مردم بر چه اساس حکم خواهی کرد؟ او گفت بر اساس قرآن و سنت. اگر چیزی در آن دو نیافتیم به اجتهاد خود عمل خواهیم کرد.

کسانی که به این روایت تمسک جسته‌اند، معتقدند که اگر تورات و انجیل و شرایع پیش از اسلام معتبر بود باید به آنها نیز در این روایت اشاره می‌شد. شاید این عده گمان کرده‌اند که پیامبر و معاذبن جبل در یک گفت‌وگوی ساده در صدد برآمده‌اند که منابع شریعت اسلامی را بیان کرده، ابدی بودن آن و منسوخ بودن دیگر شرایع را اعلام نمایند. در حالی که در این خبر حتی به چگونگی استفاده از قرآن و سنت اشاره نشده و حتی معلوم نیست معاذ، چگونه می‌خواست اجتهاد کند. سنت مورد اشاره معاذ همان سنتی نیست که امروز مورد نظر فقها و اصولیون و متکلمین است. زیرا در آن زمان مجموعه‌ای از روایات وجود نداشته و معاذ نیز همه سخنان و اعمال و رفتار پیامبر را در همه حال ندیده بود که بتوان گفت مقصود او از سنت، قول و فعل و تقریر پیامبر بوده است.

---

۱. منابع تاریخی حاکی از آن است که در حجاز آن روزگار، موادی مانند تکه‌های چوب، قطعات سنگ، خشت، استخوان حیوانات و گاهی نیز پوست حیوانات برای نوشتن مورد استفاده بوده است. یهودیان حجاز نیز از همین اقلام برای ثبت آیات تورات استفاده می‌کردند. آنان مدارسی داشتند که علمای یهود در آن احکام دینی را به یهودیان آموزش می‌دادند. با توجه به نوشت‌افزار معمول در آن روزگار، به نظر نمی‌رسد که تورات به صورت مدون در اختیار افراد قرار داشته و یا حتی امکان مراجعه به آن برای آنان وجود داشته است. رجوع کنید به المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۸، ص ۲۶۰-۲۵۰ و دیگر منابعی که تاریخ تحول کتابت و آلات و ادوات مربوط به آن را بیان می‌کند.

به نظر می‌رسد منظور از سنت در این روایت و روایات مانند آن همان آداب و قوانین رایج و معمول در میان مردم بوده است. موضوع گفت‌وگو در این روایت نفی شرایع پیشین نبوده که بتوان برای اثبات نظریه‌ای در این رابطه به آن استناد نمود. فرض کنیم معاذ به فراخور مأموریت خویش مجبور می‌شد میان دو یهودی و یا یک گروه از مسیحیان داوری نماید و چنین تشخیص می‌داد که باید بر اساس تورات و یا آموزه‌های انجیل (اگر با آنها آشنایی داشت) داوری کند. آیا می‌توان گفت که روایت مذکور نافی چنین عملکردی است؟ به نظر نمی‌رسد که این روایت تضمین‌کننده یک رویه مشخص برای چگونگی حکم کردن و یا استنباط حکم شرعی باشد.

آنچه می‌توان فهمید این است که پیامبر به صداقت و درستکاری معاذ اعتماد داشته و از پاسخ مجمل او خشنود گشته است. شواهدی در دست ما نیست که نشان دهد که یاران و اصحاب پیامبر به بحث‌های کلامی و اصولی می‌پرداختند و رفتارهای پیامبر را تحلیل می‌کردند و یا درباره چگونگی استناد به قرآن و سنت‌های خود بحث می‌نمودند. آنان مردمانی ساده و عادی بودند که متناسب با سنت‌ها و دانش و بینش خود زندگی می‌کردند. تمسک به سخنان و رفتار آنان برای اثبات نظریات کلامی و اصولی منطقی به نظر نمی‌رسد. باید گفت که دلایل قرآنی و روایی هیچ یک به اثبات ابدی بودن شریعت اسلامی به معنای مصطلح آن کمک نمی‌کند. به همین جهت از آوردن دیگر روایات مورد استناد خودداری می‌کنیم.

مهمترین دلایل مطرح شده را می‌توان دلایل عقلی دانست که اکنون به نقد و بررسی آن می‌پردازیم.

قبلاً به طور مختصر به دلایل عقلی مطرح شده توسط هر گروه از متکلمین اشاره کردیم. پاره‌ای دلایل مانند اینکه: پیامبر اسلام آخرین پیامبر است، پس شریعت او ابدی است زیرا شریعت دیگری آن را نسخ نمی‌کند، بیش از آنکه دلیل باشد یک ادعای اثبات نشده است. می‌توان گفت عقلاً رابطه و تلازمی میان خاتمیت پیامبر اسلام و ابدی بودن شریعت او به معنای فقهی آن وجود ندارد. دیدیم که برخی از متکلمین معتقدند شریعت همه پیامبران ابدی است؛ هر چند که به دلیل تحریف، تمسک به آن را جایز نمی‌دانند.



این بدان معناست که آخرین دین و یا آخرین پیامبر بودن به عنوان یک دلیل برای ابدی بودن شریعت اسلامی مورد قبول همه متکلمین نیست. در میان دلایل عقلی مطرح شده مهمترین دلیل را می‌توان «اطلاق» شریعت دانست. دیدیم که آیت‌الله خویی نیز همین دلیل را برای ابدی بودن شریعت مطرح کرده است. سخن صاحبان این عقیده چنین است که احکام شریعت بدون زمان آمده است.

به عبارت دیگر برای پیروی از آنها محدودیت زمانی تعیین نشده است. این بدان معناست که این احکام ابدی است و محدودیت زمانی و حتی مکانی ندارد. چرا که اگر به زمان و مکان خاصی محدود می‌شد باید ذکر می‌گردید. برخی متکلمین جانب احتیاط عقلی را در بیان این دلیل رعایت کرده و این عبارت را به سخن خود افزوده‌اند: آنچه احتمال ابدی بودن آن وجود داشته باشد ابدی است. طرفداران منسوخ بودن شریعت پیامبران گذشته نیز برخی همین احتیاط عقلی را به کار برده و گفته‌اند با آمدن هر پیامبر آنچه از شریعت پیامبر پیشین که احتمال نسخ در آن باشد نسخ می‌شود و آنچه احتمال نسخ در آن نباشد باقی می‌ماند. توحید و اصل دین به عنوان مثال‌هایی که نسخ نمی‌شود ذکر شده است. نکته مورد اشاره، نکته‌ای دقیق و عقلانی است. این سخن درستی است که آنچه از شرایع قابل نسخ باشد منسوخ و آنچه احتمال ابدی بودن در آن باشد باقی می‌ماند.

این سخن را در مورد همه شرایع از جمله شریعت اسلامی می‌توان پذیرفت. اما ابهامی که باید مرتفع شود این است که منظور از آنچه که احتمال نسخ و یا احتمال ابدی بودن در آن است چیست؟ آنان که قید مورد اشاره را به سخن خود افزوده‌اند به بحث دقیق و ذکر مصادیق برای روشن کردن موضع فکری خود نپرداخته‌اند. برخی گفته‌اند آنچه قابل نسخ نیست مواردی همچون توحید و اصل دین است و از این سخن تلویحاً می‌توان دریافت که آنچه قابل نسخ نیست اصول اعتقادی ادیان است. اما آنان تصریح نکرده‌اند آنچه که قابل نسخ است کدام است. به علاوه معلوم نیست که منظور آنان احتمال عقلی نسخ باشد. رویه معمول در میان فقها و اصولیون تاکنون چنین بوده که برای منسوخ دانستن حکمی از احکام شریعت به دنبال دلیل نقلی می‌گشتند و دلایل عقلی را در این رابطه مؤثر نمی‌دانستند.

در بحث پیرامون نسخ آیات ۱۵ و ۱۶ نساء دیدیم آنان که به نسخ این آیات عقیده دارند به پاره‌ای از روایات استناد جسته‌اند. تکیه فقه اسلامی بر دلایل نقلی مانع از آن شده که در بحث‌های عقلی پیرامون شریعت و احکام آن وارد جزئیات شده و با شجاعت و صراحت بر حکم عقل صحنه بگذارند. آنچه در شریعت چالش‌برانگیز است اصول اعتقادی مانند توحید و معاد نیست، بلکه احکامی است که نقش قانون را بازی می‌کند. احکامی در حوزه‌های گوناگون زندگی مانند قوانین خانواده، قوانین جزایی، حقوق انسانی و حتی حقوق اجتماعی و سیاسی. بحث‌های کلامی صورت گرفته کاملاً انتزاعی و ذهنی بوده است.

هیچ یک از متکلمین و اصولیون با بررسی آثار عملی آنچه احکام شریعت خوانده می‌شود در باره احتمال نسخ و عدم نسخ آنها بحث نکرده است. به عنوان مثال حکم قتل مرتد، سنگسار، قطع دست و پا، تازیانه زدن به مجرمین و یا تبعیض در رابطه با حقوق زنان مورد بحث دقیق قرار نگرفته و پیامدهای اخلاقی و اجتماعی و حتی اعتقادی آنها در دنیای امروز مورد بررسی و توجه واقع نشده است؛ چرا که فقه اسلامی اگر چه به کار قانونگذاری اشتغال دارد اما با اطلاق نام شریعت بر قوانین موضوعه خود میان این قوانین و قوانین عرفی، فرق زیادی قائل شده است. به این معنا که حاضر نیست این قوانین را همچون قوانین عرفی در بوته آزمایش و ارزیابی قرار دهد. همین موضوع فاصله زیادی میان قوانین شریعت و واقعیات زندگی امروز به وجود آورده است؛ تا آنجا که اکثر آنچه که قوانین شرعی خوانده می‌شود عملاً مفید فایده نبوده و باید منسوخ اعلام شود. اما ضعف و ناکارآمدی کلام و اصول اسلامی مانع از آن شده که محمل عقلی لازم برای اعلام نسخ این قوانین و رها شدن اسلام و جوامع اسلامی از آن فراهم گردد.

آنان که می‌گویند مطلق بودن این احکام از لحاظ زمانی به مفهوم ابدی بودن آن است عملاً از رابطه دوجانبه قانون و زندگی انسان‌ها بی‌اطلاع‌اند. باید گفت عقلاً هر آنچه که قید زمانی ندارد همواره ابدی نیست. تشخیص اینکه چه چیزی می‌تواند ابدی باشد یا منسوخ گردد با عقل و تجربه عملی میسر است. در حوزه قانون و قانونگذاری که با زندگی روزمره مردم و حقوق آنان سروکار دارد این موضوع بسیار ملموس و قابل فهم است. روند معمول قانونگذاری در همه جوامع بشری چنین بوده و هست که وقتی

قانونی وضع می‌شود، حتی اگر محدوده زمانی برای آن تعیین نگردد به معنای ابدی بودن آن نیست زیرا قانون کارکرد مشخصی دارد و هدف از وضع آن تأمین حقوق عادلانه مردم و ایجاد رضایت‌مندی نسبی و نظم در جامعه است.

### قانون: مقوله‌ای تغییرپذیر نزد نخستین مسلمانان

هنگامی که تجربه عملی نشان دهد اهداف مورد انتظار از یک قانون تحقق نیافته و یا گذر زمان کارکرد آن را تغییر داده عقل فرمان می‌دهد که آن قانون باید اصلاح گردد. عقل در این جا نمی‌گوید که قانون مورد نظر قید زمانی ندارد پس راهی برای تغییر آن پیش روی ما نیست. اطلاق و تقیید یک موضوع عقلی است. هر چیزی که قید زمانی نداشت از نظر زمانی مطلق محسوب نمی‌شود. قانون به طور مطلق در زمره این امور است، هر چند که عنوان شریعت بر آن نهاده شود. در فصول گذشته با ذکر مصادیقی اشاره کردیم که حتی نخستین پیروان اسلام نیز با مقوله قانون بسیار با انعطاف برخورد می‌کردند و ملاحظه شد که آنان حتی در قوانین قرآنی و یا آرای پیامبر نیز دخل و تصرف می‌نمودند.

این دخل و تصرف‌ها مورد پذیرش فقهای اسلامی نیز قرار گرفته است. مثلاً در قرآن مجازات زنا صد تازیانه ذکر شده در حالی که اخبار حکایت از آن دارد که پیروان اولیه اسلام و یا حاکمان پس از پیامبر مجازات‌هایی را بر آن افزودند. مانند تبعید و یا تراشیدن سر که در منابع فقهی انعکاس یافته است.

نمونه دیگر آن در ارتباط با دیه است که پیامبر به صد شتر به عنوان دیه حکم نمود اما بعدها به فراخور شرایط، خلیفه دوم اقلام دیگری مانند گاو و گوسفند و درهم و دینار و حُلّه یمنی را هم به آن افزود. در فقه و کلام اسلامی گره‌های کوری در نحوه نگرش به رفتار و زندگی پیامبر و نخستین پیروان او وجود دارد که این نحوه نگرش نیازمند تحول جدی است و این تحول زمانی روی خواهد داد که این گره‌ها باز شود.

به عنوان مثال در باره سنت‌ها و قوانین جاری در زندگی اولین پیروان اسلام این

نگرش در میان فقهای اسلام وجود دارد که آن سنت‌ها و قوانین توسط پیامبر امضاء و تأیید شده و به این ترتیب به قوانین شریعت تبدیل شده است. به همین موضوع می‌توان به گونه‌ای دیگر نیز نگریست. می‌توان گفت که عدم مداخله پیامبر در قوانین و سنت‌های رایج نه به معنای امضای آنها به عنوان قوانین شرعی بلکه به این معناست که پیامبر حوزه قانونگذاری را طبق روال معمول در اختیار مردم و جامعه دانسته و آن را خارج از حوزه وظیفه و مسئولیت خویش به عنوان پیامبر می‌دانست. رویه عملی به دست آمده از اخبار تاریخی نیز مؤید این ادعاست.

معمولاً هر گاه واقعه‌ای رخ می‌داد و یا مردم خود برای اصلاح یک قانون قدم جلو می‌نهادند تغییر یک قانون اتفاق می‌افتاد. از همین روست که قوانین موجود در قرآن نیز غالباً نتیجه و محصول خواست مردم و یا اقدام و پرسش آنان بوده است. پیامبر همانند دیگر مردمان با قوانین عرفی رایج در جامعه خود زندگی می‌کرد و عدم دخل و تصرف او در اکثر قوانین به مفهوم امضای آن قوانین به عنوان قوانین شرعی نیست. اگر پیامبر توانست در پاره‌ای قوانین، مثل قوانین ارث و یا لغوظهار و مانند آن اصلاحاتی انجام دهد فقط به دلیل پیامبری وی نبوده است بلکه به این دلیل بوده که آن حضرت با حمایت مردم در مدینه استقرار یافت و محل رجوع و پرسش مردم قرار گرفت. اگر پیامبر به مدینه دعوت نمی‌شد و پیروانش در امور زندگی از وی نظرخواهی نمی‌کردند این امکان فراهم نمی‌شد که حتی بخش کوچکی از قوانین را اصلاح نماید.

اگر به زندگی عیسی مسیح توجه کنیم، می‌بینیم که او نتوانست در مکانی برای مدتی در میان پیروان خود استقرار یابد. لذا معروف است که مسیحیت دارای شریعت نیست. این سخن، سخن دقیق و صحیحی نیست و به برداشت نادرست از «شریعت» بازمی‌گردد. زیرا هر پیامبری صرف‌نظر از شرایط پیرامون خود و یا پذیرش و عدم پذیرش مردم، آنچه را که به عنوان پیام الهی باید به مردم ابلاغ نماید، اعلام می‌کند.

باید گفت اصل شریعت و دین پیامبران همان آموزه‌ها و پیام‌ها است. قوانین و سنت‌هایی که در میان مردم رواج داشته و یا پیامبران به فراخور شرایط، وضع و یا اصلاح نمودند و سپس توسط پیروان آنان گردآوری شده و شریعت نام گرفته، جزء اصلی

دین و شریعت آنان محسوب نمی‌شود. اگر شریعت را بنا بر عقیده رایج شامل قوانین حاکم بر زندگی بدانیم، آنگاه بر عقیده هر دو گروه اصلی از متکلمین، چه آنان که شریعت پیامبران را از جمله شریعت اسلامی ابدی می‌دانند چه آنان که شریعت هر پیامبر را با پیامبر بعد منسوخ می‌خوانند اشکالات جدی وارد است. ابدی بودن قوانین زندگی به این معناست که قالبی پیش ساخته تحت عنوان قوانین شریعت قرار داده شده و مردمان همه اعصار و جوامع باید زندگی خود را در این قالب جای دهند. این رویه نه تنها خلاف رویه معمول زندگی انسان‌هاست بلکه ناممکن و دارای پیامدهای ناگوار و مفسده‌بار است.

در هر موضوع و پدیده‌ای ابتدا آن پدیده ظهور و بروز می‌یابد و سپس انسان با شناخت آن پدیده به کنترل و نظم بخشیدن به آن، قوانینی را وضع می‌کند. همه قوانین در جوامع بشری به دنبال پیدایش ضرورت‌ها و بر اساس شناخت و دانش و بینش مردم وضع شده است. همین روند در میان پیروان اولیه اسلام نیز معمول بوده است. هیچ‌گاه نمی‌توان قوانین پیش ساخته را بر یک جامعه تحمیل کرد. قوانین محصول ضرورت‌ها و خواسته‌ها و دانش و تجربه هر جامعه است. آنان نیز که می‌گویند با آمدن هر پیامبر، شریعت پیامبر قبل منسوخ می‌شود اگر مقصودشان از شریعت اعم از قوانین زندگی باشد سخن عجیبی گفته‌اند زیرا مفهوم سخن‌شان این است که هر پیامبری مجموعه‌ای مدون از قوانین به مردم عرضه می‌کند و یا همه قوانین موجود در زندگی مردم خاستگاه خود را بازبینی نموده هر چه را منسوخ‌شدنی است نسخ می‌کند و هر چه را ماندنی است باقی می‌گذارد.

تاریخ نشان نمی‌دهد که هیچ پیامبری دارای چنین رویه‌ای بوده است. اساساً وظیفه پیامبران قانونگذاری نبوده است و چنان که گفتیم اگر پیامبر اسلام پاره‌ای قوانین وضع نمود بر حسب پیامبری وی نبوده است زیرا حتی اگر فرصت این کار را نمی‌یافت با ابلاغ پیام‌های الهی به مردم وظیفه خود را انجام داده و شریعت اسلام را معرفی کرده بود. یکی از اشکالات وارد بر متکلمین اسلامی در بحث پیرامون شریعت این است که مرکز توجه آنان صرفاً جغرافیا و مکان بعثت پیامبران ابراهیمی است. این مکان را می‌توان حد فاصل میان دو رود فرات و نیل دانست. مردمان این نقطه از جهان از گذشته دارای

مشترکات فرهنگی و اعتقادی بوده‌اند. نظریات کلامی مطرح شده نیز با نگاه به این محدوده مکانی شکل گرفته است.

اگر متکلمین به دیگر نقاط جهان مانند ایران، هند و آسیای دور توجه نموده و پیشینه فرهنگی و اعتقادی این وسعت بزرگ از جهان و ادیان رایج در این نقاط را نیز مورد توجه قرار می‌دادند در نظرات کلامی خود تأمل می‌کردند. توجه به تنوع فرهنگ‌ها و سلیقه‌ها و روش‌های زندگی که خود تنوع قوانین و مقررات و آداب و سنن را می‌آفریند مانع از آن می‌شود که بتوان به راحتی ادعا کرد که قوانین برآمده از یک محدوده مکانی کوچک با شرایط و فرهنگ خاص خود ابدی بوده برای مردمان در دیگر مکان‌ها و زمان‌ها لازم‌الاجرا باشد.

پیامبر اسلام هنگامی که بنا بر ضرورت جامعه خویش و یا پرسش پیروان خود نظری را اعلام می‌کرد و یا حتی قانونی را وضع یا اصلاح می‌نمود توجه به چگونگی زندگی مردم در ایران و هندوچین نداشت و چنین توقعی نیز از او نامعقول و نارواست. ادعای ابدی بودن قوانین حتی در یک محدوده مکانی نیز غیرمنطقی است. مشکل اصلی به تعریف شریعت باز می‌گردد. چنانچه شریعت را محدود به آموزه‌های اعتقادی و اخلاقی کنیم بحث در باره لامکانی و لازمانی بودن آن غیرمنطقی به نظر نمی‌رسد. هنگامی که قرآن به پیروی از دین و آموزه‌های همه انبیاء دعوت می‌کند و تأکید می‌نماید که میان پیامبران الهی فرقی نیست،<sup>۱</sup> بر شریعت به معنایی که گفتیم صحه می‌گذارد؛ اما اگر شریعت را شامل قوانین زندگی بدانیم چنین تعبیری از شریعت عقلاً و عملاً غیرقابل قبول است.

۱. قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (آل عمران/۹۵)

بگو خدا راست گفت پس از آیین ابراهیم که حق‌گرا بود و از مشرکان نبود پیروی کنید (ترجمه فولادوند)؛  
 آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ  
 وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (بقره/۲۸۵)

پیامبر (خدا) بدانچه از جانب پروردگارش بر او نازل شده است ایمان آورده است، و مؤمنان همگی به خدا و فرشتگان و کتابها و فرستادگانش ایمان آورده اند (و گفتند): (میان هیچ يك از فرستادگانش فرق نمی‌گذاریم) و گفتند: شنیدیم و گردن نهادیم، پروردگارا، امرزش تو را (خواستاریم) و فرجام به سوی تو است. (ترجمه فولادوند)

قرآن میان آموزه‌های همه پیامبران یگانگی و وحدت قائل است. نام‌هایی که ما انسان‌ها و پیروان ادیان بر دین‌ها گذاشته‌ایم اعتبار حقیقی ندارد. ما با نهادن نام‌های گوناگون بر ادیان میان آنها فرق گذاشته و میان پیروان آن ادیان خط‌کشی کرده‌ایم در حالی که پیامبران خود چنین مرزبندی‌هایی را تأیید نکرده‌اند.

علمای اسلامی در حالی قوانین شریعت اسلامی را ابدی می‌دانند که در انتساب اکثر این قوانین به اسلام جداً جای تردید وجود دارد. در فصول گذشته کتاب ملاحظه گردید تمامی روند استنباط احکام شرعی و به عبارت دیگر شکل‌گیری قوانین شریعت، تردیدآمیز و غیرقطعی است. در پروسه شکل‌گیری این قوانین، سلسله‌ای از اختلاف‌نظرها و تردیدها وجود دارد که مانع از انتساب این قوانین به اسلام می‌گردد.

برخی بر این عقیده‌اند که شریعت پیامبران پیش از اسلام از آن رو منسوخ است که آن ادیان دستخوش تحریف گشته‌اند. در واقع مهمترین دلیلی که برای منسوخ بودن شرایع پیش از اسلام مطرح می‌شود تحریف آنهاست. این در حالی است که شریعت اسلامی نیز مصون از آسیب‌های مشابه نبوده است. نقل و جمع‌آوری روایات که منبع اصلی قوانین شریعت است به گونه‌ای بوده که می‌توان گفت گرفتار تحریف فراوان شده است. طی بحث‌های گذشته تا اینجا ملاحظه شد که اکثر قوانین شرعی بر پایه تفسیرها شکل گرفته است و نه ادله قطعی. بنابراین با رعایت جانب عقل و انصاف نمی‌توان ادعا کرد که شریعت اسلامی (به معنای فقهی آن) از آسیب‌ها مصون مانده است مگر آنکه در تعریف خود از شریعت به طور جدی تجدیدنظر کنیم.

### مخاطب قرآن و روایات کیست؟

هنگامی که قرآن می‌گوید با مشرکین بجنگید (قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ)<sup>۱</sup> و یا آنجا که می‌گوید مجازات کسانی که با خدا و رسول او می‌جنگند و در زمین فساد می‌کنند آن

است که به قتل برسند و یا بر دار آویخته شوند و یا دست و پای آنان بر خلاف یکدیگر قطع شود و یا تبعید شوند.<sup>۱</sup> به راستی مخاطب این آیات قرآنی و نظایر آن چه کسی است؟ هنگامی که پیامبر در داوری و قضاوت میان قاتل و اولیای دم که به وی مراجعه کرده‌اند اعلام می‌کند که قاتل، صد شتر به اولیای دم مقتول بپردازد مخاطب آن حضرت کیست؟

بحث درباره تعیین مخاطب قرآن و حدیث، بحثی است که می‌تواند ذیل مبحث ابدی بودن یا نبودن شریعت جای گیرد. چرا که اگر بگوییم مخاطب آیات و روایات فقط مخاطبان حقیقی آنها بوده است در این صورت ادعای ابدی بودن شریعت با مشکل جدی مواجه می‌شود. اگر ادعا کنیم مخاطب آیات و روایات مردمان همه زمان‌ها و مکان‌ها می‌باشند، باز سوالات فراوانی پیش روی ما قرار می‌گیرد که باید به آنها پاسخ قانع‌کننده داده شود تا از رهگذر آن بتوان ادعای ابدی بودن شریعت را اثبات نمود.

هنگامی که کسی با این عبارت قرآنی روبرو می‌شود که دستور می‌دهد با مشرکین بجنگید اگر اهل اندکی تأمل و تفکر باشد مطمئناً پرسش‌های فراوانی ذهن او را درگیر می‌سازد؛ پرسش‌هایی مانند این که مشرکین چه کسانی هستند؟ چه کسی مشرکین را شناسایی می‌کند؟ چه کسی باید با آنان بجنگد؟ چه کسی فرمان جنگ با مشرکین را صادر می‌کند؟ آیا این آیه خطاب به ما صادر شده است یا نه؟ اگر در شناسایی مشرکین اختلاف نظر وجود داشت تکلیف چیست؟

هر گروه و طایفه‌ای، گروه و طایفه‌ای دیگر را مشرک می‌خوانند. وهابی، شیعه را مشرک می‌خوانند. شیعه، وهابی را گمراه می‌شمارد؛ حرف خود را حق و دیگری را باطل می‌داند و پیروان هر یک، دیگران را فاقد حق حیات دانسته گمان می‌کنند خداوندی که به همگان زندگی بخشیده گروهی را مأموریت داده که زندگی را از گروهی دیگر سلب کند. در این میان به راستی چه کسی بر حق و چه کسی بر باطل است؟ کدامیک باید علیه دیگری به جنگ برخیزد؟ اگر گمان کنیم مخاطب آیه قرآن همه ما انسان‌ها



هستیم، در آن صورت هر یک از ما و هر گروه از ما باید بر اساس تشخیص خود به اجرای دستور قرآن پردازد.

هنگامی که قرآن به تعیین مجازات برای کسانی که با خدا و رسول او به جنگ برمی‌خیزند و در زمین فساد می‌کنند می‌پردازد باز هم برای اهل اندیشه و تأمل سؤالات فراوانی به وجود می‌آید. سؤالاتی مانند این که به راستی امروز محارب با خدا و رسول چه کسی است؟ چه کسی باید محارب با خدا و رسول او را شناسایی و مجازات کند؟ منظور از فساد در زمین چیست؟ چه کسی باید آن را تعریف کند؟ آیا مجازات‌هایی که در آیه قرآن به آنها اشاره شده حتی اگر در دنیای امروز زشت و ناپسند دانسته شود همچنان معتبر و لازم الاجراست و سؤالات بسیاری که پاسخ دادن به آنها ضروری است و بدون پاسخ گفتن به این پرسش‌ها نمی‌توان ادعا کرد که مخاطب آیات قرآن همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها هستند. چرا که اجرای دستورات قرآنی با مشکلات فراوانی مواجه می‌گردد.

اگر قرار باشد هر فرد یا گروهی گمان کند که مخاطب قرآن و روایات است و خود را بر حق دانسته، علیه گروه دیگر به جنگ برخیزد و یا کسانی را به تشخیص و سلیقه خود محارب خدا و رسول او و یا مفسد فی الارض شناخته به ریختن خون آنها اقدام کند، دین و دستورات دینی عامل هرج و مرج و ناامنی خواهد شد؛ چنان که امروز جهان اسلام با چنین هرج و مرج و ناامنی دست به گریبان است. در اینجا یا هرج و مرج و ناامنی زاییده دین و دستورات دینی است که در این صورت پیروی از آن دین نامعقول و ناپسند است و یا آنکه هرج و مرج و ناامنی زاییده اندیشه نادرست و درک غلط ما از دین و دستورات دینی است که در این صورت باید به تجدید نظر در اندیشه و شناخت خود از دین و دستورات آن پردازیم. مواجهه با سؤالات و ابهامات فراوان در اجرای برخی قوانین شریعت موجب گشته است که برخی فقها از جمله فقهای شیعه جانب احتیاط را نسبت به پاره‌ای قوانین مهم رعایت کنند و مثلاً جهاد را در زمان غیبت

غیرمجاز خوانده و یا اجرای حدود را توسط غیرمعصوم ممنوع بشمارند.<sup>۱</sup>

سؤالات و ابهامات فراوان در تفسیر آیات قرآن، اعم از آیاتی که در بردارنده دستوراتی خطاب به مخاطبین است و غیر آن، سبب گشت که برخی به طور کلی قرآن را کنار بگذارند. شیخ انصاری در این رابطه می‌گوید: از نظر برخی اخباریون، اساساً قرآن برای ما حجت نیست چرا که همه آیات قرآن از قبیل متشابهات است. وی از قول محمدامین استرآبادی نقل کرده که تمام آیات قرآن پیچیده و همچون معماست.<sup>۲</sup>

آنچه فهم قرآن را پیچیده می‌سازد، استفاده از آیات برای استنباط احکام شرعی و یا قوانین شریعت است. به عبارت دیگر اگر قرآن را منبعی برای وضع قانون بدانیم با پیچیدگی‌ها و ابهاماتی روبرو می‌شویم که اگر پاسخ قانع‌کننده‌ای برای آن نیابیم به این نتیجه می‌رسیم که باید قرآن را کنار گذاشت و اگر به ابهامات موجود بی‌توجهی کنیم و با چشم‌پوشی از آنها به اجرای قوانینی بپردازیم که از قرآن به دست آورده‌ایم؛ نتیجه آن عملکرد گروه‌هایی مانند طالبان و داعش و بوکوحرام و دولت‌هایی مانند جمهوری اسلامی ایران خواهد شد که مدعی اجرای قوانین شریعت می‌باشند. اخباریون از قرآن گریخته برای حفظ دین به روایات پناه بردند در حالی که ابهامات در اجرای احادیث اگر بیشتر از ابهامات در رابطه با قرآن نباشد، کمتر از آن نیست؛ به ویژه آن که روایات مجعول و معارض فراوان است.

ابهامات مربوط به روایات نیز توسط فقها و اصولیون به درستی حل و فصل نشده است و باید گفت که در واقع قابل حل و فصل نیست. بنابراین اشکال همچنان بر جای خود باقی است. اشکالات و ابهامات فراوان چه در رابطه با فهم آیات و روایات و چه در رابطه با به کار بستن عملی آنها به عنوان قانون شریعت این سوال جدی و مهم را برمی‌انگیزد که مخاطب قرآن و روایات کیست؟ آیا به راستی ما نیز مخاطب آیات و روایات هستیم؟ برخی از اصولیون و متکلمین به بحث پیرامون این نکته بااهمیت

۱. مسالک الافهام، ج ۳، ص ۹؛ جواهرالکلام، ج ۲۱، ص ۱۱؛ شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۳۴۴

۲. فرانداالاصول، ج ۱، ص ۵۲

پرداخته‌اند. اما دقت و گستره بحث آنان چندان متناسب با اهمیت موضوع نیست. در هر حال همین مقدار نشان می‌دهد که این نکته مهم ذهن برخی از اصولیون را به خود مشغول ساخته است.

دامنه این بحث از آنجا آغاز می‌شود که پیامبر به سؤال فردی خاص پاسخ می‌دهد و یا آیه‌ای در رابطه با فردی خاص یا اتفاقی خاص وارد می‌شود و این سؤال را پیش روی محققین می‌گذارد که آیا پاسخ به حکم وارد شده به دیگران نیز تعمیم می‌یابد یا نه؟ مثلاً کسی از پیامبر درباره نجس شدن آب سؤال می‌کند و چنین پاسخ می‌شنود که آب پاک و پاک‌کننده است و چیزی آن را نجس نمی‌کند مگر آن که بو، رنگ و طعم آن را تغییر دهد.<sup>۱</sup> یا چنانکه قبلاً آمد پیامبر در قضاوت خود در یک قتل خطایی حکم نمود که قاتل صد شتر به عنوان دیه بدهد. در این جا این سوال مطرح می‌شود که آیا آنچه پیامبر فرمود نسبت به غیرمخاطب او حجیت دارد یا نه؟

مثال دیگر آن که آیه زهار<sup>۲</sup> درباره زنی خاص وارد شده و یا آیه مربوط به تهمت زدن به زنان پاکدامن<sup>۳</sup> درباره همسر پیامبر عایشه و یا آیه مربوط به سرقت<sup>۴</sup> درباره داستان سرقت شخصی به نام مَحْجَن آمده است. ورود آیات و روایات در موارد خاص پاسخگویی به این پرسش را برای فقها و اصولیون ضروری ساخته است که آیا از این آیات و روایات حکم کلی می‌توان استنباط نمود که شامل حال همگان شود؟ در این

---

۱. وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب الماء المطلق، باب ۱، ح ۹  
۲. الذِّیْنِ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ (مجادله / ۲)  
از میان شما کسانی که زنانشان را ظهار می‌کنند [و می‌گویند پشت تو چون پشت مادر من است] آنان مادرانشان نیستند مادران آنها تنها کسانی‌اند که ایشان را زاده‌اند و قطعاً آنها سخنی زشت و باطل می‌گویند و [لی] خدا مسلماً درگذرنده آمرزنده است (ترجمه فولادوند)  
۳. وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (نور / ۴)  
و کسانی که نسبت زنا به زنان شوهردار می‌دهند سپس چهار گواه نمی‌آورند هشتاد تازیانه به آنان بزنید و هیچگاه شهادتی از آنها نپذیرید و اینانند که خود فاسقند (ترجمه فولادوند)  
۴. وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (مائده / ۳۸)  
و مرد و زن دزد را به سزای آنچه کرده‌اند دستشان را به عنوان کیفری از جانب خدا ببرید و خداوند توانا و حکیم است (ترجمه فولادوند)

رابطه جوینی از اصولیون متقدم می‌گوید: هر گاه به یک سوال خاص با لفظ کلی و عام پاسخ داده شود و آن پاسخ مستقل از سؤال دارای معنا باشد، برخی معتقدند که بدون توجه به سؤال خاص می‌توان از آن پاسخ استفاده عموم کرد (یعنی پاسخ منحصر به مورد خاص نیست)؛ و برخی دیگر عقیده دارند که با توجه به سوال خاص، پاسخ باید به همان مورد خاص تعلق گیرد.<sup>۱</sup> جوینی طرفدار عقیده سومی است که از «قاضی» نقل کرده است و آن عقیده چنین است که اگر قرائن و شواهد نشان داد که مقصود همان مورد خاص بوده پاسخ، به همان مورد خاص منحصر می‌شود و اگر از قرائن و شواهد فهمیده شود که پاسخ فقط تعلق به مورد خاص ندارد، می‌توان پاسخ را عام دانست.<sup>۲</sup>

هر چند تفسیر و برداشت افراد از شواهد می‌تواند متفاوت باشد اما نظر مطرح شده منطقی است چرا که برخلاف دو نظر پیشین فراتر از الفاظ و یا مورد خاص به قرائن و شواهد نیز توجه دارد. به عبارت دیگر نظر مذکور تأیید می‌کند که اگر بخواهیم حکم وارده در باره فرد یا موضوع خاص را به دیگران تعمیم دهیم، باید دنبال قرائن و شواهد بگردیم و مطمئن شویم که آن حکم مختص به فرد خاص نیست و دلایلی برای تعمیم آن به دیگران وجود دارد. معلوم نیست که مقصود جوینی دقیقاً از شواهد و قرائن چیست. او در جای دیگر می‌گوید گاه پیامبر شخصی را مورد خطاب قرار می‌دهد اما همگان را اراده می‌کند و گاه ظاهر لفظ پیامبر دلالت بر اختصاص پاسخ یا حکم به مورد خاص دارد که در این صورت همان معتبر است مگر آنکه دلیلی برای تعمیم به دیگران یافت شود.

جوینی در جای دیگر بر این عقیده صحنه می‌گذارد که همه مردم در همه احکام برابر نیستند و تأکید می‌کند که برخی از احکام شریعت خاص و برخی عام است.<sup>۳</sup> کلیت سخن جوینی درباره احکام نیز منطقی است. مسلمانان پیرامون پیامبر در رویارویی با سخن و یا فرمان آن حضرت و یا نزول یک آیه می‌فهمیدند که مقصود چیست. آیا یک

۱. التلخیص فی اصول الفقه جوینی، ص ۲۱۳

۲. همان

۳. همان، ص ۱۲۶-۱۲۷

نفر یا یک گروه مشمول سخن پیامبر و یا آیه قرآن هستند و یا همگان. قرائن و شواهد برای آنان وجود داشت اما این قرائن و شواهد برای ما نامعلوم است و امروز ما نمی‌توانیم به جست‌وجوی شواهد و قرائن موجود در میان پیروان اولیه اسلام بپردازیم.

در پاسخ به این پرسش که آیا جواب پیامبر به یک سوال خاص در صورتی که با لفظ عام صادر شده باشد، به دیگران نیز تعمیم می‌یابد یا نه، برخی چنین گفته‌اند که اگر جواب، مستقل از سوال، قابل فهم باشد؛ به دیگران نیز تعمیم می‌یابد. مانند آنچه پیامبر در باره نجس شدن آب گفته است اما اگر پاسخ بدون ارتباط با سوال خاص قابل فهم نباشد به همان مورد خاص منحصر می‌شود.<sup>۱</sup>

ملاحظه می‌شود که درباره موضوع مورد بحث، هر کس به تشخیص خود نظری را مطرح می‌کند و ملاک واحد و مطمئنی وجود ندارد که بتوان گفت در چه مواردی قصد پیامبر از به کار بردن یک لفظ عام واقعاً عموم مردم بوده است. برای ما که دور از آن زمان به سر می‌بریم و از حوادث و وقایع و چگونگی سوال و جواب‌ها دور هستیم، این مقدار قابل درک است که عقلاً در پاره‌ای موارد، پاسخ پیامبر یک پاسخ کلی بوده است. مثلاً در آنجا که نظر خود را در باره نجس شدن آب می‌فرماید می‌توان فهمید که پاسخ او مختص به سوال کننده نیست. و اگر شخص دیگری نیز از آن حضرت همان سوال را بپرسد، همین جواب را خواهد شنید. چرا که اساساً پاسخ آن حضرت ربطی به سوال کننده و شرایط و یا عملکرد او ندارد؛ بلکه پیامبر در باره موضوعی کاملاً مستقل از سوال کننده نظر خود را بیان می‌کند. اگر چه در مورد اخیر، یعنی چگونگی نجس شدن آب باید گفت که آن حضرت بر اساس تجربه و دانش خود پاسخ گفته است و معلوم نیست که آن حضرت قصد ارائه پاسخ شرعی داشته باشد، شاید سوال کننده نیز قصدش پرسش شرعی نبوده است.

مثال دیگر آنکه وقتی آیه قرآن در ارتباط با مورد خاص نازل شده و از سنت نادرست ظهار نهی می‌کند، می‌توان فهمید سنت ظهار که بسیاری از زنان از آن رنج می‌بردند در

---

۱. التلخیص فی اصول الفقه جوینی، ص ۱۷۱

موارد دیگر نیز عقلاً مورد نهی قرار می‌گیرد. به این معنا که اگر شخص دیگری نیز همسر خود راظهار می‌کرد، مورد نهی قرار می‌گرفت. اما تنوع موضوعات به گونه‌ای است که در همه موارد نمی‌توان به یک قاعده عمل کرد. اختلاف نظرها نیز حاکی از آن است که از ظاهر الفاظ نمی‌توان فهمید که قصد پیامبر وضع یک قانون عمومی بوده است یا نه، بلکه درک این موضوع نیازمند دلایل بیشتری است.

مثال دیگری را در این جا مطرح می‌کنیم. آنجا که آیه ۱۵ نساء درباره زنانی که مرتکب فحشاء می‌شوند، می‌گوید در صورت شهادت چهار شاهد، آنان را در خانه حبس کنید. به راستی بر ما معلوم نیست که آیا پیامبر با این سخن قصد وضع یک قانون عمومی را داشته و یا آنکه فقط در مورد خاصی این حکم صادر شده است. عدم عمومیت این شیوه مجازات و نیز اختلاف نظر صحابه درباره نسخ و عدم نسخ این آیه و قرائنی از این دست، این احتمال را تقویت می‌کند که حکم آیه فقط برای مورد خاص بوده است. در مورد آیه ۱۶ نساء نیز همین احتمال را می‌توان داد. در این آیه گفته شده که دو مردی را که با یکدیگر لواط می‌کنند، آزار و اذیت کنید تا از این کار دست بردارند. احتمال دارد این نظر مطرح شده در آیه نیز برای مورد خاصی آمده باشد.

به همین ترتیب، می‌توان احتمال داد که حکم مورد اشاره در آیه ۲ سوره نور نیز که می‌فرماید مرد و زن زناکار را صد تازیانه بزنید، عمومی نبوده است. این نکته که در روایات مجازات‌هایی مانند صد تازیانه و تبعید و یا صد تازیانه همراه با تراشیدن سر و گرداندن در میان مردم، درباره زناکار دیده می‌شود، می‌تواند قرینه‌ای باشد حاکی از آن که مجازات صد تازیانه در قرآن برای مورد خاص بوده است و نه قانون کلی و عمومی.

اگر نخستین مسلمانان از آیه قرآن و الفاظ آن چنین درمی‌یافتند که یک قانون عمومی برای زنا وضع شده پس چرا آن را تغییر دادند؟ یکی از پاسخ‌هایی که به این سؤال می‌توان داد این است که قانون مطرح شده در قرآن بنا بر درک نخستین مسلمانان، قانون عمومی و غیرقابل تغییر نبوده است.

درباره آیه سرقت نیز همین تردید به وجود می‌آید. آیه سرقت در باره محجن آمده

است. ما نمی‌دانیم چه شرایط و عواملی وجود داشته است و مطمئن نیستیم که منظور از «قطع» در این آیه بریدن دست باشد. حتی اگر چنین معنایی نیز داشته باشد، این اطمینان وجود ندارد که قصد پیامبر، وضع یک قانون عمومی و کلی بوده است. بنابراین، الفاظ و قرائن و شواهد در همه موارد به ما کمک نمی‌کند که دریابیم آیا پاسخ پیامبر و یا حکم قرآن عمومیت داشته و یا منحصر به مورد خاص بوده است.

باید گفت که اساساً این بحث بسیار فراتر از بحث پیرامون الفاظ و لغات و یا قرائن و شواهد در میان نخستین مسلمانان است. بحث درباره قوانینی که بر زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی انسان تأثیرگذار است یک بحث لغوی نیست حتی با بحث‌های کلامی و عقلی محض نیز نمی‌توان آن را به سمت و سوی درستی هدایت نمود.

جوینی، این نکته مهم را پذیرفته است که برخی احکام، خاص و برخی، عام است. اما باید گفت که برای تشخیص این احکام، ملاک و معیار مشخص و مورد اتفاق نظر وجود ندارد. علی‌رغم اهمیت فراوان موضوع، اصولیون علاقه زیادی به بحث پیرامون آن نشان نداده‌اند. شاید این بی‌علاقگی ناشی از ترس و واهمه آنان از نتیجه بحث باشد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. اگر چه اکثر قریب به اتفاق قوانین شریعت در روایات و آیات قرآنی در ارتباط با اشخاص و وقایع خاص، وارد شده و اگر چه دلایل مطمئن و متقنی در دست ما نیست که نشان دهد قصد پیامبر از میان بسیاری از این احکام تأسیس یک قانون عمومی و کلی بوده است، اما فقها و اصولیون اسلامی بدون توجه به این نکات مهم از روایات و آیات، احکام و قوانینی برای عموم مردم استنباط کرده‌اند. می‌توان گفت برای مسلمانان پیرامون پیامبر، دلایل کافی وجود داشت که خاص یا عام بودن یک قانون را شناسایی کنند. اما کسانی که بیرون از آن جامعه و دور از پیامبر می‌زیستند به اندازه مردم حاضر در گرد آن حضرت، قادر به درک این ظرافت‌ها نبودند. بنابراین دامنه بحث حاضر را با طرح دو سوال زیر گسترش می‌دهیم:

- سوال نخست آنکه آیا دستورات و قوانینی که توسط پیامبر یا قرآن اعلام می‌شد برای مردمانی که پیرامون آن حضرت حضور نداشتند، نیز لازم‌الاجرا بود؟
- پرسش دوم آنکه، آیا دستورات و قوانینی که توسط قرآن و پیامبر اعلام شده

برای مردمان پس از عصر پیامبر نیز لازم‌الاجراست؟

برخی از اصولیون و متکلمین در صدد برآمده‌اند که به دو پرسش یادشده پاسخ دهند. در این جا به پاسخ برخی از علمای صاحب نام اشاره می‌کنیم.

اصولیون و متکلمین سوالات مذکور را چنین مطرح کرده‌اند که آیا خطابات موجود در سخنان پیامبر و قرآن شامل افراد غایب و معدوم نیز می‌شود؟ یا آنکه این خطابات منحصر به افراد حاضر است؟ علت اصلی طرح این پرسش این است که اکثر روایات و آیاتی که احکام شرعی از آنها استنباط می‌شود، یا در پاسخ به پرسش افراد خاص و یا در رابطه با وقایع خاص آمده است. منظور از مخاطب کسی است که پرسشی را مطرح کرده و پاسخی را دریافت می‌کند. و منظور از حاضران کسانی هستند که در پیرامون پیامبر حضور داشتند و مقصود از افراد غایب کسانی هستند که گرد آن حضرت نبودند و مقصود از افراد معدوم نیز آیندگان و به عبارتی مردمان پس از عصر پیامبر می‌باشند. در واقع سوال این است که وقتی آیه‌ای در رابطه با فردی خاص وارد شده و یا پیامبر به پرسش‌های فردی خاص پاسخ داده، آیه و سخن پیامبر اختصاص به مخاطب دارد و یا آنکه به حاضران، غایبان و معدومان نیز تسری می‌یابد؟

جوینی معتقد است که «خطاب وارد شده در زمان پیامبر متوجه مردمان زمان اوست و به مکلفین موجود در آن زمان اختصاص دارد و مردم پس از آن زمان، جز با دلیل قطعی مشمول این خطاب نمی‌شوند»<sup>۱</sup>.

جوینی در واقع مردم را به دو دسته تقسیم کرده که دسته اول هم عصر پیامبر بودند که شامل مخاطب و حاضر و غایب می‌باشند. دسته دوم مردم پس از زمان پیامبر هستند. جوینی همه مردم زمان پیامبر را مشمول قوانین شریعت می‌داند، و دلایل او برای چنین ادعایی به درستی روشن نیست. او فقط تعمیم قوانین شریعت به مردم پس از زمان پیامبر را محتاج دلیل دانسته است. شاید او همه مردم عصر پیامبر را، به منزله

---

۱. التلخیص فی اصول الفقه جوینی، ص ۱۲۶



مردم حاضر فرض نموده و به این اعتبار آنان را مخاطب کلام پیامبر و قرآن دانسته است. برخلاف جوینی، آخوند خراسانی معتقد است که احکام و قوانین به دست آمده از روایات و آیات که خطابات یا کلام شفاهی دانسته می‌شوند، صرفاً متوجه حاضران است. وی حاضران را نیز افرادی می‌داند که هنگام ایراد خطابه یا نزول قرآن در محضر پیامبر حاضر بوده‌اند.<sup>۱</sup>

بر اساس تفسیر و آموزه‌های رایج، هر مسلمان هنگامی که آیات قرآن را می‌خواند و با خطاب‌هایی مانند «یا ایها الذین آمنوا»، «یا ایها المؤمنون»، «یا ایها الناس» و مانند آن مواجه می‌شود خود را یکی از مخاطبان این آیات می‌داند. آخوند خراسانی در پاسخ به این سؤال که آیا مخاطب این الفاظ افرادی هستند که مستقیماً و واقعاً مخاطب قرار گرفته و هنگام قرائت این آیات نزد پیامبر بودند و یا آنکه این الفاظ شامل افراد غایب و آیندگان نیز می‌شود یا نه، به بحث عقلی و لغوی می‌پردازد.

وی معتقد است تکلیفی که در خطابات شفاهی یعنی آیات و روایات، بیان شده عقلاً فقط به اشخاص حاضر تعلق می‌گیرد. او عقیده دارد که از نظر عقلی، محال است که تکلیف حقیقی در این گونه خطاب‌ها به شخص غایب و یا کسی که هنوز به دنیا نیامده، یعنی معدوم تعلق گیرد. از نظر آخوند خراسانی، وقتی آیه و روایتی خطاب به یک یا چند نفر وارد می‌شود و پیامبر همان افراد را مخاطب واقعی کلام خود قرار می‌دهد دستور و یا حکم موجود در آن کلام از نظر عقلی فقط شامل همان مخاطبان است که نزد پیامبر حضور داشته و کلام او را شنیده‌اند. او نیز عقیده دارد تعمیم تکلیف از افراد حاضر به افراد غایب و معدوم نیازمند دلیل است.<sup>۲</sup>

رویه عرفی نیز چنین است که وقتی کسی سخنانی را شفاهاً ایراد می‌کند، مخاطب واقعی سخنان او شنوندگانی هستند که در آنجا حضور دارند و سخنان گوینده را می‌شنوند و امکان شنیدن سخنان او را دارند و به علاوه روی سخن گوینده با آنان است.

---

۱. کفایة الاصول، مبحث خطابات شفاهی، ص ۲۲۸-۲۲۷

۲. کفایة الاصول، ص ۲۲۸-۲۲۷

در زمان پیامبر که هیچ رسانه و وسیله ارتباط جمعی وجود نداشته، مخاطبان واقعی کلام او، همان شنوندگان معدود در اطراف او بودند. بجز آخوند خراسانی، اصولیون دیگری نیز همین عقیده را دارند.

محقق قمی معتقد است که خطاب شفاهی عقلاً و عرفاً منحصر به مخاطب است. بر این اساس تکالیف و احکام به دست آمده از آیات و روایات فقط نسبت به مخاطب یا مخاطبان واقعی اعتبار و حجیت دارد.<sup>۱</sup>

محقق بهبهانی نیز این نکته را تأیید می‌کند که تکالیف موجود در آیات و روایات به افراد حاضر اختصاص دارد و تعمیم آن به غیرحاضران نیازمند دلیل است.<sup>۲</sup>

نکته‌ای که در این جا قابل توجه است این است که برخی از اصولیون، احکام و تکالیف را مختص به حاضران دانسته‌اند و برخی مختص به مخاطبان. آنان دقیقاً توضیح نداده‌اند که مقصودشان از حاضران چه کسانی است. از لفظ مخاطب می‌توان فهمید که منظور کسی است که از پیامبر سوالی کرده و پاسخ پیامبر خطاب به اوست. حال اگر افرادی گرد پیامبر و شخص سؤال‌کننده حضور داشته و پرسش و پاسخ را شنیده‌اند آیا پاسخ پیامبر برای آن شنوندگان نیز لازم‌الاجراست؟

آخوند خراسانی عقلاً گفتار پیامبر یا قرآن را متوجه افراد حاضر در مجلس خطابه دانسته است. اما محقق قمی تکالیف موجود در گفتار را مختص مخاطبان می‌داند. در سخنان برخی اصولیون به جای مخاطبان یا افراد حاضر واژه موجودین آمده است. مثلاً آیت‌الله خوئی اختصاص احکام و تکالیف به «موجودین» را یک توهم می‌داند. چرا که او وضع احکام توسط شارع را مانند قضایای حقیقیه می‌داند که اثبات آنها به دلیل نیازی ندارد.<sup>۳</sup> قبلاً در این باره بحث کردیم که اگر پیامبر با لفظ خاص فرد خاصی را مورد خطاب قرار دهد کلام او از نظر اصولی، لغوی، عقلی و عرفی متوجه همان فرد خاص

۱. قوانین الاصول، ج ۱، ص ۲۴۰ و ۲۴۴

۲. کفایة الاصول، ص ۲۳۲

۳. مصباح الاصول، ص ۱۴۸

است و افراد حاضر را نمی‌توان مخاطب به حساب آورد و تکلیف موجود در کلام پیامبر را شامل آنان نیز دانست.

از مجموع سخنان اصولیون می‌توان فهمید که آنان این قاعده عقلی و عرفی را قبول دارند که مخاطب حقیقی یک گفتار و کلام ولو کلام الهی و یا کلام پیامبر، کسانی هستند که مخاطب واقعی آن کلام می‌باشند و مخاطب واقعی کسی است که آن کلام، خطاب به او ایراد می‌شود و او بی‌واسطه آن کلام را می‌شنود. آنان اما از پذیرش این حکم عقلی و عرفی سرباز زده‌اند چرا که پذیرش آن برای ایشان به منزله تعطیل شدن احکام دین و شریعت می‌باشد.

مثلاً جوینی معتقد است که اگر تکالیف و احکام را به همگان تعمیم ندهیم و فقط مختص مردم زمان پیامبر بدانیم بدان معناست که شریعت را منحصر به کسانی می‌دانیم که نسل‌شان منقرض شده است.<sup>۱</sup>

محقق قمی با وجود آنکه بیش از دیگران در موضوع تعمیم احکام و تکالیف مذاقه نموده، اما برایش قابل قبول نبوده است که تکالیف عبادی مانند نماز و روزه را شامل حال مردمان امروز نداند. شاید برای او قابل تصور نبوده که به عنوان یک مسلمان، صرفاً به این دلیل که عقل حکم می‌کند او و دیگران مخاطب کلام قرآن و پیامبر نیستند، نماز و روزه را ترک کند. اختصاص احکام و تکالیف به «مخاطبان» که یک حکم عقلی و عرفی است نه تنها ابدی بودن شریعت اسلامی را به طور جدی زیر سوال می‌برد بلکه تعمیم شریعت اسلامی به مردم عصر پیامبر را نیز رد می‌کند. دغدغه‌های فکری اصولیون اسلامی آنان را واداشته که برای شکستن قاعده عقلی و عرفی یادشده چاره‌جویی کنند.

---

۱. التلخیص فی اصول الفقه جوینی، ص ۱۲۶

## راهکارهای اصولیون برای تعمیم تکالیف به دیگران

چنانکه در مباحث پیشین ملاحظه شد بسیاری از اصولیون صاحب نام بر این عقیده‌اند که عقلاً و عرفاً وقتی که قرآن یا روایات مردم را مورد خطاب قرار داده و از آنان انجام کارهایی را طلب می‌نماید و یا از انجام برخی امور آنان را نهی می‌کند، مقصود مردمی هستند که هنگام نزول آیه و یا ایراد سخن توسط پیامبر در آنجا حضور داشتند. از این سخن فهمیده می‌شود که دلایل شرعی برای توسعه دایره مخاطبان در دست اصولیون و متکلمین نیست. به عبارت دیگر در قرآن و روایات نیز صریحاً اشاره نشده که روی سخن قرآن و پیامبر با همه مردمان در همه زمان‌ها و مکان‌هاست.

به همین جهت اصولیون تلاش چندانی برای ارائه دلایل شرعی جهت تعمیم قوانین شریعت به همه انسان‌ها نکرده‌اند، بلکه به دنبال یافتن دلایل عقلی برای اثبات ادعای خود بوده‌اند. آنان بدون آنکه وارد ماهیت قوانین شریعت شوند، و بدون آنکه درباره تفاوت نسل‌های گوناگون انسان‌ها و اختلاف جوامع با یکدیگر بحث کنند، به دنبال توجیهی مناسب برای تعمیم همه آنچه که قوانین شریعت خوانده می‌شود به همه نسل‌ها و جوامع بوده‌اند تا بدین ترتیب ابدی بودن شریعت اسلامی را به اثبات رسانند.

آنان اگر چه در مباحث خود مردمان را نسبت به پیامبر به سه گروه «حاضران یا موجودین»، «غایبین» و «معدومین» تقسیم کرده‌اند، اما برای تعمیم احکام شریعت تفاوتی میان سه گروه مذکور قائل نشده‌اند و به دنبال یافتن یک راهکار یا توجیه واحد برای تعمیم احکام به همگان بوده‌اند. این در حالی است که در پاره‌ای از اظهارات ایشان اشاراتی مبهم به اختلاف میان نسل‌ها شده است. مهمترین دلایلی که برای حل و فصل یکی از بزرگترین نکات غامض و اساسی کلامی و اصولی، یعنی ابدی بودن یا نبودن شریعت اسلامی توسط اصولیون مطرح شده ذیلاً مورد اشاره قرار می‌گیرد:

۱- یکی از دلایلی که برای تعمیم احکام شرعی به همگان، مورد استفاده قرار گرفته، «قاعده اشتراک» است. از جمله کسانی که به این قاعده استناد کرده، شیخ انصاری

است.<sup>۱</sup> میرزا حسن بجنوردی می‌گوید: «مقصود از قاعده اشتراک، آن است که وقتی حکمی برای یکی از مکلفین یا طایفه‌ای از آنان ثابت شد، این حکم شامل همه مکلفین در همه زمان‌ها می‌شود مگر آنکه خصوصیتی در موضوع و یا قیدی در آن باشد که نشان دهد آن حکم، جز بر شخص خاص یا گروهی خاص در زمانی خاص منطبق نمی‌شود.<sup>۲</sup>

قاعده اشتراک، یک قاعده فقهی است که به عنوان یک راهکار برای تعمیم احکام به همگان ساخته شده است. با نگاهی کوتاه به عبارات فوق‌الذکر می‌توان دریافت که تأسیس‌کنندگان این قاعده، صورت مسئله را که خود یکی از مهمترین موضوعات کلامی و اصولی است، بدون استدلال به یک راه‌حل تبدیل کرده‌اند. شیخ انصاری، خود پذیرفته است که عقلاً و عرفاً حکمی که خطاب به یک نفر یا یک گروه آمده است، فقط متوجه آن فرد و آن گروه است.<sup>۳</sup> مثلاً اگر پیامبر در پاسخ به یک سؤال در ارتباط با مردانی که با یکدیگر رابطه جنسی داشتند، می‌گوید آنان را تنبیه و آزار و اذیت کنید تا از این کار دست بردارند (موضوع آیه ۱۶ سوره نساء)، آیا این پاسخ و راه‌حل ارائه شده توسط قرآن و پیامبر، فقط برای همان افرادی است که درباره آنان از پیامبر سؤال شده و یا قابل تعمیم به دیگران نیز می‌باشد؟

به نظر بسیاری از اصولیون نمی‌توان چنین حکمی را بدون دلیل به دیگران تعمیم داد. بدین ترتیب قاعده اشتراک با این نظر عقلی منافات دارد. در قاعده اشتراک از ابتدا پذیرفته شده که هر حکمی که خطاب به یک نفر و یا برای یک نفر آمده، به همگان تعمیم می‌یابد مگر آنکه خلافش اثبات شود. روند تعمیم احکام بر اساس قاعده اشتراک برخلاف رویه پذیرفته شده عقلی و عرفی است. قاعده اشتراک نه بر دلیل عقلی استوار است و نه بر دلیل شرعی.

مهمترین دلیلی که برای اعتبار بخشیدن به این قاعده مطرح شده، اجماع است.

---

۱. فرانداالاصول، ج ۱، ص ۱۶۷ و ۱۳۷

۲. القواعد الفقهیه، ج ۲، ص ۵۶-۴۰

۳. فرانداالاصول، ج ۱، ص ۱۳۷

شیخ انصاری نیز اجماع را، مهمترین دلیل اعتبار اشتراک تکلیف می‌داند.<sup>۱</sup> در حالی که محقق بهبهانی معتقد است دلیلی برای اشتراک در تکلیف نداریم مگر اجماع که آن نیز دلالت بر اشتراک در تکلیف ندارد.<sup>۲</sup> ابداع‌کنندگان قاعده اشتراک در رویارویی با یک موضوع مهم کلامی و اصولی از آنجا که نخواستند قاعده عقلی را بپذیرند، و به راهکار مناسب عقلی برای تعمیم احکام نیز دست نیافته‌اند، در صدد برآمده‌اند با ادعای اجماع، قاعده عقلی را دور بزنند.

باید افزود در حالی از پذیرش داوری عقل امتناع می‌شود که اصولیون عقل را به عنوان یک دلیل در استنباط احکام شرعی قبول دارند. با این خودداری و امتناع، عقل در فهم شریعت و استنباط احکام آن کنار نهاده می‌شود.

میرزا حسن بجنوردی در تعریف قاعده اشتراک به نکته مهمی اشاره کرده است. وی معتقد است اگر خصوصیات یا شواهدی حاکی از آن باشد که حکم به فرد یا گروهی خاص در زمان خاص تعلق دارد، نمی‌توان آن حکم را به دیگران تعمیم داد. نکته مذکور که به عنوان یک استثنا یا تبصره بر قاعده کلی اشتراک ذکر شده، نکته بسیار مهمی است که قبل از ادعای اشتراک در تکلیف و پیش از ساختن یک قاعده کلی برای تعمیم احکام، باید به آن توجه ویژه نمود. گوینده سخن مذکور به این نکته مهم توجه نموده که احکام در همه حال قابل تعمیم نیستند.

اگر او به عنوان نمونه، پاره‌ای احکام و قوانین شریعت به ویژه قوانین مدنی و جزائی را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌داد، در بسیاری از آنها، خصوصیات و شواهدی می‌یافت که نشان می‌دهد این قوانین به گروهی خاص در زمانی خاص تعلق دارد. به عنوان مثال تعیین صدشتر برای دبه از آن روست که شتر یکی از رایج‌ترین اموال در میان پیروان اولیه پیامبر بوده است. عقلاً می‌توان فهمید که اگر در حجاز، شتر فراوان نبود، پیامبر شتر را برای پرداخت دبه انتخاب نمی‌کرد. تعیین تعداد صد شتر (با فرض صحت) نیز

---

۱. مطارح الانظار، ج ۱، ص ۲۰۷

۲. کفایة الاصول، ص ۲۳۲

حتماً با رعایت اموری مانند شرایط مالی مردم، ارزش انسان در آن جامعه، میزان قتل و کشتار و... صورت گرفته است.

مثال دیگر قانون مربوط به پرداخت دیه قتل خطایی توسط عاقله است. به این معنا که اگر کسی مرتکب قتل خطایی می‌شد، به جای قاتل، اقوام ذکور پدری او موظف بودند دیه را به خانواده مقتول بپردازند. این قانون نشان‌دهنده چند خصوصیت در جامعه‌ای است که آن را وضع نموده است. خصوصیت اول، قبیله‌ای بودن آن جامعه و وجود خانواده گسترده در آن است. از این قانون فهمیده می‌شود که اعضای خانواده گسترده در قبال یکدیگر مسئولیت مالی سنگینی داشتند. خصوصیت دیگری که از این قانون درک می‌شود، مردسالار بودن آن جامعه است. زیرا مسئولیت مالی در قانون مذکور فقط بر عهده اقوام ذکور نهاده شده است. و اما خصوصیت دیگر، مسئولیت بیشتر اقوام پدری نسبت به اقوام مادری است؛ به همین جهت پرداخت دیه قتل خطایی بر عهده اقوام ذکور پدری نهاده شده و اقوام ذکور مادری مسئولیتی در این رابطه ندارند.

فقه‌های اسلامی بدون توجه به خصوصیات یادشده دو قانون مورد اشاره را حکم شرعی تلقی کرده، قائل به تعمیم آن شده‌اند. بر همین اساس در قانون مجازات اسلامی جمهوری اسلامی ایران، این دو قانون وجود دارد.<sup>۱</sup> این در حالی است که شتر در ایران نقشی در زندگی مردم نداشته و امکان پرداخت صد شتر به عنوان دیه، اصلاً وجود ندارد.

---

۱. قانون مجازات اسلامی جمهوری اسلامی ایران، ماده ۲۹۷ و ماده ۳۰۵  
ماده ۲۹۷: دیه قتل مرد مسلمان یکی از امور شش‌گانه ذیل است که قاتل در انتخاب هر یک از آنها مخیر می‌باشد و تلفیق آنها جایز نیست:  
۱ - یک‌صد شتر سالم و بدون عیب که خیلی لاغر نباشند.  
۲ - دویست گاو سالم و بدون عیب که خیلی لاغر نباشند.  
۳ - یک‌هزار گوسفند سالم و بدون عیب که خیلی لاغر نباشند.  
۴ - دویست دست لباس سالم از حله‌های یمن.  
۵ - یک‌هزار دینار مسکوک سالم و غیرمغشوش که هر دینار یک مثقال شرعی طلا به وزن ۱۸ نخود است.  
۶ - ده هزار درهم مسکوک سالم و غیرمغشوش که هر درهم به وزن ۶/۱۲ نخود نقره می‌باشد.  
تبصره: قیمت هر یک از امور شش‌گانه در صورت تراضی طرفین و یا تعذر همه آنها پرداخت می‌شود.  
ماده ۳۰۵: در قتل خطای محض در صورتی که قتل با بینه یا قسامه یا علم قاضی ثابت شود پرداخت دیه به عهده عاقله است و اگر با اقرار قاتل یا نُکول [خودداری] او از سوگند یا قسامه ثابت شد به عهده خود اوست.

تصور کنید در زندگی شهری هر روزه افرادی کاروان‌هایی از شتر را به عنوان دیه به خانواده‌های مقتولین تحویل دهند!! بی‌توجهی به خصوصیات قانون دیه که آن را به مردمی خاص در زمانی خاص مرتبط می‌سازد باعث شده که این قانون عیناً به یکی از مواد قوانین جزایی در ایران امروز تبدیل شود هر چند که عملاً اجرا نمی‌گردد. عملی نبودن قانون یادشده مسئولان مربوطه را واداشته است که هر ساله مقدار معینی از پول رایج ایران را به عنوان دیه تعیین کنند در حالی که همین مقدار پول نیز نسبتی با ارزش صد شتر و یا سایر اقلام مانند گاو و گوسفند و ... ندارد.

در رابطه با قانون دوم نیز باید گفت که نظام قبیله‌ای بر جوامع شهری و روستایی ایران حاکم نیست. به علاوه خانواده نیز در ایران امروز، خانواده کوچک و غیرگسترده است. به همین جهت، اعضای فامیل، اعم از دور و نزدیک نسبت به یکدیگر مسئولیت مالی نمی‌پذیرند. شرایط مالی و اقتصادی امروز ایران این امکان را به اعضای خانواده نمی‌دهد که چنین مسئولیت‌هایی را بر یکدیگر تحمیل کنند. امروزه حتی پدر قاتل را نیز نمی‌توان مسئول پرداخت دیه قتل خطایی به جای پسرش دانست. قابل تصور نیست که طبق رأی دادگاه از عمو، پسرعمو، عموی پدر و غیرآنان خواسته شود تا دیه را بپردازند. همواره در قانون‌گذاری به خصوصیات زندگی مردم توجه می‌شود چرا که قانون باید عملی و قابل اجرا باشد.

بسیاری از قوانینی که قوانین شریعت خوانده می‌شوند دارای خصوصیات و ویژگی‌هایی می‌باشند که با شرایط زندگی امروز، به ویژه در ایران تناسبی ندارند. ارتباط و تناسب قوانینی که در منابع فقهی گردآوری شده و قوانین شریعت نام گرفته است، با شرایط و خصوصیات زندگی پیروان اولیه اسلام در سرزمین حجاز بسیار آشکار بوده، غیرقابل انکار است. اگر فقها به این خصوصیات در یک یک قوانین توجه می‌کردند آنگاه قاعده اشتراک را نمی‌ساختند بلکه به همان قاعده عقلی پایبند می‌ماندند که می‌گوید احکام و قوانین مختص به همان افراد و جامعه‌ای است که خطاب به آنها وارد شده است، مگر آنکه استثنائاً در آن قوانین ویژگی‌هایی بیابیم که برای ما نیز مفید و قابل اجرا باشد.



۲- یکی از دلایلی که برخی برای تعمیم احکام شریعت به همگان، از آن استفاده می‌کنند، اجماع است. ادعای آنان این است که قوانین شریعت برای همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌ها وضع شده زیرا همگان در این موضوع اتفاق نظر و اجماع کرده‌اند. یکی از کسانی که ادعای اجماع نموده جوینی است. او در حالی که اظهار کرده که احکام وارد شده در زمان پیامبر، جز برای مردم آن زمان معتبر نیست و جز با دلیل قطعی، نمی‌توان این احکام را به مردمان پس از زمان پیامبر تعمیم داد، ادعا می‌کند: «اجماع وجود دارد که شرع منحصر به مردم عصر پیامبر نشود»<sup>۱</sup>. وی می‌افزاید: «مسلمانان در این موضوع اتفاق نموده‌اند که در هر زمان و عصر که هستند، مأمور به انجام دستورات پیامبر باشند، اگر چه معاصر پیامبر و مخاطب او نباشند؛ چرا که خداوند نیز چنین روا داشته است»<sup>۲</sup>.

قبلاً دیدیم که شیخ انصاری برای اعتبار بخشیدن به قاعده اشتراک، اجماع علما را مطرح نمود. در حالی که چنین اجماعی وجود ندارد و عملاً و عقلاً تحقق آن ممکن نیست. هنگامی می‌توان ادعا کرد که در موضوعی همه علما و صاحب‌نظران اجماع دارند که طی یک تحقیق دقیق از همه آنان نظرخواهی شده باشد و یا همه آنان در باره موضوع مورد نظر عقیده خود را بیان کرده باشند و هیچ اختلافی در آرای آنان مشاهده نگردد.

در میان علما چنین اجماعی در موضوع مورد بحث وجود ندارد. چنانکه دیدیم محقق بهبهانی، هم اجماع را رد می‌کند و هم قاعده اشتراک را. محقق قمی نیز عقیده‌ای به اشتراک در تکلیف ندارد که بیشتر به آن خواهیم پرداخت. سخن جوینی نیز تعبیر دیگری از اشتراک همگان در تکلیف است، که دلیل اعتبار آن را اجماع مسلمانان دانسته است. او هیچ مدرک و سندی برای اجماع مسلمانان ارائه نکرده است. ادعای او عجیب‌تر از ادعای شیخ انصاری است. معلوم نیست جوینی درباره اجماع کدام دسته از مسلمانان و در کدام نقطه از جهان اسلام سخن می‌گوید. معلوم نیست جوینی چگونه از

---

۱. التلخیص فی اصول الفقه جوینی، ص ۱۲۶

۲. همان، ص ۱۳۵

آن اجماع اطلاع یافته است. پرواضح است که ادعای او بی‌اساس است، زیرا تحقق چنین اجماعی امکان‌پذیر نیست.

حتی اگر به فرض محال گروه کثیری از مسلمانان در عصر خود گرد آمده، درباره موضوع مورد بحث ما با یکدیگر گفتگو و مذاکره نمایند و به اتفاق آرا تصویب کنند که مسلمانان در هر زمان و مکان که باشند موظف به اجرای دستورات پیامبر هستند، چنین مصوبه‌ای برای دیگران فاقد اعتبار است. هر گروه و دسته‌ای صرفاً برای خود می‌تواند تصمیم‌گیری کند.

فراموش نکنیم که موضوع بحث ما تعمیم احکام شرعی یعنی احکام الهی است. جز با دلیل عقلی قطعی و یا دلیل شرعی قطعی نمی‌توان مردم را مکلف به تکالیف شرعی نمود. با اجماع همه مسلمانان تکلیف الهی بر کسی ثابت نمی‌شود. همچنانکه با اجماع همه علمای اسلامی چنین تکلیفی اثبات نمی‌گردد. همانطور که محقق بهبهانی گفت بجز اجماع دلیل دیگری برای اشتراک در تکلیف بیان نشده است. این بدان معناست که علمای اسلامی از ارائه هر گونه دلیل عقلی و شرعی برای تعمیم احکام شرعی به همگان مستأصل شده، اجماع را مطرح کرده‌اند در حالی که اجماع اولاً تحقق نیافته و تحقق‌یافتنی نیز نمی‌باشد. ثانیاً اجماع دلیلی صالح برای تعمیم احکام شرعی نیست.

۳- برخی مطلق بودن احکام شرعی را دلیل بر تعمیم آن به همگان دانسته‌اند. مثلاً آخوند خراسانی می‌گوید «ممکن است از اطلاق حکم، کشف کنیم که احوال و اوصاف مخاطبین در حکم دخالت نداشته است و چنانچه احوال و اوصاف آنان در حکم دخالت نداشته باشد پس معدومین با حاضرین در حکم اشتراک دارند.<sup>۱</sup> وی علی‌رغم نظرات پیشین خود سخن اخیر را بیان کرده است. آخوند خراسانی به تفصیل درباره سه پرسش که خود به طرح آنها پرداخته، پاسخ داده است. سه پرسش او عبارتند از:

(الف) آیا تکلیفی که در خطابات شفاهی بیان شده صحیح است که به معدومین و

---

۱. کفایة الاصول، ص ۲۳۲

غایبین نیز تعلق گیرد یا آنکه این تکلیف منحصر به موجودین است؟

ب) آیا مخاطب قرار دادن افراد غایب از مجلس و معدومین صحیح است؟ همچنین آیا می‌توان افراد غایب و معدوم را با همان الفاظی که برای مخاطب استفاده می‌شود مورد خطاب قرار داد؟

ج) آیا الفاظی مانند یا ایهاالناس و یا ایهاالذین آمنوا و مانند آنها شامل افراد غایب و معدوم نیز می‌شود؟

آخوند خراسانی در پاسخ به هر سه سوال یادشده از نظر عقلی و لغوی معتقد است که تکلیف و نیز الفاظ، شامل حال غایبین و معدومین نمی‌شود.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر روی سخن قرآن و روایات فقط با مخاطبان حاضر در صحنه است. پذیرش این نتایج عقلی و عرفی برای آخوند خراسانی و دیگر اصولیون ناگوار می‌نماید. از همین رو وی درصدد چاره‌جویی برآمده در جایی عقیده خود را با این مضمون بیان می‌کند که مراد شارع از الفاظ و سخنان خود، مراد حقیقی نیست که فقط آن را شامل حال حاضرین بدانیم. او با این سخنان می‌خواهد برداشتی غیرعرفی و عقلی و یا شاید فراتر از برداشت عرفی و عقلی از عبارات قرآنی را مطرح نماید. لذا در توضیح بیشتر می‌گوید: از آنجا که شارع بر وفق حکمت و مصلحت حکمی را صادر می‌کند، آن را به عنوان قانون و تکلیف کلی برای افراد موجود و غایب و معدوم به طور یکسان قرار می‌دهد تا پس از آنکه افراد غایب و معدوم به شرایط تکلیف دست یافتند و مانعی برای انجام آن نبود، بدون آنکه نیاز باشد شارع دوباره به آنها دستور دهد، همان تکلیف را انجام دهند.<sup>۲</sup>

مغایرت نظر آخوند خراسانی برای تعمیم احکام با نظرات اساسی او که در پاسخ به سه پرسش یادشده آمده، بسیار آشکار است. او برای این ادعا که مطالبات و دستورات شارع به نحو حقیقی بیان نشده که فقط شامل حال مخاطبان شود، هیچ دلیلی ارائه

---

۱. کفایة الاصول، ۲۳۳-۲۳۰

۲. همان، ص ۲۳۳-۲۳۰

نمی‌کند. لذا در جای دیگر می‌گوید که شاید از مطلق بودن حکم بتوان فهمید که به همه افراد تعلق می‌گیرد. مقصود او این است که احکام و قوانین موجود در قرآن و روایات، از آنجا که صریحاً منحصر به افراد و شرایط خاصی نشده، پس آن قوانین و احکام به همه تعلق می‌گیرد. این سخن با بی‌توجهی به جوانب گوناگون صدور یک حکم بیان شده است.

همانطور که قبلاً گفتیم اکثر روایات و نیز آیات قرآنی در پاسخ به سوالات آمده است. هنگامی که پاسخ‌دهنده اوصاف و احوال و شرایط سؤال‌کننده را می‌داند و آن را می‌بیند و یا از وی می‌شنود، معمولاً در پاسخ خود آن اوصاف و شرایط را تکرار نمی‌کند. لذا مطلق بودن احکام به این معنا نیست که احکام، فارغ از اوصاف و شرایط سوال‌کنندگان صادر شده است. به علاوه در برخی پاسخ‌ها گوینده به تناسب موضوع به شرایط اجتماعی و خصوصیات جامعه خود نیز توجه دارد. مثلاً درباره زکات یا دیه به شرایط مالی عمومی باید توجه شود.

به نظر می‌رسد آخوند خراسانی با موضوع حکم شرعی کاملاً ذهنی برخورد کرده است؛ در حالی که هر پاسخی که در آیات و روایات به سؤال‌کنندگان داده شده اعم از آنکه مخاطب آن یک فرد بوده یا یک گروه، برای حل و فصل یک مشکل مطرح شده است؛ مشکلی که متعلق به یک فرد، گروه یا جامعه خاص بوده و بدون توجه به شرایط فردی و عمومی قابل حل نمی‌باشد. پاسخ‌هایی که از آنها احکام شرعی استخراج شده، ذهنی و انتزاعی نبوده است. پاسخ‌دهنده با اشراف بر شرایط و خصوصیات همه انسان‌ها در همه جوامع، پاسخ نداده است. از آنجا که پاسخ‌دهنده عاقل و دانا بوده، لذا عقلاً باید پذیرفت که وی به شرایط فردی و اجتماعی سوال‌کننده آگاهی داشته و با در نظر گرفتن آن شرایط که لازمه پاسخگویی فرد عاقل و دانا است، پاسخ داده است. بنابراین مطلق بودن احکام به این معنا نیست که صادرکننده آن احکام فارغ از شرایط و احوال مخاطبان خود اقدام به صدور حکم نموده است.

آیت‌الله خوئی نیز به مطلق بودن احکام برای تعمیم آن استناد کرده است. او معتقد است که یا خداوند حکم خود را بدون قید زمان قرار داده که آن حکم همیشگی است و

یا آن را برای مدت مشخصی قرار داده است.<sup>۱</sup> از اظهارات او چنین فهمیده می‌شود اگر خداوند دائمی یا موقت بودن احکام را تعیین نکرده باشد در واقع در این کار سهل‌انگاری نموده است که چنین عقیده‌ای غیرمعقول است. وی با چنین استدلالی به این نتیجه می‌رسد که وقتی احکام قید زمانی ندارند پس ابدی و همیشگی هستند. او همچنین اختصاص احکام به موجودین را توهمی بیش نمی‌داند برای تعمیم احکام به غایبین و معدومین چنین استدلال می‌کند که وضع احکام، مانند وضع قضایای حقیقیه است و معنای آن این است که ویژگی‌های افراد، در ثبوت حکم دخالت نداشته و حکم فقط مختص به یک عده نیست.<sup>۲</sup>

در اظهارات آیت‌الله خویی، هیچ دلیلی مطرح نشده است بلکه او صورت مسئله را تکرار کرده و حتی پرسش‌های تازه‌ای را برانگیخته است. با کدام استدلال وی حکم شرعی را مانند قضیه حقیقیه دانسته است؟ قضایای حقیقیه آنقدر آشکار و روشن هستند که اصلاً از آنها به عنوان مسئله و یا مشکل یاد نمی‌شود و هیچ اختلافی در پذیرش آن وجود ندارد. مثلاً وقتی گفته می‌شود آفتاب درخشان است و یا عدد ۴ بزرگتر از عدد ۳ است، میان مردم در پذیرش این قضایا اختلاف وجود ندارد. در حالی که موضوع مورد بحث ما یکی از اساسی‌ترین بحث‌های کلامی و اصولی است و چنانکه ملاحظه می‌شود اختلاف‌نظرهای فراوانی پیرامون آن وجود دارد. هنگامی که در درک مقصود قرآن اختلاف فراوان وجود دارد، هنگامی که در یک موضوع مثلاً حضانت طفل، روایات مخالف گوناگونی وجود دارد که مضمون هر یک با دیگری متفاوت است و هنگامی که در یک موضوع، نظرات فقهی متعددی وجود دارد که همه آنها حکم شرعی نام گرفته است، آیت‌الله خویی کدام یک را قضیه حقیقیه می‌داند؟

به عنوان مثال، فقیهی می‌گوید حضانت پسر شرعاً تا دو سالگی به مادر تعلق می‌گیرد و فقیهی دیگر می‌گوید تا هفت سالگی. هر یک به پشتوانه روایاتی حکم شرعی خود را صادر می‌کند. شگفت‌انگیز است که با وجود اختلافات بسیار فراوان در شناخت

---

۱. اصول العامه للفقہ المقارن، ص ۴۳۳

۲. همان

احکام شرعی، احکام را مانند قضایای حقیقیه بدانیم. برخی با تعبیر دیگری از مطلق بودن احکام برای تعمیم آن به دیگران استفاده کرده‌اند. مثلاً شیخ انصاری می‌گوید: وقتی قرینه‌ای نیافتیم که نشان دهد حکم به موجودین تعلق دارد، نتیجه می‌گیریم که حکم به غایبین و معدومین نیز تعلق می‌گیرد.<sup>۱</sup>

نیاز به شرح فراوان نیست که دانسته شود سخن مذکور برخلاف قواعد عقلی و عرفی است که حتی شیخ انصاری خود نیز آن را پذیرفته است. او پذیرفته است که عقلاً اوامر و دستورات روایی و قرآنی، خطاب به حاضران و موجودین وارد شده و برای تعمیم آن به دیگران به دلیل نیاز داریم. از همین روست که او و دیگران در صدد یافتن دلیل برآمده‌اند.

برای همگان واضح و روشن است که مخاطب آیات و روایات، اولین پیروان اسلام بوده‌اند، پس برای اختصاص دادن احکام موجود در آیات و روایات به آن مردمان، اختلافی وجود ندارد که نیاز به یافتن مدرک و قرینه باشد. آنچه نیاز به دلیل و مدرک دارد تعمیم آن به دیگران است. شیخ انصاری به دنبال مدرک و دلیل می‌گردد تا احکام را به مخاطبان و صاحبان اصلی آن اختصاص دهد، که این روندی غیرمنطقی و غیرمتعارف است.

۴- محقق بهبهانی سه نظر ذکرشده در شماره‌های ۱ و ۲ و ۳ را رد می‌کند. او معتقد است تکالیفی که شامل حال پیروان اولیه اسلام بوده در صورتی به دیگران تعمیم می‌یابد که با دلیل مستقل ثابت شود که مخاطبین پیامبر و قرآن با معدومین و غایبین از یک صنف واحد می‌باشند.<sup>۲</sup> او اگرچه شرایط و صفات لازم برای اتحاد صنفی را بیان نکرده، اما از برخی عبارات وی فهمیده می‌شود که او مثلاً مردم زمان پیامبر و ائمه را با مردمان عصر غیبت از یک صنف نمی‌داند. او برخلاف دیگر اصولیون به موضوع مهم تعمیم احکام شرعی به همگان، با دقت و تأمل بیشتری نگریسته است. تعصب نسبت به

۱. فرائدالاصول، ج ۱، ص ۱۳۷

۲. کفایة الاصول، ص ۲۳۲

احکام شرعی بر نگاه او غلبه نکرده است. او به درستی معتقد است که دلایلی مانند اجماع، قاعده اشتراک و یا مطلق بودن احکام نمی‌تواند ثابت کند که همگان در تکلیف با یکدیگر مشترک‌اند. به عقیده محقق بهبهانی عقلاً کسانی که از یک صنف می‌باشند دارای تکالیف مشترک‌اند.

به درستی نمی‌دانیم مقصود او از صنف چیست؟ اما از سخنان او چنین دانسته می‌شود که وقتی مردم به هر دلیلی دو صنف متفاوت می‌شوند، احکام و قوانین یکسانی بر آنان حاکم نمی‌گردد. ممکن است اختلاف زمانی و مکانی موجب اختلاف صنف مردم گردد. مطمئناً زمان و مکان به خودی خود مورد نظر نیست، بلکه آنچه مورد تفاوت مردم در زمان و مکان مختلف می‌شود، تفاوت آنان در فرهنگ، سنن، شرایط و سبک زندگی، بینش، دانش و مانند آن است. ممکن است محقق بهبهانی به این نکته توجه داشته که بخش بزرگی از آنچه احکام شرعی خوانده می‌شود قوانین مدنی و جزایی است که نمی‌توان آن قوانین را به طور مطلق به همه مردم تعمیم داد. این نظریه عقلایی و با اهمیت، خشم برخی را که نتوانسته‌اند بدون تعصب به مباحث اصولی و کلامی بپردازند، برانگیخته است.

میرزا حسن بجنوردی نظریه اتحاد صنفی را بدون ارائه دلیل رد می‌کند و می‌گوید اگر اتحاد صنفی شرط تعمیم احکام باشد، اساس شریعت از بین می‌رود. وی معتقد است اگر احکام به حاضران در زمان پیامبر و حتی موجودین در زمان پیامبر منحصر شود، کار دین پس از پیامبر به پایان می‌رسد و مردم پس از او مانند چهارپایان و دیوانگان می‌شوند. لذا اتحاد صنفی عقیده باطلی است و بنابر ضرورت باید قائل به اشتراک همگان در تکلیف شویم.<sup>۱</sup>

بجنوردی دلیلی برای رد نظر محقق بهبهانی ارائه نمی‌کند. او حتی برای تعمیم احکام نیز دلیلی در دست ندارد و به همین جهت می‌گوید که «بنابر ضرورت» باید قائل به تعمیم احکام شویم. معلوم نیست که او چگونه به این ضرورت دست یافته است. او و

---

۱. القواعد الفقهیه، ج ۲، ص ۴۰-۵۶

دیگر پیروان این عقیده گمان کرده‌اند که برای حفظ دین باید آنچه را که احکام شریعت خوانده‌اند به همگان تعمیم دهند. با وجود اصرار بر این عقیده هیچ یک نتوانسته‌اند دلیل عقلی و یا شرعی قابل توجهی را برای اثبات نظر خود ارائه نمایند. آنچه محقق بهبهانی از آن به عنوان صنف یاد می‌کند مطمئناً، صنف به معنای امروزی آن نیست. امروزه صاحبان یک حرفه و پیشه مشترک، یک صنف محسوب می‌شود. در روزگار او (۱۰۸۴-۱۱۶۹ ه.ش) به کار بردن واژه‌هایی مانند ملت، کشور و مانند آن، به ویژه در میان کسانی که با علوم قدیمه سر و کار داشتند رایج نبوده است. شاید منظور او از صنف؛ نسل‌ها، ملت‌ها و کشورهای مختلف باشد. در هر حال به نظر می‌رسد به عقیده او مردمی که دارای شرایط مشترک زندگی می‌باشند، مانند مردم یک جامعه، مردم یک کشور و یا یک ملت، مشمول احکام و قوانین مشترک می‌شوند.

از نظرات او فهمیده می‌شود که وی به رابطه میان احکام و شرایط فردی و اجتماعی زندگی مردم، توجه داشته است. نظریه محقق بهبهانی با وجود عقلانی بودن مورد استقبال قرار نگرفته است چرا که با پذیرش آن ابتدا باید اثبات شود که ما با اولین پیروان اسلام از یک صنف هستیم تا مشمول تکالیف و احکام شرعی گردیم. برای اثبات اتحاد صنفی میان ما و اولین مسلمانان باید ثابت شود که نقاط مشترک بسیاری میان ما وجود دارد. به عنوان مثال شرایط زندگی امروز در ایران باید با شرایط زندگی نخستین مسلمانان در مدینه مورد مقایسه قرار گیرد. در صورتی که نقاط مشترک تا حدی بود که بتوان مردم این دو جامعه را از یک صنف مشترک قلمداد کرد در آن صورت می‌توان قوانین زندگی مردم مدینه در آن روزگار را به مردم ایران در زمان حاضر تعمیم داد. اگر چنین مقایسه‌ای صورت گیرد به نظر نمی‌رسد حتی فقها نیز این دو جامعه کاملاً متفاوت را دارای نقاط مشترک فراوان و از یک صنف بدانند. در نتیجه باید قائل به عدم تعمیم احکام گردند و پذیرش چنین نتیجه‌ای برای فقها ناگوار است.

۵- میرزا ابوالقاسم گیلانی، معروف به میرزای قمی از اصولیون صاحب نام قرن دوازدهم هجری شمسی است که درباره موضوع تعمیم احکام شرعی به دیگران، با دقت بیشتر نسبت به سایر اصولیون بحث کرده است. به نظر می‌رسد نظرات او در این باره انگیزه اصلی ورود اصولیون پس از وی به این بحث بوده است. او چنانکه قبلاً گفتیم بنابر



قواعد عقلی و عرفی معتقد است که گفتارهای شفاهی که از آن به خطابات شفاهی یاد می‌کند منحصر به مخاطبان است. دیگر اصولیون پس از وی نیز غالباً در این نکته با میرزای قمی هم‌عقیده‌اند. اما وی از مقدمه مذکور نتیجه‌ای می‌گیرد که دیگر اصولیون نه تنها با او هم‌عقیده نیستند بلکه به مخالفت جدی با آن پرداخته‌اند. میرزای قمی عقیده دارد که تکالیف و احکام به دست آمده از آیات و روایات برای ما حجت نیست؛<sup>۱</sup> به عبارت دیگر برای ما لازم‌الاجرا نمی‌باشد.

شاید گمان کنید پذیرش این نتیجه عقلی و پایبندی به آن برای وی آسان بوده است، اما چنین نیست. او با وجود آنکه نتیجه عقلی مذکور را قابل اتکا می‌داند، اما صرف نظر کردن از عبادات مانند روزه و نماز بر وی گران بوده لذا با وفاداری به آنچه عقل حکم کرده، معتقد است در روزگاری که باب علم نسبت به احکام دین بر ما بسته است، ما بر اساس ظن و گمان به این احکام عمل می‌کنیم.<sup>۲</sup>

توضیح این نکته در اینجا ضروری است که اکثر اصولیون نیز عقیده دارند که احکام شرعی به دست آمده از آیات و روایات، قطعی و یقینی نیستند بلکه آیات و روایات موجب ظن به احکام شرعی می‌شوند. اما آنان نام این ظن را «ظن خاص» نهاده‌اند. آنان خاص بودن این ظن را چنین توجیه کرده‌اند که به دست آوردن احکام شرعی از طریق آیات و روایات که غالباً خبرهای واحد هستند، مورد تأیید شارع است. به عبارت دیگر شارع، خود این راه را برای رسیدن به احکام شرعی قرار داده است. بنابراین عمل کردن به این ظن خاص برای ما مجاز و حتی واجب است و به گمان آنان ظن خاص برخلاف ظن مطلق، معتبر است. میرزای قمی ظاهراً ظن خاص و توجیهات اصولیون در این رابطه را قبول ندارد. از همین رو، آیات و روایات را موجب ظن مطلق نسبت به احکام شرعی دانسته است.

تعبیر ساده این سخن آن است که وقتی ما مدرک و سندی غیرقطعی در اختیار

---

۱. قوانین‌الاصول، ص ۲۳۵-۲۲۹

۲. همان

داریم و یا مضمون مدرک و سند ما با ابهاماتی همراه است که برداشت و درک ما از آن قطعی نمی‌تواند باشد بلکه از آن سند ظن و گمان برای ما حاصل می‌شود، بدیهی است عرفاً و عقلاً، ما ملزم به رعایت مفاد چنین سندی نیستیم و عمل کردن به برداشت‌های ظنی از آن، برای ما لازم‌الاجرا نمی‌باشد.

این در حالی است که اصولیون عمل کردن به آنچه که آن را ظن خاص نامیده‌اند را واجب دانسته‌اند. واقعیت آن است که خاص خواندن ظن به دست آمده از آیات و روایات، توجیه و محملی بیش نیست. چرا که تمام مسیر و پروسه استنباط احکام شرعی و به عبارت دیگر تولید آن و نیز منبع مورد استفاده یعنی آیات و روایات، چنان با شک و ابهام و اختلاف نظرها درآمیخته که به هیچ وجه نمی‌توان ادعا کرد که شارع، احکام به دست آمده از آیات و روایات را برای ما «بیان» کرده است؛ یعنی نمی‌توان ادعا کرد که شارع بر این احکام تصریح نموده است. لذا ما نمی‌توانیم بدون شک و تردید احکام به دست آمده را احکام شرعی بدانیم. به علاوه دلیل مطمئنی نیز وجود ندارد که نشان دهد ما مخاطب آیات و روایات هستیم. بلکه برعکس، دلایل عقلی و عرفی حاکی از آن است که آیات و روایات ما را مورد خطاب قرار نداده است.

از همین روست که برخی فقها و اصولیون اذعان نموده‌اند که بنا بر ضرورت و از ترس تعطیل شدن دین، به احکام به دست آمده از آیات و روایات عمل می‌کنند. به هر حال نتیجه کلام میرزای قمی آن است که شرعاً و عقلاً الزامی برای عمل کردن به تکالیف به دست آمده از آیات و روایات وجود ندارد. به نظر می‌رسد عقیده او این است که ما به گمان آنکه مکلفیم بنابر احتیاط به این احکام ظنی عمل می‌کنیم. نکته قابل توجه دیگر در آرای میرزای قمی، دایره مخاطبین و قرآن و روایات است.

قبلاً دیدیم که جوینی، مخاطبین و حاضرین را مردم زمان پیغمبر دانسته است و دلایل او برای چنین تعریفی از دایره مخاطبین معلوم نیست. آخوند خراسانی افراد حاضر در مجلس را مخاطبین قرآن و روایات می‌داند، که این تعبیر اجمالی نیز با ابهاماتی همراه است. فرض کنیم فردی از پیامبر سوال کرد و پیامبر به او پاسخ گفت در حالی که افراد دیگری نیز در آنجا حضور داشته، سوال و جواب را شنیدند. از ظاهر تعبیر

آخوند خراسانی، چنین فهمیده می‌شود که همه حاضران، مخاطب سخن پیامبر قلمداد می‌شوند. در حالی که ممکن است همواره چنین نباشد. ممکن است گاهی فقط روی سخن پیامبر با فرد سوال کننده باشد و گاه با حاضران و گاه حتی غایبان نیز. از آنجا که اصولیون موضوع مورد بحث را جدی نگرفته‌اند و یا مایل به بحث جدی در این باره نبوده‌اند، لذا درباره جزئیات آن به تفصیل سخن نگفته‌اند.

میرزای قمی که تأملات بیشتری در این بحث داشته، به نکته‌ای اشاره می‌کند که در سخن دیگر اصولیون دیده نمی‌شود. او می‌گوید: «خطابات نسبت به کسانی حجت است که گوینده، قصد تفهیم آنان را داشته باشد، اعم از اینکه آن افراد حاضر باشند یا غایب».<sup>۱</sup> وی معیارهای منطقی و عرفی برای شناخت مخاطب یک گفتار ارائه می‌کند. به عقیده او باید دید روی سخن گوینده با کیست؟ و او قصد دارد سخن خود را به چه کسی یا کسانی بفهماند. به این ترتیب می‌توان مخاطب را شناخت. بر این اساس، اگر پیامبر سخن خود را فقط متوجه سوال کننده نمود و بدون اعتنا به افراد حاضر و یا غایب، مقصود خود را به سوال کننده فهماند، در این صورت روی سخن پیامبر، جز با فرد سوال کننده نیست.

شاید میرزای قمی در صدد بیان این نکته است که اگر مقصود پیامبر تفهیم یک مطلب به همه حاضران و یا افراد غایب باشد، باید آنان را به گونه‌ای متوجه سخن خود سازد. مثلاً از همگان دعوت کند که سخن او را بشنوند و یا در جلساتی دیگر افراد غایب را نیز فراخوانده، سخن خود را برای آنان بازگو کند. بدین ترتیب میرزای قمی عقیده دارد که اخبار و روایات که معمولاً جنبه پرسش و پاسخ داشته است برای ما حجت نیست؛ زیرا هدف گوینده فهماندن مطالبی به سوال کننده بوده است. سخن او با رویه متعارف مطابقت دارد زیرا همواره روی سخن سوال شونده همانا سوال کننده است. باید گفت که میرزای قمی حجیت سنت و به عبارتی روایات را رد کرده است، چرا که اکثر قریب به اتفاق روایات بر اساس سوال و جواب شکل گرفته است. عقیده او درباره خطابات قرآنی نیز همین گونه است. او می‌گوید خطابات قرآنی متوجه حاضران هنگام

---

۱. قوانین الاصول، ص ۲۳۵-۲۲۹

نزول بوده و نسبت به دیگران حجیت ندارد.<sup>۱</sup>

سخن او درباره قرآن به روشنی آنچه درباره روایات گفت، نیست. زیرا دقیقاً معلوم نیست مقصود او از «حاضران هنگام نزول» چیست. در طول ۲۳ سال نزول قرآن، گاهی هنگام نزول آیات، افراد معدودی در اطراف پیامبر حضور داشتند و مشاهده می‌کردند که پیامبر از حالت عادی خارج شده و پس از چندی به حالت عادی بازگشته آیاتی را که به او وحی شده بود برای اطرافیان خود می‌خواند. معلوم نیست که آیا منظور میرزای قمی این دسته از افراد می‌باشد یا نه؟

گاه هنگام نزول وحی پیامبر در خانه بود و پس از دریافت وحی از خانه خارج شده، آیات نازل شده را برای معدودی از مردم می‌خواند. آیا مقصود میرزای قمی این دسته از شنوندگان وحی می‌باشد؟ و یا مقصود او از حاضران هنگام نزول همه پیروان پیامبر در طول ۲۳ سال نزول وحی است؟ احتمال دیگر آن است که مقصود وی از حاضران کسی یا کسانی باشد که آیه درباره آنان نازل شده است. مثلاً افرادی پرسشی را مطرح کرده‌اند و یا اتفاقی خاص در باره افرادی خاص افتاده و آیه‌ای در این باره نازل شده است. آیا مقصود میرزای قمی آن است که آیه مذکور فقط نسبت به این افراد حجیت دارد؟

اگر چه میرزای قمی به تفصیل به این موضوع نپرداخته است که آیات قرآن در زمان پیامبر نسبت به چه کسانی حجیت داشته، اما بر این مطلب تصریح نموده که خطابات و ظواهر قرآنی نسبت به ما حجت نیست؛ چرا که عقیده دارد آیات قرآن برای کسانی که هنگام نزول حضور داشته‌اند حجت است. به باور میرزای قمی آیات قرآن نیز برای فهماندن مطالبی نسبت به مخاطبان خود آمده است و نه برای تفهیم آن مطالب و احکام به ما. بر این اساس تکالیف و احکام، اعم از آنکه از روایات به دست آمده باشد و یا از قرآن، برای ما لازم‌الاجرا نمی‌باشد مگر آنکه با دلیل خاص خلاف آن اثبات شود.

---

۱. قوانین الاصول، ص ۲۴۰

## قرآن و حدیث؛ گفتار شفاهی

طی فصول گذشته بیان شد که قرآن در طول ۲۳ سال به صورت شفاهی توسط پیامبر برای مخاطبان آن حضرت خوانده شده است. هر گاه بر پیامبر وحی می‌شد، آن حضرت پس از بازگشتن به حالت عادی آیات معدود وحی شده را برای عده معدودی که در دسترس بودند، می‌خواند. چنانکه گفته شد آیات قرآن توسط افراد متعددی نگاشته شد. با توجه به ابتدایی بودن ابزار نگارش در آن زمان و با توجه به اینکه قرآن طی یک پروسه زمانی طولانی و پرحادثه نازل شده و نیز با توجه به فراوانی تعداد آیات که بالغ بر شش هزار و دویست آیه می‌باشد، نمی‌توان با اطمینان ادعا کرد که آیات ثبت و ضبط شده و گردآوری شده دقیقاً مطابق آیاتی است که پیامبر بر زبان آورده است. قرآن موجود، قرآنی است که پس از پیامبر و در زمان خلیفه سوم گردآوری شده است.

با توجه به نحوه کتابت و جمع‌آوری قرآن، بروز هر اشکالی از جهت آغاز و پایان آیات، ترتیب آیات و مانند آن امکان‌پذیر است. مثلاً ممکن است جای یک آیه در اصل در جای دیگری بوده و یا ممکن است پاره‌ای کلمات و عبارات از آغاز یا پایان برخی آیات جدا شده به آیات دیگر متصل شده باشد. بخشی از اختلاف‌ها درباره تعداد آیات قرآن از همین نکات ناشی می‌شود. طبیعت کلام شفاهی و جمع‌آوری آن توسط افراد مختلف چنین اشکالاتی را اقتضا می‌کند.

علاوه بر آنچه بیان شد احتمال بروز اشکالات دیگر نیز وجود دارد. ممکن است کاتبان برخی کلمات و یا آیات را متفاوت از یکدیگر ثبت کرده باشند. بسیاری از آیات قرآن به ویژه آیات مکی بعدها با استفاده از حافظه قاریان قرآن ثبت شد که ممکن است در ثبت آنها نیز اختلافات فراوانی بروز کرده باشد. از همین روست که میان اعتبار و سندیت کلام شفاهی و مکتوب، تفاوت بسیار است. در عرف نیز این تفاوت مورد توجه قرار دارد. در همان روزگار پیامبر اسلام و در میان همان مردمانی که چندان با کتابت آشنا نبودند نیز تفاوت میان کلام شفاهی و مکتوب مورد توجه بود. از همین رو پیمان‌های مهم میان قبایل و یا مسلمانان و بت‌پرستان و مسلمانان و یهودیان نوشته و امضاء می‌شد. به عنوان مثال صلح حدیبیه به صورت یک قرارداد میان پیامبر و مردم

مکه نوشته و امضاء شد.<sup>۱</sup>

معمولاً قراردادها و موافقت‌نامه‌های مهم نوشته می‌شود، چرا که واژه، واژه و جمله، جمله آن برای طرفین اهمیت دارد و ممکن است تغییر هر واژه و یا جابجا شدن هر کلمه و عبارت معنای قرارداد و موافقت‌نامه را به گونه‌ای تغییر دهد که مقصود واقعی طرفین قرارداد نباشد. از همین رو به بحث درباره کلمات و عبارات پرداخته و سپس به تنظیم قرارداد و کتابت و امضای آن می‌پردازند. پیامبر اسلام، وقتی که می‌خواست برای پادشاه حبشه یا ایران پیام بفرستد، پیام خود را مکتوب نمود و حتی بر آن مهر زد.<sup>۲</sup> او پیامی را که رساندن معنای دقیق آن به گیرنده، برایش حائز اهمیت بود، شفاهی نفرستاد.

اگر چه کتابت در میان پیروان اولیه اسلام معمول نبوده اما منابع تاریخی نشان می‌دهد که در امور بسیار مهم چنانکه به نمونه‌هایی از آنها اشاره شد کتابت مورد توجه بود. امور جاری زندگی در جامعه نخستین مسلمانان، به طور شفاهی انجام می‌گرفت. معاملات، ازدواج و طلاق، عزل و نصب و کیل و وصیت و مانند آن شفاهی انجام می‌شد. گاه افراد برای احتیاط هنگام انجام این امور کسانی را به عنوان شاهد فرامی‌خواندند تا روز مبدا و هنگام بروز اختلاف شهادت دهند. در همان جامعه، آنچه که حفظ آن به عنوان یک سند مهم اهمیت داشت، کتابت می‌شد. هر کلام شفاهی، هر چقدر هم مهم باشد، قابل استناد نیست. به همین جهت کلام و توافقات شفاهی سند خوانده نمی‌شود و به عبارت دیگر برای سندیت بخشیدن به یک گفتار یا توافق، آن را مکتوب می‌سازند.

اگر چه قرآن به عنوان پیام پیامبر برای او و پیروانش از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود، اما مانند یک سند مهم و دقیق به نگارش در نیامد هر چند اخباری حاکی از آن است که برخی افراد به عنوان کاتب وحی به نگارش آیات می‌پرداختند و یا حتی پیامبر خود دعوت به نگارش آن می‌نمود، اما نگارش آیات و تنظیم قرآن در زمان آن حضرت، مانند

۱. تاریخ طبری، ج ۲، ص ۲۸۱؛ سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۳۱۸

۲. تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۵۵-۶۵۲

نگارش و تنظیم یک سند مهم انجام نشد. پیامبر خود آیات را نوشت و اخبار تاریخی حاکی از آن نیست که پیامبر نسخه‌ای مدون از قرآن را بازخوانی و امضا کرده باشد. بنابراین هر چند که بسیاری از آیات قرآن توسط افرادی در زمان پیامبر به صورت پراکنده نگاشته شد، اما باید گفت که قرآن ماهیتی شفاهی دارد؛ زیرا چنانکه گفتیم توسط پیامبر که آیات قرآن از زبان او صادر شده نگارش نیافته است و به علاوه تمام قرآن در حضور او کتابت نشد و به امضای آن حضرت نرسید. در واقع، قرآن میراث مکتوب پیامبر اسلام نیست بلکه گفتار شفاهی اوست که توسط پیروانش نگارش یافته است.

چنانکه گفتیم کلام شفاهی از نظر میزان اعتبار و سندیت، دامنه تأثیرگذاری و کیفیت استفاده، با کلام مکتوب همواره متفاوت بوده است. اصولیون به این تفاوت مهم اعتنایی نکرده‌اند و قرآن را همانند یک سند مکتوب مورد استناد و استفاده قرار داده‌اند. به نظر می‌رسد تنها کسی که به اختلاف میان کلام شفاهی و مکتوب توجه کرده میرزای قمی است. او معتقد است خطابات شفاهی از قبیل اخبار و روایات و آیات قرآنی، فقط نسبت به مخاطبان خود اعتبار و حجیت دارد. در واقع او می‌گوید که در کلام و گفتار شفاهی، روی سخن گوینده فقط شنونده کلام است و به عبارت دیگر پیام شفاهی فقط نسبت به شنونده آن پیام، نافذ است.

میرزای قمی به این مضمون اشاره می‌کند که رساندن یک پیام و یا تفهیم یک مطلب به افراد غایب و معدوم، از طریق مکتوبات ممکن است.<sup>۱</sup> او به درستی دایره تأثیرگذاری و میزان اعتبار کلام شفاهی را، با مکتوب، متفاوت دانسته است، زیرا معتقد است در کلام شفاهی، مقصود گوینده فقط تفهیم یک مطلب به شنونده خویش است و نه غیر آن و اگر کسی بخواهد پیامی را به افرادی که حضور ندارند و یا آیندگان برساند باید آن را به نگارش درآورد. اگر چه میرزای قمی به شرح و بسط مطلب پرداخته، اما روشن است که با دقت و ظرافت به تفاوت میان کلام شفاهی و مکتوب توجه نموده است. عرف نیز برای پیام و کلام شفاهی سندیت قائل نیست. چرا که هنگام بروز اختلاف

---

۱. قوانین الاصول، ص ۲۴۰

امکان استناد به آن وجود دارد. از تفاوت‌های بارز میان کلام شفاهی و مکتوب، میزان دقت در انتقال پیام گوینده است. این دقت به مراتب در کلام شفاهی کمتر از کلام مکتوب است. وقتی سخنی به طور شفاهی از یک فرد به فرد دیگر و از یک طبقه به طبقه دیگر انتقال می‌یابد، به احتمال قوی در واژه‌ها تغییراتی به وجود می‌آید و هر کس آن گونه که خود، آن کلام و پیام را فهمیده به دیگران منتقل می‌کند. بدیهی است که ممکن است در این میان همه مقصود گوینده در نقل و انتقال پیام برآورده نشود.

هنگامی که از انتقال پیام شارع که حاوی احکام و تکالیف شرعی است سخن می‌گوییم، موضوع از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. شارع باید مقصود خود را به درستی و به دور از ابهام به بندگان برساند. در غیر این صورت مؤاخذه بندگان به دلیل تخلف از دستورات شارع، ظالمانه و غیرعقلانی است. خداوند برای ابلاغ پیام خود پیامبران را فرستاده است. پیامبر، پیام خدا را باید مستقیماً به مردم ابلاغ نماید. پیامبر اسلام، پیام خدا را به پیروان خود که گرد او جمع شده بودند ابلاغ کرد. حال اگر پیام او توسط طبقه اول پیروان اسلام به طبقات بعدی ابلاغ شود نمی‌توان گفت پیامبر به طبقات بعدی پیام خدا را ابلاغ کرده؛ و اگر گفته شود پیام خدا را که پیامبر به طبقه اول پیروان خود مستقیماً به طور شفاهی رسانده و آنان برای طبقات دیگر این پیام را دهان به دهان نقل کرده‌اند و به این ترتیب ادعا شود که پیامبر، پیام خدا را به طبقات بعدی ابلاغ کرده، چنین ادعایی پذیرفتنی نیست. در واقع ابلاغ پیام الهی و بیان احکام شرعی به طور شفاهی جز به صورت مستقیم و بی‌واسطه توسط پیامبر تحقق نمی‌یابد حتی اگر پیروان پیامبر پیام‌های وی را بدون نظارت و اشراف آن حضرت نگاشته و به طبقات بعد منتقل کنند باز هم ابلاغ رسالت به طبقات بعد صورت نگرفته است.

به عبارت دیگر باید گفت که اگر مقصود پیامبر انتقال پیام او بی کم و کاست به افراد غایب و آیندگان بود؛ باید برای انتقال دقیق آن راهی مطمئن می‌اندیشید. اگر قصد او مکلف کردن افراد غایب و آیندگان به انجام اموری بود باید دستورات و تکالیف مورد نظر را به گونه‌ای روشن و دور از ابهام به نگارش در می‌آورد تا همگان با اطمینان از آن اطلاع می‌یافتند. این در حالی است که می‌دانیم که حتی قرآن نیز با چنان دقتی در زمان آن حضرت به نگارش در نیامد که به دور از اختلافات تدوین گردد.



ممکن است ادعا شود که کاتبان وحی در همان زمان نزول، آیات قرآنی را نوشتند و لذا قرآن را می‌توان یک سند مکتوب به حساب آورد. این ادعا را نمی‌توان دقیق دانست زیرا منابع تاریخی گویای آن است که بسیاری از آیات قرآنی به ویژه آیات مکی در حافظه حافظان قرآن بوده است. بروز اختلاف نظرها و نسخه‌های متفاوت هنگام گردآوری قرآن خود بزرگترین گواه این مدعاست که قرآن به صورتی قطعی و یقینی ثبت و ضبط نشده است. حتی اگر قرآن به گونه‌ای توسط کاتبان وحی نگارش و تدوین می‌یافت که هیچ اختلافی در آن نبود باز هم در ماهیت امر تغییری به وجود نمی‌آمد. زیرا ابلاغ پیام ربانی و شفاهی واقع‌ای است که میان گوینده و شنونده اتفاق می‌افتد و نگارش یافتن آن توسط شنوندگان فقط خبر دادن به دیگران است و تکلیفی برای مردمانی که از این اخبار مطلع می‌شوند ایجاد نمی‌کند.

و اما اخبار و روایات که منبع اصلی قوانین شریعت است چنان که در فصول گذشته آمد دهان به دهان توسط عده زیادی نقل شده و در قرن دوم هجری قمری اقدام به تدوین آنها گردیده است. شواهد تاریخی نشان نمی‌دهد که پیامبر خود اتمامی نسبت به ثبت سخنان و اعمال خود ورزیده باشد تا افراد غایب و آیندگان از کردار و گفتار آن حضرت با دقت آگاه شوند.

### بیان حکم شرعی در گفت‌وگوهای خصوصی

آنچه که به عنوان احادیث و روایات، سند اصلی احکام شرعی قرار گرفته مجموعه‌ای است از سوال‌ها و جواب‌ها که میان مردم و پیامبر، مردم و صحابه یا مردم و امامان شیعه واقع شده و توسط شنوندگانی برای دیگران نقل شده است.

نکته مهم این است که اساساً ابلاغ و بیان تکلیف شرعی، ابتدائاً منوط به سوال کردن نمی‌شود. اگر پیامبر برای ابلاغ پیام الهی آمده منتظر نمی‌ماند تا از وی سوال شود و او در پاسخ به سوال پیام الهی را ابلاغ نماید. مگر اینکه او قبلاً پیام را ابلاغ کرده و کسی برای رفع ابهام سوالی را مطرح سازد که به آن پیام مرتبط باشد. در غیراین صورت پاسخ پیامبر به سوال مردم، جنبه ابلاغ پیام الهی و یا بیان حکم شرعی ندارد بلکه جنبه

مشاوره و ارائه نظر دارد. به علاوه سوال کننده ملزم به عمل کردن به پاسخ نیست زیرا او با اراده خود نزد پیامبر آمده و سوالی را مطرح نموده و پاسخی را دریافت کرده است. اگر او صریحاً از حکم شرعی سوال کرده و یا پیامبر صریحاً از حکم شرعی سخن گفته است در این صورت سوال کننده التزام شرعی به رعایت پاسخ پیامبر می‌یابد، اما در صورتی که صریحاً سخنی از تکلیف شرعی در میان نباشد سوال و جواب جنبه مشاوره داشته و مراعات و یا عدم مراعات توصیه پیامبر بر عهده سوال کننده است.

در واقع اکثر اخبار و روایاتی که از پیامبر نقل شده بر اساس گفتگوی شفاهی میان او و پیروان آن حضرت شکل گرفته است. هیچ تلاشی از سوی پیامبر گویای آن نیست که آن حضرت می‌کوشید تا همگان از این گفتگوها و سوال و جواب‌ها آگاه شوند حتی در همان جامعه کوچک نیز تلاش نمی‌شد تا همه پیروان اسلام از این گفتگوهای خصوصی آگاه شوند. پیامبر احکام شرعی را در گفتگوهای خصوصی بیان نمی‌کرد که فقط یک نفر یا چند نفر سخن او را بشنوند و با عبارات مختلف برای دیگران نقل کنند. شیوه پیامبر در ابلاغ تکالیف شرعی و پیام الهی نمی‌توانست چنین باشد.

بنابراین آنچه در گفتگوهای شفاهی و خصوصی میان پیامبر و پیروان او گذشته اولاً به نظر نمی‌رسد که سخن از حکم شرعی در میان بوده است، ثانیاً اگر هم سخن از حکم شرعی بوده از آنجا که جزئیات گفتگو بر ما روشن نیست نسبت به ما اعتباری ندارد. زیرا هدف پیامبر فقط فهماندن سخن خود به سوال کننده و شنونده می‌باشد.

فقها و اصولیون از آیات و روایات به عنوان سند احکام شرعی استفاده می‌کنند در حالی که آیات و روایات سند نیستند و پیامبر آنها را به عنوان سند تنظیم نکرده است. نگرانی عمده علمای دین آن است که اگر آنچه که آنان احکام شرعی خوانده‌اند کنار گذاشته شود، دین و شریعت از بین می‌رود. باید گفت انسان زمانی مکلف است که تکلیف از طریق مطمئن به او ابلاغ شده باشد، در غیر این صورت مکلف نخواهد بود روش دستیابی ما به احکام شرعی از طریق ابلاغ آن احکام به ما نیست؛ بلکه دوستداران دین، فرمول‌ها و راهکارهایی از جانب خود ابداع کرده تا بر اساس آنها ما را مکلف سازند. راهی که مسلمانان پس از عصر پیامبر در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون برای دستیابی به

تکالیف شرعی طی کرده‌اند راه معکوس بوده است. زیرا چنان که گفتیم تکلیف(به) معنای فقهی آن) جز با ابلاغ قطعی ثابت نمی‌شود. ممکن است ما با توجه به علاقه‌مندی خود به یک دین، در منابع آن جستجو کرده، آداب و شعائر آن را شناسایی نموده به آن عمل کنیم. به این ترتیب ما، خود، خویشتن را مکلف نموده‌ایم، نه شارع. اینگونه پذیرش تکلیف، پذیرش داوطلبانه است که نمی‌توان آن را تکلیف به معنای فقهی دانست.

تاریخ نشان می‌دهد که پیامبران از میان قوم خود برخاستند و هر یک از آنان به اصلاح و هدایت جامعه خود پرداختند. قرآن نیز بر این نکته صحنه می‌گذارد و می‌فرماید که ما برای هر قومی از میان خودشان پیامبری برگزیدیم تا با زبان قوم خود، آنان را هدایت کند.<sup>۱</sup> هیچ پیامبری بدون آشنایی با زبان و فرهنگ و سوابق مردم، نمی‌توانست به هدایت و اصلاح آنان بپردازد. گاه در یک زمان دو پیامبر در میان دو قوم بوده است. در همان زمانی که ابراهیم در میان قوم خود با بت‌پرستی مبارزه می‌کرد، و مردم را به خدای یگانه دعوت می‌نمود؛ لوط نیز در میان قوم خود به هدایت آنان می‌پرداخت. هر یک از این دو پیامبر، متناسب با مشکلات و نارسایی‌های جامعه خود به کار اصلاح و هدایت می‌پرداختند. ابراهیم به مشکلات جامعه خود توجه داشت و لوط نیز نگاهش به نارسایی‌های قوم خود بود. نمی‌توان انتظار داشت که مثلاً ابراهیم، از معضلات و نارسایی‌های قوم لوط همچون لوط آگاه باشد و بالعکس. شرط اصلاح و هدایت یک قوم و جامعه، آشنایی دقیق با آن قوم و جامعه است. هیچگاه، مصلحان و پیامبران از بیرون یک جامعه برای هدایت به سوی آن گسیل نشدند. از همین روست که پیامبران نیاز به سند مکتوب و یا به جا گذاشتن آثار مکتوب از خود نداشتند. ایشان با قوم خود نشست و برخاست و با آنان گفتگو می‌کردند و در طول زندگی در میان قوم خود، می‌کوشیدند به اصلاحاتی اعتقادی و اجتماعی دست بزنند. چنین کاری با تنظیم سند مکتوب و یا فرمان دادن از موضع بالا، نسبتی ندارد زیرا اصلاح فکری که اساس کار پیامبران بوده با زور و اجبار سازگاری ندارد.

---

۱. نحل / ۳۶؛ روم / ۴۷؛ ابراهیم / ۴؛ یونس / ۴۷

تاریخ نشان می‌دهد اقوام گوناگون در نقاط مختلف، پیامبرانی در میان خود داشته‌اند. اگر پیام همه پیامبران را متعلق به یک منبع بدانیم و چنانکه قرآن دعوت نموده، میان آنان فرقی نگذاریم،<sup>۱</sup> جایی برای نگرانی باقی نمی‌ماند؛ چرا که همه اقوام و ملل، پیامبرانی داشته‌اند که با فرهنگ و سنن آنان آشنا بوده‌اند. هر یک از پیامبران روشی را برای هدایت قوم خود برگزیدند که با فرهنگ و آداب مردم خود تناسب داشته است. تنوع فرهنگ‌ها و سنن از امتیازات جامعه بشری است. با توجه به این تنوع، مشکلات و نارسایی‌های جوامع نیز با یکدیگر تفاوت دارند. هر پیامبری اختصاصاً به مسائل مربوط به جامعه خود پرداخته است و نه غیر آن.

فقها و اصولیون دقیقاً نسبت به همین نکته غیرقابل انکار و مهم غفلت ورزیده‌اند و گمان کرده‌اند پیامبر اسلام برای اصلاح همه جوامع در همه زمان‌ها و مکان‌ها آمد. بر مبنای همین عقیده غیرمستدل، گمان کرده‌اند که همه دستورات اسلام و حتی فراتر از آن همه قوانین جاری در زندگی اولین پیروان اسلام برای همه جوامع لازم‌الاجراست. آنان بر مبنای باوری غیرواقعی که حتی مورد تأیید قرآن نیز نمی‌باشد، قول و فعل و تقریر پیامبر را برای مردمان در تمام زمان‌ها و مکان‌ها حجت و دلیل می‌دانند. در حالی که پیامبر اسلام نیز مانند دیگر پیامبران از میان قوم خود برای هدایت آنان برخاست و متناسب با فرهنگ، سنت‌ها و ظرفیت فکری قوم خود به هدایت آنان پرداخت. او خود نیز متعلق به همان فرهنگ بود و بر اساس سنت‌های قوم خود زندگی می‌کرد. از همین رو اگر قوانینی وضع نمود با توجه به ساختار فرهنگی و تاریخی جامعه خود بود و اگر به اصلاحاتی دست زد مرتبط با معضلات و نارسایی‌های جامعه خویش بود. مطالعه ادیان گوناگون نشان می‌دهد که حتی روش عبادت و پرستش خداوند نیز متناسب با عناصر فرهنگی و بینش هر قوم و ملتی انتخاب شده است. به طریق اولی اگر پیامبران توصیه‌ها و ارشاداتی داشتند و یا قوانینی وضع نمودند نیز متناسب با خصوصیات جامعه آنان بوده است، که ممکن است تناسبی با جوامع دیگر نداشته باشد.

## چگونگی تعمیم احکام در زمان پیامبر

اصولپون و متکلمین در حالی درباره تعمیم به اصطلاح قوانین شریعت به نسل‌های بعد و جوامع دیگر، بحث می‌کنند که درباره چگونگی تعمیم این قوانین در زمان پیامبر، بحث روشنی نکرده‌اند. شاید برخی از آنان فرض کرده‌اند که قوانین شریعت در زمان پیامبر توسط همه مسلمانان اجرا می‌شد. شاید با همین فرض است که جوینی مخاطب اولیه دستورات قرآن و پیامبر را مردم زمان پیامبر می‌داند، اما آخوند خراسانی، مخاطب اولیه قرآن و پیامبر را افراد حاضر در مجلس دانسته است. باید گفت که در مباحث کلامی و اصولی از این نکته مهم که اساس بحث تعمیم احکام است، غفلت شده است. در این جا اختصاراً به بحث درباره چگونگی تعمیم احکام و یا قوانین شریعت در زمان پیامبر می‌پردازیم:

گفتار و کردار پیامبر را پس از بعثت در سه جایگاه می‌توان مورد توجه قرار داد:

۱- جایگاه یک انسان عادی

۲- جایگاه یک پیامبر

۳- جایگاه یک حاکم

### ۱- پیامبر در جایگاه یک انسان عادی

برخی گفتارها و کردارها از پیامبر به عنوان یک انسان عادی سر می‌زد. مثلاً پیامبر همانند دیگران و طبق آداب و سنن رایج در میان قوم خود ازدواج می‌کرد، طلاق می‌داد، معامله می‌کرد، لباس می‌پوشید، غذا می‌خورد و... اگر چه آن حضرت به دلیل نبوغ و جایگاه فکری و رفتاری و معنوی خود در موقعیتی قرار داشت که حتی در امور عادی زندگی نیز مورد توجه پیروان خویش بود و به آنان در این زمینه‌ها تذکراتی می‌داد. اما باید این گونه امور را از امور دینی و شرعی جدا کرد. مثلاً پیامبر به پیروان خود که بسیاری از آنان بدوی بودند آموزش می‌داد که چگونه لباس بپوشند، قضای حاجت کنند، نظافت کنند، عطر بزنند، موهای خود را شانه کنند، چگونه سخن بگویند، با یکدیگر معاشرت نمایند و امثال آن. سفارشات پیامبر در این گونه امور را نمی‌توان

دستورات شرعی و قوانین شریعت دانست، بلکه وی برای ارتقای سطح اجتماعی و فرهنگی مردم جامعه خود اموری را به آنان آموزش می‌داد.

پیامبر به دلیل آنکه معتمد و امین مردم بود، در طول اقامت خود در مدینه در بسیاری از امور طرف مشورت و پرسش پیروان خود قرار می‌گرفت. آن حضرت در گفتگوهای خصوصی به سوال‌کنندگان پاسخ می‌داد. بسیاری از پاسخ‌های پیامبر در گفتگوی خصوصی را نیز نمی‌توان حکم شرعی به حساب آورد زیرا همانطور که قبلاً گفتیم حکم شرعی موقوف به سوال کردن نیست و به علاوه پاسخ پیامبر در یک گفتگوی خصوصی، ابلاغ حکم شرعی محسوب نمی‌شود زیرا همه پیروان موجود آن حضرت از آن اطلاع نمی‌یافتند.

اکثر روایات و اخبار، گزارش توصیه‌هایی از پیامبر و یا جواب‌های حضرت به سوالات برخی از مردم است. این گونه خبرها را افراد معدودی از پیامبر شنیده و نقل کرده‌اند و ممکن است در زمان آن حضرت بسیاری از پیروان وی از این اخبار با خبر نشده باشند، اما پس از تدوین این اخبار در قرن دوم هجری قمری این امکان فراهم شد که برخی بتوانند با مراجعه به کتب روایی از آنها اطلاع یابند؛ در حالی که نسبت به صحت و سقم و میزان دقت در نقل این اخبار نیز اطمینان کافی وجود ندارد. پیامبر در بسیاری از سفارشات و نظرات مشورتی خود، یا مطابق قوانین و سنت‌های جاری اظهار نظر می‌کرد و یا آرای شخصی خود را که برای پیروانش محترم و ارزشمند بود، بیان می‌نمود. این دسته از ارشادات و نظرات پیامبر نیز سند احکام شرعی محسوب شده است. در حالی که شواهدی در دست ما نیست که نشان دهد پیامبر به پیروان خود تأکید می‌نمود که در همه امور عادی و جاری زندگی به آن حضرت اقتدا کنند.

شواهدی در دست نیست که نشان دهد پیامبر به پیروان خود در مدینه و یا قبایل خارج مدینه سفارش کرده باشد که در کلیه امور زندگی موظفند سوالات خود را از آن حضرت بپرسند و مطابق پاسخ وی عمل کنند. برخی از مسلمانان داوطلبانه به آن حضرت مراجعه می‌کردند. قبایل مسلمان خارج مدینه طبق روال گذشته به زندگی قبیله‌ای خود ادامه می‌دادند. در زندگی قبیله‌ای مردم قبیله در بسیاری از امور از جمله

مخاصمات، به رئیس قبیله خود مراجعه می‌کردند. این روند پس از اسلام نیز همچنان ادامه داشت. عملاً نیز نمی‌توان تصور کرد که مردم قبایل مختلف برای حل و فصل امور گوناگون به پیامبر در مدینه مراجعه می‌کردند.

می‌توان تصور کرد که برخی از پیروان اسلام به دلیل شدت علاقه خود به پیامبر به تمام رفتارهای آن حضرت توجه کرده و دوست داشتند از او تقلید کنند. اما این بدان معنا نیست که پیامبر را در تمام رفتارها الگوی شرعی بدانیم. چنین ادعایی توسط خود پیامبر نیز مطرح نشده است. این نظریه مبنایی فقهی که می‌گوید تمام قول و فعل و تقریر پیامبر، سنت نبوی بوده و حاکی از حکم شرعی است، نظریه‌ای مبالغه‌آمیز است که نه تنها عقلاً و عملاً قابل توجیه نیست، بلکه فاقد مستندات تاریخی نیز می‌باشد. فقط در جایی که پیامبر قصد بیان حکم شرعی داشته و بر آن تصریح نموده، قول و فعل آن حضرت برای پیروانش اهمیت شرعی می‌یافت. مثلاً پیامبر فرمود نماز را چنان بخوانید که من می‌خوانم.<sup>۱</sup> اما در امور عادی و جاری به مردم نمی‌گفت که مانند من عمل کنید. هر چند که مانند یک مصلح بزرگ می‌کوشید رفتار فردی و اجتماعی مردم را با نرم‌خوبی و مهربانی اصلاح کند. اما در هر حال باید میان این دسته از گفتار و کردار پیامبر با آن دسته از گفتار و کردار حضرت که حکم شرعی را به پیروان خود ابلاغ می‌کند، تفاوت قائل شد.

می‌توان گفت اگر در سخن پیامبر نشانه صریحی از ابلاغ یک دستور شرعی به همه پیروان وی در آن زمان وجود نداشته باشد، آن سخن بیانگر حکم شرعی نیست. آن دسته از اخبار، که سلسله روایان آن به پیامبر نمی‌رسد اساساً از بحث ما خارج است، زیرا سنت در هر حال، بدون اتصال آن به پیامبر، اعتبار چندانی ندارد و لاقلاً در مبحث احکام شرعی فاقد اعتبار است.

---

۱. صلوا کما رأیتونی اصلی، منبع: صحیح البخاری، ج ۱، ص ۱۵۵

## ۲- محمد(ص) در جایگاه یک پیامبر

محمد(ص) را در مکه پس از بعثت، می‌توان در جایگاه یک پیامبر مشاهده کرد. آن حضرت برای ابلاغ پیام خود به مردم منتظر مراجعه و یا پرسش آنان نمی‌ماند. او بنا بر قول مشهور مدت سه سال به طور پنهانی پیام خود را به گوش اقوام و نزدیکان خویش رساند<sup>۱</sup> و پس از آن علی‌رغم محدودیت‌ها و تهدیدها پیام خویش را علنی نمود. آیات قرآن در این دوره، مردمان را به یکتاپرستی و ایمان به آخرت و پرهیز از اعمال زشت و ناپسند دعوت می‌کند.

پیام‌های اصلی پیامبر را که در هیئت محض یک پیامبر، به مردم اعلام کرده، می‌توان در لابلای اوراق تاریخ یافت. هنگامی که در سال پنجم بعثت، عده‌ای از یاران پیامبر در اثر تهدیدهای بت‌پرستان مکه به حبشه گریختند، جعفر بن ابی‌طالب یکی از مهاجران، اسلام را به پادشاه حبشه چنین معرفی می‌کند: «ما گروهی بودیم نادان و بت‌پرست؛ از مردار اجتناب نمی‌کردیم و پیوسته گرد کارهای زشت بودیم. همسایه نزد ما احترام نداشت. ضعیف و افتاده، محکوم زورمندان بود. با خویشاوندان خود به ستیز و جنگ برمی‌خاستیم. روزگاری به این منوال بودیم تا آنکه یک نفر از میان ما که سابقه درخشانی در پاکی و رستگاری داشت، برخاست و به فرمان خدا ما را به توحید و یکتاپرستی دعوت نمود و ستایش بتان را نکوهیده شمرد و دستور داد در ردّ امانات بکوشیم و از ناپاکی‌ها اجتناب ورزیم، با خویشاوندان و همسایگان خوش‌رفتاری نماییم. از خونریزی و آمیزش‌های نامشروع، شهادت دروغ، خیانت در اموال یتیمان و نسبت دادن کارهای زشت به زنان، دور باشیم»<sup>۲</sup>.

جعفر بن ابیطالب، پیام‌های اصلی اسلام را به گوش نجاشی می‌رساند. پیام‌هایی که پیش از او پیامبران دیگر نیز به مردم ابلاغ کرده بودند. پیامبر همین پیام‌ها را هنگامی که دوازده نفر از مردم مدینه در سال دوازدهم بعثت هنگام حج با وی بیعت کردند،

۱. سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۲۸۲-۲۸۱

۲. فروغ ابدیت، ج ۱، ص ۳۱۷؛ تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۳۹۴



اعلام کرد. آن حضرت هنگام بیعت، با گروه ۱۲ نفره مذکور، با آنان پیمان بست که دزدی نکنند، زنا نکنند، فرزندان خود را نکشند، به کسی تهمت نزنند و در کارهای خیر از محمد اطاعت کنند.<sup>۱</sup>

پیامبر آیین اسلام را با عباراتی که بیان شد معرفی کرد. در میان تاریکی‌های ظلم و تبعیض در مکه و اطراف آن، پیام‌های پیامبر، در دل‌ها نور امید و رهایی می‌دمید. مردم ستم‌دیده و خسته از بیداد و تبعیض، مجذوب این گونه پیام‌ها می‌شدند. پیام‌هایی که می‌توان آنها را پیام اصلی و بنیادین شریعت اسلام دانست. پیامبر، هنگامی که در مکه بود برای تبلیغ آیین خود به طایف رفت. در منابع تاریخی ثبت نشده که آن حضرت در معرفی دین خود به مردم طائف، چه گفت و آیا اصلاً فرصت تبلیغ دین خود را یافت یا نه؟ زیرا گفته شده است که پیامبر در طائف مورد حمله برخی افراد قرار گرفت و مجروح شد.<sup>۲</sup>

می‌توان حدس زد که پیامبر قصد داشت در این سفر پیام‌هایی مشابه آنچه ذکر شد، به مردم ابلاغ کند. پیام‌هایی اخلاقی و انسانی که محدود به مرزهای زمانی و مکانی نیست، پیام‌هایی عقلانی که هیچ انسان عاقلی نمی‌تواند با آنها مخالفت کند و پیام‌هایی که نویددهنده نجات و رستگاری فرد و جامعه است. این پیام‌ها را نه تنها پیامبر در میان مردم مکه تبلیغ کرد، بلکه در معرفی آیین خود به مردم خارج از مکه نیز همین پیام‌ها را مطرح نمود. این پیام‌ها را می‌توان هسته اصلی و بنیادین شریعت و آیین اسلام دانست. شرایط زندگی پیامبر پس از مهاجرت به مدینه، تغییر کرد. آن حضرت به شهری قدم گذاشت که اکثر ساکنان آن به آیین او گرویده بودند. آنان از پیامبر استقبال کردند و او را در جایگاه رئیس و حاکم خود قرار دادند، بی‌آنکه آن حضرت خواسته باشد. با توجه به شرایط جدید، در دوره حدوداً ده‌ساله اقامت پیامبر در مدینه، پیامبر را می‌توان در سه هیئت مشاهده کرد، در حالی که این سه هیئت با هم درآمیخته است. آن سه هیئت چنانکه گفتیم عبارتند از: هیئت یک انسان عادی، هیئت یک پیامبر و

---

۱. فروغ ابدیت، ج ۱، ص ۴۰۱؛ تاریخ طبری، ج ۲، ص ۳۵۷-۳۵۳

۲. ترجمه سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۲۷۰ و ۲۶۹

هیئت یک حاکم و رئیس.

اکثر اخبار و روایات محصول این دوره تقریباً دهساله است. بسیاری از آیات قرآن در این دوره نیز تحت تأثیر حوادث، جنگ‌ها و یا پرسش مردم نازل شده است. در مدینه، پیامبر فرصت همزیستی با پیروان خود را یافت. او تلاش کرد عقیده به یکتاپرستی را در میان آنان تقویت کند و نماز خواندن را به عنوان نماد پرستش خدای یکتا به آنان بیاموزد. عباداتی مانند روزه و حج در میان مردم سابقه داشت. اما پیامبر برای پیوند زدن آنها با یکتاپرستی، ضمن اعمال تغییراتی شرط قبول آنها را نیت تقرب به خدای یکتا دانست. پیامبر به مردم آموخت نذر و وقف و اموری از این دست را که قبلاً برای بت‌ها انجام می‌دادند، برای تقرب به خدای یگانه انجام دهند. در کنار این گونه آموزه‌ها که با وظیفه پیامبری پیامبر مستقیماً در ارتباط بود، به فراخور امور روزمره و جاری زندگی نیز آن حضرت آموزه‌هایی برای مردم داشت. جنگ‌های زیادی در این دوره اتفاق افتاد و آیاتی در رابطه با آنها نازل شد.

مردم در امور گوناگون چنانکه گفتیم به حضرت مراجعه می‌کردند که گاه، پیامبر با تکیه بر تجارب و بینش خود آنان را هدایت می‌کرد و گاه با اتکاء به وحی به آنان پاسخ می‌داد. به عبارت دیگر بسیاری از آیات قرآن که در مدینه نازل شده به حوادث، جنگ‌ها، و یا پرسش‌های مردم بازمی‌گردد. همین دست آیات نیز برای استنباط احکام شرعی مورد استفاده قرار گرفته است. در حالی که با اطمینان نمی‌توان گفت که قصد پیامبر در این آیات صدور حکم شرعی بوده است؛ زیرا اگر آن حوادث اتفاق نمی‌افتاد و یا آن پرسش‌ها مطرح نمی‌شد شاید این آیات نیز نازل نشده بود.

قبلاً تأکید کردیم که بیان دستورات الهی و تکالیفی که خداوند از بندگان، انجام آنها را می‌خواهد نمی‌تواند متوقف بر حوادث و یا سوال کردن باشد. به عنوان مثال وقتی برخی زنان توسط بعضی مردان مورد آزار و اذیت قرار گرفتند، پیامبر به زنان توصیه کرد که مراقب پوشش بدن خود باشند تا از زنان ناشایست بازشناخته شوند و مورد آزار

مردان بدکار قرار نگیرند.<sup>۱</sup> در این دوره توصیه‌ها و سفارش‌های پیامبر به مردم، طبیعتاً زیاد بوده است. مبنای تکالیف شرعی و واجبات و محرمات قرار دادن این دست از توصیه‌ها حتی اگر با لفظ دستوری و امری صادر شده باشد؛ با اشکال جدی روبروست؛ زیرا برای ما معلوم نیست مقصود پیامبر از این توصیه‌ها بیان یک تکلیف شرعی، حتی برای آن مردم بوده است یا نه.

نکته حائز اهمیت در این جا این است که موضوعاتی خاص در مدینه پیش می‌آمد و پیامبر پس از مراجعه مردم به وی، راهکار پیشنهادی خود را ارائه می‌کرد. مانند مثالی که در رابطه با زنان گفته شد. هیچ مدرکی در دست نیست که نشان دهد توصیه‌های پیامبر در این گونه امور در سایر قبایل مسلمان که بیرون مدینه می‌زیستند مورد تبلیغ قرار گرفته باشد. هنگامی که پس از فتح مکه در سال هشتم هجری، یعنی اواخر عمر پیامبر، زنان مکه برای بیعت با آن حضرت آمدند، پیامبر از آنان خواست تا با وی پیمان ببندند که به خدای یکتا شرک نوزند، دزدی نکنند، زنا نکنند، فرزندان خود را نکشند، از تهمت و افترا خودداری ورزند و در اعمال نیک از پیامبر نافرمانی نکنند.<sup>۲</sup>

اگر به پیمان پیامبر در مکه با نخستین گروه از مردم مدینه در سال دوازدهم بعثت توجه کنیم می‌بینیم که مفاد آن پیمان نیز، همین موارد بود. پیامبر به زنان مکه نمی‌گوید که باید مطابق میل آن حضرت لباس بپوشند و یا باید سر خود را بپوشانند تا آنکه بیعت‌شان مورد قبول و اسلام‌شان پذیرفته شود. این در حالی است که در بیعت مذکور فقط زنان حضور داشتند و انتظار می‌رود که آنچه در اسلام برای زنان اولویت دارد، در پیمان میان پیامبر و زنان گنجانده شود، اما می‌بینیم که پیمان پیامبر با مردم در دو مقطع زمانی متفاوت با زن و مرد یکسان بوده است. او شرط مسلمانی زن و مرد را متفاوت ندانسته است. پیمان او با زنان مکه در اوج عزت و قدرت، یعنی پس از فتح مکه، همان پیمانی است که در سال ۱۲ بعثت در اوج شدت و سختی با گروهی از مردم مدینه بسته شده بود. آنان کسانی بودند که برای انجام حج به مکه آمده بودند و با پیامبر در

---

۱. احزاب / ۵۹

۲. توجه کنید به آیه ۱۲ سوره ممتحنه

تاریکی شب به طور پنهانی ملاقات کردند و با او پیمان بستند. آنان با این پیمان به آیین اسلام درآمدند. پیامبر در این پیمان‌ها آیین اسلام را معرفی کرده است. برداشت نادرست از شریعت اسلامی و روند نادرست شناخت احکام شرعی در دستگاه فقهت باعث شده که اسلام به گونه دیگری معرفی شود. امروزه کسی اسلام را با پیام‌هایی که در سخنان جعفر بن ابیطالب بازتاب یافته و یا در پیمان‌های پیامبر آمده نمی‌شناسد، بلکه اسلام با احکامی مانند سنگسار، تازیانه زدن، قطع دست و پا و یا حجاب زنان و قوانین تبعیض‌آمیز علیه آنان شناخته می‌شود.

### ۳- محمد (ص) در جایگاه یک حاکم

برخی بر این عقیده‌اند که پیامبر اسلام در مدینه تشکیل حکومت داد و بر این اساس گمان کرده‌اند که پیامبر به مردم امر و نهی می‌کرد و همانند یک حاکم به وضع قانون و اجرای آن می‌پرداخت؛ قوانینی که از آن به عنوان قوانین شریعت یاد شده است. این در حالی است که شواهد تاریخی پیامبر را در جایگاه یک حاکم نشان نمی‌دهد. آن حضرت توسط مردم مدینه برای تشکیل حکومت دعوت نشد. نه مردم مدینه با پیامبر به عنوان حاکم بیعت کردند و نه آن حضرت چنین خواسته‌ای داشت. مردم مدینه پیمان بستند که از آن حضرت حمایت کنند. آنان به پیامبر گفتند با هر کس که با تو بجنگد، می‌جنگیم و با هر کس که با تو دوست باشد دوستی می‌کنیم.<sup>۱</sup>

پیامبر در مدینه همانند دیگران زندگی می‌کرد و در تاریخ ثبت نشده است که آن حضرت دارای تشکیلاتی حکومتی و یا قوه قهریه برای اجرای قوانین بوده است. به عنوان مثال وقتی در یک قتل خطایی به آن حضرت مراجعه شد و او به پرداخت صد شتر به عنوان دیه توسط قاتل رأی داد، معلوم نیست که آیا آن حضرت نسبت به اجرای رأی خود اقدامی کرده باشد و یا قاتل را مجبور به انجام آن نموده باشد.

---

۱. رجوع شود به محتوای پیمان گروهی از مردم مدینه با پیامبر در عقبه دوم، سیره ابن هشام، ج ۱، ص ۴۴۸

برخی اخبار حاکی از آن است که در رویارویی با وقایع و یا پرسش‌ها پیامبر فقط نظر خود را بیان می‌کرد و نسبت به اجرای آن از قوه قهریه استفاده نمی‌نمود. مثلاً کسی به وی مراجعه کرد و گفت که دختری دندان کنیز او را شکسته است. آن حضرت به قصاص یعنی مجازات برابر، رأی داد. تاریخ نشان می‌دهد که خانواده دختر آزاد که مجرم بود، زیر بار نظر پیامبر نرفتند. زیرا مردم نمی‌توانستند بپذیرند که انسان‌ها با هم برابرند و بردگی زائیده ظلم و جهل است. سرانجام صاحب کنیزک مجبور شد به جای مجازات مجرم، خسارت دریافت کند.<sup>۱</sup>

مثال دیگر آنکه زنی از انصار به پیامبر شکایت برد و گفت که شوهرش مرده و اقوام شوهر اموالش را به ارث برده‌اند. اکنون او و چند دختر خردسالش بدون هیچ مال و دارایی، تنگدست مانده‌اند. پس از این واقعه، آیه نازل شد که زنان نیز ارث می‌برند. اما مردان به این قانون جدید تن ندادند و به آن اعتراض کردند.<sup>۲</sup>

به نظر می‌رسد نزول آیات بیشتر در این باره و اصرار پیامبر، مردان را مجاب ساخت که برای زنان و دختران نیز سهمی از ارث قائل شوند. این دو نمونه نشان می‌دهد که پیامبر نظر خود را اعلام می‌کرد و دخالتی در اجرای آن نداشت. به نظر می‌رسد پیامبر اجرای نظرات خود را به خود مردم وامی‌گذاشت. بی‌تردید استفاده از قوه قهریه با مقام معنوی پیامبری نیز سازگاری ندارد. هدف پیامبر تغییر بینش مردم و اصلاح رفتار آنان بود.

در هیچ منبع تاریخی، ثبت نشده که پیامبر دست یک سارق را قطع کرده و یا زناکاری را تازیانه زده باشد. در باره جزئیات اجرای قوانینی که در قرآن به آنها اشاره شده توسط پیامبر، مدارکی در دست نیست. مردم از پیامبر سؤال می‌کردند که مجازات زناکار چیست و آن حضرت طبق آیه قرآن مجازات آن را صد تازیانه عنوان می‌کرد. اما مدارکی در دست نیست که نشان دهد پیامبر به محاکمه زناکار پرداخته، شهود را

---

۱. تفسیر ابن کثیر، ج ۳، ص ۱۱۱-۱۱۰

۲. روح المعانی، ج ۴، ص ۲۱۰.

فراخوانده و حکمی را صادر و اجرا کرده باشد. معمولاً نظرات پیامبر و حتی آیات قرآن، در رابطه با افراد خاص وارد شده است و معلوم نیست که قصد پیامبر یا قرآن وضع یک قانون عمومی بوده باشد.

اگر پیامبر نقش یک حاکم را ایفا می‌کرد، باید علناً جرایم و قوانین را به مردم اعلام می‌نمود و منتظر مراجعه و پرسش آنان نمی‌ماند. او اگر حاکم بود، خود باید نسبت به اجرای قوانین اقدام می‌کرد، همچنان که حاکمان در گذشته دستورات و قوانین را در میان مردم جار می‌زدند و برای اجرای آن تشکیلات و قوه قهریه ایجاد می‌کردند.

شواهد حاکی از آن است که پیامبر در امور مربوط به مردم ابتدائاً دخالت نمی‌کرد و فقط زمانی که به او مراجعه می‌شد اظهار نظر می‌نمود. این رویه، خلاف رویه معمول حاکمان است. زیرا حاکمان، برای رتق و فتق امور جامعه، ابتدائاً تدابیری اتخاذ و اعمال می‌کنند. حتی اگر برخی قوانین در مدینه عمومیت می‌یافت باز شواهدی در دست نیست که نشان دهد پیامبر در صدد ترویج این قوانین در میان قبایل خارج مدینه بوده است. برخی قوانین در میان قبایل مختلف متفاوت بوده و پیامبر از قبایل مسلمان دیگر نخواست که قوانین خود را تغییر دهند و تابع قوانینی باشند که در مدینه اجرا می‌شد. قوانین همواره به عرف و فرهنگ و عوامل متغیر دیگری وابسته است و از همین رو قوانین یکسانی بر جوامع گوناگون حاکم نیست. فرض کنیم که جعفر بن ابیطالب در دربار پادشاه حبشه در معرفی اسلام می‌گفت که ما دست دزد را قطع می‌کنیم و زناکار را صد تازیانه می‌زنیم و محارب را به صلیب کشیده و یا دست و پای او را قطع می‌کنیم. مطمئناً چنان تبلیغی از دین اسلام نه فقط قلب‌ها را متوجه اسلام نمی‌کرد و اشکی را بر دیدگان نجاشی جاری نمی‌ساخت بلکه پادشاه حبشه مسلمانان را از کشور خود بیرون می‌راند. به نظر می‌رسد نظراتی که پیامبر در موارد خاص بیان کرده و یا در آن شرایط برای مردم مدینه مناسب یافته در زمان خلفا به ویژه خلیفه دوم به قوانین عمومی و اجرایی تبدیل شده است و حتی برخی از آنها تغییر کرده و در برخی موارد مجازات‌ها تشدید شده است.

چنان که قبلاً گفتیم مجازات سنگسار چه در رابطه با زنا و چه لواط، در قرآن وجود

ندارد و یا مجازات تبعید و یا تراشیدن سر برای زناکار در قرآن نیامده است. همچنین مجازات هشتاد تازیانه که در اخبار برای شرابخوار آمده در قرآن وجود ندارد. درباره اجرای این گونه مجازات‌ها و مواردی از این دست توسط پیامبر هیچ سند و مدرک اطمینان‌بخشی در دست نیست. بنابراین نسبت دادن این گونه امور به سنت پیامبر با اشکال جدی مواجه است. بدون در دست داشتن اسنادی که دقیقاً نشان دهد پیامبر اسلام احکامی مانند قطع دست دزد و یا زدن تازیانه به زناکار و امثال آن را چگونه اجرا کرده است نمی‌توان از الزامی کردن این احکام به عنوان قانون شریعت و سنت نبوی سخن گفت.

آنچه را که حاکمان به اصطلاح اسلامی پس از پیامبر انجام دادند نمی‌توان به نام اسلام و یا پیامبر ثبت کرد. هر چند که آنان خود را جانشین پیامبر خوانده باشند و یا اعمال خود را به اسلام نسبت داده باشند. بنابراین می‌توان گفت در باره بسیاری از قوانینی که به استناد آیات قرآن، قوانین شریعت خوانده می‌شود ابهامات فراوانی وجود دارد. حتی اگر مقصود پیامبر عمومی کردن برخی از این قوانین مانند قوانین ارث در مدینه بوده باشد نمی‌توان با اطمینان گفت که خواسته پیامبر اجرایی کردن این قوانین در همه جا بوده است. اگر مردمانی در جایی دیگر از قوانین ارث در میان خود راضی بودند و آن را عادلانه می‌دانستند نمی‌توان ادعا نمود که پیامبر خواستار تغییر آن قوانین می‌شد.

پیامبر در مواجهه با اعتراض یک زن و توجه به مشکل زنان و کودکان یتیم در رابطه با ارث، اصلاحاتی در رابطه با قوانین ارث در جامعه خود ایجاد کرد. در همان زمان در یکی از قبایل حجاز بنا بر حکم رئیس قبیله زنان نصف مردان ارث می‌بردند.<sup>۱</sup> اصلاحات صورت گرفته در قانون ارث متناسب با ظرفیت جامعه و ساختار و مسئولیت‌های مالی در خانواده بوده است. پیامبر با اطلاع از این ساختار مالی و مسئولیت‌ها و مشکلات موجود دست به اصلاحاتی در این رابطه زد. این تصور که پیامبر با اشراف بر ساختار مالی و اقتصادی در تمام جوامع و لحاظ کردن آنها، قوانین ارث را وضع کرد تصوری غیرواقعی و

---

۱. المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۵، ص ۵۶۵ به نقل از المهبیر، ص ۳۲۴ و ۲۳۶

غیرقابل قبول است.

حتی اگر بگوییم پیامبر در مدینه دارای حکومت و ریاست بود، می‌توان گفت که آن حضرت به پشتوانه حاکمیت خود به وضع پاره‌ای قوانین مدنی و جزایی پرداخت و نه به پشتوانه پیامبری و نبوت خود و از همین روست که آن حضرت در مکه نتوانست هیچ قانونی وضع و یا اجرا کند. اگر چه اعمال و کردار پیامبر در همه حال چه به عنوان یک انسان عادی و چه به عنوان یک حاکم خارج از عدالت و انصاف نیست اما نمی‌توان گفت که اعمال و کردار او در همه حال حاکی از حکم الهی و شرعی است. به علاوه که قوانینی که به پشتوانه حاکمیت پیامبر وضع شده، عقلاً، عملاً و عرفاً فقط در قلمرو حاکمیت وی نافذ و قابل اجراست. بدین ترتیب این گونه قوانین را نمی‌توان قوانین شرعی و لازم‌الاجرا در همه زمان‌ها و مکان‌ها دانست. باید افزود که رفتار و زندگی پیامبر هیچ گاه مانند حاکمان نبوده و اعتقاد به حاکمیت او، قدر و منزلتی برای آن حضرت محسوب نمی‌شود.

از مباحثی که مطرح شد نتایج زیر را می‌توان به دست آورد:

- هدف پیامبر از همه گفتار و کردار خود اعلام و بیان حکم شرعی نبوده است.
- احکام بسیاری در ارتباط با افراد خاص و یا موضوعات خاص و یا در پاسخ به پاره‌ای از پرسش‌ها آمده است و دلیلی در دست نیست که نشان دهد که پیامبر در این موارد در صدد بیان یک قانون عمومی حتی برای پیروان خود در مدینه بوده باشد؛ مواردی مانند قطع دست سارق و یا مجازات محارب.
- در مواردی قوانینی برای مسلمانان حاضر در مدینه وضع شده است مانند قوانین ارث و شواهدی وجود ندارد که نشان دهد پیامبر خواستار التزام مردم خارج مدینه به این قوانین بوده است. باید افزود که مردم در هر کجا اگر از این قوانین اطلاع می‌یافتند و اجرای آنها را به حال جامعه و قبیله خود مفید می‌یافتند، می‌توانستند داوطلبانه آن قوانین را اجرا کنند اما اجبار و الزامی برای آنان وجود نداشت.
- در باره جزئیات چگونگی محاکمه و یا اجرای احکامی مانند قطع دست و یا



- تازیانه زدن زناکار و مانند آن توسط پیامبر مدارکی در دست نیست. آنچه در این رابطه در منابع فقهی آمده بر اساس سنت پیامبر نیست.
- در موارد نادر پیامبر بر اجرای یک قانون حتی در میان مسلمانان خارج مدینه نیز تأکید داشت مانند زکات. آن حضرت افرادی را به اطراف می‌فرستاد تا زکات را جمع‌آوری کرده در همان حال میان نیازمندان طبق مقررات خاص تقسیم کنند.<sup>۱</sup> لازم به ذکر است که زکات در ادیان پیش از اسلام نیز مورد تأکید قرار گرفته است که قرآن نیز به این نکته اشاره دارد.<sup>۲</sup>
  - آنچه پیامبر از آغاز تبلیغ اسلام تا پایان به عنوان پیام اصلی شریعت خود اعلام کرد و پای‌بندی به آن را موجب رستگاری دانست همانند شرایع پیش از خود این بود که به خدا شرک نورزید، دزدی نکنید، زنا نکنید، مرتکب قتل نشوید، به یکدیگر تهمت و افترا نزنید و دیگر تعالیم اخلاقی از این دست.

آنچه برای پیامبر حائز اهمیت بود التزام پیروان وی به رعایت دستورات شریعت بود. مردم با پیامبر پیمان بسته بودند که زنا نکنند، دزدی نکنند، تهمت نزنند و... اگر کسی یکی از این دستورات را برخلاف پیمان نقض می‌کرد از پیامبر سوال می‌شد که حال چه باید کرد؟ و آن حضرت به فراخور شرایط کسی که برخلاف پیمان، یکی از دستورات شریعت را نقض کرده بود و نیز به تناسب شرایط عرفی و اجتماعی پیشنهادی را برای مجازات مطرح می‌کرد؛ پیشنهادی که خود اصالت نداشت و حتی اگر اجرا نمی‌شد، نقض شریعت محسوب نمی‌شد. قوانین بازدارنده می‌توانست از فردی به فرد دیگر و یا با توجه به شرایط متفاوت، تغییر کند. از همین روست که در همان جامعه کوچک و محدود، برای یک جرم گاهی چند مجازات متفاوت وجود داشته که در روایات انعکاس یافته است.

---

۱. فتوح البلدان بلاذری، ص ۱۰۲ و ۱۰۶

۲. بقره / ۸۳؛ مائده / ۱۲؛ مریم / ۳۱

## آیا همه شریعت قابل تعمیم است؟

چنانکه دیدیم این سوال کلیدی که مخاطب قرآن و پیامبر کیست توسط برخی اصولیون و متکلمین مورد توجه قرار گرفته است. اما غالباً به بحث تفصیلی در این باره نپرداخته‌اند و حتی به نتایج عقلی مباحث خود نیز وفادار نمانده‌اند. آنان کوشیده‌اند تعمیم شریعت به همگان را توجیه کنند. اما هیچ یک دلیل قانع‌کننده‌ای برای ادعای خود مطرح نکرده است شاید اگر آنان در کنار سوال کلیدی خود، دو سوال دیگر را مطرح کرده در مقام پاسخگویی به آن برمی‌آمدند نتایج بهتری به دست می‌آمد. آن دو سوال کلیدی عبارتند از:

۱- آیا آنچه تا کنون قوانین شریعت خوانده شده به راستی قوانین شریعت است؟

۲- آیا همه قوانین شریعت قابل تعمیم به همگان است؟

اگر سوال اول مطرح می‌شد، پاسخگویی به آن مستلزم بازنگری در تمام مبانی شکل‌گیری شریعت بود که مطمئناً اگر این بازنگری صورت می‌گرفت، نتایج آن برای تمام علوم اسلامی ارزنده بود. علمای اسلامی، همواره در برابر هر تغییری مقاومت سرسختانه‌ای داشته‌اند. آنان نه تنها تغییر در مبانی نظری دینی، بلکه تغییر در شکل و سبک زندگی در جوامع اسلامی را نیز برنتافته‌اند.

پای‌بندی به مبانی شریعت اسلامی که در قرون اولیه پس از اسلام پایه‌گذاری شده از مهمترین دلایل مقاومت علمای اسلامی در برابر پدیده‌های نوین زندگی و تحولات جوامع بشری است ساختار فکری دانش‌آموختگان علوم دینی در مدارس اسلامی، با سنت شکل می‌گیرد. چنین ساختار فکری در مواجهه با هر پدیده نوینی از خود واکنش دفاعی نشان می‌دهد و گمان می‌کند پدیده‌های جدید به جنگ با اسلام برخاسته‌اند. از همین روست که همواره به حرام بودن پدیده‌های جدید فتوا داده‌اند. مانند حرام بودن استفاده از رادیو، تلویزیون، دوش حمام (به جای خزینه)، مدرسه (به جای مکتب‌خانه)، رانندگی برای زنان، اینترنت، تحصیل برای زنان، ورزش برای زنان، دوچرخه‌سواری برای زنان، رأی دادن زنان، استفاده از ماهواره و سینما و... این فتواها در حالی صادر می‌شود

که مفتیان، آشنایی چندانی با این پدیده‌ها ندارند و پس از عادی شدن این پدیده‌ها در زندگی مردم، آنان خود نیز به استفاده از آنها روی می‌آورند و گاه فتوای خود را تغییر می‌دهند. مفتیان فتوای خود را به شریعت نسبت می‌دهند. در حالی که مبنای فتوای آنان دلیل قطعی و شرعی نیست بلکه توجیهاتی است که از ساختار فکر سنتی آنان ناشی می‌شود. بازنگری در مبانی شکل‌گیری شریعت از یک سو نیازمند انگیزه بوده است و از سوی دیگر مستلزم شجاعت و جسارت. شاید در قرون گذشته انگیزه چندانی برای دامن زدن به این بحث وجود نداشته است و یا اگر گاه بارقه‌هایی در ذهن برخی پدید آمده هراس از فرریختن بنای شریعت که طی قرون، ساخته شده، مانع از ورود به این بحث جدی و اساسی شده است. بی‌گمان کسی که با افکار، استدلال‌ها، و نقد خود، پایه‌های این بنای کهن را بلرزاند و به مرمت و نوسازی آن بیندیشد از گزند نگهبانان سنت که خود را حافظان شریعت نام نهاده‌اند در امان نبوده و نخواهد بود.

اصولپون و فقها و متکلمین اسلامی در طول قرون متمادی برای قرار دادن همه ابعاد زندگی زیر چتر شریعت، فرمول‌ها و فرضیه‌هایی ساخته‌اند که یکایک آنها قابل نقد و بررسی است که در کتاب حاضر به پاره‌ای از آنها پرداخته شد. تمرکز بر شرعی کردن همه موضوعات زندگی موجب بی‌توجهی و غفلت بزرگ نسبت به اساس شریعت اسلامی و تزلزل پایه‌های آن از درون شده است. روز به روز فاصله قوانین شریعت با مقتضیات زندگی بیشتر شده است. زندگی لاجرم در تحول است، اما قوانین شریعت هر کجا، چون سدی در برابر تحولات ایستاده است. کسانی که دین خود را در قوانین شریعت خلاصه کرده‌اند، با خراب شدن این سد، دین را فنا شده می‌دانند؛ اما به جای بازنگری در آنچه قوانین شریعت خوانده‌اند، همچنان به مقاومت ادامه می‌دهند.

چالش میان پدیده‌های دنیای امروز و خواسته‌های نسل امروز با قوانین شریعت چالشی جدی و بنیادین است. مطالبات زنان برای حقوق برابر، مبارزات نسل امروز علیه تبعیضات دینی و جنسیتی و آزادی عقیده و بیان، قوانین شریعت را به چالش می‌کشد. قوانینی که بر پایه‌هایی نادرست شکل گرفته و به ناروا به اسلام نسبت داده شده است. قوانینی که جوامع اسلامی را با بحران روبرو ساخته و مسلمانان را بر سر دوراهی بزرگی قرار داده است. از یک سو علمای دین، قوانینی را به عنوان قوانین شریعت معرفی

می‌کنند و رعایت آنها را الزامی می‌دانند در حالی که بسیاری از این قوانین از نظر مسلمانان دوست‌داشتنی نیستند و سد راه تحول، پیشرفت و زندگی بهتر می‌باشند. از سوی دیگر نسل مسلمان امروز با پدیده‌هایی مانند حقوق بشر، حقوق شهروندی، آزادی، هنر، ورزش، رفع تبعیضات و مانند آن روبروست که پدیده‌هایی زیبا، امیدبخش و نویددهنده زندگی بهتر است. بر سر این دو راهی بزرگ عده‌زیادی راه دوم را برمی‌گزینند و از دین روی می‌گردانند و آن عده که راه نخست را انتخاب می‌کنند گرفتار چالشی فکری و فرساینده می‌شوند. اگر چتر قوانین شریعت از آسمان زندگی مسلمانان جمع نشود لاجرم پاره خواهد شد. نسل مسلمان امروز این چتر را مانعی در برابر آفتاب درخشان می‌بیند.

در مباحث پیشین دیدیم که اصولیون و متکلمین اسلامی در مباحث نظری شریعت، مناقشات عقلی دقیقی را مطرح کرده‌اند؛ اما نهایتاً به داوری عقل در اکثر موارد تن نداده‌اند. مثلاً عقلاً در امور مهم از جمله استنباط احکام شرعی به خبر واحد نمی‌توان استناد نمود. اما برخلاف داوری عقل، خبر واحد پایه اصلی قوانین شریعت شده است. نمونه دیگر آنکه عقلاً تعمیم احکام شرعی به غیرمخاطبان اسلام جایز نیست مگر با دلیل متقن که آن دلیل نیز وجود ندارد. باز بر خلاف داوری عقل، فقه اسلامی قائل به تعمیم احکام شرعی به همه انسان‌ها در همه اعصار و جوامع شده است.

و باز نمونه دیگر آن که بسیاری از اصولیون، به ویژه اصولیون شیعه، حُسن و قبح یا مصلحت و مفاسد عقلی را از امور عقلی می‌دانند و عقیده دارند که احکام شرعی بر پایه مصالح و مفاسد عقلی استوار شده است. اما بر خلاف همین باورهای عقلی، هیچ‌گاه به موقت بودن قوانین شریعت به ویژه قوانین مدنی و جزایی و منحصر بودن آن قوانین به مخاطبان اسلام رأی نداده‌اند. آنان در بحث‌های عقلی مورد اشاره نهایتاً با زیر پا گذاشتن داوری عقل به اجماع استناد کرده‌اند. یعنی تصمیم گرفته‌اند برخلاف داوری عقل به آنچه خواست و اراده خودشان است، عمل نمایند. آنان در موضوعات مهم دیگرمانند اثبات تواتر نقل قرآن یعنی صحت صدور آن نیز برخلاف نتایج عرفی و عقلی به اجماع استناد کرده‌اند.

در واقع در مهمترین موضوعات نظری شریعت، آنان به جای تلاش برای برداشتن موانع، از اجماع مانند نیزه‌ای برای پرش از موانع عقلی استفاده کرده‌اند. تعبیدی دانستن قوانین شریعت و عدم تسلیم در برابر نتایج و داوری‌های عقلی، در بحث‌های نظری از شریعت چهره‌ای غیرعقلانی ترسیم نموده است. چرا که باید گفت پایه اصلی بحث‌های نظری شریعت به جای عقل و یا حتی شرع، اجماع است. اجماع هر گونه که توجیه و یا تعریف شود تصمیم، سلیقه و عقیده عده کثیری از عالمان دینی است و نه بیش از آن. رویه معمول علمای دینی باعث شده که بحث‌های نظری عقلی، حاصل عملی نداشته باشد. از همین روست که فرق جدی میان فقه اصولی و اخباری مشاهده نمی‌شود. اگر علمای اسلامی رویه عقلی را در پیش می‌گرفتند نتیجه آن خلق احکام و قوانینی ناکارآمد و توجیه‌ناپذیر نمی‌گشت.

اگر حتی به جای بازنگری در مبانی شکل‌گیری شریعت که لازمه پاسخگویی به پرسش نخست است، پرسش دوم مطرح می‌شد باز نتایج ارزشمندی از آن به دست می‌آمد. اصولیون و متکلمین تمام همت خود را صرف کرده‌اند تا اثبات نمایند که قوانین شریعت به «همگان» تعمیم می‌یابد اما هرگز سوال نکرده‌اند که آیا «همه قوانین شریعت» به همگان تعمیم می‌یابد؟ مطرح شدن این سوال کلیدی می‌توانست موجب دسته‌بندی قوانین شریعت و بحث تحلیلی و ماهوی این قوانین گردد. علمای دین مایل بودند که همه آنچه را که قوانین شریعت خوانده‌اند به طور یک دست و به عنوان یک بسته تفکیک‌ناپذیر معرفی کنند. در حالی که عملاً بسیاری از آنها در جهان اسلام متروک واقع شده است.

در اکثر کشورهای اسلامی، سنگسار، قطع دست، شلاق زدن و مانند آن اجرا نمی‌شود چرا که بسیاری از مسلمانان به این واقعیت پی برده‌اند که این گونه قوانین متعلق به دنیای امروز نیست. حتی اگر نام احکام شرعی بر این قوانین گذاشته شود واقعیت تغییر نمی‌کند و این قوانین را مقبول و پسندیده نمی‌سازد. پیامبر اسلام نیز شریعت اسلام را با این قوانین معرفی نکرد و التزام به این قوانین را لازمه مسلمانی ندانست. او خود نیز هر قانونی را برای همگان وضع نمی‌کرد.

اگر علمای دین در صدد یافتن راهکاری برای حفظ شریعت بودند و در باره قوانین شریعت، بحث تحلیلی و ماهوی می‌کردند حتماً به این نتیجه می‌رسیدند که تمام قوانین مدون در منابع فقه اسلامی را نمی‌توان به طور یکدست و یک پارچه و با معیار واحد ارزیابی نمود. در این صورت آنان حتماً درباره تعمیم همه این قوانین به همگان، تأمل می‌کردند. بخش بزرگی از به اصطلاح قوانین شریعت، قوانین مدنی و جزایی هستند که اجرای آنها به ویژه در دنیای امروز مشکل‌آفرین و چالش‌برانگیز است. دلیل آن نیز بسیار روشن است. قوانینی که برای اداره جامعه‌ای دیگر قرن‌ها پیش از این وضع شده نمی‌تواند در جوامعی متفاوت و در زمان‌های دیگر مورد استفاده قرار گیرد.

### اصلاح تعریف شریعت

با توجه به اینکه ما التزام شرعی برای عمل کردن به آنچه قوانین شریعت خوانده می‌شود نداریم (که بحث آن قبلاً آمد) و با توجه به ناکارآمدی بسیاری از قوانین شریعت در اداره جوامع امروزی، دسته‌بندی قوانین شریعت یک انتخاب عاقلانه است. بر اساس این دسته‌بندی می‌توان احکام عبادی را در یک دسته و قوانین مدنی و جزایی را در دسته دیگر قرار داد. مبنای وضع این دو دسته احکام نیز با یکدیگر متفاوت است.

احکام دسته اول برای پرستش خدای یکتا و ارتقای معنویت برای فرد است. و دسته دوم شامل قوانینی است که هدف از آنها اداره جامعه و احقاق حقوق و اجرای عدالت است. تحقق این اهداف اقتضا می‌کند که قوانینی متناسب با تحولات و شرایط یک جامعه وضع شود. بی‌گمان احکام عبادی را می‌توان به دیگران تعمیم داد بدون آنکه در تعمیم این احکام، زیانی متوجه فرد و یا جامعه گردد. در حالی که تعمیم احکام دسته دوم زیانبار است و به دلیل ناکارآمدی قوانین مذکور برای اداره جوامع امروزی زیان‌های بزرگی را متوجه فرد و جامعه می‌سازد و به وجهه اسلام نیز آسیب جدی وارد می‌کند. شاید برخی گمان کنند که با کنار گذاشتن بخشی از قوانین شریعت، دین اسلام از بین می‌رود. باید گفت که تعریف این عده از دین نادرست است. آنان بدون دلیل موجه، دین را محدود به قوانینی کرده‌اند که انتساب اکثر آنها به اسلام با اشکال جدی روبروست. به علاوه آنچه در دنیای امروز به اسلام لطمه می‌زند اجرای همین قوانین به نام اسلام است.

نگاهی به وضعیت حکومت‌های دینی که بر اساس قوانین شریعت شکل گرفته‌اند چه در گذشته و چه در دنیای امروز نشان می‌دهد که دستاورد این حکومت‌ها برای مردم، بالندگی و توسعه و رفاه و آزادی و علم و هنر و حتی بالندگی فکری در معارف دینی نیز نبوده است. بلکه برعکس رهاورد این حکومت‌ها انحطاط اخلاقی، فقر، فساد و گسترش تباهی بوده است.

یکی از علل قابل توجه و موثر در انحطاط این گونه حکومت‌ها همانا ناکارآمدی قوانین به اصطلاح شریعت است که البته دامنه آن توسط فقیهان دایماً در حال گسترش است. در حکومت‌های دینی حاکمان به طور مستمر قوانینی را مطابق طبع و بینش خود و به دور از معیارهای علمی و کارشناسی وضع کرده و به شریعت نسبت می‌دهند. در جهان تشیع علاوه بر حاکم دینی مجتهدان و مراجع تقلید نیز دایماً به خلق احکام جدید شرعی مبادرت ورزیده دامنه شریعت را گاه با احکامی مغایر و متناقض با یکدیگر وسعت می‌بخشند.

اگر دستگاه رسمی دین در جهان اسلام به جای تمرکز بر قوانین شریعت به اخلاق و بحث‌های فکری و عقلی روی آورد، این چرخش بنیادین نتایج ارزشمندی در پی خواهد داشت. میلیون‌ها طلبه در مدارس اسلامی در سراسر جهان اسلام، وقت و سرمایه هنگفتی را هزینه می‌کنند تا با قوانین شریعت در مدارس فقهی آشنا شوند. آنان آشنایی با اسلام را در آشنایی با قوانین به اصطلاح شریعت خلاصه کرده‌اند. در حالی که اساس شکل‌گیری قوانین شریعت و انتساب آنها به اسلام و ضرورت عمل کردن به آنها به طور جدی جای اشکال است.

شاید به همین دلیل است که وجود هزاران مدرسه دینی در سراسر جهان اسلام هیچ دستاورد فکری و عقلی مطلوبی برای مسلمانان نداشته است. مدارس دینی هیچگاه گرهی از مشکلات فکری و نظری و اجتماعی و حتی فرهنگی را در جوامع اسلامی نگشوده‌اند. اینها همه ما را وامی‌دارد که در تعاریف سنتی از دین و قوانین شریعت تجدیدنظر کنیم.

## کارکرد قرآن و حدیث

مباحثی که در رابطه با سندیت قرآن و یا میزان اعتبار احادیث و دلالت آن ها مطرح شد، ممکن است برای دوستداران دین، نگرانی‌ها و سوالاتی را به وجود آورد. ممکن است گفته شود وقتی سندیت، میزان اعتبار و دلالت مهمترین منابع دینی به گونه ایست که موجب علم و قطع ما نسبت به دستورات و احکام دینی نمی شود پس شناخت خود از اسلام را باید از کدام منابع به دست آوریم. و یا ممکن است پرسیده شود کارکرد قرآن و حدیث برپایه مباحثی که مطرح شد، چیست؟ در پاسخ باید گفت که سندیت قرآن و حدیث فقط در رابطه با استنباط احکام شرعی در حوزه قوانین زندگی از این دو منبع به چالش کشیده می شود و این به معنای بی اعتباری این دو منبع نیست. با توجه به مباحثی که پیرامون صدور و تدوین این دو منبع وجود دارد و مهمتر از آن عدم قطعیت مضامین آن دو و دلالت آن بر احکام شرعی و نیز عدم قطعیت تعمیم تکالیف به ما نمی توان بر اساس قرآن و حدیث تکالیفی را به طور قطعی استنباط و بر مردمان تحمیل نمود؛ چرا که تکلیف شرعی جز بر اساس سند قطعی از سوی شارع ثابت نمی شود.

همانطور که قبلاً نیز اشاره شد محدود کردن دین و تعالیم آن به قوانین شرعی نقش دین را تقلیل داده و آموزه‌های اخلاقی و انسانی و اعتقادی آن را به حاشیه فراموشی رانده است. تمرکز بر قوانین شرعی باعث شده که درباره ابعاد اخلاقی و معنوی دین در جهان اسلام، بحث‌های جدی صورت نگیرد. اگر چه قرآن سند و منبعی برای دریافت احکام شرعی در حوزه قوانین زندگی محسوب نمی شود، اما همچنان مهمترین منبع برای شناخت آموزه‌های اسلام به شمار می رود. قرآن در بردارنده تعالیم اعتقادی و اخلاقی بسیاری است که می تواند مورد بحث و تحلیل قرار گرفته، درس‌های ارزنده‌ای را به ما بیاموزد.

آنچه اهمیت دارد تغییر نگاه ما به قرآن و حدیث و چگونگی استفاده از این دو منبع است. گذشتگان ما بیشتر از هر چیز از این دو منبع برای قانونگذاری استفاده کرده‌اند. ما با استفاده از تجربیات قرون گذشته می توانیم رویکردهای نوینی نسبت به منابع دینی



داشته باشیم. رویکردهایی که ضعف‌های گذشته را جبران کند و برداشت‌های بدیع و مفیدی را از دین ارائه نماید. ما ملزم نیستیم که علی‌رغم کاستی‌ها و ناکارآمدی‌ها از مشی گذشتگان پیروی کنیم. قرآن علاوه بر آموزه‌های معنوی و اخلاقی از ظهور یک دین توحیدی در فضای شرک‌آلود حجاز در ۱۴ قرن پیش از این با ما سخن می‌گوید.

قرآن در کنار اخبار و روایات یک حادثه مهم تاریخی را برای ما ترسیم می‌کند. با مراجعه به قرآن و روایات می‌توان از سرنوشت یک قوم و ملت آگاه شد. قوم و ملتی که در خرافات و بت‌پرستی سرگردان بود و جهل و بیداد آن را به ذلت و تباهی کشیده بود اما با ظهور یک دین توحیدی امید و اراده تازه‌ای در آن دمیده می‌شود که به تحولات بزرگی در این قوم دامن می‌زند. ارزش تاریخی قرآن و روایات و عبرت‌آموز بودن آن انکارناپذیر است که به دلیل نحوه نگرش مسلمانان به این دو منبع و تقدیس آن به درستی مورد بهره‌برداری قرار نگرفته است. شناخت اقوام و ملل گوناگون، شیوه زندگی، تجربیات آنان در حوزه‌های گوناگون عرفی، فرهنگی، اخلاقی، معنوی و رویدادها و حوادث پیش آمده برای آنها همه و همه حاوی درس‌های بزرگی برای انسان‌هاست که قرآن خود نیز بر آنها تأکید می‌کند، آنجا که می‌فرماید: «ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را ملت‌ها و قبایل گوناگون قرار دادیم تا یکدیگر را بازشناسید. به راستی که بهترین شما پرهیزگارترین شماست»<sup>۱</sup>.

و یا در جای دیگر می‌فرماید: «اگر خدا می‌خواست همه شما را امت واحد قرار می‌داد»<sup>۲</sup>.

آشنایی با زندگی پیامبران گوناگون و قوم و ملت آنان درس‌های فراوانی را به ما می‌آموزد. هر پیامبری از میان قوم خود و برای هدایت آن برخاست و پایه یک فرهنگ تازه را بنیان نهاد. باید توجه نمود که اقوام و فرهنگ‌ها حلقه‌های به هم پیوسته یک زنجیرند و آنها را نمی‌توان جدا از یکدیگر انگاشت. اقوام و ملت‌ها با شناخت یکدیگر بر

---

۱. حجرات / ۱۳

۲. مائده / ۴۸؛ نحل / ۹۳

هم تأثیر می‌گذارند. تأثیرگذاری و تأثیرپذیری راه‌های گوناگونی دارد که بدترین راه، تأثیرگذاری تحمیلی و تأثیرپذیری تقلیدی است و بهترین راه، تأثیرگذاری و تأثیرپذیری بر اساس شناخت است. ما می‌توانیم بر اساس شناخت دیگر اقوام و فرهنگ‌ها از دستاوردهای ارزشمند آنها متناسب با شرایط زندگی خود استفاده کنیم؛ اما تقلیدِ کورکورانه، غیرعقلانه و زیانبار است.

ما با تأمل در تاریخ اسلام و زندگی نخستین مسلمانان می‌توانیم از آنان درس‌هایی را بیاموزیم؛ اما نباید پس از گذشت ۱۴ قرن، همانند آنان زندگی کنیم. ما باید ۱۴ قرن جلوتر از آنان باشیم. پیروی نعل به نعل از قوانین زندگی نخستین پیروان اسلام مانع از گام برداشتن مسلمانان به جلو شده است. همان طور که قبلاً نیز گفته شد در امور اعتقادی و اخلاقی و احکام عبادی می‌توان به قرآن و روایات مراجعه کرد. چرا که احکام عبادات مانند نماز، روزه، حج و زکات نه تنها متضمن ضرر و زیانی برای فرد و جامعه نیست؛ بلکه منافع معنوی و اخلاقی نیز به همراه دارد. در واقع تکالیف شرعی را می‌توان به تکالیف عبادی و اخلاقی محدود نمود. ما باید شریعت را از بند احکام و قوانین ناکارآمد و مشکل‌آفرین برهانیم و با تکیه بر پیام‌های اخلاقی و اعتقادی اسلام و قرآن، شریعت را به گونه‌ای دیگر تعریف و معرفی کنیم.

## فهرست منابع

١. اختيار معرفه الرجال، شيخ الطائفة محمد بن حسن طوسى، كتاب الكترونيكى بازار كتاب قائميه [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)
٢. أصول السرخسى، ابى بكر محمد بن أحمد بن سهل السرخسى (المتوفى: ٤٩٠ هـ.ق)، انتشارات دار الكتب العلميه، چاپ اول؛ ١٩٩٣ م.
٣. اصول العامه للفقہ المقارن، محمدتقى حكيم، مؤسسه آل البيت للطباعه و النشر، چاپ دوم، ١٩٧٩ م.
٤. اصول الفقه، محمد رضا مظفر، انتشارات مؤسسه النشر الاسلامى قم
٥. اصول الفقه، محمد الخضرى (١٨٧٢-١٩٢٧ م.)، انتشارات مطبعه الاستقامه، مصر، چاپ سوم
٦. الاتقان فى علوم القرآن، جلال الدين سيوطى، انتشارات زاهدى و شريف رضى
٧. الاسلام عقيدة و شريعة، محمود شلتوت، مطبوعات الاداره العاصه للثقافه الاسلاميه بالازهر، قاهره، ١٩٥٩ م.
٨. البرهان فى علوم القرآن، محمد بن بهادر، انتشارات دارالمعرفه بيروت
٩. البيان فى تفسير القرآن، سيدابوالقاسم خويى
١٠. التبيان فى تفسير القرآن، شيخ طوسى، انتشارات دار احياء التراث العربى، بيروت
١١. التلخيص فى اصول الفقه، عبدالملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجوينى (المتوفى: ٤٧٨ هـ.ق)، انتشارات دارالبشائر الإسلاميه - بيروت
١٢. التمهيد فى علوم القرآن، محمد هادى معرفت (١٣٠٩-١٣٨٥)، مؤسسه فرهنگى انتشاراتى التمهيد، قم، ١٣٨٦
١٣. الجامع لاحكام القرآن (تفسير قرطبى)، محمد بن احمد قرطبى (٦٧١ ق)، محقق: التركى، انتشارات مؤسسه الرساله، ٢٠٠٦ م.، نسخه الكترونيكى
١٤. السنن الكبرى، احمد بن شعيب النسائى، محقق: حسن عبد المنعم شلبى، انتشارات مؤسسه الرساله، ٢٠٠١ م.

١٥. السيرة النبوية، ابن هشام، ترجمه فاضل رسولى محلاتى، انتشارات كتابفروشى اسلاميه، ١٣٤٨
١٦. الطبقات الكبير، محمد بن سعد بن منيع الزهرى، محقق: دكتور على محمد عمر، انتشارات مكتبة الخانجى، قاهره، ٢٠٠١ م.
١٧. الفقه الاسلامى و ادلته، دكتور وهبه الزجلى، انتشارات دارالفكر، دمشق
١٨. الفقه على المذاهب الأربعة المؤلف: عبدالرحمن الجزيرى، (المتوفى: ١٣٦٠هـ.ق)، انتشارات دار احياء التراث العربيه، بيروت، چاپ هفتم، ١٤٠٦هـ.ق
١٩. الفهرست، اسحاق بن محمد ابن نديم (معروف به ابن نديم)، ترجمه رضا تجدد
٢٠. القواعد الفقيهيه، سيدميرزا حسن موسى بجنوردى، موسسه اسماعيليان
٢١. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، جار الله زمخشرى (المتوفى: ٥٣٨هـ)، انتشارات دار الكتاب العربى - بيروت، چاپ سوم، ١٤٠٧ هـ.ق
٢٢. الكافى، محمد بن يعقوب بن اسحاق كلينى، انتشارات دارالكتب الاسلاميه، تهران، چاپ چهارم، ١٤٠٧ هـ.ق
٢٣. اللغه دمشقيه، محمد بن جمال الدين مكى العاملى، منشورات انتشارات دارالفكر، ١٤١١ هـ.ق
٢٤. المصاحف، ابن ابى داود سجستانى، دارالبشائر الاسلاميه، بيروت، ٢٠٠٢ م.
٢٥. المصنف، عبدالرزاق بن همام الصنعانى، ابوبكر، حبيب الرحمن الأعظمى، المجلس العلمى - جنوب أفريقيا، ١٩٧٠ م.
٢٦. المغازى، محمد بن عمر واقدى، موسسه الاعلمى، بيروت، چاپ سوم، ١٤٠٩ هـ.ق (نسخه عربى)
٢٧. المغازى، محمد بن عمر واقدى، نشر دانشگاهى، چاپ دوم، ١٣٦٩ (نسخه فارسى)
٢٨. المغنى فى الفقه الامام، موفق الدين ابن قدامة، احمد بن حنبل الشيبابى، دارالفكر، بيروت، ١٤٠٥ هـ.ق
٢٩. المفردات فى غريب القرآن، راغب اصفهانى، انتشارات دارالمعرفه بيروت
٣٠. المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام، دكتور جواد على، انتشارات دارالعلم بيروت، ١٩٦٨ م.
٣١. المناهج الأصولية فى الاجتهاد بالرأى فى التشريع الإسلامى، دكتور فتحى الدرينى، مؤسسه الرساله، بيروت

۳۲. المنتقی من کتاب الطبقات، به تحقیق ابراهیم صالح، انتشارات دارالبشائر، دمشق
۳۳. الموطأ، امام مالک بن انس، ترجمه یحیی بن یحیی المصمودی، انتشارات دارالکتب العربی، ۲۰۰۵م
۳۴. المیزان، محمدحسین طباطبائی، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴
۳۵. الوافی، فاضل تونی، تحقیق سیدمحمدحسین رضوی کشمیری، انتشارات مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۲ ه.ق
۳۶. الوجیز فی أصول الفقه الإسلامی، دکتر محمد مصطفی الزحیلی، انتشارات دار الخیر للطباعة والنشر والتوزیع، دمشق، چاپ دوم، ۲۰۰۶م.
۳۷. انجیل مقدس
۳۸. انساب الاشراف، بلاذری - احمد بن یحیی، دارالفکر بیروت، چاپ اول، ج ۲، ص ۹۹
۳۹. بحار الانوار، کتاب: بحار الأنوار، العلامة محمد باقر المجلسی، انتشارات احیاء الکتب الإسلامیة
۴۰. تاریخ الفقه الاسلامی، دکتر محمدیوسف موسی، انتشارات دارالمعرفه بیروت
۴۱. تاریخ حدیث، کاظم مدیر شانه‌چی، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی سمت، ۱۳۸۵
۴۲. تاریخ طبری، محمد بن جریر طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، انتشارات اساطیر، چاپ دوم، ۱۳۶۲
۴۳. تاریخ قرآن، محمود رامیار، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ پنجم، ۱۳۸۰
۴۴. تاریخ یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ دهم، ۱۳۸۷
۴۵. تجدیدنظر در معنای قصاص، صدیقه وسمقی، نسخه الکترونیکی
۴۶. تذکره الحفاظ، الذهبی، تحقیق المعلمی، انتشارات دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۷۴ ه.ق، تصویر دار الکتب العلمیة، تاریخ إضافته: ۱۸ / ۱۱ / ۲۰۰۹
۴۷. ترجمه فارسی فی ظلال القرآن، سید قطب، ترجمه دکتر مصطفی خرم دل، انتشارات احسان
۴۸. ترجمه قرآن، بهاء‌الدین خرمشاهی، نسخه الکترونیکی
۴۹. ترجمه قرآن، محمد مهدی فولادوند، نسخه الکترونیکی

۵۰. ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن (برگرفته از تفسیر مجمع البیان طبرسی «ره»)، محمد بیستونی (۱۳۳۷)، انتشارات بیان جوان (قم)، به نشر (مشهد)، ۱۳۹۰
۵۱. تشریح المقاصد فی المقاصد فی شرح الفرائد، محمدجواد ذهنی تهران، انتشارات حاذق قم، ۱۳۶۳
۵۲. تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن کثیر)، إسماعیل بن عمر بن کثیر (قرن هشتم)، المحقق: سامی بن محمد السلامة، انتشارات دار طیبه، ۱۹۹۹م، نسخه الکترونیکی
۵۳. تهذیب الأحکام [فی شرح المقنعه]، أبی جعفر محمد بن الحسن الطوسی؛ انتشارات موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت(ع)، نسخه الکترونیکی
۵۴. تورات
۵۵. جامع البیان عن تأویل آی القرآن، ابی جعفر محمد بن جریر طبری (۳۱۰-۲۲۴ه.ق)، مکتبه ابن تیمیه، قاهره، نسخه الکترونیکی
۵۶. جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام، شیخ محمدحسن النجفی، انتشارات المکتبه الاسلامیه
۵۷. حجاب شرعی، حسین ترکاشوند، نسخه الکترونیکی
۵۸. دایره المعارف بزرگ اسلامی
۵۹. دایره المعارف طهور، موسسه فرهنگي جام طهور، نسخه الکترونیکی
۶۰. روح المعانی فی تفسیرالقرآن العظیم والسبع المثانی، محمودبن عبدالله آلوسی، انتشارات دارالکتب علمیه، بیروت، نسخه الکترونیکی
۶۱. زن، فقه، اسلام، صدیقه وسمقی، انتشارات صمدیه، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۷
۶۲. زندگانی فاطمه زهرا، جعفر شهیدی
۶۳. سنن ابی داود، ابوداود سجستانی (المتوفی: ۲۷۵هـ)، محقق: محمد محیی الدین عبد الحمید، انتشارات المکتبه العصریه، صیدا - بیروت، نسخه الکترونیکی
۶۴. سیره ابن هشام، عبدالملک بن هشام، ترجمه سیدهاشم رسولی، تهران، انتشارات کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۴۸
۶۵. شرایع الاسلام، محقق حلی (متوفی ۶۷۶ ه.ق)، انتشارات اسماعیلیان، قم
۶۶. صحیح البخاری، محمد بن إسماعیل البخاری الجعفی، انتشارات دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ ه.ق (۱۹۹۳ م.)

۶۷. صحیح الترمذی، ابو عیسی محمد ترمذی (متوفی ۲۷۹ ه.ق.)، مصحح: دکتر بشار عواد معروف، انتشارات دارالغرب اسلامی، بیروت
۶۸. صحیح مسلم، ابوالحسین مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، انتشارات محمد علی صبیح، مصر
۶۹. صحیح مسلم، شرح امام محیی‌الدین ابی‌زکریا بن شرف النووی (۶۲۶-۶۷۶ ه.ق.)، توزیع دارالسلام، قاهره، نسخه الکترونیکی
۷۰. علم اصول الفقه، عبدالوهاب خالف، انتشارات مکتبه‌الدعوه
۷۱. فتوح البلدان، احمد بن یحیی بلاذری، ترجمه محمد توکل، تهران، انتشارات نقره، چاپ اول، ۱۳۳۷ ه.ش
۷۲. فرائد الاصول، مرتضی انصاری، انتشارات الکترونیکی شبکه امامین الحسنین (ع) للتراث و الفكر الاسلامی، [www.alhassanain.com](http://www.alhassanain.com)
۷۳. فروغ ابدیت، جعفر سبحانی تبریزی (۱۳۰۸ ه.ش)، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۵ .
۷۴. قانون مجازات اسلامی جمهوری اسلامی ایران (مصوب ۱۳۹۲)
۷۵. قرآن کریم
۷۶. قوانین الاصول، میرزای قمی، ۱۲۳۱ - ۱۱۵۱ ه.ق، علمیه اسلامیة تهران، ۱۳۷۸ ه.ق - نسخه الکترونیکی
۷۷. کفایه الاصول، شیخ محمدکاظم خراسانی معروف به آخوند خراسانی، تحقیق موسسه آل‌البیت (ع)، لایحه التراث
۷۸. کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، علاء الدین علی المتقی بن حسام الدین الیهندی، نسخه الکترونیکی
۷۹. کنز‌العرفان، جمال الدین المقداد ابن عبدالله سیوری (معروف به فاضل مقداد) (متوفی ۸۲۶ ه.ق.)، انتشارات المکتبه المرتضویه لایحه الآثار الجعفریه، تهران
۸۰. لغت‌نامه دهخدا، علی‌اکبر دهخدا، موسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷
۸۱. مباحثی در تاریخ حدیث (سیر تدوین - شناخت منابع)، تألیف دکتر مجید معارف، انتشارات نباء، سال ۸۸
۸۲. مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی (متوفی ۵۴۸ ه.ق.)، انتشارات صیدا ۱۳۵۴ ه.ق، نسخه الکترونیکی

٨٣. مروج الذهب و معادن الجواهر، علی بن حسین مسعودی، تحقیق اسعد داغر، انتشارات دارالهجره قم، چاپ دوم، ١٤٠٩ هـ.ق
٨٤. مسالك الافهام الى تنقيح شرايع الاسلام، زين الدين بن علي العاملي (شهيد ثاني) (٩٦٥-٩١١ هـ.ق)، انتشارات موسسه المعارف الاسلاميه، قم، ١٤١٤ هـ.ق
٨٥. مصباح الاصول، سيد محمد سرور البهسودي، تقريرات درس آيت الله خوئي، انتشارات مطبعه النجف
٨٦. معارج الاصول، جعفر بن حسن محقق حلي، مصحح: رضوي كشميري، محمد حسين بن علي نقي، انتشارات موسسه آل البيت (ع) لاحياء التراث، قم
٨٧. معجم تهذيب اللغة، ابومنصور محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروى، (٣٧٠-٢٨٢ هـ.ق)، المحقق: محمد عوض مرعب، انتشارات دار احياء التراث العربى - بيروت، نسخه الكترونيكي
٨٨. مطارح الانظار، شيخ مرتضى انصارى، سايت كتابخانه مدرسه فقاھتى، نسخه الكترونيكي
٨٩. مفاتيح الغيب (تفسير كبير رازى)، فخر الدين الرازى، انتشارات دارالفكر، ١٩٨١ م.
٩٠. وسائل الشيعه، شيخ محمد بن حسين حر عاملي، موسسه آل البيت لاحياء التراث قم، سال ١٤١٤ هـ.ق



### نمایه اشخاص همراه با معرفی اجمالی

۱. *ابراهیم (ع)*، ص ۱۸، ۲۱۶، ۲۶۷  
پیامبر خدا
۲. *ابن اَبی یعلی*، ص ۱۵۹  
محمد بن محمد (أبی یعلی) بن الحسین بن محمد أبو الحسین ابن الفراء، معروف به ابن اَبی یعلی که به وی ابن الفراء نیز گفته می‌شود، (۴۵۸-۳۸۰ ه.ق)، مورخ و فقیه حنبلی، زادگاه: بغداد عراق
۳. *ابن ادريس*، ص ۸۸، ۹۲  
محمد بن احمد بن ادريس، (۵۹۸-۵۴۳ ه.ق)، فقیه برجسته شیعی، حله عراق
۴. *ابن زهره*، ص ۸۸  
ابوالمکارم عزالدین حمزه بن علی بن زهره، (۵۸۵-۵۱۱ ه.ق)، فقیه و اصولی و متکلم و نحوی شیعی، حلب سوریه
۵. *ابن سیدبطلیوسی*، ص ۱۵۹  
عبدالله بن محمد بن السیدالبطلیوسی (۵۲۱-۴۴۴ ه.ق/۱۰۵۲-۱۱۲۷ م)، فیلسوف و متکلم، اندلس (بطلیوس از شهرهای بزرگ اندلس در اسپانیا بوده است)
۶. *ابن عربی*، ص ۱۹۱  
محبی‌الدین ابن‌العربی (۶۳۸-۵۶۰ ه.ق)، از عرفای اسلامی، اندلس
۷. *ابن‌ابی‌شیبیه*، ص ۱۵۴  
ابوبکر عبدالله بن محمد بن ابراهیم (ابوشیبیه) بن عثمان عیسی کوفی (۲۳۵-۱۵۹ ه.ق)، محدث و فقیه
۸. *ابن‌بشرمه*، ص ۱۵۹  
از اصحاب امام چهارم شیعیان حضرت سجاد (ع)
۹. *ابن حجر*، ص ۲۳، ۷۱

ابوالفضل شهاب‌الدین احمد بن علی بن محمد الکنانی العسقلانی معروف به ابن حَجَر عَسقلانی (۸۵۲-۷۷۳ ه.ق.)، محدث، مورخ و فقیه شافعی، مصر

۱۰. / ابن سوریاء، ص ۲۰۲  
از احبار یهود، هم‌عصر پیامبر اسلام
۱۱. / ابن عباس، ص ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۷  
یکی از صحابه بزرگ پیامبر اسلام
۱۲. / ابن کثیر، ص ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۷۷  
عمادالدین ابوالفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر قرشی، (۷۷۴-۷۰۱ ه.ق.)، مورخ، محدث و مفسر قرآن، شافعی، دمشق سوریه
۱۳. / ابوبکر صیرفی، ص ۴۶، ۴۷  
محمد بن عبدالله، (تاریخ وفات: ۳۳۰ ه.ق.)، اصولی و فقیه شافعی
۱۴. / ابوبکر محمد بن عمرو بن حزم، ص ۲۰، ۲۵  
ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حَزْم انصاری الخزرجی، (۱۲۰-۳۳۶ ه.ق.)، از تابعین و محدثین، قاضی و والی مدینه در دوره خلافت مروانین
۱۵. / ابوبکر، ص ۲۰، ۴۲، ۶۸، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۵۹  
معروف به ابوبکر صدیق، (تاریخ وفات: سال ۱۳ ه.ق.)، خلیفه اول و یکی از صحابه بزرگ پیامبر اسلام
۱۶. / ابوحنیفه، ص ۱۵۹، ۱۹۵، ۱۹۷  
ابوحنیفه النعمان بن ثابت بن زوطی بن مرزبان، (۱۵۰-۸۰ ه.ق / ۷۶۷-۶۹۹ م.)، فقیه و متکلم و مؤسس مذهب حنفی یکی از چهار مذهب اصلی اهل سنت، کوفه عراق
۱۷. / ابوسفیان بن حرب، ص ۷۰  
ابوحنظله صخر ابن حرب ابن امیه (تاریخ وفات: ۳۲ ه.ق.)، از بزرگان قریش در مکه و یکی از سران مخالفان پیامبر که در فتح مکه به اسلام گروید، مکه

۱۸. *ابوقتیبہ دینوری*، ص ۲۲  
ابومحمد عبدالله بن مسلم دینوری مروزی، (۲۷۶-۲۱۳ه.ق)، مورخ و از عالمان  
نحو، حنبلی، بغداد یا کوفه عراق
۱۹. *ابولہب*، ص ۱۰۳  
عموی پیامبر اسلام که سوره ابولہب در قرآن در مذمت او نازل شده است.
۲۰. *ابوموسیٰ اشعری*، ص ۷۶  
از صحابہ پیامبر. وی در جنگ صفین و ماجرای حکمیت از طرف سپاہ علی (ع)  
به عنوان حَکَم انتخاب شد.
۲۱. *ابوہریرہ*، ص ۲۰۳  
عبدالرحمن بن صخر، از صحابہ و راویان حدیث، یمن
۲۲. *ابویوسف*، ص ۲۱۸  
ابویوسف یعقوب بن ابراہیم الانصاری الکوفی، (۱۸۲-۱۱۳ ه.ق)، مورخ، محدث و  
فقیہ حنفی، قاضی منصوب ہارون خلیفہ عباسی، کوفہ عراق
۲۳. *ابی سیارہ العَدوانی*، ص ۱۴۶  
یکی از قضات عرب پیش از ظهور اسلام
۲۴. *ابی بن کعب*، ص ۶۱، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۴  
ابی بن کعب بن قیس بن عبید خزرجی، (تاریخ وفات: ۲۹ ه.ق)، یکی از صحابہ و  
کاتبان وحی
۲۵. *ابی داؤد*، ص ۱۵۴، ۱۷۱  
أبو داؤد سلیمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشیر، (۲۷۵-۲۰۲ ه.ق)، محدث  
حنبلّی، صاحب یکی از مجموعه‌های روایی مهم اهل سنت، سجستان (سیستان و  
بلوچستان کنونی)
۲۶. *آخوند خراسانی*، ص ۱۵۷، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۹

- محمد کاظم خراسانی، (۱۳۲۹-۱۲۵۵ ه.ق.)، یکی از اصولیون صاحب نام شیعی،  
مشهد
۲۷. /زهری، ص ۱۰۶  
أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة معروف به ازهری، (۳۷۰-  
۲۸۲ه.ق.)، فقیه شافعی و از لغویون صاحب نام عرب، هرات
۲۸. /آلوسی، ص، ۱۹۳  
شهاب‌الدین محمود بن عبدالله آلوسی، (۱۲۷۰-۱۲۱۶ ه.ق.)، فقیه شافعی و مفسر  
قرآن، بغداد عراق
۲۹. /امام باقر، ص ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۰۹  
امام محمدباقر (ع)، (۱۱۴-۵۷ ه.ق.)، امام پنجم شیعیان، مدینه
۳۰. /امام غزالی، ص ۲۲  
ابوحامد محمد غزالی، (۵۰۵-۴۵۰ ه.ق.)، فقیه و متکلم صاحب نام شافعی، توس  
خراسان
۳۱. /امام صادق، ص ۷۶، ۸۹، ۱۵۳  
جعفر بن محمد صادق، (۱۴۸-۸۳ ه.ق.)، امام ششم شیعیان و رئیس مذهب  
جعفری، مدینه
۳۲. /ام کلثوم بنت عقبه، ص ۷۰  
از کاتبان وحی
۳۳. /آیت‌الله خویی، ص ۱۱۲، ۱۷۲، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۱۹، ۲۲۵، ۲۴۲،  
۲۵۲، ۲۵۳  
سیدابوالقاسم خویی، (۱۴۱۳-۱۳۱۷ ه.ق.)، فقیه و اصولی و مفسر قرآن شیعی،  
خوی
۳۴. /بلال، ص ۴۲  
از صحابه پیامبر و اولین مؤذن اسلام، حبشه

۳۵. بیهقی، ص ۱۵۴  
أحمد بن الحسين بن علی البیهقی أبو بکر، (۴۵۸-۳۸۴ ه.ق)، محدث شافعی اشعری و صاحب یکی از مجموعه‌های روایی مهم اهل سنت، بیهقی (سبزوار کنونی در خراسان)
۳۶. ترمذی، ص ۸۲، ۱۵۴  
ابوعیسی محمد بن عیسی بن سوره الترمذی، (۷۴۸-۶۷۳ ه.ق)، فقیه و محدث شافعی و صاحب یکی از مجموعه‌های روایی مهم اهل سنت، ترمذ خراسان
۳۷. جعفر بن ابی‌طالب، ص ۲۷۲، ۲۷۶، ۲۷۸  
معروف به جعفر طیار، پسرعمو و صحابی پیامبر (ص) و از نخستین مسلمانان که همراه جمعی از مکه به حبشه هجرت کرد، وی در غزوه موته (سال هشتم هجری) به شهادت رسید.
۳۸. جوینی، ص ۳۷، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۵۱، ۵۳، ۱۶۵، ۱۷۳، ۱۸۱، ۲۰۸، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۹، ۲۵۸، ۲۶۹  
عبدالملک بن عبدالله بن یوسف جوینی معروف به امام‌الحرمین جوینی، (۴۷۸-۴۱۹ ه.ق)، فقیه و اصولی و متکلم شافعی اشعری، نیشابور
۳۹. حکیم، ص ۳۳، ۴۹، ۵۰، ۶۷، ۷۵، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۰، ۲۱۸، ۲۲۰  
سید محمدتقی حکیم، (۱۴۲۳-۱۳۴۱ ه.ق)، فقیه و اصولی شیعی، نجف
۴۰. خضری، ص ۳۱، ۸۷، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۵، ۱۷۹  
محمد خضری، (۱۳۴۵-۱۲۸۹ ه.ق)، فقیه و اصولی و مورخ و ادیب، قاهره مصر
۴۱. دَهبی، ص ۲۲، ۲۳، ۲۷  
شمس‌الدین أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَایماز الذهبی، (۷۴۸-۶۷۳ ه.ق)، محدث و مورخ شافعی، دمشق
۴۲. زبیر، ص ۶۷  
از صحابه پیامبر

۴۳. زَمخسری، ص ۲۰۱  
جارالله زمخسری، (۵۳۸-۴۶۷ ه.ق)، متکلم و مفسر قرآن، حنفی معتزلی، خوارزم
۴۴. زیدبن ثابت، ص ۷۰، ۷۳، ۷۴، ۷۵  
یکی از صحابه پیامبر و از کاتبان وحی
۴۵. سرخسی، ص ۴۰، ۴۵، ۴۶، ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۶۶، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۱۸  
أحمد بن أبی سهل السرخسی، (تاریخ وفات ۴۹۰ ه.ق)، فقیه و اصولی و متکلم حنفی، سرخس خراسان
۴۶. سعدبن ابی وقاص، ص ۶۷  
از صحابه پیامبر و فرمانده سپاه مسلمانان در جنگ قادسیه که به فتح ایران منجر شد
۴۷. سعید بن مسیب، ص ۲۲، ۲۰۳  
سعید بن مسیب بن حُزن مَخزومی قریشی، (۹۴-۱۶ ه.ق)، یکی از تابعین و راویان حدیث، از اصحاب امام سجاد
۴۸. سیبویه، ص ۶۱، ۶۲  
عمرو بن عثمان بن قنبر سیبویه، (۱۸۰-۱۴۰ ه.ق)، ادیب و نحوی صاحب نام، شیراز
۴۹. سیدمرتضی علم الهدی، ص ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۷۱، ۷۷، ۸۳، ۸۸، ۹۰، ۹۲، ۹۳  
(۴۳۶-۳۵۵ ه.ق)، فقیه و متکلم شیعی، بغداد
۵۰. شافعی، ص ۲۳، ۲۶، ۲۸، ۱۶۵، ۱۶۷، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۱۹  
محمد بن ادريس شافعی معروف به امام شافعی، (۲۰۴-۱۵۰ ه.ق)، فقیه و متکلم و رئیس مذهب شافعی یکی از مذاهب مهم چهارگانه اهل سنت، غزه فلسطین
۵۱. شفا بنت عبدالله، ص ۷۰  
از کاتبان وحی

۵۲. شیخ صدوق، ص ۸۳  
ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، (۳۸۱-۳۰۶ ه.ق.)،  
فقیه و محدث شیعی و صاحب یکی از مجموعه‌های روایی مهم شیعی، قم
۵۳. شیخ طوسی، ص ۸۸، ۹۰، ۹۴  
محمد بن حسن طوسی ملقب به شیخ الطائفه، (۴۶۰-۳۸۵ ه.ق.)، فقیه، محدث و  
مفسر شیعی و صاحب دو مجموعه روایی مهم شیعی، وی را به دلیل آثار  
بااهمیت در شاخه‌های گوناگون علوم دینی رئیس طایفه شیعه دانسته‌اند، توس  
خراسان
۵۴. شیخ مرتضیٰ انصاری، ص ۱۶، ۷۹، ۸۰، ۸۳، ۸۴، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴،  
۹۵، ۱۰۹، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۶۶، ۱۶۷، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۴  
(۱۲۱۴-۱۲۱۱ ه.ق.)، فقیه و اصولی صاحب نام شیعی، دزفول
۵۵. طبرسی، ص ۱۲۹، ۱۹۳، ۲۰۹  
امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، (۵۴۸-۴۶۸ ه.ق.)، فقیه و مفسر  
قرآن شیعی، تفرش
۵۶. طبری، ص ۷۲، ۱۸۹، ۲۰۲، ۲۰۳  
ابو جعفر محمد بن جریر بن یزید طبری، (۳۱۰-۲۲۴ ه.ق.)، مفسر قرآن و مورخ  
برجسته اسلامی، آمل مازندران
۵۷. طلحه، ص ۶۷  
از صحابه پیامبر
۵۸. عایشه، ص ۲۰، ۲۳۵  
ام‌المومنین عایشه همسر پیامبر و دختر ابوبکر خلیفه اول
۵۹. عبدالرزاق، ص ۱۵۸  
ابوبکر عبدالرزاق بن همام بن نافع الحمیری الیمانی الصنعانی، (۲۱۱-۱۲۶ ه.ق.)،  
محدث و مفسر قرآن، گفته شده که در اواخر عمر به تشیع گروید، یمن

۶۰. عبدالله بن زید، ص ۴۲  
یکی از صحابه پیامبر
۶۱. عبدالله بن سلام، ص ۲۰۱  
یکی از صحابه پیامبر
۶۲. عبدالله بن عمرو، ص ۷۱، ۷۲  
یکی از صحابه پیامبر
۶۳. عبدالله بن مسعود، ص ۶۱، ۷۱، ۷۲  
یکی از صحابه پیامبر اسلام و از راویان حدیث
۶۴. عبدالمطلب، ص ۱۴۶  
جد بزرگوار پیامبر اسلام
۶۵. عثمان، ص ۷۴  
عثمان بن عفان، یکی از صحابه پیامبر، خلیفه سوم
۶۶. علامه حلی، ص ۳۳  
ابومنصور جمال‌الدین، حسن بن یوسف بن مطهر حلی، (۷۲۶-۶۴۸ ه.ق)، ادیب،  
فقیه و متکلم شیعی، حله عراق
۶۷. علامه طباطبایی، ص ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴  
سید محمدحسین طباطبایی، (۱۳۶۰-۱۲۸۱ ه.ش)، فیلسوف و مفسر قرآن  
شیعی، تبریز
۶۸. علی (ع)، ص ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۷۴، ۱۳۶، ۱۷۱  
علی بن ابیطالب، صحابه بزرگ پیامبر، اولین مردی که به اسلام گروید، امام اول  
شیعیان و خلیفه چهارم، مکه
۶۹. علی بن زرعه، ص ۲۳



عبدالرحمن بن عمرو بن عبدالله بن صفوان بن عمرو نصری دمشقی، (درگذشته: ۲۸۱ ه.ق)، مورخ و محدث، دمشق

۷۰. عمر بن عبدالعزیز، ص ۲۵

عمر بن عبد العزیز بن مروان بن الحکم، (۱۰۱-۶۳ ه.ق)، هفتمین خلیفه اموی، مدینه

۷۱. عمر عبدالله، ص ۵۴، ۵۵

از اصولیون معاصر، اهل سنت

۷۲. عمر، ص ۲۲، ۴۲، ۷۳، ۷۶، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۷۱، ۲۱۷، ۲۲۲، ۲۲۳

عمر بن خطاب، صحابه بزرگ پیامبر و خلیفه دوم

۷۳. فاضل تونی، ص ۱۵، ۱۷

ملا عبدالله بن محمد تونی بشروی، (درگذشته به سال ۱۰۷۱ ه.ق)، فقیه و اصولی شیعی، تون مشهد

۷۴. فاطمه بنت قیس، ص ۱۵۸

از صحابه پیامبر که احادیثی را نیز روایت کرده است

۷۵. فاطمه زهرا (س)، ص ۶۸، ۱۳۶

دختر گراندقدر پیامبر اسلام، همسر علی (ع)

۷۶. فیض مختار، ص ۸۹

از اصحاب امام باقر، امام جعفر صادق و امام کاظم (ع)

۷۷. قاضی، ص ۲۳۶

ابوبکر محمد بن الطیب بن محمد بن جعفر بن القاسم، معروف به باقلانی، (۴۰۳-۳۳۸ ه.ق)، متکلم و نحوی اشعری، فارس

۷۸. قُرطبی، ص ۱۸۹

- ابو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر قرطبي اندلسی، (تاریخ وفات: ۶۷۱ ه.ق.)،  
مفسر قرآن مالکی اشعری، اندلس
۷۹. کاظم مدیر شانه‌چی، ص ۲۲، ۲۳  
(۱۳۸۱-۱۳۰۶ ه.ش)، از پژوهشگران علم حدیث و قرآن، مشهد
۸۰. کرخی، ص ۱۵۱، ۲۱۹  
أبو الحسن عبید الله بن الحسین بن دلال بن دلهم، (تاریخ وفات: ۳۴۰ ه.ق.)، فقیه  
حنفی، بغداد عراق
۸۱. کریمه بنت مقلد، ص ۷۰  
از کاتبان وحی
۸۲. لوط (ع)، ص ۲۶۷  
پیامبر خدا
۸۳. لیث بن سعد، ص ۱۵۹  
ابوالحارث لیث بن سعد بن عبدالرحمن، (۱۷۵-۹۴ ه.ق.)، محدث و فقیه حنفی،  
قاهره مصر
۸۴. مالک بن آنس، ص ۲۷  
أبو عبدالله مالک بن أنس بن مالک بن أبي عامر الأصبیحی، (۱۷۹-۹۳ ه.ق.)،  
محدث و فقیه و رئیس مذهب مالکی یکی از مذاهب مهم چهارگانه اهل سنت،  
مدینه
۸۵. مَحْجَن، ص ۲۳۵، ۲۳۸  
یکی از صحابه پیامبر
۸۶. محقق بهبهانی، ص ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶  
محمد باقر بن محمد اکمل بهبهانی، معروف به وحید بهبهانی، (۱۲۰۵-۱۱۱۷ ه.ق.)،  
فقیه و اصولی برجسته شیعی و از مخالفان مذهب اخباری‌گری و مروج  
مشی اصولی، اصفهان

۸۷. محقق قمی، ص ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۹، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۳
- میرزا ابوالقاسم گیلانی، (۱۲۳۱-۱۱۵۱ ه.ق)، فقیه و اصولی برجسته شیعی، بروجرد لرستان
۸۸. محمد (ص)، در بسیاری صفحات  
محمد بن عبدالله پیامبر عظیم‌الشأن اسلام و خاتم پیامبران
۸۹. محمد/مبین/استرآبادی، ص ۲۳۴  
محمد امین بن محمد شریف، (تاریخ وفات: ۱۰۳۶ ه.ق)، از علمای حدیث و رجال و بنیانگذار مذهب اخباری‌گری شیعی، استرآباد (گرگان کنونی)
۹۰. محمد بن مسلم، ص ۱۵۹  
یکی از صحابه پیامبر
۹۱. محمد تقی اصفهانی، ص ۸۴  
محمد تقی رازی نجفی اصفهانی، معروف به شیخ رازی یا محمد تقی ایوانکی، (۱۲۴۸-۱۱۸۵ ه.ق)، فقیه و اصولی شیعی، روستای ایوان کی، تهران
۹۲. مزنی، ص ۶۱، ۶۲  
ابن فضل مزنی نحوی یا علی مزنی، از دانشمندان بنام در علم نحو
۹۳. مظفر، ص ۳۳، ۱۰۹، ۱۵۶، ۱۶۰  
محمد رضا مظفر، (۱۳۸۳-۱۳۲۲ ه.ق)، از پژوهشگران حوزه اصول فقه و منطق شیعی، نجف
۹۴. معاذ بن جبل، ص ۲۱۷، ۲۲۳، ۲۲۴  
صحابه پیامبر و از راویان حدیث
۹۵. معاویه، ص ۷۰  
معاویه بن اَبی سفیان، (تاریخ وفات: ۶۰ ه.ق)، اولین خلیفه اموی

۹۶. مغیره/بن شعبه، ص ۱۵۸، ۱۵۹  
از صحابه پیامبر و حاکم بصره در زمان خلیفه دوم
۹۷. مَفْضَل بن عمر، ص ۸۹  
ابو محمد مَفْضَل بن عُمَر جُعْفی کوفی، (تقریباً بین سال‌های ۱۰۰ تا ۱۸۰ ه.ق.)،  
صحابی خاص امام ششم و هفتم شیعیان و وکیل امام صادق در کوفه و یکی از  
راویان حدیث از امام جعفر صادق(ع)، کوفه
۹۸. موسی(ع)، ص ۱۸، ۲۰۳، ۲۱۲، ۲۲۲  
پیامبر خدا
۹۹. میرزا حسن بجنوردی، ص ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۵  
سیدحسن موسوی بجنوردی، (۱۳۹۶-۱۳۱۰ ه.ق.)، فقیه شیعی، بجنورد
۱۰۰. نجاشی، ص ۲۶۲، ۲۷۲، ۲۷۸  
اضحی بن ابجر ملقب به نجاشی، پادشاه حبشه هنگام ظهور اسلام که مسلمانان  
مهاجر را در حبشه پناه داد.
۱۰۱. نسائی، ص ۷۱  
ابو عبدالرحمن احمد بن علی بن شعیب نسائی، (۳۰۳-۲۱۵ ه.ق.)، محدث و  
صاحب یکی از مجموعه‌های روایی مهم اهل سنت، نساء خراسان
۱۰۲. نوح(ع)، ص ۲۱۶  
پیامبر خدا
۱۰۳. وارث بن سعید، ص ۱۵۹  
احتمالاً نام یک فقیه مصری متعلق به قرون اولیه پس از اسلام است.
۱۰۴. یسار، ص ۱۳۳  
خدمتکار پیامبر