

در مسیر تمدن

سالنامه پژوهشی

سال دوم ، شماره دوم (پاییز ۱۴۰۴)



صاحب امتیاز: مدرسه معصومیه علیه السلام

مدیر مسئول: معجد سلامی

جانشین مدیر مسئول و سردبیر: جمال الدین حیدری فطرت



هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

- ❖ ابوالفضل ابوالقاسمی (استاد سطوح عالی حوزه علمیه)
- ❖ حسین ایزدی (استاد سطوح عالی حوزه علمیه)
- ❖ امیر بنی عصار (استاد سطوح عالی حوزه علمیه)
- ❖ محمد صادق پورمدنی (استاد سطوح عالی حوزه علمیه)
- ❖ جمال الدین حیدری فطرت (استاد سطوح عالی حوزه علمیه)
- ❖ احمد فرخی (استاد سطوح عالی حوزه علمیه)
- ❖ محمد مادرشاهی (استاد سطوح عالی حوزه علمیه)
- ❖ یاسر نادرعلی (استاد سطوح عالی حوزه علمیه)



دبیر اجرایی: جواد محمدی

ویراستار: علی یآوری

صفحه آرا: محسن مهمان نواز

طراح جلد: حسین جاهدی

مترجم عربی چکیده‌ها: هادی سبزی

نشانی: قم، بلوار محمد امین، مدرسه علمیه معصومیه علیه السلام، دفتر پژوهش، تلفن:

۰۲۵۳۲۹۰۰۳۲۶

رسالت مجله

این نشریه، که با هدف خروجی‌سازی حداکثری توانمندی‌های پژوهشی طلاب مدرسه فقهی حضرت جواد الائمه علیه‌السلام راه‌اندازی شده، از دریافت جدیدترین دستاوردهای پژوهشی در وادی «فقه و اصول» و دیگر «دانش‌های اسلامی و انسانی اسلامی» استقبال می‌کند.

این نشریه علمی، با اتکای کامل به طلاب این مؤسسه و اساتید آن شکل گرفته، پیش خواهد رفت. مجله از همه گونه‌های پژوهش و قالب‌های غیر از «مقاله علمی» در مسیر «علوم اسلامی دخیل در مسیر فقاهاست و دین شناسی» پشتیبانی خواهد کرد. مسئولیت صحت و سقم مقالات به لحاظ علمی و حقوقی، به عهده نویسنده خواهد بود.

مقالات دریافتی از طریق دفتر نشریه در مدرسه علمیه معصومیه، پیش از ارسال به داوری، از نظر رعایت شیوه‌نامه بررسی و در صورت رعایت نکردن آن، به پژوهشگر بازگردانده خواهد شد.

ویژگی‌های لازم در نگارش مقاله:

۱. مقاله، مسأله‌محور، دربردارنده نکات علمی نو و حاصل کار پژوهشی نویسنده در وادی «فقه و اصول» و یا دیگر «دانش‌های اسلامی و انسانی اسلامی»، به زبان فارسی و یا عربی باشد.
۲. مقاله باید ضمن رعایت قواعد دستوری، به زبان فارسی روان نگارش شود و تا حد امکان از کاربرد اصطلاحات بیگانه که معادل فارسی دارند پرهیز شود.
۳. در صورتی که مقاله، حاصل پژوهش طلبه به همراه استاد اوست، نام استاد نیز در بخش نگارندگان درج شود.
۴. حجم مطلوب مقاله، ۴۵۰۰ کلمه است. حجم مقاله به همراه چکیده و منابع، نباید از ۶ هزار کلمه فراتر رود.
۵. ارجاعات به منابع علمی، در پاورقی هر صفحه و بر پایه: «نام کامل کتاب: شماره جلد، شماره صفحه» باشد. همچنین در صورت استفاده از کتاب‌های حدیثی، «شماره حدیث» درج شود و در ارجاع به قرآن کریم از قالب نمونه: «سوره حمد: آیه ۵» پیروی شود.
۶. تنظیم فهرست منابع، بدین شکل صورت پذیرد:
«نام کامل کتاب/ نام کامل مؤلف/ ترجمه، تصحیح یا تعلیقه/ شهر چاپ/ انتشارات/ شماره چاپ/ سال چاپ (شمسی، قمری یا میلادی)»
۷. در تنظیم فهرست منابع، بهتر است که «کتاب‌ها»، «مقالات و پایان‌نامه‌ها» و «نرم‌افزارها» به صورت جدا آورده شود.
۸. متن مقاله در قالب یک «فایل متنی»، تحویل دفتر نشریه واقع در مدرسه علمیه معصومیه شود.

در مسیر تمدن

سالنامه پژوهشی

سال دوم، شماره دوم (پاییز ۱۴۰۴)

در مسیر تمدن / شماره دوم / پاییز ۱۴۰۴

فهرست مقالات

۷	نقطه آغاز
۱۳	بررسی فقهی تجسس والدین در امور فرزندان
۳۵	بررسی دلالتی اخبار مورد استناد در خیار تاخیر
۴۷	طریقه حدیث پژوهی با تأکید بر مکاسب شیخ انصاری با تطبیق بر روایت تحف
	بررسی اختلاف دیدگاه شیخ انصاری و امام خمینی (ره) نسبت به حجیت قطع و تأثیر
۷۱	آن در استنباط فقهی
۸۵	چیستی اطلاق مقامی و سنجش آن با اطلاق لفظی
۹۷	بررسی مراد از نام نیک در منظومه معرفتی اسلام
۱۱۹	خلاصه المقالات

نقطه آغاز

اگر بخواهیم «پژوهش» را در بستر حوزه علمیه معرفی کنیم، شاید بتوان آن را «منطبق ترین برنامه با رسالت طلبگی» دانست. پژوهش برآمده از روحیه «پرسشگری» است؛ همان ویژگی شاخص اصحاب ائمه اطهار علیهم السلام. با گشت و گذار در احادیث معصومان علیهم السلام، می‌توان نقطه تفاوت اصحاب حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و اصحاب امام باقر علیه السلام به بعد را همین ویژگی یافت: «پرسشگری». دو حدیث زیر، گویای وضعیت این دو گروه است:

حدیث اول، آن سوی ماجرا:

عَنْ سُلَيْمِ بْنِ قَيْسِ الْهَلَالِيِّ ... وَ لَيْسَ كُلُّ أَصْحَابِ رَسُولِ
اللَّهِ صَ كَانَ يَسْأَلُهُ عَنِ الشَّيْءِ فَيَفْهَمُ وَ كَانَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْأَلُهُ
وَ لَا يَسْتَفْهِمُهُ حَتَّىٰ إِنْ كَانُوا لَيُحِبُّونَ أَنْ يَجِيءَ الْأَعْرَابِيُّ وَ
الطَّارِئُ فَيَسْأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَ حَتَّىٰ يَسْمَعُوا.^۱

حدیث دوم، این سوی ماجرا:

عَنْ زِيَادِ بْنِ أَبِي الْحَلَّالِ قَالَ: كُنْتُ سَمِعْتُ مِنْ جَابِرٍ
أَحَادِيثَ فَاضْطَرَبَ فِيهَا فَوَادِي وَ ضَبَقْتُ فِيهَا صَبَقًا شَدِيدًا
فَقُلْتُ وَ اللَّهُ إِنَّ الْمُسْتَرَحَّ لَقَرِيبٌ وَ إِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ فَاتَّبَعْتُ

^۱ الکافی: ج ۱ ص ۶۲ ح ۱.

[فَأَبْتَعْتُ] بَعِيرًا وَ خَرَجْتُ عَلَيْهِ مِنَ الْمَدِينَةِ وَ طَلَبْتُ الْإِذْنَ
عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَأَذِنَ لِي فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيَّ قَالَ رَحِمَ اللَّهُ
جَابِرًا كَانَ يَصْدُقُ عَلَيْنَا.^۱

از این روست که در مسیر امام و شرط همراهی امام، آگاهی به معارف
احادیث ایشان دانسته شده است:

أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ إِذَا عَرَفْتُمْ مَعَانِيَ كَلَامِنَا.^۲
وَلَا يَكُونُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ فَقِيهًا حَتَّى يَعْرِفَ مَعَارِيضَ كَلَامِنَا.^۳

مسأله‌یابی علمی؛ نیاز امروز

دروادی «دانش» با دو پدیده روبرویم: ۱- سؤال علمی؛ ۲- مسأله علمی.

۱- در مواجهه با «سؤالات علمی»، که فراوان با آن روبرویم، با بهره‌گیری از
دو ابزار «مطالعه» و یا «پرسش»، می‌توان از پس کار برآمد. برای نمونه، وقتی که
به تعامل مثبت شیخ طوسی با مرسلات ابن‌ابی‌عمیر در کتاب تهذیب الاحکام
برمی‌خوریم، با پرسش از استاد و یا اندکی مطالعه، می‌توان به نگاه ویژه شیخ
طوسی در این باره برسید.^۴

۲- ولی به گاه برخورد با «مسأله علمی»، که از سؤالات علمی به هم تنیده
شده تشکیل یافته و نمی‌توان با کلماتی اندک به فراخوانی آن برسید، چاره‌ای جز
«پژوهش» جلوی رویمان باقی نمی‌ماند. برای نمونه، وقتی که با عمل نکردن شیخ
طوسی در کتاب تهذیب الاحکام به اندکی از احادیث مرسل ابن‌ابی‌عمیر روبرو

^۱ بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ص: ص ۴۶۰ ح ۴.

^۲ معانی الاخبار: ص ۲ ح ۱.

^۳ همان: ح ۳.

^۴ شیخ طوسی در کتاب العدة فی اصول الفقه: ج ۱ ص ۱۵۴.

می‌شویم و آن را با مبنای پیش‌گفته مخالف یافتیم، مسلماً نمی‌توان با پرسش و یا مطالعه‌ای اندک، به پرسش پاسخ پیش‌آمده رسید و لازم است که تلاشی علمی و همه‌جانبه درباره‌اش به ثمر نشیند. اینجاست که «پژوهش» سربرمی‌آورد و جایگاه خویش را در گسترش مرزهای دانش‌ها برمی‌نماید.

تعریف پژوهش

در میان تعریف‌های ارائه‌شده برای «پژوهش»، شاید نتوان هیچکدام را به اندازه شعر مشهور زیر موفق دانست:

بروکار می‌کن مگو چیست کار	که سرمایه جاودانی است کار
نگر تا که دهقان دانا چه گفت	به فرزندگان چون همی خواست خفت
که میراث خود را بدارید دوست	که گنجی ز پیشینیان اندر اوست
من آن را ندانستم اندر کجاست	«پژوهیدن» و «یافتن» با شماست...
پدر مُرد و پوران به امید گنج	به کاویدن دشت بردند رنج
به گاو آهن و بیل کنندند زود	هم اینجا، هم آنجا و هر جا که بود
قضا را در آن سال از آن خوب‌شخم	ز هر تخم برخاست هفتاد تخم
نشد گنج پیدا ولی رنج‌شان	چنان چون پدرگفت شد گنج‌شان

از این روست که باید گفت دو مؤلفه: «پژوهیدن» و «یافتن»، کلیدی‌ترین عنصرهای تشکیل‌دهنده پژوهش است.

پژوهش دینی

جالب آنکه با کنار هم چیدن مفاهیم شعر بالا در کنار حدیث مشهور و متواتر «ثقلین»، شاید بتوان این حدیث را در آینه شعر بالا یافت؛ آنجا که حضرت رسول اکرم ص در آخرین روزهای عمر شریفشان، در سرزمین منا و خطاب به مسلمانان می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي تَارِكُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ أَمَّا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا كِتَابَ اللَّهِ وَ عِرَّتِي أَهْلَ بَيْتِي فَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضُ.^۱

گو اینکه «دهقان دانا» که «فرزندان خویش» را هنگام «رحلتش» به مواظبت از «میراث» خویش فرامی خواند؛ میراثی که با «پژوهیدن» و «یافتن» به دست آمدنی است، همان رسول الله ص است که امتش^۲ را به حفظ و تمسک به ثقلین؛ تنها میراث برجای ماندنی اش، فرا خوانده است.

نکته در خور تأمل آن است که در پژوهش های دینی، شاید نتوان همیشه انتظار به حقیقت رسیدن را داشت ولی مهم، «تلاش در مسیر صحیح و روش درست» است: «نشد گنج پیدا ولی «رنج شان»؛ چنان چون پدرگفت شد «گنج شان».

ابعاد برنامه پژوهشی مدرسه فقهی حضرت جواد الائمه ع:

طرح پژوهشی مدرسه فقهی، در چهار بُعد جاری می شود:

الف) بُعد انس

از آنجایی که سالکان وادی دانش، در آغاز راه، معمولاً واهمه مواجهه با تولید علم و پژوهش را دارند، لازم است که طی تدابیری، به این مهم پرداخته شود. بدین منظور، دو برنامه در پیش گرفته شده است:

^۱ بصائر الدرجات: ص ۴۱۳.

^۲ الامالی (للصدوق): ص ۳۳۲ مجلس ۵۳: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَا عَلِيُّ أَنْتَ أَخِي وَأَنَا أَخُوكَ أَنْتَ الْمُصْطَفَى لِلنَّبِيَّةِ وَأَنْتَ الْمُجْتَبَى لِلْإِمَامَةِ وَأَنَا صَاحِبُ التَّنْزِيلِ وَأَنْتَ صَاحِبُ التَّوْوِيلِ وَأَنَا وَ أَنْتَ أَبَوَا هَذِهِ الْأُمَّةِ.»

۱. مقاله خوانی؛ با هدف مواجهه مستقیم طلاب با پژوهش‌های انجام‌شده در وادی «فقه» و «اصول فقه»؛

۲. تقریرنویسی علمی؛ با هدف پیاده‌سازی مطالب ارائه‌شده توسط اساتید در جلسات درس و عبارت‌گزینی و جمله‌پردازی توسط طلاب.

(ب) بُعد آموزش

هر چند که معمولاً طلاب دوره‌ها و کارگاه‌هایی را در وادی پژوهش گذرانده‌اند ولی با توجه به ورود تخصصی به فضای فقه و اصول، لازم است که کارگاه‌های متفاوتی را تجربه کنند. نکته مهم در برگزاری این کارگاه‌ها، سه سیاست زیر است:

۱- در دل انجام کار

۲- به گام نیاز

۳- کوتاه مدت

کارگاه‌هایی مانند: مسأله‌یابی فقهی، منبع‌شناسی دانشی (فقه و اصول)، نرم‌افزارهای تخصصی و نگارش علمی.

(ج) بُعد انجام:

این بعد، با اجرای برنامه «انجام پژوهش زودبازده (ریزمسأله)» به انجام می‌رسد. اهداف اصلی این برنامه، عبارت است از:

الف) شناخت و تسلط بر ریزمنابع دانش؛

ب) کسب توان ورود و تحلیل علمی؛

ج) قلم‌زنی علمی

(د) بُعد ارائه:

یکی از اهداف برنامه، ارائه پژوهش در قالب‌های گوناگون، چون: ۱. نشست علمی (گعده علمی)؛ ۲. میزگرد و کرسی‌های نقد و نظر؛ ۳. انتشار مکتوب (مجلات علمی) است.

بر پایه همین سیاست و با هدف «خروجی‌سازی حداکثری توانمندی‌های پژوهشی طلاب»، مدرسه فقهی حضرت جواد الائمه ع اقدام به راه‌اندازی مجله علمی خویش کرده است. این نشریه علمی، با اتکای کامل به طلاب مؤسسه و اساتید آن شکل گرفته، پیش خواهد رفت. مجله از همه گونه‌های پژوهش و قالب‌های غیر از «مقاله علمی» در مسیر «علوم اسلامی دخیل در مسیر فقاهت و دین‌شناسی» پشتیبانی خواهد کرد.

در پایان، این نکته روشن است که پیمودن این مسیر، جز با عنایات الهی و نظر خاص حضرت ولی عصر سلام الله علیه و هم‌رسانی طلاب معزز مدرسه فقهی میسر نخواهد شد.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین

در مسیر تمدن

سالنامه پژوهشی

سال دوم، شماره دوم (پاییز ۱۴۰۴)

بررسی فقهی تجسس والدین در امور فرزندان

سید رضا چوگان^۱

چکیده

تجسس در امور دیگران یکی از مسائلی است که در فقه اسلامی به شدت مورد نقد قرار گرفته و بر اساس اصول فقهی، ورود به حریم خصوصی افراد، امری ممنوع و ناپسند است. با این حال، در مواردی که مسئله حفظ سلامت معنوی و اخلاقی فرزندان مطرح باشد، این حکم کلی ممکن است دستخوش تغییراتی شود. در این مقاله، با استناد به آیات و روایات اسلامی، به بررسی فقهی تجسس والدین در امور فرزندان پرداخته می شود. از یک سو، آیه ۱۲ سوره حجرات «وَلَا تَجَسَّسُوا» بر حرمت تجسس تأکید دارد و از سوی دیگر، آیه ۶ سوره تحریم «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» والدین را به مراقبت از خانواده و فرزندان ملزم می کند. این مقاله با تحلیل این دو دسته از ادله، به این نتیجه می رسد که نظارت والدین بر فرزندان در راستای حفظ سلامت آنان و جلوگیری از انحراف، به ویژه در موارد ضروری، نه تنها از شمول حرمت تجسس خارج می شود، بلکه می تواند به یک وظیفه شرعی تبدیل گردد.

واژگان کلیدی: تجسس، حریم خصوصی، وظایف والدین، فقه اسلامی.

^۱ طلبه پایه نهم مدرسه فقهی جواد الائمه علیهم السلام

مقدمه

یکی از مهم‌ترین اصول در فقه اسلامی، حفظ حریم خصوصی افراد است. تجسس در امور، به‌طور کلی مورد نهی قرار گرفته است. بر اساس آیه «وَلَا تَجَسَّسُوا»^۱ در قرآن و بسیاری از روایات، ورود به حریم خصوصی افراد به‌منظور کشف اسرار آنان جایز نیست. با این حال، در دنیای امروز که پیچیدگی‌های اجتماعی و فرهنگی متعددی وجود دارد، برخی از مسائل فقهی و اخلاقی مانند نظارت والدین بر امور فرزندان، نیاز به بررسی مجدد دارند.

آیه «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا»^۲ والدین را به مراقبت و حفاظت از خانواده، به‌ویژه فرزندان، ملزم می‌کند. این امر اقتضاء می‌کند که والدین در مواردی خاص و در راستای حفظ سلامت اخلاقی و معنوی فرزندان خود وارد حریم خصوصی آنان شوند. این مقاله در تلاش است تا با تحلیل این دو دسته از ادله فقهی، به بررسی تعارض ظاهری میان حرمت تجسس و وظیفه نظارت والدین پرداخته و نشان دهد که در شرایط خاص، نظارت والدین به‌منظور حفظ سلامت فرزندان ممکن است مجاز و حتی واجب باشد.

در بخش اول به بررسی لغوی و اصطلاحی مفهوم تجسس می‌پردازیم. در بخش دوم به بیان اصل اولی یعنی حرمت تجسس پرداخته و با ادله قرآنی و روایی آن را اثبات می‌نماییم. در بخش سوم ادله مربوط به وجوب وقایت و حفاظت والدین نسبت به فرزندان بررسی می‌شود و در بخش چهارم تعارض میان این دو موضوع مورد بررسی قرار می‌گیرد.

^۱ حجرات: ۱۲

^۲ تحریم: ۶

بخش اول: مفهوم تجسس

بررسی لغوی

واژه تجسس از ریشه جس و به معنای «لمس با دست»^۱ و جستجو کردن و تفحص کردن می باشد. همچنین تجسس به معنای «تفتیش و جستجو از باطن امور و بررسی زشتیهای دیگران» می باشد.^۲ این واژه در فارسی به معنای «خبر جستن» است.^۳ در برخی قرائات شاذ از ابن عباس، آیه «فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ» به صورت تجسسوا قرائت شده که به همان معنای جستجو و به دنبال کسب خبر می باشد.^۴ ابن کثیر در تفسیر خود ذیل این آیه شریفه، معنای تجسس را جستجو در خصوص چیزی می داند. همچنین تجسس و تحسس را در معنا به هم نزدیک می داند، با این تفاوت که تجسس غالباً در امور شر و تحسس غالباً در امور خیر است.^۵

بررسی اصطلاحی

در شریعت مقدس برای تجسس نه از حیث شرعی و نه متشرعی، مصطلح خاصی وجود ندارد و در شریعت حکم بر معنای لغوی آن وضع شده است و مورد امر و نهی شارع قرار گرفته است.^۶ اما یکی از معانی که در متون فقهی و روایی تجسس، در آن معنا به کار برده شده است، تجسس از عورات و زشتی ها و اسرار افراد است. گاهی نیز تجسس و مشتقات آن در متون فقهی و روایی به معنای خیانت به

^۱ تهذیب اللغة، الأزهري، محمد بن أحمد: ج، ۱۰، ص ۲۴۱

^۲ لسان العرب، ابن منظور: ج ۶، ص ۳۸

^۳ لغت نامه دهخدا ذیل واژه تجسس.

^۴ مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ط دار المعرفة)، الشیخ الطبرسی: ج ۹، ص ۲۰۵

^۵ تفسیر ابن کثیر، ابن کثیر: ج ۴، ص ۲۲۸

^۶ مصطلحات الفقه، المشکینی، الشیخ علی: ج ۱، ص ۱۲۸

حکومت اسلامی به کار می رود و حکم تکلیفی آن بر اساس ادله احکام در فقه امامیه حرمت است.^۱

بخش دوم: اصل اولی، حرمت تجسس و ادله آن

یکی از اعمالی که به صورت صریح توسط قرآن و اهل بیت علیهم السلام مورد نهی قرار گرفته است، تجسس در امور دیگران است. حرمت تجسس و تفتیش در امر دیگران به ادله اربعه اثبات می شود که در ادامه بیان خواهد شد.

قرآن

مهم ترین و صریح ترین دلیل بر حرمت تجسس آیه ۱۲ سوره حجرات است. خداوند در این آیه شریفه می فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ»^۲

«ای کسانی که ایمان آورده اید! از بسیاری از گمانها پرهیزید، چرا که بعضی از گمانها گناه است؛ و هرگز (در کار دیگران) تجسس نکنید؛ و هیچ یک از شما دیگری را غیبت نکنند، آیا کسی از شما دوست دارد که گوشت برادر مرده خود را بخورد؟! (به یقین) همه شما از این امر کراهت

^۱ اصل عدم تجسس و استثنائات آن در فقه و حقوق ایران (با نگاهی به روایات). محمد مهدی کریمی نیا. مجله د ستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی: سال چهارم، شماره ۳۵،

فروردین ۱۴۰۰

^۲ حجرات: ۱۲

دارید؛ تقوای الهی پیشه کنید که خداوند توبه‌پذیر و مهربان است!»

همانطور که ملاحظه می‌شود، آیه فوق شامل نهی صریح خداوند متعال در خصوص عمل تجسس در امور دیگران است. همچنین در بخش اول بیان شد که معنای اصطلاحی خاصی غیر از معنای لغوی برای تجسس وجود ندارد بنابراین می‌توان گفت معنای آیه نهی از تفتیش و سرک کشیدن به زندگی و امور دیگران است و از آنجایی که نهی «لاتجسسوا» به صورت مطلق بیان شده است، همه موارد را شامل می‌شود فلذا یک اصل و قاعده اولیه ایجاد می‌شود که عبارت از حرمت تجسس در امر افراد است.

لازم به ذکر است ذیل این آیه شریفه در تفاسیر مختلف، روایاتی از معصومین علیهم صلوات الله نقل شده است که به حرمت تجسس اشاره دارند و در ذیل دلیل روایات مطرح خواهند شد.

روایات

*روایت اول:

عن الرسول (صلی الله علیه و آله) - إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْكُذِبِ وَ كُونُوا إِخْوَانًا فِي اللَّهِ كَمَا أَمَرَكُمُ اللَّهُ لَا تَتَفَرَّقُوا وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا تَتَفَاحَشُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا وَلَا تَتَّبِعُوا وَلَا تَتَّبَغُوا وَلَا تَتَدَابَرُوا وَلَا تَتَحَاسَدُوا فَإِنَّ الْحَسَدَ يَأْكُلُ الْإِيمَانَ كَمَا تَأْكُلُ النَّارُ الْحَطَبَ الْيَابِسَ.^۱

^۱ بحار الأنوار، مجلسی، محمد باقر: ج ۷۲، ص ۲۵۲

پیامبر (صلی الله علیه و آله) - بپرهیزید از گمان که دروغتر دروغها است، و در راه خدا برادر باشید چنانچه خدا به شما فرموده، و از هم نفرت نکنید و همدیگر را واری نکنید، و به هم دشنام ندهید، و غیبت هم نکنید، به هم دشمن نشوید و به هم پشت نکنید و به هم حسد نورزید که حسد ایمان را می خورد چنانکه هیزم خشک را آتش می خورد.

*روایت دوم:

الصَّادِقِينَ (عليهما السلام) قَالَا: أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ إِلَى الْكُفْرِ أَنْ يُوَاخِيَ الرَّجُلَ عَلَى الدِّينِ فَيُحْصِيَ عَلَيْهِ عَشْرَاتِهِ وَ زَلَّاتِهِ لِيَعْتَفَهُ بِهَا يَوْمًا مَا.^۱

امام باقر (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام): هرگاه فردی با فرد دیگری دارای پیوند برادری دینی باشد، اما همواره در جستجوی اشتباهات و خطاهای او برآید تا روزی او را رسوا کند، در نزدیکترین حالت به کفر قرار دارد.

*روایت سوم:

الصَّادِق (عليه السلام): أَبْعَدُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنَ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ الرَّجُلُ يُوَاخِيَ الرَّجُلَ وَ هُوَ يَحْفَظُ زَلَّاتِهِ لِيَعِيرَهُ بِهَا يَوْمًا مَا.^۲

امام صادق (علیه السلام): هرگاه شخصی با دیگری دارای پیوند برادری باشد اما همواره در جستجوی اشتباهات او بر

^۱ الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب: جلد ۲، صفحه ۳۵۴.

^۲ تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، قمی، میرزا محمد: ج ۱۲، ص ۳۴۴.

آید تا روزی از آن‌ها علیه او استفاده کند و او را رسوا کند، چنین فردی از خداوند بیشترین فاصله را گرفته است.

*روایت چهارم:

الرَّسُولُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): لَا تَذْهَبُوا الْمُسْلِمِينَ وَلَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِهِمْ فَإِنَّهُ مَنْ تَتَّبَعَ عَوْرَاتِهِمْ تَتَّبَعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ وَ مَنْ تَتَّبَعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ يَفْضَحْهُ وَلَوْ فِي بَيْتِهِ.^۱

پیامبر (صلی الله علیه و آله): مسلمانان را نکوهش نکنید و در پی عیب‌جویی از آن‌ها نباشید. هرکس از برادران دینی‌اش عیب‌جویی کند، خداوند در پی یافتن عیب‌هایش بر خواهد آمد. هرکس خداوند با او چنین کند، حتی اگر در خانه‌اش باشد، او را رسوا خواهد کرد.

*روایت پنجم:

الرَّسُولُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): يَا مَعْشَرَ مَنْ أَسْلَمَ بِلِسَانِهِ وَ لَمْ يُسَلِّمْ بِقَلْبِهِ لَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّهُ مَنْ تَتَّبَعَ عَوْرَاتِ الْمُسْلِمِينَ تَتَّبَعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ وَ مَنْ تَتَّبَعَ اللَّهُ عَوْرَتَهُ يَفْضَحْهُ.^۲

پیامبر (صلی الله علیه و آله) - ای کسانی که به زبان، اسلام آورده‌اید و با دلهایتان اسلام نیاورده‌اید! لغزشهای مسلمانان را پیگیری نکنید، چراکه هرکس لغزشهای مسلمانان را پیگیری کند خدا لغزشهایش را پیگیری کند و هرکس که خدا لغزشهایش را پیگیری کند رسوایش نماید.

^۱اثواب الأعمال، ابن بابویه، محمد بن علی: ج ۱، ص ۲۸۸

^۲الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب: ج ۲، ص ۳۵۵

*روایت ششم:

روایت ذیل آیه استیناس^۱: أَبِیْ یُؤَبَ الْأَنْصَارِیِّ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا مَا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى بِالْأَسْتِیْنَاسِ فَقَالَ إِذَا جَاءَ الرَّجُلُ إِلَى بَابِ الدَّارِ یَسْبُحُ وَیُهَلِّلُ حَتَّى یَعْلَمَ أَهْلُ الدَّارِ أَنَّهُ یُرِیدُ الدُّخُولَ فِیْهَا.^۲

ابوایوب انصاری گوید: از رسول خدا پیرامون این کلام خداوند: حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا پرسیدم: «مراد خداوند متعال از استیناس (انس گرفتن) چیست؟» پیامبر فرمود: «هنگامی که شخصی به در خانه‌ای می‌آید، سُبْحَانَ اللَّهِ و لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ بگوید تا اهل خانه بفهمند او قصد داخل شدن به خانه را دارد».

با توجه به روایات فوق، تجسس و عیب‌جویی در امور دیگران به شدت نکوهش شده و از جمله رفتارهایی دانسته شده که ایمان انسان را تضعیف کرده و او را از خداوند دور می‌سازد. پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) بر این نکته تأکید کرده‌اند که کسی که در پی لغزش‌ها، اشتباهات و عیوب دیگران باشد، نه تنها از برادری دینی فاصله می‌گیرد، بلکه خود در معرض رسوایی الهی قرار می‌گیرد. چنین رفتاری نشانه ضعف ایمان و حتی نزدیک به کفر دانسته شده و موجب نابودی ایمان همچون آتش زدن هیزم خشک معرفی شده است. در مقابل، اسلام مردم را به پوشاندن عیوب یکدیگر، حفظ حرمت مسلمانان و پرهیز از گمان بد، غیبت، و تجسس فرا می‌خواند.

^۱نور: ۲۷: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

^۲ مستدرک الوسائل، نوری، حسین بن محمدتقی: ج ۸، ص ۳۷۷.

اجماع

علاوه بر دلالت صریح آیات قرآن و روایات معصومین علیهم السلام بر حرمت تجسس، فقهای بزرگ امامیه نیز بر این حکم اتفاق نظر داشته و ادعای اجماع کرده‌اند. از جمله، مرحوم فاضل کاظمی در تصریحی روشن، به اجماع فقها بر حرمت تجسس اشاره کرده و می‌فرماید:

«وقد ورد بالنهي عن التجسس الكتاب والسنة بل الإجماع أيضا».^۱

این بیان نشان می‌دهد که حرمت تجسس نه تنها مستند به قرآن و روایات است، بلکه اجماع فقها نیز این حکم را تأیید و تقویت می‌کند. همچنین صاحب جواهر در کتاب فقهی ارزشمند خود، با استناد به آیه شریفه، تجسس را امری حرام دانسته و از بدیهیات دین به شمار می‌آورد. ایشان می‌نویسد:

«مضافاً إلى حرمة التجسس، قال الله تعالى (وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضاً) ... والأخبار الدالة على التحريم وشدة الحرمة والعقوبات الشديدة متواترة، مضافاً إلى إجماع المسلمين بل بداهة الدين، فحينئذ إذا صدر من أحد ذلك وجب الحكم بتفسيقه»؛^۲

در این تعبیر، صاحب جواهر بر اجماع مسلمانان بر حرمت تجسس و اینکه این حرمت از واضحات و ضروریات دین اسلام است، تأکید دارد. همچنین مرحوم مقدس اردبیلی در کتاب زبدة البیان فی أحكام القرآن می‌فرماید:

^۱ مسالک الأفهام إلى آیات الأحكام، الفاضل کاظمی، محمدجواد: ج ۲، ص ۳۴۸.

^۲ جواهر الكلام، النجفی الجواهری، الشیخ محمد حسن: ج ۱۳، ص ۲۹۸.

«و يدلّ عليه تحريم التجسس بالكتاب و السنّة و الإجماع.»^۱

بنابراین، بر پایه تصریحات این فقهای بزرگ، می‌توان گفت اجماع فقهای امامیه در کنار قرآن و سنت، دلالتی روشن بر حرمت تجسس دارد و جای هیچ تردیدی در آن باقی نمی‌گذارد.

عقل

استاد محسن فقیهی در درس خارج فقه خود اظهار می‌دارد:

«عقل هر انسانی حکم می‌کند که تجسس از مسائل شخصی و داخلی خانواده افراد، جایز نیست. در همه کشورهای دنیا، این‌گونه تجسس جایز نیست و انحصار در دین اسلام ندارد بلکه همه ادیان و تفکرات این حکم را قبول دارند.»^۲

بخش سوم: وجوب نظارت و وقایت والدین

در مقابل آیات و روایات ناهیه از تجسس در امور دیگران، ما ادله ای داریم که نشان از وجوب نظارت والدین بر رفتار فرزندان دارد. فلذا این ادله در تعارض هستند با ادله فوق الذکر که حرمت تجسس در امور دیگران اثبات شده است. در ادامه برخی از آیات و روایات بیان خواهد شد.

قرآن

^۱ زبدة البیان فی أحكام القرآن، الأردبیلی، المحقق المقدّس: ج ۱، ص ۳۱۲

^۲ درس خارج فقه استاد محسن فقیهی: ۱۴۰۱/۳/۸.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ»^۱.

ای کسانی که ایمان آورده‌اید خود و خانواده خویش را از آتشی که هیزم آن انسانها و سنگهاست نگه دارید؛ آتشی که فرشتگانی بر آن گمارده شده که خشن و سختگیرند و هرگز فرمان خدا را مخالفت نمی‌کنند و آنچه را فرمان داده شده‌اند (به طور کامل) اجرا می‌نمایند.

این آیه به صراحت دستور به حفظ و نگهداری خانواده در مقابل آتش جهنم را به مومنان می‌دهد. ذیل این آیه که به آیه وقایت معروف شده است، روایاتی بیان شده که امر به معروف و نهی از منکر نسبت به خانواده را وظیفه مومنان می‌داند.

روایات

*روایت اول:

عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) إِنَّ لِي أَهْلَ بَيْتٍ وَهُمْ يَسْمَعُونَ مِنِّي أَفَادْعُوهُمْ إِلَى هَذَا الْأَمْرِ؟ فَقَالَ نَعَمْ إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ فِي كِتَابِهِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ.^۲

امام صادق (علیه السلام) - سلیمان بن خالد گوید: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: من دارای خانواده‌ای هستم که حرف‌های مرا گوش می‌دهند؛ آیا آن‌ها را به این

^۱ تحریم: ۶

^۲ تفسیر البرهان، بحرانی، هاشم بن سلیمان: ج ۵، ص ۴۲۳.

امر فرا بخوانم؟ فرمود: آری، خداوند عزوجل در قرآن می‌فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ.

*روایت دوم:

الصَّادِق (علیه السلام) - عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ قُلْتُ هَذِهِ نَفْسِي أَقِيهَا فَكَيْفَ أَقَى أَهْلِي قَالَ تَأْمُرُهُمْ بِمَا أَمَرَهُمُ اللَّهُ بِهِ وَتَنْهَاهُمْ عَمَّا نَهَاهُمْ اللَّهُ عَنْهُ فَإِنْ أَطَاعُوكَ كُنْتَ وَقِيَّتَهُمْ وَإِنْ عَصَوْكَ فَكُنْتَ قَدْ قَضَيْتَ مَا عَلَيْكَ.^۱

امام صادق (علیه السلام) - ابو بصیر گوید: از امام صادق (علیه السلام) درباره‌ی سخن خداوند عزوجل: قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ، پرسیدم. و گفتم: «این نفس من است، می‌توانم آن را حفظ کنم، ولی چگونه اهل بیت خودم را حفظ کنم؟» فرمود: «آنان را به آنچه خداوند به آن امر کرده است، امر کنید و از آنچه خداوند از آن نهی کرده، نهی کنید؛ اگر تورا اطاعت کنند، آنان را حفظ کرده‌ای و اگر از تو سرپیچی کردند، آنچه بر عهده‌ی تو بود، به انجام رسانده‌ای».

*روایت سوم:

^۱ تفسیر اهل بیت علیهم السلام، برازش، علیرضا: ج ۱۶، ص ۳۹۲.

الصَّادِق (علیه السلام) - عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى مَوْلَى آلِ سَامٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا جَلَسَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَبْكِي وَ قَالَ أَنَا عَجَزْتُ عَنْ نَفْسِي كُفِّتُ أَهْلِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) حَسْبُكَ أَنْ تَأْمُرَهُمْ بِمَا تَأْمُرُ بِهِ نَفْسَكَ وَ تَنْهَاهُمْ عَمَّا تَنْهَى عَنْهُ نَفْسَكَ.^۱

امام صادق (علیه السلام) - عبد الأعلى از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است که فرمود: هنگامی که این آیه نازل شد: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا، مردی از مسلمین در حالی که گریه می کرد، نشست و گفت: «من از خودم عاجز هستم، حال آنکه خانواده من نیز به من سپرده شده است». رسول خدا (صلى الله عليه وآله) فرمود: «امر کردن آن ها به آنچه به نفس خویش امر می کنی، و نهی کردن آن ها از آنچه نفس خویش را از آن نهی می کنی، برای تو کافی است».

روایت چهارم

الباقر (علیه السلام) - عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ الْجُعْفِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (علیه السلام) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ دَخَلَ عَلَى أَبِي رَجُلٌ فَقَالَ رَحِمَكَ اللَّهُ أَحَدْتُ أَهْلِي قَالَ نَعَمْ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ.^۲

^۱ تفسیر اهل بیت علیهم السلام، برازش، علیرضا: ج ۱۶، ص ۳۹۲.

^۲ مستدرک الوسائل، نوری، حسین بن محمدتقی: جلد ۱۲، صفحه ۲۰۰.

امام باقر (علیه السلام) - امام باقر (علیه السلام) فرمود:
مردی نزد پدرم آمد و گفت: «خدا تو را رحمت کند و درود
فرستد؛ من برای اهل و خانواده‌ام حدیث گفته و سخن
می‌گویم: گفتار خدا و رسول (صلی الله علیه و آله) را به
ایشان می‌گویم؛ چگونه است؟ پدرم فرمود: «آری خوب
کاری است، زیرا خدا می‌فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا
أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ (طه/۱۳۲).

روایات فوق به روشنی مسئولیت والدین در قبال هدایت و نظارت بر فرزندان
و اهل خانه را تبیین می‌کنند. بر اساس این احادیث، والدین موظف‌اند خانواده
خود را با آموزه‌های دینی و اخلاقی آشنا کنند، آنان را به نیکی‌ها فرمان دهند و از
بدی‌ها بازدارند. این وظیفه نه تنها یک مسئولیت اخلاقی و تربیتی است، بلکه
تکلیفی شرعی به شمار می‌آید که خداوند متعال بر دوش مؤمنان نهاده است.
آن گونه که در کلام امام صادق (علیه السلام) آمده، اگر والدین در انجام این وظیفه
بکوشند و خانواده را به مسیر درست فراخوانند، حتی در صورت عدم پذیرش از
سوی آنان، مسئولیت از دوش والدین برداشته می‌شود.

بدیهی است که تحقق واقعی این وظیفه، صرفاً با پند و اندرز زبانی ممکن
نیست، بلکه مستلزم نظارت، مراقبت مستمر و آگاهی دقیق از رفتار و وضعیت
فکری و اخلاقی فرزندان است. چه بسا در پاره‌ای از موارد، برای اطمینان از
سلامت مسیر تربیتی و جلوگیری از افتادن فرزندان در ورطه انحراف، والدین
ناگزیر از بررسی دقیق‌تر و حتی ورود به حیطه خصوصی‌تر زندگی فرزندان شوند.

بنای عقلا در ضرورت نظارت والدین بر فرزندان:

یکی از ادله محکمی که بر وجوب نظارت والدین بر امور فرزندان دلالت دارد، بنای عقلا است. بنای عقلا به معنای رویه عقلایی و پذیرفته شده میان خردمندان جوامع مختلف، فارغ از دین و مذهب خاص، است که در قوانین مدنی و حقوقی کشورها نیز انعکاس یافته است. این رویه جهانی نشان می دهد که نظارت والدین بر فرزندان نه تنها یک توصیه اخلاقی، بلکه یک ضرورت اجتماعی و حقوقی است که در نظام های قانونی جهان به رسمیت شناخته شده است.

البته ذکر این نکته ضروری است که درباره ملاک حجیت بنای عقلا دو مبنا وجود دارد که اعتقاد به هر یک از آنها نتایج جداگانه ای را به دنبال دارد. آشتیانی در شرح رسائل استاد خود تصریح می کند؛ شیخ انصاری در مجلس درس، ملاک و وجه حجیت بنای عقلا را به طور مطلق، تقریر معصوم (ع)، می دانست. اما به باور آشتیانی بنای عقلا به حکم عقل بازمی گردد و ملاک و وجه اعتبار آن در تمام موارد، کشف از حکم عقل است؛ از این رو در حقیقت بنای عقلا طریقی برای رسیدن به حکم عقل است و بر اساس قانون ملازمه «کُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ، حَكَمَ بِهِ الشَّرْع» می توان امضای شارع را احراز کرد و مفاد بنای عقلا را حکم شرعی دانست. پذیرش این مبنا می تواند راهی برای اعتبار سیره های عقلایی نوپیدا که در زمان معصومان (ع)، سابقه نداشته باز کند؛ در حالی که بنابر مبنای دیگر، اعتبار هر بنای عقلایی مشروط به احراز وجود آن در زمان معصومان (ع)، است.^۱ لذا در مورد مطلب تحقیق حاضر مبنای اول اختیار می گردد و طبق آن بنای عقلا در خصوص نظارت والدین در امور فرزندان بررسی می شود.

در اکثر نظام های حقوقی جهان، مسئولیت والدین در قبال تربیت و نظارت بر فرزندان به صورت قانونی تعریف شده است. برای مثال کنوانسیون حقوق کودک

^۱ویکی امام خمینی (ره)، بنای عقلا.

https://fa.wiki.khomeini.ir/wiki/%D8%A8%D9%86%D8%A7%DB%8C_%D8%B9%D9%82%D9%84%D8%A7#cite_ref-23

سازمان ملل متحد (۱۹۸۹) بر حقوق کودک تأکید دارد، اما در ماده ۵ تصریح می‌کند که والدین یا سرپرستان قانونی، مسئولیت هدایت و راهنمایی کودک را در جهت اعمال حقوق او بر عهده دارند. این ماده نشان‌دهنده تعادل بین حقوق کودک و مسئولیت والدین است.^۱ همچنین در قانون مدنی فرانسه (ماده ۳۷۱-۱) مسئولیت والدین شامل حفاظت از امنیت، سلامت و اخلاقیات کودک ذکر شده است.^۲ و نیز قانون خانواده آلمان، حق تربیت و نظارت والدین را به‌عنوان یک تکلیف قانونی به رسمیت می‌شناسد.^۳ در سیستم کامن‌لا، اصل مسئولیت والدین به والدین اختیار تصمیم‌گیری در امور مهم زندگی کودک را می‌دهد. این قوانین نشان می‌دهد که نظارت والدین بر فرزندان، یک اصل پذیرفته‌شده در نظام‌های حقوقی مدرن است و حتی در مواردی مانند نظارت بر فعالیت‌های دیجیتال فرزندان (مطابق با قوانین حفاظت از داده‌های اروپا GDPR)، محدودیت‌هایی برای حفظ مصالح کودک وضع شده است.

بخش چهارم: خروج نظارت والدین از اصل اولی

اصل اولی حرمت تجسس در امور دیگران، که در بخش دوم به آن پرداخته شد، بر اساس شواهدی از قرآن و روایات به‌صراحت تأیید می‌شود. ادله متعددی، از جمله آیه «وَلَا تَجَسَّسُوا»^۴، دلالت بر حرمت تجسس دارد. این حکم، یک قاعده

^۱ <https://www.unicef.org/child-rights-convention>

^۲

https://www.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI00004916441

^۳

^۳[https://www.gesetze-im-internet.de/bgb/_1626.html#:~:text=%C2%A7%201626%20Elterliche%20Sorge%2C%20Grunds%C3%A4tze,Verm%C3%B6gen%20des%20Kinds%20\(Verm%C3%B6genssorge\).](https://www.gesetze-im-internet.de/bgb/_1626.html#:~:text=%C2%A7%201626%20Elterliche%20Sorge%2C%20Grunds%C3%A4tze,Verm%C3%B6gen%20des%20Kinds%20(Verm%C3%B6genssorge).)

^۴ حجرات: ۱۲

کلی و اصولی در روابط اجتماعی مسلمانان است که بر اساس آن، هرگونه ورود به حریم خصوصی دیگران ممنوع است.

در عین حال، ادله دیگری نیز در قرآن و سنت وجود دارد که والدین را به مراقبت و نظارت بر امور فرزندان دعوت می‌کند. این ادله، از جمله آیه «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا»^۱، به وجوب وقایت و حفاظت والدین از خانواده و فرزندان اشاره دارد. لازمه چنین مراقبتی، در بسیاری از موارد، دخالت مستقیم در امور فرزندان و حتی بررسی برخی جنبه‌های خصوصی زندگی آنان است.

حال با دو دسته ادله مواجهیم:

۱. ادله حرمت تجسس: که شامل ممنوعیت کلی ورود به حریم دیگران است.
 ۲. ادله وقایت: که والدین را به نظارت و حفاظت بر امور فرزندان ملزم می‌کند.
- برخورد این دو دسته ادله ممکن است در ظاهر تعارض آمیز به نظر برسد، اما بر اساس اصول فقهی، تخصیص‌پذیری احکام کلی توسط احکام خاص، راه‌حلی برای این تعارض فراهم می‌آورد. به این معنا که، حکم کلی حرمت تجسس، در مواردی که نظارت والدین برای وقایت و حفاظت از فرزندان ضرورت پیدا می‌کند، تخصیص می‌خورد. بنابراین، چنین تجسسی نه تنها از شمول حرمت خارج می‌شود، بلکه با توجه به وظیفه والدین در نگهداری از فرزندان، می‌تواند به یک وظیفه شرعی تبدیل شود.

جهت تقویت استدلال فوق می‌توان موارد زیر را بیان نمود:

۱. جایگاه ویژه خانواده در اسلام: در نظام اسلامی، خانواده به عنوان نهاد بنیادین جامعه، اهمیت ویژه‌ای دارد و حفظ سلامت معنوی و اخلاقی آن بر عهده والدین است. نظارت والدین بر رفتار فرزندان،

^۱ تحریم: ۶

بخشی از این مسئولیت است و لازمه این نظارت، ورود به حریم خصوصی در چارچوب ضوابط شرعی است.

۲. اصل تقدم ضرورات بر محظورات: از دیدگاه اصولی، در مواردی که یک ضرورت شرعی (مانند وقایت فرزندان از انحراف) با یک محذور شرعی (مانند تجسس) برخورد کند، ضرورت شرعی اولویت پیدا می‌کند.

۳. حدود نظارت: این نظارت باید در چارچوب عقلانی و شرعی باقی بماند. هرگونه افراط در تجسس یا ورود بی‌مورد به حریم فرزندان می‌تواند نتایج معکوس داشته باشد و اصل وقایت را زیر سؤال ببرد. همچنین فقها در تخصیص احکام کلی توسط احکام خاص، معیارهایی را ارائه کرده‌اند. بر اساس این معیارها، می‌توان موارد زیر را نتیجه گرفت:

۱. تخصیص احکام در شرایط خاص: فقیهان تاکید دارند که تجسس به‌طور کلی حرام است، اما اگر به دلایل عقلایی یا شرعی خاصی همچون امر به معروف و نهی از منکر صورت گیرد، می‌تواند از این حرمت خارج شود. در این موارد، نیت حفظ مصالح عمومی یا فردی اهمیت دارد و معیار عقلایی بودن در فقه به‌عنوان ضابطه‌ای تعیین‌کننده معرفی شده است.^۱

۲. حفظ خانواده به‌عنوان اولویت شرعی: در فقه اسلامی، نظارت بر امور خانواده و فرزندان به‌منظور جلوگیری از انحراف یا آسیب، وظیفه‌ای شرعی تلقی می‌شود که ممکن است نظارت دقیق یا حتی نوعی از تجسس را الزامی کند. این دیدگاه بر اساس آیات و روایاتی که امر به

^۱ استفتائات، مکارم شیرازی، ناصر: ج ۳، ص ۱۴۷، سوال ۴۴۳.

مراقبت و وقایت خانواده را واجب کرده‌اند، استوار است (مانند آیه "قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا" در سوره تحریم).

۳. محدودیت‌ها و شرایط تجسس: فقیهان تأکید می‌کنند که حتی در موارد جواز تجسس، این اقدام باید با شرایطی چون ضرورت شرعی، محدودیت در اطلاعات مورد نیاز، و قصد خیرخواهانه انجام شود. هدف باید اصلاح و پیشگیری از گناه باشد، نه هتک حرمت یا ایجاد تنش بی‌مورد.^۱

بخش پنجم: نتیجه‌گیری

در این مقاله بررسی شد که چگونه تجسس در امور فرزندان از نظر فقهی با دو دسته ادله متعارض روبرو است. از یک‌سو، آیات و روایات اسلامی به وضوح حرمت تجسس را بیان می‌کنند، اما از سوی دیگر، دستوراتی برای نظارت و مراقبت والدین از فرزندان وجود دارد که می‌تواند اقتضاء کند در موارد خاص، تجسس به‌منظور حفظ سلامت معنوی و اخلاقی فرزندان ضروری باشد.

با توجه به این دو دسته از ادله، به نظر می‌رسد که تجسس به‌عنوان یک قاعده کلی حرام، در مواردی که به‌عنوان یک وظیفه شرعی و در راستای حفظ خانواده و فرزندان مطرح شود، می‌تواند مجاز و حتی واجب باشد. به‌ویژه در مواردی که والدین برای حفظ فرزندان از انحرافات اخلاقی یا اجتماعی، وارد حریم خصوصی آنان شوند، این اقدام نه تنها مجاز است، بلکه در برخی موارد می‌تواند به یک واجب شرعی تبدیل گردد.

^۱ کاوشی در حکم فقهی تجسس، خرازی، سیدمحسن، فصلنامه فقه اهل بیت: شماره ۲۶، ص ۵۷.

در نهایت، این پژوهش نشان داد که نظر فقهی در این گونه موارد به طور کلی تابع شرایط خاص و محدودیت‌های عقلایی و شرعی است. نظارت والدین باید در چارچوب اصول اسلامی و اخلاقی باقی بماند و هدف از آن حفظ مصلحت فرزندان و جلوگیری از انحرافات باشد.

منابع:

قرآن کریم

۱. تهذیب اللغة، الأزهری، محمد بن احمد، ج ۱-۱۵، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۲۰۰۱م
۲. تفسیر القرآن العظیم (تفسیر ابن کثیر)، ابن کثیر الدمشقی، اسماعیل بن عمر، تحقیق: محمد حسین شمس الدین، ج ۱-۸. بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، ۱۹۹۹م
۳. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مکرم، ج ۱-۱۵. بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق
۴. لغت‌نامه دهخدا، دهخدا، علی‌اکبر، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش
۵. مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، طبرسی، فضل بن حسن، با مقدمه محمود آیت‌الله‌زاده‌ی شیرازی. ج ۱-۱۰. تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش
۶. «اصل عدم تجسس و استثنائات آن در فقه و حقوق ایران.»، کریمی‌نیا، محمد مهدی، مجله دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی، سال چهارم، شماره ۳۵، فروردین ۱۴۰۰، صص ۱-۲۰
۷. استفتائات جدید، مکارم شیرازی، ناصر، ج ۱-۳، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۹ق
۸. الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب، تحقیق: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۱-۸، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق
۹. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)، مجلسی، محمدباقر، ج ۱-۱۱۰. بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق

۱۰. تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، مشهدی، محمد بن محمدرضا، تحقیق: حسین درگاهى. ج ۱-۱۴. تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامى، ۱۳۶۸ش
۱۱. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، ج ۱-۱۸. قم، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۰۸ق
۱۲. البرهان فى تفسیر القرآن، بحرانی، سید هاشم، البرهان فى تفسیر القرآن، ج ۱-۵. قم، مؤسسة البعثة، مركز الطباعة والنشر، ۱۴۱۶ق
۱۳. کاوشی در حکم فقهی تجسس، خرازی، سیدمحسن، فصلنامه فقه اهل بیت فارسی، شماره ۲۶، ۱۳۸۰

در مسیر تمدن

سالنامه پژوهشی

سال دوم، شماره دوم (پاییز ۱۴۰۴)

بررسی دلالتی اخبار مورد استناد در خیار تاخیر

مهدی مرادی سرچشمه^۱

چکیده

امروزه ارتباطات و وسایل نقلیه گسترش یافته و سفر به کشورهای دیگر به کاری آسان تبدیل شده است. در این بین بسیاری از افراد برای کار به کشورهای دیگر مسافرت می کنند. کشورهای مختلفی که بعضی جزو کشورهای مسلمان محسوب می شوند، برخی با حکومت اسلامی رابطه ی دوستانه ای دارند و برخی نیز با حکومت اسلامی در ستیزند و دشمن اسلام و جامعه اسلامی محسوب می شوند. با مراجعه به آیات و روایات و فقه شیعه می بینیم که شریعت اسلام نسبت به این موضوع ساکت نبوده و موضع دارد. این نوشتار حکم کار کردن و اشتغال یک فرد مسلمان در کشورهای دارای حکومت معاند با حکومت اسلامی در فقه شیعه را بررسی می کند. در نهایت می توان گفت همه نوع فعالیت اقتصادی و اشتغال در کشورهای معاند با حکومت اسلامی ممنوع می باشد مگر در موارد استثناء مانند اضطرار یا وجود مصلحت مهمتر برای جامعه اسلامی .

واژگان کلیدی : خیار تاخیر، دلالت روایات خیار تاخیر، بطلان بیع، نفی لزوم

^۱ طلبه درس خارج مدرسه فقهی جواد الائمه علیهم السلام

تعریف خيار تاخير

خيار تاخير در موردی است که بايع چیزی را بفروشد و تمام ثمن را قبض نکند و مبيع را به مشتری تسليم نکرده باشد و تأخير در تسليم یکی از عوض و معوض شرط نشده باشد. در اين صورت بيع سه روز لازم است. پس اگر مشتری در مدت سه روز ثمن را بياورد او به جنس (و کالای فروخته شده) سزاوارتر است. بعد از سه روز بايع حق فسخ معامله را دارد. قبض بعضی از ثمن مانند قبض نکردن آن است.^۱

روایات مورد استناد در خيار تاخير

۱- روایت علی بن یقطین:

و بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان ، عن عبد الرحمن بن الحجاج عن عليّ بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يبيع البيع و لا يقبضه صاحبه و لا يقبض الثمن، قال: الأجل بينهما ثلاثة أيام، فإن قبض بيعه، وإلا فلا بيع بينهما»^۲

۲- روایت اسحاق بن عمار:

^۱ تحرير الوسیله، امام خمینی (ره): جلد ۱، ص ۵۲۷

^۲ وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن: ج ۱۸، ص ۲۲، ابواب الخيارات، باب ۹،

و عنه، عن الهيثم بن محمد، عن أبان بن عثمان، عن
إسحاق بن عمار عن العبد الصالح، قال: «من اشترى بيعاً
فمضت ثلاثة أيّام ولم يجيء، فلا بيع له»^١

۳- روایت ابن حجاج:

وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن الحسين عن
صفوان بن يحيى، عن عبد الرحمن عن ابن الحجاج قال:
«اشترت محملاً و أعطيت بعض الثمن و تركته عند
صاحبه، ثم احتبست أيّاماً، ثم جئت إلى بائع المحمل
لأخذه، فقال: قد بعته، فضحكت، ثم قلت: لا والله! لا
أدعك أو أقاضيك، فقال: أترضى بأبي بكر بن عياش؟ قلت:
نعم، فأتيناه فقصصنا عليه قصّتنا، فقال أبو بكر: بقول من
تحب أن يقضى بينكما، بقول صاحبك أو غيره؟ قلت: بقول
صاحبي، قال: سمعته يقول: من اشترى شيئاً فجاء بالثمن ما
بينه وبين ثلاثة أيّام، وإلا فلا بيع له»^٢.

۴- صحیحه زراره:

^١ وسائل الشيعة، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن: ج ۱۸، ص ۲۲، ابواب الخيارات، باب ۹،
شماره ۲۳۰۵۳، ح ۴
^٢ وسائل الشيعة، شيخ حر عاملی، محمد بن حسن: ج ۱۸، ص ۲۱ و ۲۲، ابواب الخيارات، باب ۹،
شماره ۲۳۰۵۱، ح ۲

محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن جميل، عن زرارة
عن أبي جعفر عليه السلام: «قلت له: الرجل يشتري من
الرجل المتاع ثم يدعه عنده، فيقول: آتيك بثلثه؟ قال: إن
جاء ما بينه وبين ثلاثة أيام، وإلا فلا بيع له»^۱

۵- روایت جاریه:

و بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن أبي إسحاق،
عن ابن أبي عمير، عن محمد بن أبي حمزة، عن علي بن
يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل اشترى
جارية وقال: أجيئك بالثلث؟ فقال: إن جاء فيما بينه وبين
شهر وإلا فلا بيع له.^۲

این روایت مدت لزوم بیع را سی روز ذکر می کند که کسی قائل به آن نیست
و با چهار روایت بالایی که مدت لازم بودن بیع را سه روز ذکر کرده اند در تعارض
است.

مرحوم شیخ حر عاملی می فرمایند برای حل تعارض دو احتمال وجود دارد
و دو راه حل ارائه کرده اند:

۱- روایت جاریه را حمل بر استحباب می کنیم.

^۱ وسائل الشیعة، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن: ج ۱۸، ص ۲۱، ابواب الخيارات، باب ۹،
شماره ۲۳۰۵۰، ح ۱

^۲ وسائل الشیعة، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن: ج ۱۸، ص ۲۳، ابواب الخيارات، باب ۹،
شماره ۲۳۰۵۵، ح ۶

۲- اینکه تا یک ماه بیع لازم باشد اختصاص به مورد خاص یعنی جاریه دارد.

ایشان می‌فرمایند:

هذا محمول على الاستحباب بالنسبة إلى البائع لان المعتبر ثلاثة أيام ، أو مخصوص بالجارية.^۱

پس این روایت را از بحث خارج است و در نهایت چهار روایت وجود دارد که مورد استناد در خیار تاخیر است و ما با چهار روایت کار داریم.

اقوال در مسئله

قول اول (بطلان بیع)

استظهار شیخ انصاری در مکاسب^۲، شیخ طوسی در کتاب «المبسوط فی فقه الامامیه»^۳، محقق سبزواری در کتاب «کفایة الاحکام»^۴ و شیخ یوسف بحرانی در کتاب «حدائق الناضرة»^۵ از این چهار روایت بطلان بیع است.

دلایل قول اول (بطلان بیع)

^۱ همان

^۲ مکاسب، انصاری، مرتضی: جلد ۵، ص: ۲۱۹

^۳ المبسوط فی الفقه الامامیه، طوسی، محمد بن حسن: جلد ۲، ص: ۸۷

^۴ کفایة الأحکام، سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن: جلد ۱، ص: ۴۶۷

^۵ الحدائق الناضرة، بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم: جلد ۱۹، ص: ۴۷ و ۴۸

دلیل اول بطلان بیع: قاعده «اقرّب المجازات اولی»

این قاعده از قواعد عقلایی است که عرف عقلا در محاورات خود به آن تمسک می‌نمایند و به این معنا است که اگر در موردی، اراده معنای حقیقی از لفظ متعذر باشد و به علت قرینه‌ای نتوان معنای حقیقی را در آن جمله استفاده کرد، و آن لفظ دارای معنای مجازی متعددی باشد ولی معلوم نباشد که در کدام یک از معانی استعمال شده است، باید «اقرّب المجازات الی الواقع» یعنی نزدیک‌ترین معنای مجازی به معنای حقیقی را برگزید.

آنچه در روایات آمده که فرموده «لا بیع له» و یا فرموده «فلا بیع بینهما»، نمی‌خواهد نفی حقیقت بیع کند. چون بالوجدان و حقیقتاً بیع اتفاق افتاده و بایع و مشتری بیع انجام داده اند. پس معنای مجازی مراد است. دو معنای مجازی محتمل است:

۱- منظور از لا بیع له، لا بیع صحیح له است، یعنی نفی صحت بیع می‌کند.

۲- منظور از لا بیع له، لا بیع لازم له است، یعنی نفی لزوم بیع می‌کند. از بین دو معنای مجازی محتمل، نفی صحت بیع اقرّب المجازات است. چون در عبارت «لا بیع له» لا نفی جنس است و نفی حقیقت بیع می‌کند و عدم صحت نزدیک‌تر به از بین رفتن و نفی بیع است. زیرا اگر بیع خیاری باشد، بیع وجود دارد و آثار آن مانند ملکیت هم پا برجاست، فقط اثر لزوم وجود ندارد و توسط بایع قابل فسخ است. ولی وقتی گفته می‌شود بیع صحیح نیست یعنی هیچ اثری ندارد و شیئی که هیچ اثری ندارد گویا اصلاً وجود ندارد. در نتیجه وقتی می‌گوییم نفی صحت نزدیک‌تر به نفی حقیقت بیع است بخاطر این است که آثار بیشتری را دارد نفی می‌کند.

همانطور که حرکت ذهن به مجاز نیاز به قرینه دارد که در اینجا تعذر معنای حقیقی است، حرکت ذهن به مجاز بعید نیاز به قرینه اضافه و مثنونه زائد دارد که در محل بحث چنین قرینه ای وجود ندارد.

دلیل دوم بطلان بیع: قاعده «اصالت عدم تقدیر»:

اصالت عدم تقدیر یا اصالت عدم اضمار، از اصول لفظی است و کاربرد آن در جایی است که احتمال داده شود کلمه یا جمله‌ای در یک کلام در تقدیر باشد، اما دلیلی بر این احتمال وجود نداشته باشد. در چنین مواردی اصل این است که شارع منظور خود را در قالب الفاظ بیان کرده و از لفظ بیش از معنای ظاهری فهمیده و به آن عمل می‌گردد.

بیع یک امر حادث که یک یکبار اتفاق افتاده نیست، چون بیع یک حقیقت مستمر است. در واقع بیع به معنای التزام بایع و مشتری است. در فهم عرف اگر چند روز بعد از انشاء عقد، حکمی ایجابی یا سلبی برای آن عقد بیان شد، منظور وجود استدامه بیع است. پس وقتی بعد از سه روز گفته شد: «لا بیع له»، به قرینه عامه منظور استمرار بیع است و حقیقت است.

اگر طبق مبنای قول دوم عبارت «لا بیع له» را به معنای «لا بیع لازم له» بگیریم با قاعده اصالت عدم تقدیر در تضاد است. یعنی قول دوم می‌گوید این بیع استدامه‌ای علی نحو الزوم تحقق ندارد و یک تقدیر دارد. در اینجا باید گفت: «عدم التقدير اولى من التقدير». البته با این دلیل، دلیل اول قول اول که بر اساس قاعده «اقرّب المجازات اولى» بود نیز نفی می‌شود چون دیگر مجازی پیش نمی‌آید.

قول دوم (نفی لزوم بیع)

استظهار شیخ محمدحسن نجفی در کتاب «جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام»^۱ و به گزارش ایشان استظهار شیخ طوسی در کتاب «الخلاف فی الاحکام»^۲ از چهار روایتِ خیار تاخیر، نفی لزوم است.

دلایل قول دوم (نفی لزوم)

دلایل قول به نفی لزوم شامل دو دسته دلایل است. دسته اول دلایل بیرونی شامل شهرت، اجماع، قاعده اصالة الصحة و قاعده اصالة عدم المبطّل است و دسته دوم دلایل درونی است که شامل قرینه مقابله، تبعیض و ارفاق به بایع است.

دلایل بیرونی

*شهرت:

شیخ انصاری در کتاب مکاسب قول به نفی لزوم را به مشهور علما نسبت داده است.^۳

*اجماع:

به گزارش شیخ انصاری در کتاب مکاسب، شیخ طوسی در کتاب «الخلاف فی الاحکام»، سید مرتضی در کتاب «الانتصار فی انفرادات الامامیه» و محمدحسن نجفی در کتاب «جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام» ادعای اجماع کرده و قول دوم را تایید نموده‌اند.^۴

- تعارض نظر شیخ طوسی در کتاب «المبسوط فی فقه الامامیه» با کتاب «الخلاف فی الاحکام»

^۱ جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، نجفی، محمد حسن: ج ۲۳، ص: ۵۲

^۲ همان

^۳ مکاسب، انصاری، مرتضی: ج ۵، ص ۲۱۹

^۴ مکاسب، انصاری، مرتضی: ج ۵، ص ۲۱۷

نظر شیخ طوسی در دو کتاب خود در تضاد است ولی با توجه به اینکه شیخ طوسی در کتاب مبسوط برای قول به بطلان دلیلی ذکر نکرده ولی در کتاب خلاف دلیل قول به نفی لزوم را اجماع ذکر کرده، می‌توان نتیجه گرفته که منظور شیخ از بطلان همان عدم لزوم است.

● اشکال و جواب

سوالی که مطرح است این است که چگونه شهرت و اجماع علما موجب استظهار و کشف دلالت حدیث می‌شود؟

جواب این است که وقتی روایتی داریم که در آن دو احتمال وجود دارد و نص در هیچ طرفی نیست. مثلاً احتمال این وجود دارد که شارع از «لا بیع له» بطلان بیع یا نفی لزوم را اراده کرده است.

پس از تتبع در اقوال علما می‌بینیم همه نفی لزوم را برداشت کرده‌اند. در اینجا پی می‌بریم که احتمالاً روایات تنمیه‌ای داشته‌اند، یا قرائن حالیه‌ای وجود داشته و یا روایات دیگری وجود داشته که به دست ما نرسیده است. در نتیجه شهرت و اجماع بین علما کاشف از دلالت و موید در فهم حدیث است.

*استصحاب اصالة الصحة:

در روایت علی بن یقطين عبارت «لا بیع بینهما» آمده، یعنی بیع برای هیچ کدام از بایع و مشتری وجود ندارد و نتیجه آن بطلان بیع پس از سه روز است. در سه روایت دیگر عبارت «لا بیع له» آمده که بیان می‌کند بعد از سه روز برای مشتری بیعی نیست، یعنی بیع فقط برای بایع است و بایع خیار دارد که صبر کند یا بیع را فسخ کند.

نتیجه جمع این روایات تعارض و تساقط است که حاصل آن رجوع به اصل عملیه استصحاب است. از آنجایی که بیع در طی سه روز لازم بوده، آثار مترتب بر بیع استصحاب می‌شود و اصل بر صحة بیع است نه بطلان بیع بعد از سه روز.

*اصالة عدم المبطل:

بر اساس این قاعده وقتی شک می‌کنیم شارع بطلان بیع را اداره کرده یا نه، اصل عدم آن است و بیع کماکان پابرجا است. پس این اصل اقتضا می‌کند که قدر متیقن که نفی لزوم است اکتفا کنیم.

دلایل درونی

*قرینه مقابله:

قرینه مقابله بدین معناست که از هر یک از دو یا چند عبارتی که میان آنها مقابله وجود دارد، بتواند مراد مفهومی یا مصداقی دیگری را مشخص کند.

صحیح زراره به صورت جمله شرطیه آمده است و گفته: «إن جاء ...، و إلا فلا بیع له». یعنی یقین داریم اگر تا سه روز ثمن معامله را آورد بیع لازم است. در اینجا با کمک قرینه مقابله می‌فهمیم که اگر تا سه روز ثمن معامله را نیاورد بیع غیر لازم است.

*تبعیض:

تبعیض از ریشه «بعض» و به معنای تقسیم کردن و پاره پاره کردن است. اینکه در روایات ضمیر را به صورت مفرد «له» آورده بدین معناست که باید بتوان تبعیض برقرار کرد و بعض آن را اراده کرد. در حالی که تبعیض با عدم صحت و انفساخ نمی‌سازد. یعنی اگر تبعیض را بپذیریم نمی‌توان گفت معامله تا سه روز لازم است و بعد باطل است. تبعیض با نفی لزوم سازگار است. یعنی می‌توان گفت بیع تا سه روز لازم است و بعد از آن غیر لازم و خیار است.

*ارفاق به بایع:

غرض از جعل مدت سه روز برای آوردن ثمن این است که ارفاقی برای بایع باشد تا ضرر نکند. یعنی اینکه شارع فرموده «لا بیع له» بخاطر این است که می‌خواسته لطفی در حق بایع کند و به بایع بگوید بیشتر از این لازم نیست صبر بکنی. اگر بگوییم معامله باطل است در بعضی موارد به ضرر بایع خواهد بود. مثل جایی که

پس از سه روز قیمت کالا کاهش یافته. پس بهتر است با بیع خیار داشته باشد و بر طبق آنچه مصلحت می‌داند فسخ کند یا صبر نماید.

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث فوق این نتیجه به دست می‌آید که دلالت روایات بر نفی لزوم اظهر از انفساخ و بطلان است. زیرا با توجه به تعارضی که روایت علی بن یقطین که با عبارت «لا بیع بینهما» آمده با سه روایت دیگر که دارای عبارت «لا بیع له» هستند نمی‌توان به هیچکدام تمسک کرد و در مقام تعارض مجبور به تساقط و رجوع به استصحاب آثار بیع هستیم. در نتیجه بیع صحیح خواهد بود.

از طرفی اجماع ادعا شده و قول مشهور علما به عدم لزوم معامله و اینکه باید خیار دارد قرینه مهمی است. ممکن است روایات مذکور قبل و بعدی داشته‌اند که حذف شده و یا روایتی وجود داشته که به دست ما نرسیده و علمای متقدم بر اساس آن قول به خیاری بودن معامله را اختیار کرده باشند و یا قرینه حالیه نزد آنها بوده که همگی بر این قول اجماع کرده‌اند.

منابع

۱. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهيم، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ اول، ۱۳۶۳.
۲. تحرير الوسيلة، امام خمینی، قم، مؤسسه مطبوعات دار العلم، چاپ اول، ۱۳۶۷.
۳. جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام، نجفی، محمد حسن، بیروت، دار إحياء التراث العربي، چاپ هفتم، ۱۳۶۲.
۴. کفایة الاحکام، سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۵. کتاب المکاسب المحرمة و البيع و الخيارات، انصاری، مرتضی، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۳۷۳.
۶. المبسوط فی الفقه الامامیه، طوسی، محمد بن حسن، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، چاپ سوم، ۱۳۸۷.
۷. وسائل الشیعة، حر عاملی، محمد بن حسن، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، چاپ اول، ۱۳۶۹.

در مسیر تسبیح

سالنامه پژوهشی

سال دوم، شماره دوم (پاییز ۱۴۰۴)

طریقه حدیث پژوهی با تأکید بر مکاسب شیخ انصاری با تطبیق بر روایت تحف

سید حسین میرزاده^۱

چکیده

استدلال فقهی با هدف کشف سخن صحیح یا دستیابی به حجتی از قول معصوم (ع) صورت می‌پذیرد. در این فرآیند، فقیه قابل اعتماد کسی است که بتواند با ارائه چینی‌های صحیح و منطقی، به تحقق فضایی مطلوب در عرصه فقه بینجامد. سنت به عنوان بزرگ‌ترین منبع قابل اتکا در این مسیر، جایگاهی محوری دارد؛ از این رو، انجام اعتبارسنجی دقیق برای تشخیص روایات معتبر از غیرمعتبر، ضرورتی انکارناپذیر است. انگیزه این پژوهش، پاسخ به اشکالاتی است که به روش حدیث‌پژوهی مرحوم شیخ انصاری وارد شده است؛ و حاکی از تعارضی میان اصول و فقه ایشان است. هدف، رفع این تعارض و تبیین روشی صحیح در مسیر استدلال فقهی است. در این میان، مسئله اعتبارسنجی روایات از محورهای قابل بحث و بررسی است. یافته‌ها حاکی از آن است که شیخ انصاری با پذیرش رویکردی صحیح و ریشه‌دار از نگاه قدما، کوشیده است روش استدلال و تمسک به روایات را بر پایه‌ای استوار بازتعریف کند. این در حالی است که فضای حاکم بر حوزه شیعه در دوره‌های متأخر، عمدتاً اصولی بوده و بر اعتبارسنجی روایات متمرکز شده است. شاهد مهم این مدعا، به‌کارگیری همین شیوه در آغاز کتاب «مکاسب» و نیز در استدلال به «روایت تحف» توسط ایشان است.

واژگان کلیدی: اجماع، اصحاب، اعتبارسنجی، حدیث پژوهی، شیخ انصاری

^۱ طلبه درس خارج مدرسه فقهی جواد الائمه علیهم السلام

بدون شک گسترده‌ترین و مهم‌ترین منبع در مطالعات دینی پس از قرآن کریم، "سنت" است. سنت به عنوان دومین رکن اساسی در استنباط احکام شرعی، جایگاهی بی‌بدیل در منظومه معرفت دینی اسلام دارد. در دوران معاصر، به دلیل عدم دسترسی مستقیم به معصوم(ع)، محققان و فقها تنها به "حاکمی" از سنت - که در قالب "حدیث" تجلی یافته است - دسترسی دارند. این واقعیت، لزوم توجه ویژه به علم حدیث و روش‌های اعتبارسنجی روایات را دوچندان می‌سازد.

یکی از پیچیده‌ترین و در عین حال اساسی‌ترین چالش‌های پیش روی دین‌پژوهان و محققان حوزه مطالعات اسلامی، مسئله صحت انتساب روایات به ائمه اطهار(ع) بوده است. اگرچه اصحاب ائمه(ع) با تلاش‌های فراوان و دقت نظر مثال‌زدنی، این امانت بزرگ را با حداقل خطا به نسل‌های بعد منتقل نمودند، اما همواره این پرسش برای پژوهشگران مطرح بوده که آیا روایات منسوب به اهل‌بیت(ع) به طور کامل و صحیح به دست ما رسیده است؟ کدام یک از این احادیث از اعتبار و قابلیت استناد برخوردارند و کدام یک فاقد چنین ویژگی‌ای هستند؟

این دغدغه علمی هنگامی ابعاد پیچیده‌تری به خود می‌گیرد که ما از عصر حضور ائمه معصومین(ع) فاصله بیشتری می‌گیریم و همزمان، دسترسی مستقیم به منابع روایی اصلی و اصیل نیز به تدریج کاهش می‌یابد. این وضعیت به حدی حائز اهمیت است که فرزند شهید ثانی در کتاب ارزشمند "منتقى الجمان" با صراحت به این مسئله اشاره می‌کند:

«فَإِنَّ الْقَدَمَاءَ لَا عِلْمَ لَهُمْ بِهَذَا الْأَصْطِلَاحِ قَطْعًا لِاسْتِغْنَائِهِمْ عَنْهُ فِي الْغَالِبِ بِكَثْرَةِ الْقَرَأَيْنِ الدَّالَّةِ عَلَى صِدْقِ الْخَبَرِ، وَإِنْ اسْتَمَلَّ طَرِيقُهُ عَلَى ضَعْفٍ كَمَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ سَالِفًا.»

(ترجمه: بی تردید قدما آشنایی با این اصطلاحات رایج در دوره متأخرین نداشتند، زیرا در غالب موارد به دلیل وجود قرائن فراوانی که بر صدق خبر دلالت می‌کرد، از این اصطلاحات بی‌نیاز بودند؛ حتی اگر طریق روایت به ظاهر ضعیف می‌نمود - چنان که پیش‌تر نیز بدان اشاره کردیم.)

این بیان عمق نگرش روش‌شناختی قدما در مواجهه با روایات را به خوبی نمایان می‌سازد. رویکرد قدما به حدیث‌پژوهی، رویکردی کل‌نگر و چندبعدی بود که در آن، صرف نظر از وضعیت سند روایت، قرائن مختلف داخلی و خارجی در اعتبارسنجی روایات نقش اساسی ایفا می‌کرد. این قرائن شامل موارد متعددی می‌شد؛ از جمله: شهرت روایت، انسجام درونی متن، سازگاری با قرآن کریم، هماهنگی با سایر روایات معتبر، و قرائن تاریخی مربوط به راویان و شرایط نقل روایت.

در مقابل، در دوره متأخرین، با فاصله بیشتر از عصر معصومین (ع) و کاهش تدریجی دسترسی به قرائن، شاهد تحول تدریجی در روش‌های حدیث‌پژوهی هستیم. در این دوره، توجه بیشتری به بررسی دقیق اسناد و طبقه‌بندی روایات بر مبنای وضعیت راویان معطوف گردید. این تحول روش‌شناختی، هرچند دارای مزایای قابل توجهی بود، اما در عین حال موجب کاهش توجه به قرائن کل‌نگر در اعتبارسنجی روایات شد.

مقاله حاضر با توجه به این تحولات روش‌شناختی، در صدد است تا با واکاوی دقیق روش حدیث‌پژوهی شیخ انصاری در کتاب مکاسب و تطبیق آن بر روایت تحف العقول، جنبه‌های مختلف این تحول روش‌شناختی را مورد بررسی قرار دهد. این پژوهش از یک سو به بازخوانی روش قدما در حدیث‌پژوهی

می‌پردازد و از سوی دیگر، شیوه تعامل شیخ انصاری - به عنوان یکی از بزرگ‌ترین فقهای دوره متأخر - با این میراث روش‌شناختی را مورد تحلیل قرار می‌دهد. اهمیت این پژوهش در آن است که می‌کوشد با عبور از نگاه تک‌بعدی به مسئله اعتبارسنجی روایات، الگویی جامع و همه‌جانبه در زمینه حدیث‌پژوهی ارائه دهد؛ الگویی که هم از دقت نظر متأخرین در بررسی اسناد بهره می‌گیرد و هم از غنای روش‌شناختی قدما در توجه به قرائن مختلف بهره‌مند می‌شود. این الگو می‌تواند راهگشای محققان معاصر در مواجهه با چالش‌های حدیث‌پژوهی باشد.

مفهوم‌شناسی

اجماع

معنای لغوی: جناب ابن منظور معنای لغوی اجماع را می‌فرماید:

«الْإِجْمَاعُ: أَنْ تُجْمَعَ الشَّيْءُ الْمَتَّفَرِّقَ جَمِيعاً.» (ترجمه: اجماع: جمع کردن تمام چیزهای متفرق و جدا).

معنای اصطلاحی: در معنای اصطلاحی مرحوم آیت الله شاهرودی که به نظر بهترین تعریف اصطلاحی را می‌فرماید:

«اجماع: اتفاق نظر فقیهان بر حکم شرعی.»^۱

ارتباط میان معنای لغوی و اصطلاحی هم کاملاً برقرار است زیرا دقیقاً نظرات فقها که متفرق است را در یک حکم اجتماع پیدا می‌کند.

اصحاب

^۱ لسان العرب، ابن منظور: ج ۸، ص ۵۸

^۲ فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، هاشمی شاهرودی، محمود: ج ۱

طریقه حدیث پژوهی با تأکید بر مکاسب شیخ انصاری با تطبیق بر روایت تحف

معنای لغوی: جناب فراهیدی می‌فرمایند:

«صحب: الصاحب: یجمع بالصَّحْب، و الصُّحْبَان و الصُّحْبَة و الصَّحَاب. و الأصحاب: جماعة الصَّحْب^۱» (ترجمه: صحب یعنی صاحب که جمعش می‌شود صحب. صحبان و صحبه و صحاب و اصحاب. جماعتی از صحب هستند.)

البته مراد ما در مقاله از اصحاب، اصحاب و فقهای صحیح المذهب زمان ائمه علیهم السلام بودند که در ذیل پرتو امام علیه السلام زعامت مردم را بر عهده داشتند.

معنای اصطلاحی: در معنای اصطلاحی هم آمده است:

«أصحاب الترجيح: تحسین البدري ويدعون أهل الترجيح ومجتهدی الترجيح أو مجتهدی الفتيا كذلك وهم طبقة من المجتهدین، شأنهم الموازنة بين الروایات والأقوال وترجیح بعضها علي الآخر لمرجح ما^۲» (ترجمه: اصحاب الترجیح یعنی تحسین بدری و ادعا می‌کنند اهل ترجیح هستند که این گروه میان فتاوی و اخبار جمع می‌کنند.)

چرایی پژوهش

بحث اعتبارسنجی روایات همواره از مباحث چالش‌برانگیز در فقه امامیه بوده است. در این میان، رویکرد شیخ انصاری در کتاب مکاسب نسبت به روایت

^۱ العین، خلیل بن احمد: ج ۳ ص ۱۲۴

^۲ مرکز تحقیقات و الدراسات العلمیه فی المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلامیه:

ج ۲، ص ۵۵

تحف العقول، مورد نقد و بررسی بسیاری از علما قرار گرفته است. این نوشتار به تبیین دقیق این مسئله و تحلیل مبانی فقهی شیخ انصاری می‌پردازد.

الف) اشکالات سندی محققان به شیخ انصاری

جمع کثیری از فقها و محققان به شیخ انصاری در باب استناد به روایت تحف العقول اشکال سندی وارد کرده‌اند. مهم‌ترین اشکالات عبارتند از:

۱. ابهام در سند روایت: سند این روایت به طور کامل مشخص نیست و راویان در طرق نقل به صورت کامل ذکر نشده‌اند.
۲. مرسل بودن روایت: با توجه به فقدان بخشی از سند، این روایت در زمره روایات مرسله قرار می‌گیرد که به مبانی متأخرین، حجیت آن نیاز به بررسی دارد.
۳. عدم وثوق به تمام روات: حتی در صورت وجود سند کامل، اعتبار تمامی راویان این روایت مورد تردید است.

ب) تبیین مبانی شیخ انصاری

در تحلیل این مسئله، باید به مبانی خاص شیخ انصاری توجه نمود:

۱. تعلق به مکتب پیش از حله: شیخ انصاری در چارچوب مکتب فقهی

پیش از حله حرکت می‌کرد که دارای ویژگی‌های زیر بود:

* توجه به اعتبار کلی کتاب به عنوان منبع.

* اعتنا به شهرت روایات اصحاب.

* توجه به قرائن داخلی و خارجی در اعتبارسنجی.

۲. اولویت اعتبار کتاب بر بررسی سند: برای شیخ انصاری، این پرسش

اساسی مطرح بوده که آیا کتاب تحف العقول به عنوان یک منبع، از اعتبار کلی

طریقه حدیث پژوهی با تأکید بر مکاسب شیخ انصاری با تطبیق بر روایت تحف

برخوردار است یا خیر. در صورت مثبت بودن پاسخ، بررسی دقیق سند هر روایت در اولویت دوم قرار می گیرد.

ج) تحلیل دیدگاه شارحان مکاسب:

شارحان مکاسب در برخورد با این مسئله چند دیدگاه عمده دارند:

۱. دیدگاه منتقدان:

* مرحوم آخوند خراسانی: اشکال بر عدم تصریح به ضعف سند.

* مرحوم نائینی: تأکید بر لزوم بررسی دقیق تر سند.

* مرحوم اصفهانی: توجه به عدم شهرت روایت قدماء.

۲. دیدگاه موافقان:

* مرحوم سید محمدکاظم یزدی: با وجود مرسل بودن، روایت به دلیل شهرت اصحاب معتبر است.

* مرحوم نراقی: توجه به انسجام دلالتی روایت

د) بررسی اعتبار کتاب تحف العقول

در بررسی این مسئله باید به چند نکته توجه کرد:

۱. دیدگاه علما درباره کتاب تحف العقول:

* شیخ حر عاملی در امل الآمل: "کتابی است حسن، پر فایده و مشهور"

* علامه مجلسی: مورد استناد در بحار الانوار

* محدث نوری: استفاده گسترده در مستدرک الوسائل

۲. جایگاه کتاب در میان منابع:

تحف العقول اگرچه در ردیف کتب اربعه قرار نمی گیرد، اما:

* از کتب معتبر قرن چهارم هجری است.

- * مورد اعتماد بسیاری از فقهای متأخر بوده است.
- * دارای محتوای ارزشمند اخلاقی و فقهی است.

ه) تحلیل نهایی مسئله

با توجه به مبانی شیخ انصاری می‌توان گفت:

۱. از منظر کبروی:

- * شیخ با استناد به قاعده "حجیت خبر الثقة" این روایت را معتبر می‌دانسته.
- * توجه به شهرت کتاب در میان اصحاب.
- * اعتنا به قرائن داخلی روایت.

۲. از منظر صغروی:

- * کتاب تحف العقول در دوران شیخ انصاری از شهرت نسبی برخوردار بوده.
- * محتوای روایت با قواعد کلی فقه سازگاری دارد.
- * مورد استناد جمعی از فقهای سابق بوده است.

و) دیدگاه آیت‌الله خویی، آیت‌الله خویی با نگاهی دقیق‌تر:

- * ادعای شهرت مطلق روایت را مورد تردید قرار می‌دهند.
- * برخی فقرات روایت را با قواعد مسلم فقهی ناسازگار می‌دانند.
- * نیاز به بررسی دقیق‌تر سندی و دلالتی را تأکید می‌کنند.

ز) نتیجه‌گیری

بررسی این مسئله نشان می‌دهد که:

۱. اشکالات سندی به شیخ انصاری ناشی از تفاوت در مبانی حدیث‌شناسی

است.

طریقه حدیث پژوهی با تأکید بر مکاسب شیخ انصاری با تطبیق بر روایت تحف

۲. شیخ انصاری با تکیه بر اعتبار کتاب و قرائن داخلی، روایت را معتبر دانسته.

۳. این روش در چارچوب مکتب پیش از حله قابل توجیه است.

۴. برای ارزیابی نهایی، نیاز به بررسی دقیق تر هم از نظر سندی و هم از نظر دلالتی وجود دارد.

این تحلیل نشان می دهد که فهم دقیق مبانی فقهی هر عالم، شرط لازم برای نقد و بررسی آراء اوست. بنابراین این تحقیق به دنبال بررسی اعتبار سنجی از منظر شیخ انصاری است در بحبوحه ی نقدها.

فصل اول: شواهد تغییر نسبی دیدن قدما

شاهد اول:

اولین شاهد کتب رجالی هستند که نحوه برخورد ایشان با روات ضعیف به نظر متفاوت با طریق متأخرین است. مثلاً مرحوم نجاشی در مدخل محمد بن سنان می فرماید:

«هو رجل ضعیف جدا لا یعول علیه ولا یلتفت إلی ما تفرد به.»^۱

همچنین در مدخل محمد بن اورمه می فرمایند:

«ذكره القميون و غمزوا علیه و رموه بالغلو حتی دس علیه من یفتک به، فوجدوه یصلي من أول الليل إلی آخره فتوقفوا عنه. و حکى جماعة من شیوخ القميين عن ابن الوليد أنه قال: محمد بن أورمة طعن علیه بالغلو، و کل (فکل) ما کان

^۱ رجال النجاشی، نجاشی، احمد بن علی: ص ۳۲۸.

في كتبه مما وجد في كتب الحسين بن سعيد و غيره فقل به،
و ما تفرد به فلا تعتمده.^۱»

البته این صرفاً مربوط به نجاشی نبوده است. مثلاً مرحوم شیخ طوسی در کتاب فهرست خود می‌فرماید:

«قال محمد بن علي بن الحسين: محمد بن اورمة طعن عليه بالغلو، فكل ما كان في كتبه مما يوجد في كتب الحسين بن سعيد و غيره فإنه يعتمد و يفتى به، (و كل ما تفرد) به لم يجز العمل عليه و لا يعتمد.^۲»

همچنین مرحوم صدوق از سعد بن عبدالله ذکر می‌کنند:

«حَدَّثَنَا شَيْخُنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ سَعْدَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: مَا رَأَيْنَا وَلَا سَمِعْنَا بِمُتَشَيِّعٍ رَجَعَ عَنِ التَّشْيِيعِ إِلَى النَّصَبِ إِلَّا أَحْمَدُ بْنُ هِلَالٍ وَ كَانُوا يَقُولُونَ إِنَّ مَا تَفَرَّدَ بِرِوَايَتِهِ أَحْمَدُ بْنُ هِلَالٍ فَلَا يَجُوزُ اسْتِعْمَالُهُ وَ قَدْ عَلِمْنَا أَنَّ النَّبِيَّ وَ الْأَئِمَّةَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى اللَّهُ دِينَهُ وَ الشَّاكُّ فِي الْإِمَامِ عَلَى غَيْرِ دِينِ اللَّهِ وَ قَدْ ذَكَرَ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَنَّهُ سَيَسْتَوْهِبُهُ مِنْ رَبِّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.^۳»

^۱ همان: ص ۳۲۹

^۲ الفهرست، طوسی، محمد بن حسن: ص ۴۰۷

^۳ کمال الدین و تمام النعمة، ابن بابویه، محمد بن علی: ج ۱، ص ۷۶.

بنابراین فضای حاکم بر احادیث منفردات بوده است. با اینکه اگر قرار بود صرفاً آن حدیث صحیح بشود معیار و هیچ ارزش اعتباری آن روایت غیر صحیح نداشته باشد. طبعاً باید آن روایت را کنار می گذاشتند. بنابراین این نگاه نسبی به ارزشگذاری در روایات و کنار گذاشتن منفردات فقط موجب می شود تا بدان معنا ملتزم باشیم که تحقق یک جریان صحیح می تواند پایه گذار این جریانات باشد.

در این رابطه مرحوم صدوق هم در کتاب کمال الدین می فرماید:

«أيها المحتج أنت تعلم أن المعتزلة و سائر فرق الأمة
تتازعك في تأويل هذه الآيات أشد منازعة وأنت فليس تأتي
بأكثر من الدعوى و نحن نسلم لك ما ادعيت و نسألك
الحجة فيما تفردت به^۱»

همچنین مرحوم آیت الله خوئی از مرحوم صدوق از ابن ولید نقل می کند:

«ذكر أبو جعفر بن بابويه، عن ابن الوليد، أنه قال: ما تفرد به
محمد بن عيسى من كتب يونس و حديثه لا تعتمد عليه، و
رأيت أصحابنا يذكرون هذا القول، و يقولون: من مثل أبي
جعفر محمد بن عيسى، سكن بغداد.^۲»

شاهد دوم:

همچنین مرحوم کلینی در مورد صحیح دیدن روایاتی که در کتاب کافی ذکر کردند می فرماید:

«آيَاتُكَ تُحِبُّ أَنْ يَكُونَ عِنْدَكَ كِتَابٌ كَافٍ يُجْمَعُ فِيهِ مِنْ
جَمِيعِ فُتُونِ عِلْمِ الدِّينِ، مَا يَكْتَفِي بِهِ الْمُتَعَلِّمُ، وَ يَرْجِعُ إِلَيْهِ

^۱ همان: ص ۱۱۷

^۲ معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، خوئی، سید ابوالقاسم: ج ۱۸، ص ۱۱۹.

الْمُسْتَرْشِدُ، وَ يَأْخُذُ مِنْهُ مَنْ يُرِيدُ عِلْمَ الدِّينِ وَ الْعَمَلَ بِهِ
بِالْآثَارِ الصَّحِيحَةِ عَنِ الصَّادِقِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ السُّنَنِ
الْقَائِمَةِ الَّتِي عَلَيْهَا الْعَمَلُ، وَ بِهَا يُؤَدَّى فَرَضُ اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ
- وَ سُنَّةُ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ. ^۱»

مرحوم مجلسی هم در مورد بحار یک چنین نوع استدلالی را می فرماید:
«مع التحرز عن الإرسال المفضي إلى قلة الاعتماد فإن أكثر
المؤلفين دأبهم التطويل في ذكر رجال الخبر لتزيين
الكتاب و تكثير الأبواب و بعضهم يسقطون الأسانيد فتتخط
الأخبار بذلك عن درجة المسانيد فيفوت التمييز بين الأخبار
في القوة و الضعف و الكمال و النقص إذ بالمخبر يعرف
شأن الخبر و بالوثوق على الرواة يستدل على علو الرواية و
الأثر فاخترنا ذكر السند بأجمعه مع رعاية غاية الاختصار
بالاكتفاء عن المشاهير بذكر والدهم أو لقبهم أو محض
اسمهم خاليا عن النسبة إلى الجد و الأب و ذكر الوصف و
الكنية و اللقب و بالإشارة إلى جميع السند إن كان مما
يتكرر كثيرا في الأبواب برمز و علامة و اصطلاح ممهد في
صدر الكتاب لئلا يترك في كتابنا شيء من فوائد الأصول
فيسقط بذلك عن درجة كمال القبول. فأما ما اختصرناه من
أسناد قرب الإسناد فكل ما كان فيه أبو البختری فقد رواه عن
السندی بن محمد البزاز عن أبي البختری وهب بن وهب
القرشي. ^۲»

^۱ الكافي (دارالحدیث)، کلینی، محمد بن یعقوب: ج ۱ ص ۱۶.

^۲ بحار الأنوار (ط - بیروت)، مجلسی، محمدباقر: ج ۱، ص ۴۸ و ۴۹

این بیانات به خوبی می‌توان برداشت کرد که نقش مثل مرحوم مجلسی و مرحوم کلینی به این سبک بوده است که در جریان تحقیق یک مطلوب باید اینطور قدم‌گزارد و در فرایند استدلال‌ات باید به صورت کامل‌تری قدم به میان گذاشت. به هر ترتیب آنچه که مهم است در این شاهد این است که اتفاقاً بزرگان ما وقتی کتاب روایی را می‌نویسند عویصه‌ای از دین داران را می‌خواهند حل کنند و به دنبال آوردن هر حدیثی نیستند. حال استشهاد ایشان به روایات ضعیف پس چگونه است؟ آن چیزی که باعث می‌شود ایشان تمسک کنند به روایات ضعیف این است که ایشان روایات را نسبی می‌دیدند و توجه داشتند که این نکته می‌تواند جابر ضعف سند باشد.

اما مرحوم صدوق در کتاب من لا یحضره الفقیه بالاتر از این مسائل را می‌فرماید زیرا طریق استدلال ایشان صرفاً روایاتی نیست که صحیح است علاوه بر صحت نکته بالاتری وجود دارد به نام فتوی و ایشان در حقیقت در این کتاب فتاوی خودشان را ذکر می‌کنند که بسیار محل تأمل است اینکار از ایشان زیرا شاید بتوان بر یک دأبی گذاشت از قدمای اصحاب که این بزرگواران فتاوی خود را اینطور یعنی در قالب روایت ذکر می‌کردند. بنابراین شاید بتوان اینطور نسبت داد که اصل و اساس در فرایند طریق استدلال مرحوم صدوق صرفاً ذکر روایات صحیح نیست بلکه بالاتر از آن ذکر روایاتی است که در طریق استدلال محرز و قابل افتاء است. شاید به همین دلیل است که مرحوم استرآبادی شهادت ایشان را حجت می‌داند زیرا هر روایتی قابلیت صدق بر افتاء را ندارد و وقتی ایشان به این صورت می‌فرمایند طبعاً روایاتی باید باشد که منقح از بسیاری از مسائل خواهد بود بنابراین شاید بتوان اینطور استدلال نمود که در فرایند پذیرش و عدم پذیرش روایت می‌توان اینطور استدلال نمود. بنابراین مرحوم استرآبادی در مورد شهادت مرحوم صدوق می‌فرماید:

«إِنَّ شَيْخَنَا الصَّدُوقَ قَدَّسَ سِرَّهُ ذَكَرَ مِثْلَ ذَلِكَ بَلْ أَقْوَى مِنْهُ
فِي أَوَائِلِ كِتَابِ مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه. وَنَحْنُ نَقْطَعُ عَادَةً بِأَنَّهُ
مَا كَذَبَ. وَ كَذَلِكَ نَقُولُ فِي حَقِّ الْكَافِي لِلْإِمَامِ ثَقَّة
الْإِسْلَام.^۱»

بنابراین در تولید یک چنین فرایند قطعاً حجت سازی به صورت نسبی اتفاق
می افتد کماکان که مرحوم استرآبادی در جای دیگر می فرماید:

«إِنَّ كَثِيرًا مَا يَطْرَحُ رَئِيسُ الطَّائِفَةِ الْأَحَادِيثَ الصَّحِيحَةَ
بِاصْطِلَاحِ الْمَتَأَخِّرِينَ وَ يَعْمَلُ بِنَقَائِضِهَا الضَّعِيفَةَ بِاصْطِلَاحِ
الْمَتَأَخِّرِينَ. فَلَوْلَا مَا ذَكَرْنَاهُ لَمَا وَقَعَ مِنْ مِثْلِ رَئِيسِ الطَّائِفَةِ
ذَلِكَ عَادَةً.^۲»

بنابراین در این فرایند و در این تولید می توان اینطور ذکر کرد که این نوع از
استدلال در یک جمع بندی درست و البتّه غیر قابل صدقی جریان درستی را قابل
صدق می کرده است. به هر ترتیب آنچه که در این فرایند تاثیرگذار است نوع
مواجهه و نوع اصطلاحات است. بنابراین در این فرایند باید گفت: اصل مواجهه
در فرایند درست اطلاعات به یک چنین جریانی خواهد رسید. می فرماید:

«صَنَّفْتُ لَهُ هَذَا الْكِتَابَ بِحَذْفِ الْأَسَانِيدِ لِئَلَّا تَكْثُرَ طُرُقُهُ وَ
إِنْ كَثُرَتْ فَوَائِدُهُ وَ لَمْ أَقْصِدْ فِيهِ قَصْدَ الْمُصَنِّفِينَ فِي إِيرَادِ
جَمِيعِ مَا رَوَوْهُ بَلْ قَصَدْتُ إِلَى إِيرَادِ مَا أَفْتِيَ بِهِ وَ أَحْكُمُ
بِصِحَّتِهِ^۳ وَ أَعْتَقِدُ فِيهِ أَنَّهُ حُجَّةٌ فِيمَا بَيْنِي وَ بَيْنَ رَبِّي تَقَدَّسَ
ذِكْرُهُ وَ تَعَالَتْ قُدْرَتُهُ وَ جَمِيعُ مَا فِيهِ مُسْتَحْرَجٌ مِنْ كُتُبٍ

^۱ الفوائد المدنية، استرآبادی، محمد امین: ص ۳۷۶.

^۲ همان: ص ۳۷۵.

^۳ المراد بالصحة هنا كونه من الأصول المعتبرة المنقول عنها مع القرائن للصحة.

مَشْهُورَةٌ عَلَيْهَا الْمُعَوَّلُ وَإِلَيْهَا الْمَرْجِعُ مِثْلُ كِتَابِ حَرِيرِ بْنِ
عَبْدِ اللَّهِ السَّجِسْتَانِيِّ^١ وَكِتَابِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ^٢ وَ
كُتُبِ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارِ الْأَهْوَازِيِّ^٣ وَكُتُبِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ
وَنَوَادِرِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى^٤ وَكِتَابِ نَوَادِرِ الْحَكَمَةِ

^١ ثقة كوفی كان ممن شهر السیف فی قتال الخوارج بسیستان فی حیاة الصادق (علیه السلام) قتله الشراء - الخوارج - له كتب كلها تعد من الأصول.

^٢ ثقة صحيح الحديث كوفی، كان متجره هو و أبوه و أخوه الى حلب فغلب عليهم هذا اللقب، و صنف عبيد الله كتابا عرضه على الصادق (عليه السلام) فاستحسنه و قال: ليس لهؤلاء في الفقه مثله.

^٣ على بن مهزيار ثقة جليل القدر من أصحاب الرضا و الجواد و الهادي عليهم السلام و كان وكلا من عندهم، له ثلاثه و ثلاثون كتابا. راجع الفهرست للشيخ الطوسي رحمه الله.

^٤ الحسين بن سعيد بن حماد الأهوازي ثقة روى عن الرضا و أبي جعفر الجواد و أبي الحسن الثالث، أصله كوفی و انتقل مع أخيه الحسن رضي الله عنهما الى الأهواز ثم تحول الى قم فنزل على الحسن بن أبان و توفي بها، و له ثلاثون كتابا. راجع الفهرست للشيخ رحمه الله.

^٥ الأشعري يكنى أبا جعفر القمي شيخ قم و وجهها و فقيها غير مدافع لقي أبا الحسن الرضا عليه السلام و صنف كتابا ذكر الشيخ أسماء بعضها في الفهرست و منها كتاب النوادر، و قال: كان غير مبوب، فبويه داود بن كورة، و روى ابن لوليد المبوبة عن محمد بن يحيى و الحسن بن محمد ابن إسماعيل عنه.

تَصْنِيفِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى بْنِ عِمْرَانَ الْأَشْعَرِيِّ أَوْ
كِتَابِ الرَّحْمَةِ لِسَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ٣.٢»

مرحوم استرآبادی هم در فرایند تمسک به این روایات می فرماید:

«من الوجوه الدالة على صحة أحاديث الكتب الأربعة -
مثلا - باصطلاح قدمائنا: إِنَّا نَقْطَعُ قِطْعًا عَادِيًّا بَأَنَّ جَمْعًا
كثيرًا من ثقات أصحاب أئمتنا - و منهم الجماعة الذين
أجمعت العصابة على أَنَّهُمْ لَمْ يَنْقُلُوا إِلَّا الصَّحِيحَ بِاصْطِلَاحِ
القدماء - صرفوا أعمارهم في مدّة تزيد على ثلاثمائة سنة
في أخذ الأحكام عنهم عليهم السّلام و تأليف ما يسمعون
منهم عليهم السّلام و عرض المؤلفات عليهم عليهم السّلام
ثمّ التابعون لهم تبعوهم في طريقتهم و استمرّ هذا المعنى
إلى زمن الأئمة الثلاثة - قدس الله أرواحهم - ٤»

ردّ قول صاحب منتقى الجمان

١ أبو جعفر القمّيّ جليل القدر، ثقة في الحديث، كثير الروایات له كتاب نوادر الحكمه
يشتمل على كتب جماعة، و هو كتاب كبير حسن يعرفه القميون «بدبّه شبيب» قال النجاشي:
و شبيب فامي، بياع الفوم، كان بقم له دبّه ذات بيوت يعطى منها ما يطلب منه من دهن،
فشبهوا هذا الكتاب بذلك لاشتغاله على ما تشتهيه الانفس.

٢ يكنى ابا القاسم، جليل القدر واسع الاخبار، كثير التصانيف، ثقة، فمن كتبه كتاب الرحمة،
و هو يشتمل على كتب جماعة، قال النجاشي: هو شيخ الطائفة و فقيها و وجهها كان سمع
من حديث العامّة شيئا كثيرا و سافر في طلب الحديث. و عده الشيخ في رجاله من أصحاب
الامام الحسن العسكري (عليه السلام). توفي سنة ٣٠١ و قيل: ٢٩٩ و في الخلاصة: قيل:
مات يوم الاربعاء سبع و عشرين من شوال سنة ٣٠٠.

٣ من لا يحضره الفقيه، ابن بابويه، محمد بن علي: ج ١، ص ٢

٤ الفوائد المدنيّة، استرآبادی، محمدامين: ص ٣٧١

آنچنانکه گذشت ایشان علت عدم نیاز به این اصطلاحات را وجود یک سری از قرائن دانستند که به علت عدم قرینه موجود مرحوم علامه یا استادشان مرحوم سید بن طاووس دست به نگارش یک جریان جدید در اعتبار سنجی احادیث شیعه زدند. مرحوم علامه در مقدمه‌ی کتاب منتهی المطلب می‌فرمایند:

«انه قد يأتي في كتابنا هذا إطلاق لفظ الشيخ، و نعني به: الإمام أبا جعفر محمد بن الحسن الطوسي^١ - قدس الله روحه - و المفيد، و نريد به: الشيخ محمد بن محمد بن النعمان^٢، و بالشيخين، هما. و قد يأتي في بعض الأخبار، انه في الصحيح، و نعني به: ما كان رواه ثقة عدولا، و في بعضها، في الحسن، و نريد به: ما كان بعض رواه قد أثنى عليه الأصحاب و إن لم يصرحوا بلفظ التوثيق له، و في بعضها في الموثق، و نعني به: ما كان بعض رواه من غير الإمامية كالفطحية، و الواقفية، و غيرهم، إلا أن الأصحاب شهدوا بالتوثيق له.^٣»

^١ هو: الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي، ولد في طوس سنة ٣٨٥ هـ، انتقلت إليه الزعامة بعد وفاة السيد المرتضى، و هاجر من بغداد إلى النجف سنة ٤٤٨ هـ، له مؤلفات أكثر من خمسين في الفقه و الأصول و الكلام و التفسير و غيره، توفي ليلة الاثنين ٢٢ محرم سنة ٤٦٠ هـ رجال النجاشي: ٤٠٣، رجال العلامة: ١٨٩: ١٨٩، تنقيح المقال ١٠٤: ٣، الكنى و الألقاب ٣٩٤: ٢.

^٢ المفيد: محمد بن محمد بن النعمان، بلغ نسبه إلى يعرب بن قحطان، فضله أشهر من أن يو صف في الفقه و الكلام و الرواية و الثقة و العلم، ولد سنة ٣٣٦ هـ، و توفي سنة ٤١٣ هـ رجال النجاشي: ٣٩٩، تنقيح المقال ١٨٠: ٣، رجال العلامة: ١٤٧، الكنى و الألقاب ١٧١: ٣.

^٣ منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، حلی، حسن بن یوسف: ج ١، ص ٩.

مرحوم شیخ طوسی رضوان الله تعالی علیه متوفی ۴۶۰ هـ.ق است و مرحوم علامه حلّی متوفی ۷۲۶ است. یعنی فاصله میان ایشان کمتر از ۳۰۰ سال بوده است. چطور در این زمان محدود آن مقدار قرائن از دست رفته است که دیگر آن طریق اعتبار سنجی از دست رفته است؟!

الذي بعث المتأخرين نور الله مراقدهم على العدول عن متعارف القدماء، و وضع ذلك الاصطلاح الجديد، هو أنّه لما طالت الأزمنة بينهم وبين الصدر السالف، و آل الحال الى اندراس بعض كتب الأصول المعتمدة لتسلط حكام الجور و الضلال، و الخوف من إظهارها و انتساخها، و انضم الى ذلك اجتماع ما وصل إليهم من كتب الأصول في الأصول المشهورة في هذا الزمان، فالتبست الأحاديث المأخوذة من الأصول المعتمدة بالمأخوذة من غير المعتمدة، و اشتبهت المتكررة في كتب الأصول بغير المتكررة، و خفي عليهم قدس الله أرواحهم كثير من تلك الأمور التي كانت سبب وثوق القدماء بكثير من الأحاديث، و لم يمكنهم الجري على أثرهم في تمييز ما يعتمد عليه ممّا لا يركن اليه، فاحتاجوا الى قانون يتمييز به الأحاديث المعتمدة عن غيرها، و الموثوق بها عمّا سواها.^۱

این اشتباه را متأسفانه مرحوم شیخ بهایی هم مثل صاحب منتقى مرتکب شدند. عادتاً این اتفاق نمی افتد که بعد از گذشت کمتر از ۳۰۰ سال شاهد از بین

^۱ مشرق الشمسين و إكسير السعادتین، شیخ بهایی، محمد بن حسین: ص ۳۰.

رفتن کثیر از قرائن باشیم. بنابراین آنچه که قدمای اصحاب بدان اعتماد داشتند و این اخبار می‌پذیرفتند بسیار قابل اعتناد و توجّه خواهد بود.

از طرف دیگر هم این کلام یکی از بزرگترین و البته مهمّ ترین انتقاداتی است که به ایشان وارد است که حذف قرائن دلیل است و از طرف دیگر اگر این کتب برای ما حجّت است پس مرحوم صدوق که شهادت می‌دهد از این کتب فقط نقل می‌کند هم باید کلامش برای ما معتبر باشد در غیر اینصورت باید به نقد علمی درست نسبت به این مسئله پردازیم. بنابراین در فرایند اثبات مسئله این نکته قابل توجّه است که نگاه به تاریخ و محالات عرفی را باید در نظر گرفت تا در فرایند یک نکته ما بتوانیم به درستی تصمیم‌گیری کنیم.

بنابراین نمی‌توان این فرمایشات مرحوم صاحب منتقی و شیخ بهایی رضوان الله تعالی علیهما را به خوبی دانست و فهم کرد. به هر ترتیب این نظر به نظر نمی‌رسد که از نظرات دقیق در فرایند تولید علم باشد هرچند که این دو بزرگوار از علمای بزرگ شیعه محسوب می‌شوند.

نتیجه‌گیری

بنابراین در فرایند استدلال، قدما به صورت نسبی دیده و فرایند اخذ روایت را کاملاً به صورت نسبی معنا می‌کردند. این فرایند کاملاً در جریان تفکّر شیعه حاکم بوده و اصلاً ارتباطی به اینکه این عالم مربوط به حوزه قم و بغداد و یا کوفه است ندارد بلکه طریقه‌ی کاملاً پذیرفته شده نزد علمای اعلام بوده است. در جریان تحقیق این مفهوم قدما بر آن شدند تا حتّی اگر حدیثی ضعیف بودهم به آن تمسّک کنند.

فصل دوم: مرحوم شیخ در مکاسب

مرحوم شیخ انصاری در فرایند استدلال به حدیث تحف و حتی روایات دیگری که ذکر می‌کنند. به دنبال حرکتی هستند در جهت رسیدن به یک مستند جامع از این بحث که در فرایند استدلال به این مسئله باید به صورت دقیقی پرداخته شود. مرحوم شیخ انصاری در ابتدای مکاسب چند روایت را ذکر می‌فرماید که در اشکالات سندی متعددی را به همراه دارد اما ابتدائاً ایشان از وسائل و حدائق می‌آورند. بنابراین این روایت مذکور با آن روایتی که در تحف آمده متفاوت است و کمی تلخیص شده است.

علل متعددی در فرایند استدلال قابل تصوّر است که البتّه آن کلامی که مرحوم صاحب وسائل در مقدمه می‌فرماید شاید انگیزه خوبی برای نقل قول از کتاب مرحوم صاحب وسائل باشد. ایشان در مقدمه‌ی وسائل الشیعه می‌فرمایند: «قد كنت كثيرا ما اطالب فكري و قلمي، و أستنهض عزماتي و هممي، الى تأليف كتاب كافل ببلوغ الأمل، كاف في العلم و العمل، يشتمل على أحاديث المسائل الشرعية، و نصوص الأحكام الفرعية المروية في الكتب المعتمدة الصحيحة التي نصّ على صحتها علماؤنا نصوصا صريحة، يكون مفزعا لي في مسائل الشريعة، و مرجعا يهتدي به من شاء من الشيعة،^۱»

این استشهد در فرایند اثبات مسئله قابل صدق است. زیرا وقتی مرحوم شیخ حرّ قبول فرمودند این بحث را بنابراین شاید بتوان گفت قابل قبول بوده است. از طرف دیگر هم در خاتمه می‌فرمایند: «في ذكر الكتب المعتمدة التي نقلت منها أحاديث هذا الكتاب، و شهد بصحتها مؤلفوها و غيرهم، و قامت القرائن على

^۱ تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعة، حر عاملی، محمد بن حسن: ج ۱، ص

ثبوتها، و تواترت عن مؤلفیها، أو علمت صحة نسبتها إلیهم، بحيث لم یبق فیها شكٌ ولا ریب. (حر عاملی)^۱» تمام این مطالب قرینه می‌شوند بر صحت و درستی این روایات از منظر مرحوم شیخ حرّ رضوان الله تعالی علیه بنابراین نمی‌توان ادّعا کرد که اصل در فرایند اثبات یک مسئله‌ی درست چیزی نخواهد بود مگر فرایند یک مسئله‌ی جدید. بنابراین مرحوم شیخ انصاری از مرحوم صاحب وسائل نقل می‌فرماید. به هر ترتیب آنچه که بسیار در مسیر استدلال به این بیانات مهمّ است توجّه و یژه است نگاه درست به روایت است و وقتی صاحب وسائل اینطور به صحت روایت مطمئن است مرحوم شیخ انصاری هم از این کتاب نقل می‌کند که یعنی این نقل را پذیرفته است بنابراین در فرایند اثبات یک روایت و پژوهش روایی مرحوم شیخ این روایت را ذکر می‌فرماید.

از طرف دیگر این اعتماد برای مرحوم شیخ کافی نبوده و ایشان روایات دیگری را ذکر می‌فرماید که مؤیدی برای تحقّق کتب دیگر خواهد بود. بنابراین این مسئله کمک کننده است که بتوانیم به این روایت عمل کنیم. یا حتّی به بعضی از فقراتی که در این فرایند تأثیرگذار خواهد بود.

نتیجه گیری

مرحوم شیخ انصاری هم مثل باقی فقهای عظام به دنبال همین مسئله می‌گردند و در یک فرایند درست و کامل مبنای قدمائی در علم را می‌پذیرند. این نکته بسیار مهمّ و البتّه قابل تأمل است که در این فرایند مهمّ و حسّاس آنچه که بسیار مبنای قدمای اصحاب را مورد نقاش قرار می‌دهد همین مسئله خواهد بود. اگرچه که بسیاری از فقهای بعد از مرحوم علامه مبنای ایشان را پذیرفتند اما مرحوم شیخ

^۱ همان: ج ۳۰، ص ۱۵۳.

انصاری همان راه قدما را انتخاب نموده و در فرایند اخذ دلیل کاملاً به این سبک قدمایی را در فرایند حدیث پژوهی قبول کردند.

بنابراین این نوع از استدلال از استدلالات مقبولی است نزد ایشان که اتفاقاً می‌تواند جریان ساز یک سبک فقاہت جدید باشد در مواجهه با ادله قابل صدق بر مسائل مختلف.

پیشنهاد تحقیق:

۱. درستی انتساب دیباچه کافی به این مرحوم کلینی
 ۲. نقش تبعض در حجیت در استدلال به روایت تحف
 ۳. بررسی اصطلاح صحیح از منظر قدما و متأخرین و توجه به فرایند استدلال این مسئله
 ۴. آثار و پیامدهای نظام اعتبار سنجی متأخرین
 ۵. چرایی تغییر در اعتبار سنجی احادیث شیعه
 ۶. کاربرد وثاقت و ضعف در پذیرش احادیث از منظر قدما
- کاربرد وثاقت و ضعف در پذیرش احادیث از منظر متأخرین»

منابع

قرآن کریم

۱. بحار الأنوار، مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ ق.
۲. تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، الحر العاملی، محمد بن حسن، تحقیق: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، قم، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، جلد ۱، ۱۴۱۶ ق.
۳. حاشية المكاسب، اليزدي، محمد كاظم بن عبد العظيم، قم، الطبعة: الحجرية (سنگی)، ۱۳۷۸ ق.
۴. رجال النجاشي، النجاشي، أحمد بن علي، تحقيق: جماعة المدرسين، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۳۶۵ ش.
۵. العين، الفراهيدي، الخليل بن أحمد، تحقيق: مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي، قم، مؤسسة دار الهجرة، ۱۴۰۹ ق.
۶. الفوائد المدنية (الشواهد المكية في مداحض حجج الخيالات المدنية)، الاسترآبادي، محمد أمين بن محمد شريف، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۲۶ ق.
۷. فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول، الطوسي، محمد بن حسن، قم، مكتبة المحقق الطباطبائي، ۱۴۲۰ ق.
۸. فرهنگ فقه مطابق مذهب أهل البيت عليهم السلام، الهاشمي الشاهرودي، محمود، قم، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي، ۱۳۸۲ ش.
۹. الكافي (دارالحديث)، الكليني، محمد بن يعقوب، تحقيق: مؤسسة دار الحديث، قم، مؤسسة دار الحديث العلمية الثقافية، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. كمال الدين و تمام النعمة، الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ۱۳۹۵ ق.

١١. لسان العرب، ابن منظور، محمد بن مكرم، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٨٩٣ م.
١٢. محاضرات في الفقه الجعفري، الخوئي، أبو القاسم، تحقيق: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ١٤٢٩ ق.
١٣. معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة، الخوئي، أبو القاسم، قم.
١٤. من لا يحضره الفقيه، الصدوق (ابن بابويه)، محمد بن علي، تحقيق: جماعة المدرسين، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦٣ ش.
١٥. منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان، ابن الشهيد الثاني، حسن بن زين الدين، تحقيق: جماعة المدرسين، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، جلد ١، ١٣٦٢ ش.
١٦. منتهى المطلب في تحقيق المذهب، العلامة الحلي، حسن بن يوسف، تحقيق: مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية (آستانة الرضوية المقدسة)، ١٤١٢ ق.
١٧. مشرق الشمسين و إكسير السعادتین، الشيخ البهائي، محمد بن حسين، تحقيق: مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية (آستانة الرضوية المقدسة)، ١٣٨٧ ق.
١٨. فرهنگ نامه اصول فقه، مركز اطلاعات و مدارك اسلامي، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، ١٣٨٩
١٩. موسوعة أصول الفقه المقارن، مركز التحقيقات و الدراسات العلميه في المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلاميه، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلاميه، المعاونة الثقافية، مركز التحقيقات و الدراسات العلميه، ١٤٣٠ ق

در مسیر تمدن

سالنامه پژوهشی

سال دوم، شماره دوم (پاییز ۱۴۰۴)

بررسی اختلاف دیدگاه شیخ انصاری و امام خمینی رحمتهما الله نسبت به حجیت قطع و تأثیر آن در استنباط فقهی

وحید جهانتیغی^۱

چکیده

در این مقاله تلاش شده است دیدگاه دو تن از چهره‌های شناخته شده، یعنی شیخ مرتضی انصاری و امام خمینی (ره)، درباره حجیت قطع مورد بررسی و مقایسه قرار داده شود. پرسش اصلی مقاله این است که آیا مبنای حجیت قطع نزد این دو اصولی بزرگوار یکسان است یا اختلافاتی در میان است؟ برای این منظور، ابتدا مفهوم قطع و جایگاه آن در اصول فقه شیعه تحلیل شده، سپس دیدگاه تفصیلی هر یک از دو فقیه و آثار فقهی آن بررسی می‌گردد. در ادامه تفاوت‌های معرفت‌شناختی و اصولی میان این دو اصولی تحلیل شده و در پایان، تأثیر این اختلاف بر فرآیند اجتهاد و استنباط احکام شرعی روشن‌تر خواهد شد. واژگان کلیدی: حجیت، قطع، شیخ انصاری، امام خمینی، اصول فقه، استنباط.

^۱ طلبه پایه هشتم مدرسه فقهی جواد الائمه علیهم السلام

یکی از مباحث مهم در علم اصول، مسئله حجیت قطع و نقش آن در فرآیند استنباط احکام شرعی است. فقیه در مسیر اجتهاد، همواره به دنبال رسیدن به حجت معتبر شرعی برای صدور حکم و فتوا است و در این میان، قطع جایگاه برجسته‌ای دارد. با این حال، در میان علمای اصولی در مورد مبنای حجیت قطع، دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است. اهمیت و ضرورت این تحقیق در آن است که دو تن از برجسته‌ترین علما که آثار آن‌ها مورد استفاده عموم طلاب و فضلا قرار می‌گیرد و آن‌ها را مبنای کار خود قرار می‌دهند، درباره حجیت قطع دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند، لذا این سوال ضرورت پیدا می‌کند که مورد بررسی واقع شود که اختلاف شیخ انصاری و امام خمینی (ره) در بحث قطع در روش اجتهاد و استنباط احکام نیز تأثیرگذار است یا نه؛ تحلیل دقیق و تطبیقی این اختلاف، می‌تواند برای پژوهشگران فقه و اصول، به‌ویژه طلاب سطح عالی حوزه، راه‌گشا باشد و در ارتقای درک آن‌ها از مباحث اصولی نقش مهمی ایفا کند.

سؤال اصلی تحقیق این است که، دیدگاه شیخ انصاری و امام خمینی (ره) درباره حجیت قطع چه تفاوت‌های مبنایی و آثار استنباطی دارد. در این ذیل این سوال اصلی سوالات فرعی هم شکل می‌گیرند که عبارتند از

۱. مبنای شیخ انصاری در حجیت قطع چیست و چه پیامدهایی

دارد؟

۲. امام خمینی حجیت قطع را بر چه مبنایی تحلیل می‌کند؟

۳. اختلاف این دو دیدگاه چه تأثیری در فتاوا یا روش اجتهادی دارد؟

تاکنون تحقیقی جامع و تطبیقی که به طور مستقل به مقایسه دیدگاه این دو فقیه بزرگ پردازد، به این شکل و با این عنوان در دسترس نیست.

اهداف تحقیق عبارتند از:

یک: تحلیل دقیق مبنای شیخ انصاری در حجیت قطع

دو: بررسی تحلیل معرفت‌شناسانه امام خمینی از قطع
سه: استخراج آثار فقهی و اصولی این دو رویکرد و مقایسه آن‌ها
این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای صورت می‌گیرد. همچنین از روش تطبیقی برای مقایسه این دو دیدگاه استفاده شده است.

ساختار این مقاله شامل چهار بخش اصلی است:

یک: مبانی نظری قطع در اصول فقه

دو: دیدگاه شیخ انصاری درباره حجیت قطع

سه: دیدگاه امام خمینی در این زمینه

چهار: تحلیل تطبیقی دیدگاه‌ها و نتایج استنباطی آن‌ها

بخش اول: مبانی نظری قطع در اصول

۱/۱. تعریف قطع و جایگاه آن در اصول

قطع در لغت به معنای بریدن و قطع کردن و جدا کردن و انکشاف کامل است.^۱ در اصطلاح اصولی، واژه «قطع» مترادف با «علم» و «یقین» به کار می‌رود.^۲ مکلف و مجتهد در مقام تشخیص وظیفه یا قطع و یقین خواهد داشت و یا ظن و گمان و یا شک و تردید. این مفهوم دارای اهمیت اساسی در علم اصول فقه است زیرا حجیت بسیاری از مبانی استنباطی بر آن استوار است. مرحوم شیخ انصاری در کتاب «فرائد الأصول» قطع را با اوصاف و آثارش تعریف کرده است و چنین گفته است:

^۱ القاموس المحيط، فیروز آبادی، ۱۴۱۵: ج ۳، ص ۹۱.

^۲ الأصول، مشکینی اردبیلی: ص ۴۲۳.

«فبقول: لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجودا؛ لأنّه بنفسه طريق إلى الواقع، وليس طريقيّته قابلة لجعل الشارع إثباتا أو نفيا»^۱.

با توجه به این عبارت، قطع در نظر شیخ انصاری این گونه تعریف می شود: قطع، ادراک جازم و مطابق با واقع است که به خودی خود کاشف از واقع بوده و عقل مکلف را ملزم به پیروی از آن می سازد؛ به گونه ای که حجیت آن نیازی به جعل یا امضای شارع ندارد، بلکه طریقیّت آن ذاتی و غیرقابل اعتبار یا نفی شرعی است. امام خمینی نیز در «تهذیب الأصول» به مانند شیخ انصاری تعریفی به شکل معمول ارائه نداده است و با نقد تعریف شیخ انصاری اوصاف و آثار دیگری برای قطع بیان کرده است،

«فتلخص: أنّ الطريقية و الكاشفية ليست عين القطع ولا من لوازمه، و أمّا الحجّية فلا تقصر عنهما في خروجها عن حريم الذاتية، غير أنّ الحجّية تفتقر عن الطريقية بأنّها من الأحكام العقلية الثابتة له عند العقلاء، ولأجل ذلك تستغني عن الجعل»^۲.

با توجه به این مطلب، می توان تعریف امام خمینی از قطع را چنین بیان کرد: قطع، حالتی نفسانی است که برای قاطع، کشف تامّ از واقع فراهم می آورد به گونه ای که هیچ احتمال خلافي در نظر او باقی نمی ماند، و از این رو عقل و عقلا بر اساس آن، حکم به تنجّز و حجیت می کنند.

۲/۱. اقسام قطع

^۱ فرائد الاصول، انصاری، مرتضی: ج ۱، ص ۲۹.

^۲ تهذیب الاصول، امام خمینی (ره): ج ۲، ص ۲۹۳.

شیخ انصاری در کتاب «فرائد الاصول»، قطع را به دو قسم اصلی قطع طریقی و قطع موضوعی تقسیم می‌کند^۱:

قطع طریقی: قطعی است که در موضوع دلیل شرعی اخذ نشده و فقط به عنوان راهی برای کشف واقعیت به کار می‌رود. در این نوع قطع، خود قطع هیچ نقشی در ثبوت حکم ندارد و فقط واقع را برای مکلف روشن می‌کند. مثلاً اگر کسی یقین به حرمت خمر پیدا کند، این یقین فقط راهی برای کشف واقعیت است و در موضوع حکم دخالتی ندارد.

قطع موضوعی: قطعی است که در موضوع دلیل شرعی اخذ شده و خود قطع در ثبوت حکم دخالت دارد. قطع موضوعی خود به دو قسم تقسیم می‌شود و هر یک از این دو قسم نیز به دو نوع «تمام الموضوع» و «جزء الموضوع» تقسیم می‌شوند؛ یعنی گاهی قطع تمام موضوع حکم است و گاهی جزء موضوع.

قطع موضوعی طریقی: قطع به عنوان طریقت و کاشفیت از واقع در موضوع اخذ شده است.

قطع موضوعی وصفی: قطع به عنوان یک صفت نفسانی خاص در موضوع اخذ شده است.

امام خمینی (ره) در مباحث اصولی خود، به ویژه در کتاب «تهذیب الاصول» خود، ارائه‌ای از اقسام قطع داشته‌اند که متفاوت از تقسیم‌بندی‌های رایج است. ایشان بر اساس مباحث فلسفی و اصولی، قطع را به سه قسم اصلی تقسیم می‌کنند که هر کدام یا تمام‌الموضوع هستند یا جزء‌الموضوع، پس مجموعاً شش قسم قطع مطرح می‌شود.

۱. قطع به معنای صفتی (قطع وصفی): قطع وصفی، وصفی از صفات نفس است مانند اراده، حزن، فرح، که همراه با کشف تام

^۱ فرائد الاصول، انصاری، مرتضی: ج ۱، ص ۳۰.

و یقین‌آور است. این قطع وصفی، قطع به معنای صرف وصف نفسانی نیست، بلکه وصفی است که کشف تام و یقین‌آور دارد و امارات و حجج نمی‌توانند جایگزین آن شوند. قطع وصفی یا تمام‌الموضوع است یا جزء‌الموضوع؛ یعنی گاهی خود قطع تمام موضوع حکم است و گاهی بخشی از موضوع حکم است و بخشی واقعیت خارجی.

۲. قطع به معنای طریقی (قطع طریقی): قطع طریقی، قطع به عنوان راه و کاشف کامل از واقعیت است که احتمال خلاف در آن نیست. این قطع به عنوان راهی برای کشف واقعیت در موضوع دلیل اخذ می‌شود و قطع طریقی است. قطع طریقی نیز یا تمام‌الموضوع است یا جزء‌الموضوع.

۳. قطع به معنای مطلق کاشف: قطع به عنوان یکی از مصادیق کاشف اخذ می‌شود، بدون اینکه الزاماً صفتی یا طریقی خاص باشد. این قسم نیز یا تمام‌الموضوع است یا جزء‌الموضوع.

۳/۱. اهمیت قطع در علم اصول

قطع در علم اصول، به عنوان یقین جزمی و علم قطعی، از جایگاه بسیار مهمی برخوردار است که بر اساس آن، عقل و شارع حکم به لزوم پیروی می‌دهند. بزرگان اصولی شیعه قطع را حجت قطعی و ذاتی می‌دانند که بدون آن، بسیاری از احکام شرعی قابل اثبات نیستند. این اهمیت باعث شده که بحث قطع و اقسام آن از مباحث اساسی اصول فقه باشد و در کتب و درس‌های بزرگان اصولی به تفصیل بررسی شود.

بخش دوم: دیدگاه شیخ انصاری درباره حجیت قطع

۲/۱. مبنای حجیت قطع در نظر شیخ انصاری

مبنای حجیت قطع در نظر شیخ انصاری به صراحت در کتاب «رسائل» ایشان بیان شده است.^۱ شیخ انصاری حجیت قطع را امری ذاتی و عقلی می‌داند که مخالفت با آن مستحیل و ناممکن است و نمی‌توان آن را رد کرد. ایشان تأکید می‌کند که برای اعتبار قطع طریقی فرقی نمی‌کند که قطع از حیث قاطع و مقطوع به کیست و از حیث اسباب و زمان چگونه باشد، بلکه قطع حجت است و مخالفت با آن عقلاً محال است.

۲/۲. تحلیل قطع طریقی و موضوعی

قطع طریقی در ثبوت حکم دخالت ندارد و صرفاً راه کشف واقع است، اما قطع موضوعی خود موضوع حکم است و حکم بر اساس آن استوار می‌شود. قطع طریقی حجت شرعی نیست بلکه حجت عقلی است و می‌تواند جایگزین آن امارات و اصول عملی قرار گیرد؛ اما قطع موضوعی حجت شرعی است و نمی‌توان آن را با امارات یا ظنون جایگزین کرد. قطع طریقی حد وسط واقع نمی‌شود و حجت هم به آن گفته نمی‌شود، اما قطع موضوعی می‌تواند حد وسط واقع شود و به آن حجت گفته می‌شود. قطع طریقی نسبت به حکم، قطع به موضوع حکم است، اما قطع موضوعی خود قطع موضوع حکم است. به این معنا که قطع طریقی نسبت به حکم، راهی برای شناخت موضوع حکم است، ولی قطع موضوعی خود موضوع حکم است. در قطع طریقی، امارات شرعی و اصول عملی می‌توانند جایگزین قطع شوند، ولی در قطع موضوعی وصفی، قطع به عنوان وصف نفسانی خاص، جایگزین ندارد.

۲/۳. لوازم فقهی دیدگاه شیخ انصاری

^۱ فرائد الاصول، انصاری، مرتضی: ج ۱، ص ۳۱.

۱. عدم جواز تعبد بر خلاف قطع: اگر مکلف قطع به حکمی دارد مثلاً وجوب روزه، هیچ دلیل شرعی نمی‌تواند او را به ترک آن الزام کند.
 ۲. عدم جریان اصول عملیه در فرض قطع: مثلاً اگر کسی قطع به نجاست آبی دارد، برائت یا استصحاب طهارت جاری نیست.
 ۳. عدم نیاز به جعل حجیت از سوی شارع: حجیت قطع، برخلاف ظن یا اصول عملیه، نیازی به امضاء یا جعل شارع ندارد.
 ۴. پذیرش خطاپذیری قطع در عین حجیت آن: شیخ برخلاف اخباریان، حجیت را به معنای مطابقت با واقع نمی‌داند، بلکه وظیفه مکلف را تنها بر اساس آنچه که قطع دارد می‌سنجد.
 ۵. قطع به مخالفت قطعی با تکلیف واقعی، موجب حرمت عمل می‌شود: مثلاً اگر مکلف قطع دارد که عمل خاصی حرام است، حتی اگر اصل شرعی ظاهری (مثل برائت) آن را مجاز شمرده، عمل بر اساس آن جایز نیست.
- در قطع طریقی، چون قطع صرفاً راه کشف موضوع حکم است و خود موضوع حکم نیست، ممکن است مکلف به عمل بر اساس قطع نباشد اگر دلیل قوی‌تر یا امارات شرعی وجود داشته باشد.
 - در قطع موضوعی، قطع خود موضوع حکم است و حکم بر اساس آن استوار است، بنابراین عمل به آن واجب و ترک آن جایز نیست.
 - از آنجا که قطع موضوعی وصفی جایگزین ندارد، هرگونه ظن یا شک جایگزین آن نمی‌شود و قطع موضوعی وصفی حجت شرعی قطعی است.
 - در قطع موضوعی طریقی، ممکن است در شرایط خاص امارات و اصول عملی جایگزین قطع شود ولی قطع همچنان حجت است.

بخش سوم: دیدگاه امام خمینی درباره حجیت قطع

۱/۳. مبنای حجیت قطع در نظر امام خمینی

امام خمینی حجیت قطع را تأیید کرده ولی مبنای آن را متفاوت از شیخ انصاری می‌داند. ایشان قطع را از منظر عقل عملی و معرفت‌شناسی تحلیل می‌کند و می‌گوید: حجیت قطع از امور ذاتی نیست که نتوان آن را جعل یا نفی کرد، بلکه حجیت قطع امری است که عقل و شارع آن را حکم کرده‌اند و مکلف را به تبعیت از قطع موظف می‌سازد.^۱ بنابراین حجیت قطع ناشی از حکم عقل و حکم شارع است و نه از ذات قطع می‌شود.

۳/۲. توجه امام خمینی به حالت قاطع

امام خمینی به حالت قاطع و اثر آن توجه ویژه‌ای دارد.^۲ این نگاه موجب می‌شود که در تحلیل قطع، حالت ذهنی مکلف و اثر آن در حکم شرعی نیز لحاظ شود.

۳/۴. آثار فقهی دیدگاه امام خمینی

۱. نفی حجیت ذاتی قطع و تأثیر آن بر اعتبار قطع: امام خمینی حجیت قطع را ذاتی نمی‌داند بلکه آن را حکمی عقلی و شرعی می‌داند که عقل و شارع بر مکلف واجب می‌کند به قطع عمل کند. این دیدگاه باعث می‌شود که حجیت قطع تابع حکم عقل و شارع باشد و نه امری مستقل از آن‌ها. بنابراین قطع ممکن است در شرایطی حجت نباشد اگر حکم عقل یا شارع به خلاف آن حکم کند. این امر باعث می‌شود که قطع به عنوان دلیل مستقل و بی‌نیاز از دلیل دیگر تلقی نشود و همواره باید در چارچوب حکم عقل و شارع بررسی شود.

۲. تأثیر بر لزوم عمل به قطع و تجری: با توجه به اینکه حجیت قطع امری حکمی است، عمل به قطع واجب می‌شود و ترک عمل بر اساس قطع،

^۱ تهذیب الاصول، امام خمینی (ره): ج ۲، ص ۲۹۵.

^۲ الاجتهاد و التقليد، امام خمینی (ره): ص ۱۳۵.

عقلاً مذموم و مستحق سرزنش است، هرچند از نظر شرعی ممکن است حرام نباشد. امام خمینی تجری (عمل خلاف قطع) را حرام شرعی نمی‌داند ولی آن را عقلاً قبیح می‌داند که مستحق عقاب است؛ این نگاه باعث می‌شود که مکلف در عمل خود دقت بیشتری داشته باشد و قطع را ملاک عمل قرار دهد.

۳. تأثیر بر امکان منع از متابعت قطع: بر اساس دیدگاه امام خمینی، منع از متابعت قطع در مرحله ثبوت و اثبات دارای اشکال است و نمی‌توان قاطع را از عمل به قطع خود بازداشت. این امر آثار فقهی مهمی دارد، از جمله اینکه مکلف نمی‌تواند به صرف وجود دلیل مخالف، قطع خود را کنار بگذارد و عمل به قطع را ترک کند.

۴. تأثیر بر تقسیم‌بندی و کاربرد اقسام قطع: امام خمینی قطع را امری حکمی و مولوی می‌داند که در مورد قطع‌هایی که متعلقشان حکم مولوی است، موضوعیت پیدا می‌کند. این دیدگاه باعث می‌شود که در تقسیم‌بندی قطع و کاربرد آن در استنباط احکام، توجه به حکم عقل و شارع و شرایط مکلف اهمیت یابد و صرف یقین به قطع کافی نباشد.

۵. تأثیر بر مباحث استدلال و ادله شرعی: با توجه به اینکه حجیت قطع امری حکمی است، استناد به قطع به عنوان دلیل در استنباط احکام باید با توجه به شرایط عقل و شارع صورت گیرد و قطع نمی‌تواند به عنوان دلیل مستقل و غیر قابل نقد تلقی شود. این امر باعث می‌شود که اصولیان در مباحث ادله و استدلال، قطع را در چارچوب کلی نظام ادله شرعی و عقلانی بررسی کنند.

بخش چهارم: تحلیل تطبیقی و تأثیر اختلاف در استنباط فقهی

۱/۴. مقایسه تطبیقی دیدگاه شیخ انصاری و امام خمینی

یکی از نکات کلیدی در بررسی اختلاف شیخ انصاری و امام خمینی، تحلیل تفاوت مبنایی و فلسفی آن‌ها درباره حجیت قطع است. جدول زیر به صورت خلاصه این اختلافات را نشان می‌دهد:

امام خمینی (ره)	شیخ انصاری	محور مقایسه
عقل عملی؛ منجزیت و معذرت در عمل به قطع	ذاتی بودن قطع به عنوان علم مطابق واقع	مبنای حجیت قطع
حجیت قطع ناشی از عقل عملی، نه جعل شارع	نیازی به جعل شرعی ندارد	نقش شارع
حالت قاطع و اثر آن بر حکم مورد توجه است	تفاوت قائل می‌شود؛ حکم تابع قطع است	قطع طریقی و موضوعی
قطع، حکم ظاهری را نسخ می‌کند و الزام‌آور است	قطع حجت قطعی است که مکلف را ملزم می‌کند	نقش قطع در استنباط
توجه به حالت قاطع و شرایط عقل عملی در استنباط	الزام به عمل بر اساس قطع در همه موارد	تأثیر در فقه استنباطی

این اختلاف مبنایی نه تنها در نظریه، بلکه در عمل اجتهادی و صدور فتاوا نیز تأثیرگذار است.

۲/۴. تأثیر اختلاف در مسائل فقهی و استنباط

اختلاف در نحوه تبیین حجیت قطع، در مسائل عملی فقهی و نحوه استنباط فتاوا تأثیر دارد. به چند مثال توجه کنیم:

مثال اول: قطع به نجاست در طهارت

- شیخ انصاری: اگر مکلف قطع به نجاست داشته باشد، باید حکم به نجاست دهد و بر اساس آن عمل کند؛ حتی اگر مدرکی خلاف آن موجود باشد، چون قطع حجت ذاتی است.
- امام خمینی: اگر قطع از نظر عقل عملی برای مکلف معذوریت ایجاد کند، حکم به نجاست صادر می‌شود؛ اما اگر حالت قاطع تغییر کند، مثلاً شک به طهارت پیدا شود، می‌توان حکم به طهارت داد.

مثال دوم: قطع به ورود وقت نماز

- شیخ انصاری: قطع به دخول وقت نماز حجت است و واجب است مکلف نماز را به موقع بخواند.
- امام خمینی: قطع به دخول وقت نیز حجت است، ولی علاوه بر قطع، حالت عقل عملی مکلف نیز مهم است و معذوریتی که از آن ناشی شود، در تحلیل حکم لحاظ می‌شود.

مثال سوم: قطع در معاملات

در معاملات، قطع به صحت یا فساد قرارداد، نقش مهمی دارد. اختلاف دیدگاه‌ها می‌تواند باعث شود که در موارد شک یا قطع موضوعی، نتیجه فقهی متفاوتی حاصل شود.

۳/۴. تحلیل فلسفی و اصولی اختلاف

اختلاف در مبنای حجیت قطع، ناشی از تفاوت در نگرش به عقل نظری و عقل عملی است. شیخ انصاری بیشتر به عقل نظری توجه دارد و قطع را کشف واقعی

بررسی اختلاف دیدگاه شیخ انصاری و امام خمینی (ره) نسبت به حجیت قطع

و ذاتاً حجّت می‌داند، در حالی که امام خمینی عقل عملی را مبنای الزام می‌داند و نقش اراده عقل عملی را در حجیت قطع برجسته می‌سازد.

۴/۴. نتیجه‌گیری از تحلیل تطبیقی

این اختلاف، نشان‌دهنده وجود دو مکتب اصولی است که هر دو بر حجیت قطع اتفاق نظر دارند اما به چرایی و نحوه آن دیدگاه متفاوت دارند. شناخت و تحلیل این دو دیدگاه به فهم دقیق‌تر اصول فقه و روش استنباط فقهی کمک می‌کند و می‌تواند راهگشای پژوهش‌های آتی باشد.

۱. الإجتهد و التقليد (تعليقة على كتاب الاجتهاد و التقليد من كتاب العروة الوثقى)، خميني، روح الله، قم، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، چاپ ۲، ۱۳۸۴ ه.ش
۲. الأصول (تقريرات درس اصول فقه)، مشكيني اردبيلي، علي، قم، مؤسسه علمي فرهنگي دار الحديث، چاپ ۱، ۱۳۹۲ ه.ش
۳. القاموس المحيط، فيروز آبادي، محمد بن يعقوب، بيروت، دار الكتب العلمية، چاپ ۱، ۱۴۱۵ ه.ق
۴. تهذيب الأصول، خميني، روح الله، قم، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، چاپ ۱، ۱۳۸۱ ه.ش
۵. فرائد الأصول، انصاري، مرتضى بن محمدامين، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، چاپ ۹، ۱۴۲۸ ه.ق

در مسیر تسبیح

سالنامه پژوهشی

سال دوم، شماره دوم (پاییز ۱۴۰۴)

چیستی اطلاق مقامی و سنجش آن با اطلاق لفظی

مصطفی حیدری مزرعه آخوند^۱

چکیده

یکی از قواعد پرکاربردی که در استنباط‌های اصولی و فقهی مورد کاربرست علمای اصول قرار گرفته، قاعده اطلاق مقامی است. با وجود اینکه این قاعده در کلمات علما زیاد به کار برده شده، اما مبحثی جامع که به طور کامل در کتب اصول به بررسی آن پرداخته باشد، یافت نشد.

در این مقاله، ابتدا تعاریف و کاربرست این اصطلاح توسط علمای متأخر بازبینی شده و سپس یک تعریف جامع از آن ارائه می‌گردد. در ادامه، با بررسی ابعاد و کاربردهای این اصطلاح، تقسیم‌بندی کوتاهی از آن بیان می‌شود. در نهایت، به بیان تفاوت اطلاق مقامی با اطلاق لفظی و موارد کاربرد هر یک در کلمات علمای متأخر اصولی پرداخته خواهد شد که پژوهشگر را در استفاده از این دو قاعده اصولی یاری می‌رساند.

واژگان کلیدی: اطلاق مقامی، اطلاق لفظی، مقام بیان، امر شارع.

^۱ طلبه درس خارج مدرسه فقهی جواد الائمه علیهم السلام

فصل اول: تعریف اطلاق مقامی

چون در مسائل اصولی، یک باب مجزا برای این امر وجود ندارد، برای دست یافتن به تعریفی از اطلاق مقامی، باید به کلمات علما در مواضعی که از این گزاره استفاده کرده‌اند، رجوع نمود.

۱. تعریف مرحوم آخوند

مرحوم آخوند _ در بحث توصّلی بودن اوامر شارع _ می‌فرماید: هر چند قصد امتثال در متعلّق امر شارع قابل فرض نیست (به دلیل محذور دوریت)، اما اگر شارع در مقام بیان تمام هدف خود باشد و هیچ قرینه‌ای که اشاره به دخالت امر مشکوک بکند، ذکر نکرده باشد، می‌توان نتیجه گرفت که این امر در هدف شارع دخیل نیست. زیرا در غیر این صورت، هدف اصلی شارع که بیان حکم است، نقض شده و این امر مخالف حکمت شارع است. ایشان اطلاق مقامی را این‌گونه تعریف می‌کنند: وقتی شارع در مقام بیان تمام هدف خود باشد، همین که قرینه و دالی بر امر مشکوک قرار نداده است، دلالت بر عدم دخالت این امر دارد^۱. البته باید توجه داشت که ایشان عدم امکان اطلاق و تقیید لفظی را شرط برای اطلاق مقامی ذکر نمی‌کنند و نسبت به این شرط ساکت هستند.^۲

۲. تعریف مرحوم نائینی (اصطلاح متمّم جعل)

^۱ کفایه الاصول (ط آل البیت)، آخوند خراسانی: ص ۷۵

^۲ همان: "نعم إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره و معه سكت في المقام و لم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه و إلا لكان سكوتة نقضا له و خلاف الحكمة"

مرحوم نائینی _ در بحث حدیث رفع در کتاب فوائد الاصول _ به تعریف اطلاق مقامی می‌پردازند. به بیان ایشان، وقتی شارع نتواند با یک جعل، هرآنچه که در غرضش دخیل است را بیاورد و پاسخگوی زمان شک نباشد، اطلاق مقامی شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، خطاب شارع از رد مورد مشکوک، قاصر است؛ یا به دلیل مجمل بودن (که نتوان به اطلاق لفظی تمسک کرد) و یا اینکه قید زدن امکان ندارد. مثل شک در مورد قصد امثال در امر شارع که بیان این قید در جعل اول ممکن نیست؛ بنابراین، شارع باید با قرار دادن حکم دوم این شک را برطرف کند. اگر حکم دومی نیابد، می‌فهمیم که این امر مشکوک در غرض شارع دخیل نیست^۱. البته ایشان اصطلاح متمم جعل را مبدع شدند و به جای اطلاق مقامی از آن استفاده می‌کنند، اما چون مراد یکی است، در تعریف اطلاق مقامی ذکر می‌شود.

اشکال: شرط قصور خطاب از قید خوردن که توسط ایشان ذکر شد، درست نیست. زیرا مواردی در شرع داریم که امام در مقام بیان است و می‌تواند قید بزند اما قید نزده و اطلاق لفظی نیز قابل استفاده نیست، چون الفاظ امام ناظر به مورد مشکوک نیست. مثل روایت امام باقر (ع) در مورد آموزش وضو، که اگر شک ایجاد شود آیا استنشاق برای وضو واجب است یا خیر، با استفاده از اطلاق لفظی نمی‌توان این قید را کنار گذاشت. با این حال، چون امام در مقام بیان تمام آنچه در

^۱ فوائد الاصول، کاظمی خراسانی، محمد علی: ج ۳ ص ۳۳۶: "ان ظاهر حال المولی عند ما یأمر بشیء انه بصدد بیان تمام ما یأمر به باعتبار طریقا إلی بیان تمام غرضه فلو كان الأمر قاصرا عن بیان تمام غرضه لعدم إمكان أداء تمامه به و لكن كان بالإمكان تکمیل ذلک و لو بجملة خبریه، فظاهر حاله انه لو كان غرضه کذلک لبینه و لو بجملة خبریه فان لم یصنع ذلک انعقد فی کلامه إطلاق مقامی لنفی دخل قصد القربة فی الغرض بلحاظ هذا الظهور الحالی الذی أشرنا إلیه."

وضو دخالت دارد، هستند، می‌توان به اطلاق مقامی تمسک کرد و امر مشکوک را رد نمود^۱.

۳. تعریف مرحوم شهید صدر

مرحوم شهید صدر (در بحث شک در تعبّدیت اوامر شارع در کتاب بحوث فی علم الاصول) برای بیان عدم تعبّدیت، از اطلاق مقامی استفاده کرده و استدلال می‌آورند: وقتی مولا امر به چیزی می‌کند، از ظاهر حالش می‌توان برداشت کرد که همه آنچه را قصد کرده، آورده است. ولو اینکه نتواند در حکم اولیه قیدی را اضافه کند، می‌توانسته با یک حکم بعدی یا یک قرینه‌ای به این قید مدنظر ارشاد دهد. وقتی با این شرایط چیزی را بیان نکرده، در کلامش اطلاق مقامی ایجاد می‌شود و در بحث شک در تعبّدیت اوامر، می‌توان از آن استفاده کرد^۲. ایشان در بحث تنبیه پنجم از مقدمات حکمت، شرط دیگری برای اطلاق مقامی ذکر می‌کنند: آن امر مشکوک باید یک تصور و مراد مستقل داشته باشد و از ظاهر لفظ و اراده از آن لفظ جدا دانسته شود. به عبارت دیگر، مولا زمان به کاربردن الفاظ و اراده معنا، اصلاً ناظر به امر مشکوک نبوده باشد. برای مثال، وقتی امام وضو را یاد می‌دهند و پنج جزء را ذکر می‌کنند، شک در جزء ششم (مثل وجوب استنشاق)

^۱ الکافی، محمد بن یعقوب: ج ۳، ص ۲۵، حدیث ۱

^۲ بحوث فی علم الاصول، صدر، سید محمد باقر: ج ۲، ص ۱۰۴: "ان ظاهر حال المولی عند ما یأمر بشیء انه بصدد بیان تمام ما یأمر به باعتبار طریقا الی بیان تمام غرضه فلو كان الأمر قاصرا عن بیان تمام غرضه لعدم امکان أداء تمامه به و لكن كان بالإمكان تکمیل ذلک و لو بجملة خبریه، فظاهر حاله انه لو كان غرضه کذلک لبینه و لو بجملة خبریه فان لم یصنع ذلک انعقد فی کلامه إطلاق مقامی لنفی دخل قصد القربه فی الغرض بلحاظ هذا الظهور الحالی الّذی أشرنا إلیه. و هذا التقریب صحیح."

را با اطلاق مقامی رد می‌کنیم، چون نه الفاظ و نه اراده از آن الفاظ برای کنار گذاشتن این جزء فایده ندارد، زیرا ناظر به این مورد نیست^۱.

اشکال: این که ایشان جایگاه اطلاق مقامی را در جایی می‌دانند که شارع باید یک اراده و تصور مستقل نسبت به امر مشکوک داشته باشد و در نتیجه، آن امر مشکوک یک امر مستقلی باشد، مورد پذیرش نیست. زیرا گاهی اوقات امر مشکوک یک جزء از همان امر واحد شارع است و در قالب اراده و تصور مستقله قرار نمی‌گیرد. برای مثال، در بحث تعبدی بودن اوامر شارع، خود قصد امتثال باید قیدی برای همان امر قرار گیرد، نه اینکه خود، یک اراده مستقل باشد؛ زیرا تصور قید امتثال، تصویری وابسته به یک امر است و شارع نمی‌تواند مستقلاً قصد امتثال را بدون در نظر گرفتن امر خود، اراده کند.

۴. تعریف مرحوم محقق عراقی

مرحوم محقق عراقی _ در بحث صیغه امر _ برای اثبات دلالت صیغه بر وجوب، از اطلاق مقامی استفاده می‌کنند. استدلال ایشان این است: وقتی شارع در مقام بیان حکم باشد و کلامش صلاحیت انطباق بر دو امر را داشته باشد که یکی (استحباب) نیازمند مؤونه اضافی است، همین ذکر نکردن هر کدام، دلالت بر آن موردی دارد که مؤونه بیشتری ندارد (وجوب)، و این را تمسک به اطلاق مقامی ذکر می‌کنند^۲. ایشان کاربرد اطلاق مقامی را در جایی می‌دانند که اطلاق لفظی

^۱ همان: ج ۳ ص ۴۳۲: "امّا الإطلاق المقامی فالتقیید المحتمل فی موردہ لا یکون قیداً فیما ذکر فی الکلام بل هو مراد آخر علاوہ علی المرام المدلول علیہ باللفظ کما إذا قال (ألا أعلمکم وضوء رسول اللہ) فذکر انه غسل الوجه و الیدین و مسح الرأس و القدمین فانه یستفاد بمقتضی الإطلاق المقامی عدم جزئیة المضمضه أو الاستنشاق مثلاً"

^۲ منهاج الأصول، عراقی، ضیاء الدین: ج ۱ ص ۱۷۹: "نعم لا مانع من جریان مقدمات الحکمۃ بالنسبۃ الی الإطلاق المقامی فانه لما کان المتکلم فی مقام البیان و کان کلامه صالحاً

وجود نداشته باشد، نه اینکه امکان اطلاق لفظی نباشد. شرط دیگر ایشان این است که امر مشکوک از قیودی باشد که زمان عمل به امر شارع، مورد غفلت مردم قرار می‌گیرد. پس اگر عرف نسبت به این قید اهتمام دارد، دیگر نمی‌توان از اطلاق مقامی برای نفی این قید استفاده کرد، چون شارع به این فهم و اهتمام عرف نسبت به این قید اعتماد کرده و آن را ذکر نکرده است.^۱

اشکال: شرط غافل بودن مردم نسبت به قید مشکوک که ایشان ذکر کردند، مورد پذیرش نیست. زیرا گاهی اوقات عرف نسبت به شرطی غافل نیست، اما هیچ داعی و دستوری مبنی بر لزوم این شرط ندارد و آن را امری مستحب به حساب می‌آورد. پس نمی‌توان صرفاً به اهتمام عرف نسبت به قیدی، حکم به وجوب آن قید داد.

تعریف مختار

به نظر، می‌توان بین تعاریف ذکر شده به یک تعریف جامع رسید که بیانگر مفهوم زیر باشد: "وقتی شارع در مقام بیان حکم به‌طور کامل باشد و از یادآوری امری خودداری کند یا متعرض نفی امری که در اذهان عرف هست نشود و اگر هم نتواند نسبت به نفی یا اثبات آن امر در کلامش متذکر شود، قرینه‌ای یا حکم دومی دالّ بر دخالت آن امر مشکوک ذکر نکند. همچنین دایره الفاظ ناظر به آن امر مشکوک

لان ينطبق على أحد امرين أحدهما غير محتاج الى مثنوئه و الآخر في حاجة الى ذكر مثنوئه فعدم ذكرها يدل على عدم اعتبارها".

^۱ همان: "و مما ذكرنا يظهر الفرق بين الاطلاق اللفظي و الاطلاق المقامي فان الاطلاق اللفظي وارد على حكم العقل بالاستتغال و حكم العقل بالاستتغال يتكل عليه في مقام البيان فلذا يقدم على الاطلاق المقامي فهو انما يجري فيما اذا لم يكن بيانا و كان القيد مما يغفل عنه فحينئذ يكون سكوت المولى في مقام البيان دليلا على عدم اعتبار ما شك في اعتباره سواء امكن اخذه في المتعلق ام لم يمكن اخذه في المتعلق بخلاف الاطلاق اللفظي فانه يتمسك به اذا امكن اخذ القيد في المتعلق"

نباشد و نشود به اطلاق لفظی تمسک کرد. در اینجا اطلاق مقامی شکل می‌گیرد و می‌توان برای نفی یا اثبات امر مشکوک به آن تمسک کرد." لازم به ذکر است که گاهی اوقات اطلاق مقامی، اثبات قیدی می‌کند و فقط برای نفی قید استفاده نمی‌شود. برای مثال، در باب معاملات که شارع امضائی بوده و بیانی غیر از بیان عرف ندارد، اگر در معامله‌ای عرف یک قیدی را لحاظ کرده (مثلاً حضور ثمن و مثنی) و شارع متعرض نفی این قید نشده، می‌توان از اطلاق مقامی برای اثبات این قید استفاده کرد.

فصل دوم: اقسام اطلاق مقامی

با توجه به کاربرد اطلاق مقامی، می‌توان این اصطلاح را به دو بخش تقسیم‌بندی کرد:

۱. اطلاق مقامی دلیل (اطلاق مقامی خطاب واحد)

این اطلاق در جایی شکل می‌گیرد که شارع در مقام بیان یک حکم شرعی به‌صورت کامل باشد و از ذکر قیدی خودداری کند. در نتیجه، ما به‌وسیله اطلاق مقامی این قید را نفی می‌کنیم. بنابراین، برای استفاده از این اطلاق، با یک دلیل و قضیه شرعیه مواجه هستیم.

۲. اطلاق مقامی مجموع ادله (اطلاق مقامی کبیر)

این اطلاق در جایی مورد استفاده قرار می‌گیرد که ما تمام ادله یک موضوع شرعی را بررسی می‌کنیم و وقتی نسبت به حکم شرعی یا جزئی از حکم، مشکوک شدیم، از اطلاق مقامی مجموع ادله برای نفی این قید استفاده می‌کنیم. به عبارت دیگر، ما تمام روایات در باب این موضوع را مثل یک روایت دیده و چون شارع در مقام بیان کلیه احکام نسبت به این موضوع بوده و امر مشکوک را ذکر نکرده، ما از

اطلاق مقامی استفاده می‌کنیم. همچنین، علما برای کنار گذاشتن یک حکم شرعی نیز از اطلاق مجموع ادله تشریع استفاده می‌کنند. به این صورت که شارع در مقام بیان تمام احکام خود بوده و وقتی حکمی را ذکر نکرده، از اطلاق مقامی برای نفی این حکم استفاده می‌شود. مثلاً برای رد وجوب دعا عند رؤیت هلال، از اطلاق مجموع ادله شریعت استفاده می‌کنند.

نکته: مرحوم شهید صدر در کتاب اصولیشان متعرض این تقسیم‌بندی شده و از آن به‌عنوان اطلاق مقامی صغیر (در یک دلیل) و اطلاق مقامی کبیر یاد می‌کند.^۱

فصل سوم: تفاوت بین اطلاق لفظی و اطلاق مقامی

۱. ارتباط با لفظ و متعلق حکم:

اطلاق لفظی در جایی استفاده می‌شود که لفظی از جانب شارع آمده باشد. در این نوع اطلاق، امر مشکوک باید بتواند در متعلق این لفظ لحاظ شود. وقتی در جزئی یا قیدی شک می‌کنیم که آیا در متعلق این لفظ لحاظ شده یا نه، به اطلاق لفظی رجوع کرده و به دلیل سکوت شارع در مورد مشکوک، حکم به انتفاء این قید می‌کنیم.

در مقابل، در اطلاق مقامی، شارع در صدد بیان تمام آنچه در غرضش دخیل است، می‌باشد. این نوع اطلاق حتی در مواردی که شارع نتواند قید را در متعلق حکم خود ذکر کند یا اصلاً حکمی را بیان نداشته باشد، جاری است. ما اگر در اینجا نسبت به قیدی، حکمی مستقل یا جزئی شک کردیم، از این اطلاق برای نفی، اثبات قید یا حکم مستقل استفاده می‌کنیم. بنابراین، برای استفاده از اطلاق مقامی نیاز به لفظ نداریم، هرچند گاهی اوقات لفظ وجود دارد و در مورد قید یا

^۱ بحوث فی علم الاصول، صدر، سید محمدباقر: ج ۶، ص ۴۹

جزئی شک می‌شود و گاهی اوقات لفظی وجود ندارد و ما در مورد یک حکم کلی شک می‌کنیم.

۲. احراز مقام بیان:

یکی از شرایط اطلاق لفظی و مقامی این است که شارع در مقام بیان باشد، نه در مقام اجمال و اجمال. اما اگر در اطلاق لفظی شک کنیم که شارع در مقام بیان است یا خیر، یک اصل عقلایی وجود دارد که حکم می‌کند شارع در مقام بیان است و به اطلاق تمسک می‌کنیم.

اما در اطلاق مقامی، چنین قاعده‌ای وجود ندارد. ما حتماً باید احراز کنیم که شارع در مقام بیان تمام آنچه در غرضش دخیل است، می‌باشد، حتی اگر نتواند آن را در متعلق امر خود بیاورد، تا بتوانیم به این اطلاق تمسک کنیم^۱.

۳. امکان تقیید و شمولیت:

چون رابطه بین اطلاق لفظی و تقیید، ملکه و عدم است، اطلاق لفظی در جایی استفاده می‌شود که قید زدن لفظ خطاب ممکن باشد. اما اطلاق مقامی اعم از این است که قید زدن این خطاب ممکن باشد یا نباشد. مهم این است که مجموع خطابات شارع بتواند مثبت قید باشد و اطلاق مقامی آن را نفی کند. مثل قصد امثال در بحث اوامر شارع که در خطاب واحد نمی‌شود این قید را آورد، ولی در خطابات متعدده می‌توان مقید کرد؛ بنابراین، اطلاق مقامی پیاده می‌شود. حتی نسبت به یک خطاب واحد نیز اگر کلام و لفظ ناظر به امر مشکوک نباشد، می‌توان از اطلاق مقامی استفاده کرد.

^۱ دراسات الاصول فی اصول الفقه، معصومی شاه‌رودی، علی اصغر: ص ۲۷۷

۴. اثر مقید منفصل:

در اطلاق لفظی، اگر بعداً یک قیدی آورده شود، بنابر نظر اکثر اصولیون، اصل اطلاق کلام از بین نمی‌رود و فقط حجیت اطلاق ساقط می‌شود. در نتیجه، اگر در اطلاق لفظی شک در وجود قید منفصل داشته باشیم، چون اطلاق شکل گرفته، می‌توان تا وقتی که به مقید نرسیدیم، از این قاعده استفاده کنیم.

اما در اطلاق مقامی، اگر بعداً قیدی آورده شود یا به قیدی دست پیدا کنیم، علاوه بر حجیت، اصل اطلاق به‌طور کامل از بین می‌رود. در نتیجه، برای تمسک به اطلاق مقامی، اول باید احراز کنیم که مقید منفصلی وجود ندارد. بنابراین، اگر در مورد مشکوک یک روایت ضعیف یا مجملی که دلالت بر وجود قید کند داشته باشیم، نمی‌توانیم به اطلاق مقامی تمسک کنیم.

۵. نتیجه (نفی یا اثبات):

اتطلاق لفظی همیشه شیوع و سریان را به همراه خود دارد. اما اطلاق مقامی گاهی اوقات تقیید را نتیجه می‌دهد. برای مثال، در بحث معاملات گفتیم شارع با عرف همراهی می‌کند. اگر عرف در جایی قیدی را دخیل در صحت معامله بداند و شارع متعرض آن نشده باشد، ما با استفاده از اطلاق مقامی حکم به ثبوت قید می‌کنیم. البته شاید بتوان در این تقسیم‌بندی اشکال کرد، به این نحو که اگر اطلاق را نفی مؤونه زائد معنا کنیم، دیگر از این جهت فرقی نمی‌کند؛ زیرا در موارد مثبت قید یا نافی قید، یک مؤونه زائد از شارع نفی شده است.

فصل چهارم: نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب ذکر شده، اطلاق مقامی را می‌توان این‌گونه بیان داشت: وقتی شارع در مقام بیان تمام غرضش باشد و نسبت به نفی یا اثبات امری سکوت کند و جایی برای استفاده از اطلاق لفظی وجود نداشته باشد، می‌توان از اطلاق مقامی

استفاده کرد. تعاریف دیگری از برخی صاحب نظران ذکر شد که به دلیل اضافه کردن قیودی همچون غفلت مردم از امر مشکوک یا شرط محال بودن قید زدن لفظ توسط شارع، جامع تمام اطراف این اصطلاح نبود. همچنین مرحوم شهید صدر بحث اراده مستقلة داشتن این امر مشکوک را مطرح کردند که این شرط هم مورد پذیرش قرار نگرفت، زیرا در مواردی این اراده مستقلة وجود ندارد و وابسته به امر اول است.

در ادامه، به تقسیم بندی اطلاق مقامی پرداخته شد که گاهی اوقات از مجموع ادله یک موضوع یا مجموع ادله کل شریعت استفاده می شود (اطلاق کبیر) و گاهی اوقات از یک خطاب واحد اطلاق مقامی استفاده می شود (اطلاق صغیر).

در پایان نیز به تفاوت اطلاق مقامی و لفظی پرداخته شد. اطلاق لفظی در جایی که حتماً لفظی در میان باشد و قید مشکوک بتواند متعلق حکم قرار گیرد، استفاده می شود. اما اطلاق مقامی وابسته به لفظ نیست و فقط شارع باید در مقام بیان تمام غرضش باشد و نتوان برای نفی امر مشکوک (یا به دلیل عدم امکان قید زدن و یا به دلیل اجمال کلام) به اطلاق لفظی تمسک کرد. همچنین برای استفاده از اطلاق مقامی، حتماً باید در مقام بیان بودن شارع را احراز کنیم و اگر شکی برای ما به وجود آمد، نمی توان به این اطلاق تمسک کرد. درحالی که در اطلاق لفظی، یک اصل عقلایی وجود دارد که در صورت ایجاد شک، با کمک آن شک به وجود آمده را نفی کرده و به اطلاق لفظی تمسک می کنیم.

منابع

۱. أجود التقريرات، نائینی، محمدحسین، تقرير: خوئی، سید ابوالقاسم، قم، مؤسسة مطبوعاتی دار العلم، چاپ اول، ۱۳۷۶ش
۲. أصول الفقه، مظفر، محمدرضا، قم، مؤسسة انتشاراتی اسماعیلیان، چاپ اول، ۱۴۳۰ق
۳. بحوث فی علم الأصول، صدر، سید محمداقبر، تقرير: هاشمی شاهرودی سید محمود، قم، المكتبة العلمية، چاپ اول، ۱۴۱۷ق
۴. دراسات الأصول فی أصول الفقه، معصومی شاهرودی، علی اصغر، قم، انتشارات معصومی شاهرودی، چاپ اول، ۱۴۲۴ق
۶. مقالات الأصول، عراقی ضیاءالدین، تحقیق: مجمع الفكر الإسلامی، قم، مجمع الفكر الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق
۷. محاضرات فی أصول الفقه، خوئی سید ابوالقاسم، ، تقرير: فیاض محمد اسحاق، قم، دار الهادی، چاپ اول، ۱۴۱۰ق
۸. كفاية الأصول، خراسانی محمدکاظم، ، تحقیق: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، قم، مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، چاپ اول، ۱۴۱۷ق

در مسیر تسبیح

سالنامه پژوهشی

سال دوم، شماره دوم (پاییز ۱۴۰۴)

بررسی مراد از نام نیک در منظومه معرفتی اسلام

سعید اصغری^۱

چکیده

یکی از دستوراتی که در روایات ما درباره فرزندان آمده انتخاب نام نیکو می باشد. اهمیت این موضوع تا بدان جاست که در روایات بسیاری به عنوان یکی از وظایف پدر نسبت به فرزند خود ذکر شده است. این وظیفه وقتی در کنار وظایفی چون تادیب، به ازدواج در آوردن و آموختن قرآن می آید اهمیت ویژه ای پیدا می کند. این موضوع در سالهای اخیر به شدت برجسته شده تا جایی که با شنیدن نام یک کودک تا حد زیادی می توان به تقیدات مذهبی خانواده او پی برد. مساله ای که برای نگارنده مهم شد این است که مراد از نام نیک چیست. آیا مراد از نام نیک فقط نامها، کنیه ها و القاب معصومین و فرزندان شان است؟ یا مراد از نام نیک هر نامی و به هر زبانی که معنای نیکو داشته باشد؟ و یا چیز دیگر؟ پس از جستجو در سنت اهل بیت علیهم السلام در نهایت پنج معیار برای نام نیک استخراج شد. همچنین چند ملاک هم برای نام غیر نیک با عنوان نام های ممنوعه از روایات به دست آمد. همچنین پنج مورد از اثرات دنیوی و اخروی نام نیک برای فرزند و نام گذارنده در این نوشته بیان شده است.

واژگان کلیدی: انتخاب نام، نام نیکو، نام اسلامی

^۱ طلبه پایه دهم مدرسه فقهی جواد الائمه علیهم السلام

مقدمه

آیا اساسا در فرهنگ اسلامی نامگذاری موضوعی مهم است یا اینکه نام صرفا عنوانی برای شناخته شدن و تمایز افراد می باشد؟ با توجه به آیات و روایات در می یابیم که نامگذاری امری مهم است. سفارشات فراوان بر انتخاب نام نیکو برای فرزندان و نامگذاری برخی از اهل بیت و پیامبران توسط خداوند دلالت آشکار بر اهمیت این قضیه دارد.

اگر نامگذاری موضوعی عرفی و پیش پا افتاده بود دلیلی نداشت که نام برخی پیامبران و حتی ائمه علیهم السلام را خود خداوند متعال انتخاب کند. اینکه خداوند اسم حضرت یحیی و حضرت عیسی علیهما السلام را انتخاب می کند نشان از اهمیت این موضوع نزد خداوند متعال دارد. در روایات اسلامی نیز اهمیت نامگذاری به نام نیکو آمده است پس این موضوع مورد توافق فرق مختلف اسلامی است. پیامبر گرامی اسلام فرمودند حتی برای فرزندان سقط شده خود هم نام انتخاب کنید.

«سَمُّوا أَسْقَاطَكُمْ، فَإِنَّ النَّاسَ إِذَا دُعُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِأَسْمَائِهِمْ تَعَلَّقَ الْأَسْقَاطُ بِأَبَائِهِمْ فَيَقُولُونَ: لِمَ لَمْ تُسَمُّونا؟»^۱

برای جنین های سقط شده نام انتخاب کنید. همانا در روز قیامت هنگامی که مردم با نام هایشان خوانده می شوند جنین های سقط شده به پدرانشان ملحق می شوند و به آنها می گویند چرا برای ما نام انتخاب نکردید؟

یا در روایتی از کتاب شریف تهذیب الاحکام امام کاظم علیه السلام می

فرماید:

^۱ قرب الاسناد (ط حدیثه)، حمیری، عبد الله بن جعفر

«أَوَّلُ مَا يَبْرُ الرَّجُلُ وَلَدَهُ أَنْ يُسَمِّيَهُ بِاسْمٍ حَسَنٍ فَلْيُحْسِنِ
أَحَدُكُمْ اسْمَ وَلَدِهِ»^۱

اولین نیکی که پدر به فرزندش می کند این است که برای
او نام نیکو انتخاب می کند. پس شما باید برای فرزندتان
نام نیکو انتخاب کنید.

از دیگر نکاتی که در اهمیت نامگذاری می توان ذکر کرد این است که برخی
اسم ها حقیقتی نورانی دارند و این مطلب در آخرت نمایان می شود. همانطور که
در کافی شریف آمده است:

اسْتَحْسِنُوا أَسْمَاءَكُمْ فَإِنَّكُمْ تُدْعَوْنَ بِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ قُمْ يَا فَلَانَ
بْنُ فَلَانَ إِلَى نُورِكَ وَ قُمْ يَا فَلَانَ بِنُ فَلَانَ لَا نُورَ لَكَ^۲.

در قیامت به کسانی که نامشان نور دارد خطاب می شود
برخیز و به سوی نور برو و به کسانی که نام های نیکو
ندارند گفته می شود برخیز ای فلانی ولی تو نوری نداری.

از دیگر دلایل اهمیت نامگذاری این است که اهل بیت علیهم السلام به
برخی اسامی خاص دستور می دادند و از بعضی اسامی نهی می کردند و حتی در
مواردی دستور به تغییر نام افراد دادند که توضیح آن خواهد آمد.

آیا از آیات قرآن می توان مفهوم نام نیک را فهمید؟

در آیات قرآن کریم به این مطلب اشاره شده که خداوند متعال نام حضرت مسیح
و حضرت یحیی را انتخاب کرد ولی بیش از این در مورد ملاک نامگذاری اشاره
ای نشده است. نهایت چیزی از این آیات به فهم کم ما می رسد اولاً اهمیت

^۱ تهذیب الاحکام، طوسی، محمد بن الحسن

^۲ الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب

نامگذاری است. والا اگر کار بی اهمیتی بود خداوند خودش برای حضرت عیسی و یحیی نام انتخاب نمی کرد. دومین مطلبی که در باب نامگذاری از قرآن استفاده می شود مطلوب بودن نام های یحیی و مسیح نزد خداوند متعال می باشد.

يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ
سَمِيًّا^۱

إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ
الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ^۲

نیت در نامگذاری

امروزه بسیاری از افراد صرفا با انگیزه تبعیت از عرف و پسند جامعه برای فرزندان خود نام انتخاب می کنند. مثلا خانواده هایی دیده می شوند که فرزند اول خود به نام یکی از اهل بیت نامگذاری کرده اند چون در آن دوره این نام مورد پسند جامعه بوده است ولی فرزند یا فرزندان بعدی که چند سال بعد به دنیا آمده اند نامی کاملا متفاوت با نام فرزند اول دارند و تمام اینها به دلیل تبعیت از پسند جامعه است. از سویی انجام مستحبات باید با قصد قربت یا چیزی شبیه آن مثل قصد نزدیکی و محبت یا تبعیت از اهل بیت علیهم السلام باشد. بنابر این اگر کسی تنها به دلیل تبعیت از پسند مردم نام انتخاب کند حتی اگر نام انتخاب شده جزو نام های توصیه شده هم باشد ظاهرا ثوابی برای نامگذار ندارد. البته شاید برای خود فرد برکات اشاره شده در روایات را داشته باشد.

آثار نام نیکو نهادن

^۱ مریم: ۷

^۲ آل عمران: ۴۵

در ابتدای بحث گفتیم که انتخاب نام نیکو مستحب است. حال می‌خواهیم ببینیم آیا به جز ثواب، انتخاب نام نیکو اثر دیگری هم دارد یا خیر؟ با دقت در محتوای احادیث می‌فهمیم انتخاب نام نیک اثراتی هم برای والدین و هم برای فرزندان دارد. و برعکس انتخاب نکردن نام نیک اثرات منفی برای والدین و فرزندان دارد.

انتخاب نام نیک ادای حق فرزند است.

در روایات ما انتخاب نام نیک حق فرزند بر پدر و مادر دانسته شده است. پس عدم انتخاب نام نیک ضایع کردن این حق فرزند می‌باشد. و ممکن است فرزند در آخرت این حق ضایع شده را از والدین مطالبه کند. این حق در چند حدیث مورد اشاره قرار گرفته است. از جمله در کتاب من لا یحضره الفقیه که از پیامبر نقل شده:

يَا عَلِيُّ حَقُّ الْوَلَدِ عَلَى وَالِدِهِ أَنْ يُحْسِنَ اسْمَهُ^۱

انتخاب نام نیک اثر تربیتی دارد.

نام در شکل‌گیری شخصیت اثر دارد. هر کس از همان کودکی نسبت به نام خود، معنای آن، هم نام‌های خود حساس می‌شود. و نوعی علاقه با هر چه به نامش مربوط است پیدا می‌کند. این موضوع با افزایش ارتباطات و رسانه ظریف می‌خورد و یک ناخود آگاهی برای فرد ایجاد می‌کند. این ناخود آگاه نوعی پیوند با نام و فرهنگ پیرامون آن است. به همین دلیل است که اگر نام یک انسان بی‌دین مثلاً علی باشد باعث تعجب مردم است و اگر نام یک فرد مذهبی مثلاً داریوش باشد نیز همین طور.

نام نیک نور قیامت است.

^۱ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ابن بابویه، محمد بن علی

همانطور که در ابتدای این نوشته آمده در روایت داریم که در قیامت به کسی که نام نیک داشته باشد گفته می شود ای فلانی برخیز و به سوی نورت برو و کسی که نام نیک نداشته باشد در قیامت نور ندارد. نکته ای از این روایت فهمیده می شود این است که اگر والدین کسی نام نیک برایش انتخاب نکردند خودش باید نام خود را تغییر داده تا از برکات آن در دنیا و آخرت بهره مند شود.

نام دینی نشانه محبت داشتن به اهل بیت است.

همان طور که اشاره شد در روایت از امام صادق علیه السلام ایشان نامگذاری به نام اهل بیت و پدرانشان را نشانه محبت به آنها دانستند. پس نام نیک برای کسی که نام گذاری می کند و برای کسی که نام گذاری می شود سودمند است.

نام نیک اثر در رزق مادی دارد.

در حدیثی که پیشتر آورده شد از قول امام کاظم علیه السلام نقل شد بیان شد که در خانه ای که اسامی محمد، احمد، علی، حسن، حسین، جعفر، طالب، عبدالله و فاطمه از زنان در آن باشند داخل نمی شود. پس نامگذاری به نام های اهل بیت در رزق مادی نیز تاثیر دارد.

ملاک های نام نیک

اول: نامگذاری به نام های پیامبر اکرم ص، اهل بیت ع و بزرگان اسلام

نامگذاری فرزندان به نام پیامبر و اهل بیت طاهرینش و بزرگان دین قطعا از مصادیق نام نیکو برای فرزندان است. در کتاب کافی سلیمان جعفری از امام کاظم علیه السلام نقل می کند:

" لَا يَدْخُلُ الْفَقْرُ بَيْتًا فِيهِ اسْمُ مُحَمَّدٍ أَوْ أَحْمَدَ أَوْ عَلِيٍّ أَوْ الْحَسَنِ أَوْ الْحُسَيْنِ أَوْ جَعْفَرٍ أَوْ طَالِبٍ أَوْ عَبْدِ اللَّهِ أَوْ فَاطِمَةَ مِنَ النِّسَاءِ^۱.

فقر در خانه ای که اسامی محمد، احمد، علی، حسن، حسین، جعفر، طالب، عبدالله و فاطمه از زنان در آن باشند داخل نمی شود.

همچنین در حدیثی از امام جعفر صادق آمده است:

جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ص فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وُلِدَ لِي غُلَامٌ فَمَاذَا أَسْمِيهِ قَالَ سَمِّهِ بِأَحَبِّ الْأَسْمَاءِ إِلَيَّ حَمْزَةً^۲.

فردی نزد پیامبر و عرض کرد یا رسول خدا پسری برایم به دنیا آمده او را چه بنامم؟ حضرت فرمودند او را به نام محبوب ترین نام نزد من یعنی حمزه نامگذاری کن.

احتمالا این موارد از باب ذکر برخی مصادیق توسط امام بیان شده اند و موارد دیگری نیز بیان نشده اند. مواردی که با ملاک خدمت به اسلام می توان به این اسامی اضافه کرد همچون یاسر، عمار، بلال، حنظله، سمیه و...

در مجموع نام تمام ائمه معصومین و خانواده هایشان چون نشانی از محبت به اهل بیت است شامل نام نیک می شود. در تفسیر عیاشی از رَبِيعِي بْنِ عَبْدِ اللَّهِ آمده است:

"قِيلَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع جُعِلَتْ فِدَاكَ إِنَّا نُسَمِّي بِأَسْمَائِكُمْ وَ أَسْمَاءَ آبَائِكُمْ فَيَنْفَعُنَا ذَلِكَ فَقَالَ إِي وَ اللَّهِ وَ هَلِ الدِّينُ إِلَّا

^۱ الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب

^۲ همان

الْحُبُّ قَالَ اللَّهُ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ
يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ^۱.

به امام صادق علیه السلام گفته شد: فدایتان گردم آیا این که
ما نام فرزندانمان را به نام شما و پدرانمان نامگذاری می
کنیم سودی به حال ما دارد؟ حضرت فرمودند بله، به خدا
قسم که همین طور است مگر دین چیزی جز محبت
خداست؟ بعد به آیه قرآن اشاره کردند.

در این روایت معیار مشخص و مهمی معرفی می شود. یکی از ملاکهای نام
نیک انتخاب نامی است که نشان دهنده محبت و ارادت به پیامبر و اهل بیتش
علیهم السلام باشد. با این معیار مهم و مشخص ده ها و شاید صد ها نام در دایره
نام نیک قرار می گیرند. حتی نام جون غلام امام حسین، فضه کنیز حضرت زهرا
و ذوالفقار شمشیر امیرالمومنین داخل در این ملاک قرار می گیرد.

این نکته مهم است که در روایات بر نامگذاری به نام مبارک پیامبر صلی الله
علیه و آله به طور ویژه تاکید شده است. در کافی شریف از امام صادق علیه السلام
نقل شده که پیامبر اکرم فرمودند:

"مَنْ وُلِدَ لَهُ أَرْبَعَةُ أَوْلَادٍ لَمْ يُسَمِّ أَحَدَهُمْ بِاسْمِي فَقَدْ
جَفَانِي"^۲.

هر کس چهار پسر داشته باشد ولی هیچ یک را به نام من
نامگذاری نکند قطعاً به من جفا کرده است.

وقتی معاویه تلاش می کرد نام امیر المومنین علی علیه السلام را از جامعه
اسلامی محو کند امام حسین علیه السلام در اقدامی تقابلی نام تمام پسرانش را

^۱ تفسیر العیاشی، عیاشی، محمد بن مسعود،

^۲ الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب

علی نهادند. و فرمودند اگر صد پسر هم داشتم دوست می داشتم جز علی نامی بر آنها انتخاب نکنم.

"اسْتَعْمَلَ مُعَاوِيَةُ مَرْوَانَ بْنَ الْحَكَمِ عَلَى الْمَدِينَةِ، وَ أَمَرَهُ أَنْ يَفْرِضَ لِشَبَابِ قُرَيْشٍ، فَفَرَضَ لَهُمْ. فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: «فَأَتَيْتُهُ، فَقَالَ: مَا اسْمُكَ؟ فَقُلْتُ: عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ، فَقَالَ: مَا اسْمُ أَخِيكَ؟ فَقُلْتُ: عَلِيٌّ، قَالَ: عَلِيٌّ وَ عَلِيٌّ؟ مَا يُرِيدُ أَبُوكَ أَنْ يَدَعَ أَحَدًا مِنْ وَلَدِهِ إِلَّا سَمَاءَهُ عَلِيًّا؟ ثُمَّ فَرَضَ لِي، فَرَجَعْتُ إِلَى أَبِي، فَأَخْبَرْتُهُ، فَقَالَ: وَيْلِي عَلَى ابْنِ الرَّزَاءِ دَبَاغَةَ الْأَدَمِ، لَوْ وُلِدَ لِي مِائَةٌ لَأَحْبَبْتُ أَنْ لَا أُسَمِّيَ أَحَدًا مِنْهُمْ إِلَّا عَلِيًّا^۱."

امروز نیز که بر اثر تهاجم فرهنگی دشمن اسلام، اسامی اسلامی در جامعه کم می شوند هر کس به احیاء نام های اسلامی اقدام کند اجر بیشتری خواهد برد. در کتاب کافی آمده امام باقر علیه السلام اسم پسری را پرسیدند. پسر نامش محمد بود و کنیه اش علی. حضرت به او فرمودند:

لَقَدْ احْتَظَرْتُ مِنَ الشَّيْطَانِ احْتِظَارًا شَدِيدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ إِذَا سَمِعَ مُنَادِيًا يُنَادِي يَا مُحَمَّدُ يَا عَلِيُّ ذَابَ كَمَا يَذُوبُ الرَّصَاصُ^۲.

به شدت از شیطان دور شدی. همانا شیطان هنگامی می شنود کسی اسم محمد یا علی را صدا می کند مانند سرب آب ذوب می شود.

^۱ وسائل الشیعة، شیخ حر عاملی، محمد بن حسن

^۲ الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب

دوم: نام پیامبران الهی

نام پیامبران الهی هم از نامهای نیک محسوب می شود. بر این مطلب هم دلیل خاص وجود دارد هم ملاک عام. در کتاب تهذیب در حدیثی از حضرت باقر علیه السلام آمده:

أَصْدَقَ الْأَسْمَاءِ مَا سُمِّيَ بِالْعِبُودِيَّةِ وَأَفْضَلُهَا أَسْمَاءُ الْأَنْبِيَاءِ^۱.

صادق ترین نام ها نامهایی است که به عبودیت خداوند

نامگذاری شده باشند و برترین شان نامهای انبیا هستند.

البته این حدیث می تواند به دو صورت معنا شود. اول اینکه حضرت دو ملاک معرفی کرده اند یکی اصدق الاسماء و دیگری افضل الاسماء و دوم اینکه حضرت یک ملاک که همان اصدق الاسماء باشد را معرفی کرده اند و از باب بیان مصداق برای آن نام انبیا را به عنوان بهترین مصداق ذکر کرده اند. در هر دو صورت اسامی انبیا جزء نام های نیکو محسوب می شوند.

از سوی دیگر با معیار حدیث امام صادق علیه السلام در تفسیر عیاشی نامگذاری به نام تمام انبیا، مادران آنها و یارانشان مصداقی از نشان دادن محبت به خداوند است. که محبت به اهل بیت پیامبر اسلام هم ذیل محبت خداوند عزیز و شریف می شود. پس انتخاب نامهایی چون آسیه که هیچ نسبت نسبتی با پیامبران ندارد ولی در راه حق مجاهدت و جانفشانی کرده انتخاب نام نیک محسوب می شود.

در مجموعه نامگذاری به نام تمام کسانی که در طول تاریخ در جبهه حق بوده اند نام نیک محسوب می شود. در روایتی از امام رضا علیه السلام در کتاب عیون اخبار الرضا آمده است:

^۱ تهذیب الاحکام، طوسی، محمد بن الحسن

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص قَالَ: إِنَّمَا سُمُّوا الْأَبْرَارَ لِأَنَّهُمْ بُرُّوا الْآبَاءَ وَ
الْأَبْنَاءَ وَ الْإِخْوَانَ^۱.

فرزندانتان را فقط به نام نیکان بنامید چون که آنان به پدران
، فرزندان و برادرانشان نیکی کردند.

با این مبنا و ملاک دایره نام های نیک گسترده تر می شود. مثلاً اگر کسی نام
فرزند خود را زرتشت بگذارد با این نیت که نام یک پیامبر الهی است. یا حتی
کسی نام فرزند خود را کوروش بگذارد به این اعتقاد که همان ذوالقرنین قرآن است
نیز نام نیکو برای فرزندش انتخاب کرده است. البته قصد و اعتقاد مهم است ممکن
است همین نام کوروش را کسی برای تقابل با اسلام بگذارد که در آن صورت دیگر
نام نیک محسوب نمی شود.

سوم: نام هایی که نشان دهنده بندگی خداوند هستند.

نام هایی همچون عبد الله ، عبد الرحمن، عبد الصمد و عبد به اضافه تمام
اسماء الهی جزء این دسته محسوب می شوند. در کافی کلینی در روایتی امام
صادق علیه السلام به کسی که برای مشورت در نامگذاری فرزندش به امام مراجع
کرده بود فرمودند :

سَمَّه بِأَسْمَاءٍ مِنَ الْعُبُودِيَّةِ فَقَالَ أَيُّ الْأَسْمَاءِ هُوَ فَقَالَ عَبْدُ
الرَّحْمَنِ^۲.

نامی برای فرزندت انتخاب کن که نشان از بندگی خداوند
داشته باشد. آن شخص عرض کرد کدام نامها؟ حضرت
فرمودند عبد الرحمن.

^۱ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ابن بابویه، محمد بن علی

^۲ الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب

در روایتی در کتاب نوادر راوندی، عبدالله و عبد الرحمن بهترین اسامی معرفی شده اند به دلیل اینکه نام هایی هستند که بندگی انسان را نشان می دهند.

قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْأَسْمَاءُ عِبْدُ اللَّهِ وَ عِبْدُ الرَّحْمَنِ الْأَسْمَاءُ الْمُعَبَّدَةُ^۱

با این معیار تمام نامهای خداوند همراه میشوند عبد از نام های نیکو و بسیار سفارش شده محسوب می شوند. نامهایی همچون: عبدالصمد، عبد الوهاب، عبد الجبار و...

نام هایی همچون خدا بنده، خدا داد، خدا آفرید، الله وردی وحق وردی (که هر دو اسم در زبان ترکی به معنای خداداد هستند) و... نیز از این دسته محسوب می شوند.

چهارم: نام هایی که معصومین بر فرزندان خود انتخاب کردند.

سنت اهل بیت علیهم السلام سه بخش دارد. یک بخش آن گفتار ایشان است. سه معیار قبل که برای نام نیکو بیان شد از این بخش از سنت آن بزرگواران گرفته شده است. اما بخش دیگر سنت عمل و رفتار ائمه می باشد که عمل به آن نیز مانند عمل به گفتار آنها می باشد. در مورد نامگذاری، این بخش از سنت اهل بیت قابل دسترسی است. با مراجعه به کتب تاریخی و حدیثی می توان نام فرزندان ائمه را فهمید.

با مراجعه به منابع نام های زیر را می توان یافت عباس، زینب، محسن، محمد (فراوان استفاده شده)، فاطمه (فراوان استفاده شده)، سکینه، حمزه، عقیل، نام پیامبران در قرآن، جواد، رمله، جمانه، خدیجه، ام کلثوم، امامه، رقیه، طلحه

^۱ النوادر (لراوندی)، راوندی کاشانی، فضل الله بن علی

، عمرو، زید، هارون^۱ نامگذاری به هر یک از این نامها حکم انتخاب نام نیک را دارد. البته در صورتی که اطمینان پیدا کنیم که واقعا نام فرزند امام همین بوده است.

پنجم: نام هایی که معنای نیکو دارند.

اگر ما بپذیریم معنای نام به تنهایی می تواند ملاک برای نیکو بودن نام باشد باید هر نام خوش معنا در هر زبانی را مصداق نام نیکو بدانیم. در بسیاری از روایات این باب عبارت "یحسن اسمہ" (نام نیکو انتخاب کنید) آمده است. طبق این عبارت هر چه که عرف جامعه نام نیکو بدانند نام نیک شرعی محسوب می شود. البته باید توجه داشت منظور از عرف افراد دین دار و معتقد به اسلام و احکام آن هستند. ولی اگر بگوییم احادیث دیگر اهل بیت علیهم السلام موارد نام نیکو را مشخص کرده دیگر نمی توان گفت هر نام خوش معنا نام نیکوی اسلامی است. ولی به نظر می رسد نظر اول صحیح باشد. یعنی هر نام خوش معنایی نام نیکو محسوب می شود و نامگذاری به آن مورد پسند دین اسلام می باشد. احادیث دیگر که نام های نیکو را نام برده به تعدادی از نام های نیکو اشاره کرده است. دلیلی که نظر ما را تقویت می کند نامگذاری خود اهل بیت است بسیاری از فرزندان اهل بیت همانا پیامبر اکرم، امیر المومنین، حضرت زهرا، و حسنین علیهم السلام نبوده اند.

با این معیار نام های بسیاری در زبان های مختلف هستند که داخل در موارد نام نیکوی اسلامی قرار می گیرند. مثلا احسان، پارسا، پاک دخت، نیک سرشت، آزاده، ...

نامهای ممنوعه

^۱ الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، مفید، محمد بن محمد

اول: هر اسمی که معنای زشت ، پست ، شرک آمیز داشته باشد.

این معیار حتی بدون بررسی روایات قابل اثبات می باشد چون حکم عقل می باشد. رسول خدا اینگونه اسمها را تغییر می دادند.

دوم: نامگذاری به اسماء الهی بدون پیشوند عبد

در کتاب کافی روایتی از امام باقر علیه السلام در آمده است .

إِنَّ أَبْغَضَ الْأَسْمَاءِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - حَارِثٌ وَ- مَالِكٌ وَ خَالِدٌ^۱.

مبغوض ترین نام ها نزد خدا حارث، مالک و خالد هستند.

در حدیث دیگری امام صادق می فرمایند رسول خدا هنگام مرگ نامهای ممنوعه ای را از یک برگه خواند.

الْحَكَمُ وَ حَكِيمٌ وَ خَالِدٌ وَ مَالِكٌ وَ ذَكَرَ أَنَّهَا سِتَّةٌ أَوْ سَبْعَةٌ مِمَّا لَا يَجُوزُ أَنْ يُسَمَّى بِهَا^۲.

به نظر می رسد نامگذاری به تمام اسماء الهی ناپسند باشد. مگر اینکه با پیشوند عبد بیاید که در آن صورت از بهترین نام ها است. مثلاً رحمان، جبار، رزاق. متأسفانه با وجود این چنین روایت در کتاب ارزشمند و قابل اعتماد کافی هنوز اسامی خالد و مالک در بین مردم زیاد است.

سوم: نامگذاری به نام دشمنان اهل بیت علیهم السلام و جبهه حق

^۱ الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب

^۲ همان

در روایتی از امام باقر علیه السلام در کافی آمده که شیطان وقتی صدا کردن کسی به یا علی و یا محمد را می شنود مثل سرب ذوب می شود اما وقتی صدا کردن به نام دشمنان اهل بیت را می شنود شاد می شود.

حَتَّى إِذَا سَمِعَ مُنَادِيًا يُنَادِي بِاسْمِ عَدُوٍّ مِنْ أَعْدَائِنَا اهْتَزَّ وَ
اخْتَالَ^۱

شیطان هرگاه نامی همانم دشمنان ما را می شنود به جنب و
جوش در می آید و نیرنگ میزند.

در روایت صحیحہ یعقوب سراج امام صادق علیه السلام به یکی از یاران
خود دستور تغییر نام دخترش را دادند.

ثُمَّ قَالَ لِي أَذْهَبَ فَغَيِّرِ اسْمَ ابْنَتِكَ الَّتِي سَمَّيْتَهَا أَمْسِ فَإِنَّهُ
اسْمٌ يُبْغِضُهُ اللَّهُ وَكَانَ وَلَدْتُ لِي ابْنَةً سَمَّيْتُهَا بِالْحُمَيْرَاءِ فَقَالَ
أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّهُ إِتَى أَمْرُهُ تَرُشِدُ فَغَيَّرْتُ اسْمَهَا^۲.

نامهایی که پیامبر و اهل بیت ایشان آنها را تغییر دادند

پیامبر اکرم و ائمه علیهم السلام نسبت به نام شهرها و افراد بی تفاوت نبودند و نام
های زشت و غیر اسلامی را تغییر می دادند. مشهورترین کسی که نامش توسط
پیامبر اکرم تغییر داده شد جناب سلمان فارسی می باشد. نام ایشان قبل از اسلام
روزبه بود که در اولین ملاقات، حضرت رسول نام ایشان را سلمان فارسی
گذاشتند^۳. بنابر روایت امام باقر علیه السلام در کتاب قرب الاسناد حمیری، کان
رسول الله صَلَّى الله عليه و آله يغير الاسماء القبيحة في الرجال و البلدان^۴.

^۱ همان

^۲ همان

^۳ کمال الدین و تمام النعمة، شیخ صدوق ابن بابویه

^۴ قرب الاسناد (ط حدیثه)، حمیری، عبد الله بن جعفر

همچنین در کتاب کافی در حدیث طولانی به داستانی از حضرت داود اشاره شده و ماجرای که ایشان نام بچه ای را از مات الدین به عاشر الدین تغییر دادند.^۱ در صحیحہ یعقوب سراج که قبلاً آورده شد امام صادق به یارشان که نام دخترش را حمیرا گذاشته بود دستور دادند اسم دختر خود را عوض کند. و نیز در کتاب الخرائج و الجرائح در داستانی درباره فردی یهودی که مسلمان می شود حضرت رسول نام آن فرد را از سنجت به عبدالله تغییر می دهند.^۲ در کتب روایی اهل سنت نیز در چند حدیث به این تغییر دادن نام ها توسط رسول خدا اشاره شده است. در مجموع از روایات تغییر نام توسط معصومین استفاده می شود که بحث نام بحث مهمی است و الا نیازی به تغییر آن نمی بود. نکته مهم دیگر اینکه این تغییر نام دلایلی داشت. با رجوع به روایات مربوطه می فهمیم که اهل بیت به چند دلیل نام افراد را تغییر می دادند: ۱. آن نام معنای زشتی داشته است. ۲. آن نام با فرهنگ غیر اسلامی سازگار بوده است. ۳. آن نام مربوط به دشمنان اهل بیت بوده است.

نامگذاری به نامهای غیر اسلامی

یکی از مسائلی که در سالهای اخیر شدت گرفته نامگذاری فرزندان به نامهای غیر اسلامی است. این نامها بیشتر نامهای ایران باستان هستند. این نام ها غالباً برگرفته از نام پادشاهان ایرانی و مفاهیم دین زرتشت هستند و حتی ممکن است با دین و فرهنگ مسیحیت متناسب باشند. حال با توجه به معیارهایی که قبلاً ذکر شد آیا این نام ها مصداق نام نیکوی اسلامی هستند یا خیر؟

^۱ الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب

^۲ الخرائج و الجرائح، قطب الدین راوندی، سعید بن هبة الله

واقعیت این است که بسیاری از نام‌های اصیل ایرانی و... در هیچکدام از معیارهای نام نیک قرار نمی‌گیرند. و اگر با قصد برجسته کردن فرهنگی غیر از فرهنگ اسلامی این اسامی انتخاب شوند هیچکدام از آن نامها مصداق نام نیک اسلامی نمی‌شوند. نکته دیگر اینکه اکثر مردم صرفاً از مد و پسند جامعه تبعیت و تقلید می‌کنند. و انتخاب نام‌های ایران باستان و... در راستای مد و پسند جامعه اتفاق می‌افتد. با این شرایط این نامگذاری‌ها نمی‌تواند عمل به دستورات دینی درباره انتخاب نام نیک برای فرزندان باشد.

جالب است در اینجا به روایت قطب راوندی که قبلاً اشاره شد توجه کنیم: شخصی یهودی که در فارسی به او «سنجت» می‌گفتند و از سلاطین فارس بود و فصیح سخن می‌گفت، نزد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمد و گفت: ای محمد! در باره خدایت از تو سؤال می‌کنم، اگر مرا پاسخ دهی، از تو پیروی خواهم نمود. آنگاه پرسید: خداوند در کجاست؟ حضرت فرمود: او در هر مکانی وجود دارد. و پروردگار ما با مکان توصیف نمی‌گردد و ثابت می‌باشد، بی‌مکان و همیشگی است. پرسید: ای محمد! تو خدای بزرگی را بدون هیچ گونه کیفیتی توصیف کردی، پس من از کجا بدانم که او تو را فرستاده است؟! علی علیه السلام روایت می‌کند که: در این روز در حضور ما هیچ سنگ و ریگی نماند مگر اینکه گفت: «اشهد ان لا اله الا الله [وحده لا شریک له] و ان محمدا عبده و رسوله». من هم شهادتین را گفتم. در این هنگام «سنجت» اسلام آورد و پیامبر اکرم او را «عبد الله» نامید.

متأسفانه برخی خانواده‌ها از ترس اینکه برچسب قدیمی بودن نخورند از انتخاب نام‌های دینی برای فرزندان خود دریغ می‌کنند در حالی که خودشان تمایل به انتخاب نام‌های دینی دارند. یا برخی نگران این هستند که بعداً فرزندان در جامعه اذیت شود. ولی این توهّمات نباید والدین را از انجام وظیفه دینی که

دارند منصرف کند چون انتخاب نام نیکو حق فرزند بر والدین است و اگر این حق ضایع شود چه بسا خود همین فرزند در قیامت حق خود را مطالبه کند.

کُنیه

هر چند کنیه در غیر عرب زبانان کاربردی ندارد ولی در بین عرب ها از جایگاه مهمی برخوردار است. در جنوب کشور افراد زیادی هستند که کنیه دارند. در روایات نگاه ویژه ای به کنیه شده است. مثلاً در حدیثی در کافی از برخی کنیه ها پرهیز داده شده.

أَنَّ النَّبِيَّ ص نَهَى عَنْ أَرْبَعٍ كُنًى عَنْ أَبِي عِيسَى وَ عَنْ أَبِي الْحَكَمِ وَ عَنْ أَبِي مَالِكٍ وَ عَنْ أَبِي الْقَاسِمِ إِذَا كَانَ الْإِسْمُ مُحَمَّداً^۱.

امام صادق علیه السلام می فرمایند پیامبر گرامی اسلام از چهار کنیه نهی کرده بود: ابی عیسی، ابی الحکم، ابی المالك و از ابوالقاسم وقتی اسم فرد محمد باشد.

روزنامه دنیای اقتصاد در گزارشی که در تاریخ ۱۵ اسفند ۱۳۹۹ محبوب ترین نام های پنج سال منتهی به سال ۹۹ را آورده است .

دختران: فاطمه، زهرا، نازنین زهرا، یسنا، زینب، ریحانه، فاطمه زهرا، باران، رها، ثنا، مریم، نرگس، آوا، الناء، بهار، ستایش، عسل، سارا، الینا، مهدیس، آیدا، سوگند، ملیکا، نازنین، معصومه، آتنا و اسما،

^۱ الکافی، کلینی، محمد بن یعقوب

پسران : امیرحسین، امیرعلی، ابوالفضل، علیرضا، مهدی،
علی، محمدرضا، حسین، رضا، محمدمهدی، امیررضا،
امیرمحمد، محمدامین، عرفان، سجاد، نیما، حمیدرضا،
سینا، امید، دانیال، امیرمهدی، متین، امیر، مصطفی،
هادی، احسان، امین، مبین، پارسا، علی اصغر، ایلیا،
شایان، آرمین، آرش، امیرعباس و یوسف بوده است.^۱

حال بررسی می کنیم بینیم با معیار های بیان شده کدام یک از نام های بالا
جزو نام نیک و کدام یک خارج از دایره نام نیک می باشند.

تطبیق مصادیق نام های نیک

دسته اول: نامهای مربوط به پیامبر و اهل بیت و دوستان ایشان علیهم السلام

فاطمه، زهرا، نازنین زهرا، زینب، ریحانه، فاطمه زهرا، نرگس، معصومه، و اسما
،ملیکا(نام مادر امام زمان عج) امیرحسین، امیرعلی، ابوالفضل، علیرضا، مهدی،
علی، محمدرضا، حسین، رضا، محمدمهدی، امیررضا، امیرمحمد، محمدامین،
سجاد، حمید رضا، امیرمهدی، امیر، مصطفی، هادی، امین، علی اصغر،
امیرعباس

دسته دوم: نامهای مربوط به پیامبران و خانواده آنها

مریم، سارا، دانیال، یوسف، ایلیا(الیاس نبی، نام سریانی امیرالمومنین)

^۱ وبگاه نام نیکو، معرفی نام های تایید شده در ثبت احوال جمهوری اسلامی و معنای ثبت شده آنها

دسته سوم: نامهای دارای معانی ارزشمند

امید (امیدواری) احسان (یعنی نیکوکاری) الینا (نعمت برای ما) شایان (لایق سزاوار) مبین (آشکار کننده) متین (استوار و با وقار) پارسا (پاکدامن و زاهد) عرفان (شناختن، خداشناسی) نازنین (عزیز و گرامی) امین (علاوه بر اینکه لقب پیامبر اکرم می باشد معنای امانتدار و معتمد هم می دهد). ستایش (حمد و سپاس خداوند)

دسته چهارم: نام هایی که در دایره معیارهایی که برای نام نیک ذکر شد قرار نمی گیرند.

آوا (بانگ، آواز) سوگند (قسم، استواری بر پیوند) نیما (نام کوهی حوالی نور) مهدیس (مانند ماه) آیدا (گیاهی که کنار آب می روید) عسل (یک ماده خوراکی) رها (نجات یافته) سینا (صحرای سینا، ابو علی سینا) آرمین (پسر چهارم کیقباد) ثنا (آفرین، تحسین)

دسته پنجم (موارد مشکوک): از جهتی معیار نام نیک را دارد و از جهتی ندارد.

آتنا: واژه قرآنی عطا کن به ما ببخش و از الهه های یونانی؛ لذا این نام از جهتی نامی قرآنی با معنایی زیبا است ولی از جهتی نام یکی از الهه های یونان است که این الهه ها مقابل عقید توحید و یکتاپرستی می باشد.

بهار: از جهتی بهار فصل تازگی و رویش است و از جهتی معنای خود بهار یکپاز فصل ها می باشد و با زمستان فرقی ندارد و لذا در معیارهای نام نیک قرار نمی گیرد.

باران: از جهتی باران نشانه رحمت الهی است ولی از جهتی دیگر باران، برف، تگرگ همگی نزولات آسمانی هستند و در معیار های نام نیک نمی گنجد.

آرش: از جهتی معنای درخشنده دارد ولی از جهتی نامی از فرهنگ غیر اسلامی است.

النا: همان هلنیا هلنا است که در اصل نامی یونانی است به معنای درخشنده؛ از جهتی معنای درخشنده دارد ولی از جهتی نامی از فرهنگ غیر اسلامی است.

نتیجه

نامگذاری فرزند در اسلام از کارهای مهم به شمار می آید تا جایی که خداوند متعال نام برخی پیامبران و ائمه علیهم السلام را خود انتخاب کرده است. از دیگر دلایل اهمیت انتخاب نام نیک این است که انتخاب نام نیکو از حقوق فرزندان بر والدین دانسته شده است.

با نگاهی به سنت پیامبر اکرم و اهل بیت ایشان می توان معیار و ملاک هایی برای نام نیک از آنها استخراج کرد. این ملاک گاهی از گفتار ایشان فهمیده می شود مثل نامهایی که نشان از عبودیت خداوند داشته باشند، نام های انبیا و مخصوصا پیامبر مکرم اسلام. و گاهی از عمل ایشان قابل دستیابی است مثل نامهایی که اهل بیت برای فرزندان خود انتخاب کرده اند.

در کنار توصیه به بعضی نام ها اهل بیت از نامیدن به بعضی نامها نیز نهی کرده اند. نام هایی با معانی ناپسند و شرک آلود و نام هایی که مخصوص خداوند متعال هستند از نامهای نهی شده می باشند.

منابع

قرآن کریم

۱. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، شيخ مفيد، محمد بن محمد، قم، کنگره شيخ مفيد، ۱۴۱۳ ق
۲. تفسير العياشي، عياشي، محمد بن مسعود، تهران، المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ ق
۳. تهذيب الاحكام، طوسی، محمد بن الحسن، تهران، دارالكتاب الاسلاميه، ۱۴۰۷ ق
۴. الخرائج و الجرائح، راوندي، سعيد بن هبة الله قطب الدين، قم، مؤسسه امام مهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف، ۱۴۰۹ ق
۵. الكافي، كليني، محمد بن يعقوب، تهران، دارالكتاب الاسلاميه، ۱۴۰۷ ق
۶. كمال الدين و تمام النعمة، شيخ صدوق، محمد بن علي (ابن بابويه)، تهران، اسلاميه، ۱۳۹۵ ق
۷. النوادر (لراوندي)، راوندي كاشاني، فضل الله بن علي، قم، دار الكتاب، بي تا
۸. قرب الاسناد (ط حديثه)، حميري، عبدالله بن جعفر، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۱۳ ق
۹. وسائل الشيعة، حر عاملي، محمد بن حسن، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۹ ق
۱۰. عيون أخبار الرضا عليه السلام، شيخ صدوق، محمد بن علي (ابن بابويه)، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸ ق
۱۱. وبگاه نام نیکو، معرفی نام های تایید شده در ثبت احوال جمهوری اسلامی و معنای ثبت شده آنها، www.NameNiko.com
۱۲. بی نام. (۱۳۹۹، ۱۵ اسفند). پرتعدادترین اسامی در بین خانواده های ایرانی، سایت روزنامه دنیای اقتصاد، برگرفته از www.doya-e-eqtasad.com

البحث الفقهي في تجسس الوالدين على شؤون الأبناء

السيد رضا چوغان

الخلاصة

يُعد التجسس على شؤون الآخرين من القضايا التي تواجه نقداً شديداً في الفقه الإسلامي، فاستبطن الخصوصية استناداً إلى الأصول الفقهية أمر محظور ومذموم. ومع ذلك، في الحالات التي تتعلق بالمحافظة على الصحة المعنوية والأخلاقية للأبناء، قد يطرأ تغيير على هذا الحكم العام. تستند هذه المقالة إلى الآيات القرآنية والروايات الإسلامية لتقديم دراسة فقهية حول تجسس الوالدين على شؤون أبنائهم. فمن جهة، تؤكد الآية ١٢ من سورة الحجرات «وَلَا تَجَسَّسُوا» على حرمة التجسس، ومن جهة أخرى، توجب الآية ٦ من سورة التحريم «فُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» على الوالدين حماية أسرهم وأبنائهم. ومن خلال تحليل هذين الصنفين من الأدلة، تخلص المقالة إلى أن مراقبة الوالدين لأبنائهم بهدف الحفاظ على سلامتهم ومنع انحرافهم، خاصة في الحالات الضرورية، لا تندرج ضمن حرمة التجسس فحسب، بل يمكن أن تتحول إلى واجب شرعي.

الكلمات المفتاحية: التجسس، الخصوصية، واجبات الوالدين، الفقه الإسلامي.

البحث الدلالي للأخبار المستندة في خيار التأخير

مهدي مرادي سرچشمه

الخلاصة

المشهور بين العلماء أن المشتري إذا اشترى سلعة ولم يؤدّ ثمنها ولم يقبض المبيع، فإن البيع يبقى لازماً لمدة ثلاثة أيام، وبعدها يكون للبائع الخيار. ويُسمى هذا الخيار "خيار التأخير". وقد وردت في باب خيار التأخير أربع روايات، جميعها صحيحة السند. وتحتوي هذه الروايات الأربع على عبارات متشابهة مثل "لا بيع له" و "لا بيع بينهما"، التي تصف حالة البيع بعد مرور الأيام الثلاثة. وقد اختلف العلماء في استظهار معنى هذه العبارات. فذهب فريق - كالشيخ الأنصاري - إلى أن مدلول هذه العبارات هو انفساخ البيع وبطلانه. بينما استظهر فريق آخر - كصاحب الجواهر - نفي اللزوم، وذهبوا إلى أن البيع بعد الثلاثة أيام يكون صحيحاً ولكن غير لازم. ويمكن أن يكون دليل الشيخ الأنصاري على دعواه قاعدة "أقرب المجازات أولى" أو "أصالة عدم التقدير". أما صاحب الجواهر فقد ذكر صنفين من الأدلة: تمسك في الصنف الأول بأدلة خارجية كالشهرة والإجماع وأصالة الصحة وأصالة عدم البطلان، وتناول في الصنف الثاني أدلة داخلية كقرينة المقابلة والتبعيض وقاعدة الإرفاق بالبائع.

الكلمات المفتاحية: خيار التأخير، دلالة روايات خيار التأخير، بطلان البيع، نفي اللزوم.

در مسير تبیین / شماره دوم / تابستان ۱۴۰۱

طريقة البحث الحديثي مع التركيز على كتاب "المكاسب" للشيخ الأنصاري وتطبيقه على رواية "التَّحَف"

السيد حسين ميرزاده

الخلاصة

يتم الاستدلال الفقهي بهدف الكشف عن القول الصحيح أو الوصول إلى حجة من قول المعصوم (عليه السلام). في هذه العملية، يكون الفقيه الجدير بالثقة هو من يستطيع، من خلال عرض ترتيب صحيح ومنطقي، أن يحقق فضاءً مطلوباً في مجال الفقه. تحتل السنة كمصدر أعظم يمكن الاعتماد عليه في هذا المسار موقعاً محورياً؛ ومن هنا فإن إجراء اختبار دقيق للاعتبار لتمييز الروايات المعتبرة من غير المعتبرة ضرورة لا مفر منها. دافع هذا البحث هو الرد على الاعتراضات التي وُجّهت إلى طريقة البحث الحديثي لدى المرحوم الشيخ الأنصاري؛ والتي تشير إلى وجود تعارض بين أصوله وفقهه. الهدف هو رفع هذا التعارض وبيان طريقة صحيحة في مسار الاستدلال الفقهي. وفي هذا السياق، تُعد مسألة اختبار اعتبار الروايات من المحاور القابلة للمناقشة والبحث. تشير النتائج إلى أن الشيخ الأنصاري، مع قبوله منهجاً صحيحاً وأصيلاً من وجهة نظر القدامى، سعى لإعادة تعريف طريقة الاستدلال والتمسك بالروايات على أساس متين. هذا في حين أن الفضاء السائد في الحوزة الشيعية في الفترات المتأخرة كان أصولياً في الغالب ومركّزاً على اختبار اعتبار الروايات. والدليل المهم على هذه الدعوى هو استخدامه لهذا النهج ذاته في بداية كتاب "المكاسب" وكذلك في استدلاله برواية "التَّحَف".

الكلمات المفتاحية: الإجماع، الأصحاب، اختبار الاعتبار، البحث الحديثي، الشيخ الأنصاري.

دراسة اختلاف وجهة نظر المرحوم الشيخ الأنصاري والإمام الخميني (ره) حول حجية القطع وتأثيره في الاستنباط الفقهي

وحيد جهان تيغي

الخلاصة

سعى هذا المقال إلى دراسة ومقارنة وجهة نظر اثنين من الشخصيات البارزة، وهما الشيخ مرتضى الأنصاري والإمام الخميني (ره)، حول حجية القطع. والسؤال الرئيسي للمقال هو: هل أساس حجية القطع عند هذين الأصوليين الكبيرين واحد أم أن هناك اختلافات بينهما؟ وتحقيقاً لهذه الغاية، تم أولاً تحليل مفهوم القطع ومكانته في أصول الفقه الشيعي، ثم دراسة وجهة نظر كل فقيه من الفقيهين بشكل مفصل وآثاره الفقهية. وتلا ذلك تحليل الاختلافات المعرفية والأصولية بين هذين الأصوليين، وفي الختام، سيتم إيضاح تأثير هذا الاختلاف على عملية الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية بشكل أظهر.

الكلمات المفتاحية: الحجية، القطع، الشيخ الأنصاري، الإمام الخميني، أصول الفقه، الاستنباط.

در مسيرتكم / شماره دوم / تابستان ۱۴۰۶

ماهية الإطلاق المقامي وتقييمه مع الإطلاق اللفظي

مصطفى حيدري مزركة الأخوند

الخلاصة

مصطلح الإطلاق المقامي يعني أن يكون الشارع في مقام بيان جميع مراده تجاه حكم ما، ثم يمتنع عن بيان أمر ما ويسكت حياله. في مثل هذه الحالات، إذا لم يكن بالإمكان استخدام الإطلاق اللفظي لنفي قيد أو حكم مستقل، يُلجأ إلى الإطلاق المقامي. وينقسم الإطلاق المقامي إلى قسمين: إطلاق مقامي لخطاب واحد، وإطلاق مقامي لمجموع الأدلة. عندما يُستخدم الإطلاق المقامي في خطاب واحد وينفي أو يثبت قيداً متعلقاً بنفس ذلك الخطاب، يتشكل الإطلاق المقامي للخطاب الواحد. أما عندما يُستخدم الإطلاق المقامي تجاه عدة خطابات في موضوع ما أو تجاه مجموع خطابات الشريعة، فيُسمى بالإطلاق المقامي لمجموع الأدلة. الاختلاف الرئيسي بين الإطلاق المقامي والإطلاق اللفظي هو أن الإطلاق المقامي لا يحتاج إلى وجود لفظ، ويتحقق حتى في الحالات التي لا يوجد فيها لفظ. بينما في الإطلاق اللفظي، لا بد من وجود اللفظ. يُستخدم الإطلاق المقامي في المواضع التي لا يكون فيها الإطلاق اللفظي ممكناً بسبب استحالة عقلية أو بسبب إجمال الخطاب. ونقطة أخرى هي أننا إذا وصلنا بعد الإطلاق اللفظي إلى قيد منفصل، فإن هذا القيد يزيل فقط حجية الإطلاق اللفظي، أما في الإطلاق المقامي، إذا وصلنا إلى قيد، فإن أصل الإطلاق يزول بالكامل.

الكلمات المفتاحية: الإطلاق المقامي، الإطلاق اللفظي، مقام البيان، أمر الشارع.

فحص المقصود من الاسم الحسن في المنظومة المعرفية للإسلام

سعيد أصغري

الخلاصة

من التوصيات الواردة في رواياتنا حول الأبناء، اختيار الاسم الحسن. وتكمن أهمية هذا الموضوع في كونه ذُكر في العديد من الروايات كواحد من واجبات الأب تجاه ولده. وهذا الواجب يكتسب أهمية خاصة عندما يُذكر إلى جانب واجبات كالتأديب والتزويج والتعليم القرآن. وقد برز هذا الموضوع بشكل كبير في السنوات الأخيرة، لدرجة أنه يمكن من خلال سماع اسم الطفل استشفاف مدى التزام عائلته الديني إلى حد بعيد. المسألة التي أصبحت مهمة للكاتب هي: ما المقصود بالاسم الحسن؟ هل المقصود به فقط أسماء وألقاب وكنى المعصومين (عليهم السلام) وأبنائهم؟ أم المقصود بالاسم الحسن أي اسم وبأي لغة كان يحمل معنى حسناً؟ أم شيء آخر؟ بعد البحث في سنة أهل البيت (عليهم السلام)، استُخلصت في النهاية خمسة معايير للاسم الحسن. كما تم استخلاص عدة معايير للأسماء غير الحسنة تحت عنوان الأسماء الممنوعة من الروايات. كما تم بيان خمسة من الآثار الدنيوية والأخروية للاسم الحسن على المولود وعلى مُسمّيه في هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: اختيار الاسم، الاسم الحسن، الاسم الإسلامي.

در
مسیر
حسن
نام
بچه
دوم
پایه
نویس
شده