



فصلنامه علمی سراج سعادت / سال اول / شماره اول / بهار ۱۳۹۹

صاحب امتیاز: واحد پژوهش مدرسه علمیه سعادت

مدیر مسئول: علی مروارید

سر دبیر و مدیر اجرایی: علی صادقی ویرانی

ویراستار: ابوالفضل مرادی پور

طراحی جلد و صفحه آرایی: علی صادقی ویرانی

هیأت تحریریه: ابوالفضل ناجی فروتن، احمد مروارید

مهدی بهادری، عباس عبداله پور، محمد مروارید

آرای نویسندگان مقالات، لزوماً دیدگاه مجله نیست.

نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.

نشانی: مشهد مقدس، دانشگاه ۳، صاحب الزمان ۱۹، مدرسه علمیه سعادت

تلفن: ۰۵۱۳۷۲۷۴۴۴۵

فهرست

۴	پیشگفتار
۵	توقیفیت در معاملات
۳۹	نقد مستندات نظریه جهاد دعوت، بررسی موردی حدیث مقاتله
۷۱	بررسی روایت محمد بن قیس درباره بیع فضولی
۹۲	اطلاق لفظی و مقامی
۱۱۱	بررسی تعریف حکم ظاهری و واقعی از نگاه شهید صدر و مشهور
۱۲۷	چکیده عربی
۱۳۲	چکیده انگلیسی

پیشگفتار

باسمه تعالی

تبلیغ دین و نشر معارف و وظیفه ذاتی حوزه‌های علمیه است؛ و از ابتدای عصر غیبت تاکنون فقها و دانشمندان مسلمان در جهت انجام این وظیفه در زمینه‌های تدریس، تبلیغ و به ویژه تألیف و تصنیف تلاش فراوان نموده‌اند.

ورود به عرصه تألیف پیش‌نیازهایی دارد و طلبه از همان سال‌های آغازین تحصیل در حوزه علمیه علاوه بر آشنایی با ادبیات عرب و سایر دروس باید با الفبای پژوهش آشنا گردد. پژوهش مسأله‌محور هرچه دقیق‌تر و عمیق‌تر باشد، کشف ابعاد آن مسأله وسیع‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر خواهد بود. آنچه طلبه را پس از سالها تحصیل در حوزه از بحران هویت می‌رهاند اثربخش بودن او در عرصه‌های تدریس، تبلیغ، تربیت و تألیف است.

حوزه علمیه خراسان نظر به وظایف اصلی خود، در سالهای اخیر تلاشی قابل تقدیر در جهت تشویق طلاب به پژوهش در قالب ایجاد واحدهای جدید در نظام آموزش، معاونت‌های پژوهش در مدارس، تأکید بر آموزش پژوهش‌محور، برگزاری مسابقات، حمایت از طلاب پژوهشگر و نشریات داخلی مدارس نموده است.

نشریه‌ای که تقدیم خوانندگان ارجمند می‌گردد گزیده‌ای از مقالات اساتید بزرگوار مدرسه و عزیزان دانش‌پژوه در چند موضوع فقهی و اصولی است که به همت واحد پژوهش مدرسه گردآوری شده و هدف از آن ایجاد انگیزه بیشتر در دانش‌پژوهان برای ورود در عرصه پژوهش و قدردانی از تلاشهای آنان در این زمینه است. به امید آن‌که چراغ راهی در جهت غنای پژوهشی طلاب عزیز باشد. وما التوفیق الا بالله.

علی مروارید



توقیفیت در معاملات

مهدی بهادری^۱

چکیده: این نوشتار بر آن است تا با بررسی مبانی توقیفی بودن معاملات و آثار فقهی آن در عقود نوظهور زوایا و مبانی توقیفیت در معاملات را تبیین نموده و ابهامات موجود در این زمینه را رفع نماید بدین منظور ضمن بیان تعریف واژه‌ها، به بررسی اقوال و ادله ایشان در مسئله پرداخته و در آخر امر اتخاذ مبنا می‌گردد.

مراد از توقیفی بودن این است که عناوین معاملات و احکام آن‌ها متوقف بر بیان شارع‌اند و تا از شارع بیانی نرسد، نمی‌توان عنوان و حکمی را در معاملات ایجاد کرد.

عقود نوظهور به قراردادهایی گویند که پیشینه‌ای ندارد، یا اگر قبلاً داشته و حکم شرعی درباره آن‌ها صادر شده، با تغییر برخی از صفات و شرایط، حکم شرعی دیگری درباره آن‌ها انتظار می‌رود.

مراد از مبانی، ادله نظریاتی است که در این زمینه وجود دارد که برای توقیفیت عقود؛ دلایلی مانند انصراف «أوفوا بالعقود» و «لا یحل مال إلا من وجه أحله الله» به عقود متعارفه در عصر شارع، تمسک کرده‌اند.

برای عدم توقیفیت بعد از رد ادله قائلین به توقیفیت، به اطلاق «أحل الله البیع» و «أوفوا بالعقود» و «المؤمنون عند شروطهم»، سیره عقلا و دیگر ادله تمسک کرده‌اند. در این نوشتار بر اساس ادله‌ای که اقامه می‌گردد، مبنای عدم توقیفیت ثابت می‌گردد.

کلیدواژه: مبانی، توقیفیت، معاملات، عقود نوظهور.

۱. دانش پژوه سطح چهار حوزه علمیه مشهد، استاد فقه و اصول سطوح عالی.



انسان‌ها درگذر زمان، سطح علوم و دانش‌های خود را ارتقاء داده و با به‌کارگیری قدرت تفکر و خلاقیت توانسته‌اند شیوه زندگی خود را تغییر دهند، به طوری که نوع روابط اجتماعی و شکل زندگی آن‌ها متفاوت شده و در هر عصری مسائل جدیدی را مطرح نموده که در قبل هیچ سابقه‌ای نداشته و بر اثر این تحولات، به معاملات جدیدی دست پیدا کرده‌اند که در روایات و متون کهن، سخنی از آن‌ها به میان نیامده و احکام آن‌ها بیان نشده است، لذا بر آن شدیم که احکام آن‌ها را از راه مبانی توفیقی بودن معاملات و آثار فقهی آن در عقود نوظهور مورد بررسی قرار داده؛ چه آنکه اتخاذ مبنا، برای حل مشکل و بیان احکام معاملات نوظهور، راه‌گشا خواهد بود.

این موضوع از موضوعات بسیار مهم و پرکاربرد بوده و با توجه به پیدایش این عقود ضرورت این بحث بیش از پیش احساس می‌شود و بایسته است که تحقیق جدی در این زمینه انجام شود. یکی از راه‌های به دست آوردن حکم قراردادهای نوظهور، روشن شدن توفیقی بودن معاملات یا عدم آن است.

مهم‌ترین سؤالاتی که در این زمینه مطرح شده این است که مبانی توفیقت و عدم آن در معاملات چیست؟ و آثار فقهی توفیقت و عدم آن در عقود نوظهور چه هست؟ و تعامل فقهاء معاصر با معاملات نوظهور چگونه هست؟ و مشروعیت معاملات جدید چگونه اثبات می‌شود؟ در این مقاله پس از بررسی چستی مبانی توفیقی بودن معاملات و آثار فقهی آن در عقود نوظهور به پرسش‌های یادشده پاسخ داده می‌شود.



تعریف و تبیین موضوع

موضوع اصلی این نوشتار بررسی مبانی توقیفی بودن معاملات و آثار فقهی آن در عقود نوظهور است مراد از توقیفی بودن این است که عناوین معاملات و احکام آن‌ها متوقف بر بیان شارع‌اند و تا از شارع بیانی نرسد، نمی‌توان عنوان و حکمی را در معاملات ایجاد کرد.

مقصود از معاملات، مطلق آنچه در مقابل عبادات است هست، یعنی عملی که موقوف به قصد قربت نباشد که شامل عقود، ایقاعات و احکام می‌شود.

عقود نوظهور به قراردادهایی گویند که پیشینه‌ای ندارد و در روایات سخنی از آن‌ها و حکمشان به میان نیامده و یا اگر قبلاً وجود داشته و حکم شرعی درباره آن‌ها صادر شده، با تغییر برخی از صفات و شرایط، حکم شرعی دیگری درباره آن‌ها انتظار می‌رود.

مراد از مبانی، ادله نظریاتی است که در این زمینه وجود دارد.

طبق مبنای اول حکم به بطلان معاملات نوظهور می‌شود و بنا بر مبنای دیگر می‌توان معاملات نوظهور را تصحیح کرده و مشروع دانست.

با توجه به ابهاماتی که در مورد مبانی توقیفیت در معاملات وجود دارد، این نوشتار در بردارند اقوال در توقیفیت و ادله ایشان و اثبات عدم توقیفیت هست.

۱. اقوال در توقیفیت

اقوال در توقیفیت در ضمن بیان قائلین به توقیفیت و عدم آن بیان می‌گردد:



۱/۱ بیان برخی از قائلین به توقیفیت

برخی از کسانی که قائل توقیفیت در معاملات هستند چه در معامله خاصی یا در شرایط و احکام آن عبارت‌اند از:

علامه حلی از کسانی است که قائل به توقیفیت بیع است و در رابطه با عدم بیع بودن معاطات می‌فرماید: در انتقال ملکیت سبب شرعی که اعتبارش ثابت شده باشد، لازم است و در معاطات چنین سببی ثابت نشده است. (۱۴۱۳، ۵/۵۱).

وی در رابطه با عدم جواز شرکت ابدان (۱۴۱۳، ۱۶/۲۳۰) و مزارعه بین چند نفر (۱۴۱۳، ۲/۳۱۴) هم تصریح به توقف معاملات بر اذن شارع می‌نماید.

عمیدی هم قائل است: چون عقود شرعی از جانب شارع باید اخذ شود و آنچه نص درباره آن وارد شده است درباره مزارعه بین دو نفر است نه بیشتر لذا مزارعه‌ای که بیشتر از دو نفر باشد باطل است. (۱۴۱۶، ۲/۴۶)

یکی دیگر از موارد اختلافی بین فقها شیعه این است که آیا اجاره را می‌توان به لفظ تملیک منعقد کرد یا نه؟ چراکه حقیقت اجاره تملیک منفعت است و در مقام ایجاب باید گفت «أجر تک هذه الدار» و اما اگر ایجاب به لفظ «ملکتک» انشاء شود، صیمری می‌فرماید: «صحيح نیست؛ چراکه عقود توقیفی هستند و دلیلی بر مشروعیت چنین عقدی از شارع نداریم». (۱۴۲۰، ۲/۳۱۲)

محقق کرکی در احضار جزء در کفالت (۱۴۱۴، ۵/۳۹۸) و در بحث اجاره به لفظ تملیک (۱۴۱۴، ۷/۸۳) و در مغارسه می‌فرماید: عقود ناقله توقیفی هستند و باید به وضع شارع مقدس باشد. (۱۴۱۴، ۷/۳۹۲)، شهید ثانی (۱۴۱۳، ۱۲/۲۲۲)، کاشف اللثام (۱۴۱۶، ۷/۴۷)، صاحب حدائق (۱۴۰۵، ۲۲/۱۴۳)، سید جواد عاملی (بی‌تا، ۱۹/۲۲۵)،



فیض کاشانی (بی تا، ۳ / ۱۰۱) و آیت الله فیاض (بی تا، ۸) در برخی از معاملات حکم به بطلان نموده و دلیل را توقیفیت در معاملات بیان می کنند.

۱/۲ بیان برخی از قائلین به عدم توقیفیت

به مرحوم شیخ صدوق نسبت داده اند (حلی، ۱۴۱۳، ۵ / ۵۱) اما محقق اردبیلی (۱۴۰۳، ۸ / ۱۳۹)، میر عبد الفتاح (۱۴۱۷، ۲ / ۲۷۵)، محمد شفیع (بی تا، ۲ / ۴۸۹)، وحید بهبهانی (۱۴۲۵، ۴۷۶)، میرزای قمی (۱۴۱۳، ۲ / ۲۶۸)، شیخ حسین حلی (۱۴۱۵، ۴۰)، میرزای نائینی (۱۳۷۳، ۱ / ۱۰۸)، سید یزدی (۱۴۱۹، ۵ / ۲۹۹)، خوبی (۱۳۷۷، ۳ / ۶۹)، منتظری (۱۴۱۵، ۱ / ۳۹۸)، مامقانی (۱۳۵۰، ۱۷۳)، آیت الله مکارم شیرازی (۱۴۲۵، ۱۳۰) و آیت الله سبحانی (۱۴۲۳، ۱۶۴) تصریح به عدم توقیفیت در معاملات نموده اند.

۲. بررسی ادله اقوال

اینک به بررسی ادله قائلین به توقیفیت و ادله مخالفین ایشان پرداخته و بعد از نقل ادله این اقوال و ریشه اختلافات ایشان بیان می گردد.

۲/۱ ادله قول اول

قائلین به توقیفیت در معاملات به چند دلیل تمسک کرده اند:

۲/۱/۱. توقیفیت صحت

سیره عملی علمای اسلام در باب های مختلف این بوده که نخست اصل اولی در آن باب را بررسی کرده تا در مواقع نبود دلیل یا تعارض ادله و تساقط آنها، به آن اصل رجوع کنند چنانکه شیخ انصاری و دیگر فقها بزرگوار ما در باب عمل به ظنون، اصل اولی را نخست اثبات نموده تا در صورت لزوم بدان تمسک کنند. (انصاری، ۱۴۲۸، ۱ / ۱۲۵) در



باب معاملات مالی هم فقیهان بزرگوار ما مطابق با این سیره، ابتدا به تحقیق در این اصل پرداخته‌اند.

بسیاری از ایشان بر این باورند که با قطع نظر از ادله اجتهادی اعم از آیات و روایات، اصل اولی بر فساد است. (عاملی، بی تا، ۱۲/۵۳) به این معنا که اگر در صحت شرعی قرا دادی شک باشد، از نظر شرع، اثر مطلوب و مقصود بر آن بار نمی‌شود؛ در این اصل فرقی نمی‌کند که منشأ شک و تردید، جهل به وجود آن قرارداد در زمان شارع، یا جهل به امضاء و تأیید شارع یا منشأ شک جهل به اشتراط یا مانعیت شرعی چیزی در آن معامله باشد؛ در تمام حالات، اصل اولی بر فساد و عدم ترتب اثر مقصود بر آن معامله می‌گذارند.

مبنای این کلام این است که صحت و ترتب اثر، امر توقیفی بوده و نیاز به تأیید و تشریح شارع دارد و تشریح و تأیید مزبور هم امر حادثی است و احتیاج به ثبوت شرعی دارد و اگر در ثبوت آن شک و تردید باشد، اصل اولی عدم آن است؛ چنانکه برخی از فقها بزرگوار ما مانند سید جواد عاملی (عاملی، بی تا، ۱۲/۵۳)، میرزای قمی (۱۴۲۷، ۲/۹۲۵) و وحید بهبهانی (۱۴۲۴، ۹/۱) به این دلیل تصریح می‌کنند.

۲/۱/۲. اختصاص آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» به معاملات متداول در زمان پیامبر (ص)

یکی از ادله‌ای که مشهور قدما و برخی از متأخرین بر توقیفیت در معاملات اقامه کرده اختصاص و انصراف آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (المائد، ۱) به قراردادهای متداول در عصر رسالت است. صاحب جواهر (۱۴۰۴، ۲۲/۲۱۳)، سید علی طباطبائی (۱۴۱۸، ۸/۲۱۹)، سید جواد عاملی (بی تا، ۱۲/۵۵۸) و میرزای قمی (۱۴۱۳، ۲/۴۱) از کسانی هستند که به این دلیل تمسک کرده‌اند. شیخ حسین حلی (۱۴۳۲، ۶، ۴۶۰) هم احتمال انصراف و اختصاص آیه شریفه به عقود متعارف در عصر رسالت را بیان کرده است.



کسانی که به این دلیل تمسک کرده‌اند اطلاقات ادله را منحصر به مصادیق موجود در زمان صدور احکام دانسته و می‌گویند: زمانی می‌توانیم به اطلاق ادله تمسک کنیم که مقدمات حکمت کامل باشد یعنی اولاً: متکلم در مقام بیان باشد، ثانیاً: قرینه‌ای بر تقیید نباشد و ثالثاً قدر متیقن در مقام تخاطب هم وجود نداشته باشد. (خراسانی، ۱۴۰۹، ۲۴۷) در اینجا عقل حکم می‌کند که مطلق آن شیء، متعلق اراده متکلم بوده؛ اما ظاهراً مقدمه سوم صحیح نیست؛ چراکه قدر متیقن در مقام تخاطب معاملات، منصرف به معاملات در زمان شارع است یعنی وقتی مولا می‌فرماید: «احل الله البيع» منصرف به بیع‌هایی است که در زمان شارع متداول بوده است.

۲/۱/۳. لا یحل مال إلا من وجه أحله الله.

از جمله ادله‌ای که عده‌ای از فقها مانند شیخ حسین حلی (۱۴۳۲، ۱۶/۴۶۳)، خوئی (۱۴۱۹، ۳/۴۱۰) و میرزا هاشم آملی (۱۴۰۶، ۱/۳۱۷) به آن استدلال کرده‌اند روایت محمد بن زید طبری است که شخصی از تجار شیراز از امام رضا علیه‌السلام درخواست ندادن خمس نمود، حضرت در ضمن جواب نوشتند: حلال نیست مالی مگر از آن وجهی که حق سبحانه و تعالی آن را حلال فرموده است و خمس مدد ماست. (کلینی، ۱۴۰۷، ۱/۵۴۷) که می‌رساند تنها راه برای حلیت آن مواردی است که شارع مقدس بیان کرده و غیر آن حلال نیست که این همان توقیفیت در معاملات است.

۲/۲. ادله قول دوم

بعد از بیان ادله قائلین به توقیفیت در معاملات، دلیل‌های عدم توقیفیت در معاملات به صورت مختصر و در حد بیان کیفیت استدلال ارائه می‌شود.



۲/۲/۱. آیه وفای به عقد

خداوند متعال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ای کسانی که ایمان آوردید به قراردادهای و پیمان‌ها وفا کنید. (المائده، ۱)

در تقریب استدلال به این آیه شریفه می‌گویند: با توجه به اینکه «العقود» جمع محلی به الف و لام است، تمام عهدها و قراردادهای را در برمی‌گیرد، چه عهد و پیمان‌هایی که خداوند از بندگانش گرفته است و چه آن قراردادهای و معاهداتی که مردم با یکدیگر دارند، پس مفاد آیه شریفه این می‌شود که «ای کسانی که ایمان آوردید به تمام معاهدات و پیمان‌هایی که با خداوند و یکدیگر دارید به نحو تمام و کامل وفا کنید و چیزی از آن را کم نگذارید.»

سید کاظم حائری می‌گوید: از دیدگاه اسلام معاملات مشروع، منحصر در معاملات و قراردادهای موجود در نصوص دینی و کتاب‌های فقهای بزرگوار ما نیست، بلکه هر قرارداد و عقد جدیدی که در طول زمان به وجود آمده مانند عقد بیمه، سرقفلی، یا در آینده به وجود خواهد آمد تا زمانی که با شرایط عمومی معاملات موافق باشد و دلیل عام و خاصی برخلاف آن نباشد حکم به صحت آن می‌کنیم. (۱۴۲۳، ۱ / ۲۷۱) و این آیه کامل‌ترین اطلاقی است که در مقام وارد شده است و شامل تمام عقود می‌شود. (همو، ۲۰۹)

مرحوم خوئی هم در بحث معاطات می‌فرماید: مراد از امر به وفاء به عقد، ارشاد به لزوم و عدم انفساخ عقد است و امر در اینجا امر تکلیفی نیست که فقط بگوید فسخ عقد حرام است. بلکه مراد از آیه شریفه و جواب وفاء به هر چیزی که عرفاً عنوان عقد صدق نماید. لذا چون معاطات عقد عرفی است مانند تمام عقود، مشمول عموم آیه شریفه است. (۱۳۷۷، ۲ / ۱۴۲)



طبق این بیانات هرگاه در صحت شرعی قراردادی شک کنیم تا زمانی که دلیل خاص یا عامی بر بطلان آن نباشد، در صورت صدق عرفی عقد، می‌توان به اطلاق آیه شریفه تمسک کرد و صحت و لزوم وفای آن قرارداد را حکم نمود.

۲/۲/۲. آیه وفای به عهد

یکی دیگر از آیاتی که برای عدم توقیفیت در معاملات به آن استدلال شده است آیه شریفه «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» به پیمان (خود) وفا کنید؛ چراکه از پیمان پرسش خواهد شد. (اسراء، ۳۴)

به اعتقاد مفسران و فقیهان این آیه معنای عامی دارد، یعنی به عهدهایی که با خداوند متعال یا عهدهای خصوصی که فرد با فرد یا فرد با موسسه یا دولتی می‌بندد وفادار باشید.

طبری در ذیل این آیه شریفه می‌گوید: هر عقدی که در صلح بین اهل جنگ و اسلام و همچنین عهدهایی که بین خودتان مقرر می‌کنید مانند تمام بیع‌ها و اجاره‌ها، لزوم وفادارد. (۱۴۱۲، ۱۵/۶۱)

علامه طباطبائی از این آیه شریفه این‌گونه استفاده می‌کند: «این آیه شریفه مانند غالب آیاتی که وفای به عهد را مدح و نقض آن را مذمت کرده، شامل عهدهای فردی و بین دونفری و هم شامل عهدهای اجتماعی و بین قبیله‌ای و قومی و امتی است، بلکه از نظر اسلام وفای به عهدهای اجتماعی مهم‌تر از وفای به عهدهای فردی است، برای اینکه عدالت اجتماعی مهم‌تر و نقض آن بلائی عمومی‌تر است.» (۱۳۷۴، ۵/۲۵۹)

آیت‌الله مکارم در ذیل این آیه شریفه می‌فرماید: بسیاری از روابط اجتماعی و خطوط نظام اقتصادی و مسائل سیاسی همگی بر محور عهدها و پیمان‌ها دور می‌زند که اگر تزلزلی در آنها پیدا شود و سرمایه اعتماد از بین برود به زودی نظام اجتماع فرومی‌ریزد و



هرج و مرج و حشمتناکی بر آن حاکم می‌شود، به همین دلیل در آیات قرآن تأکید فراوان روی مسئله وفای به عهد شده است.

عهد و پیمان معنی وسیعی دارد که هم شامل عهدهای خصوصی در میان افراد در رابطه با مسائل اقتصادی و کسب و کار و زناشویی و امثال آن می‌گردد و هم شامل عهد و پیمان‌هایی که در میان ملت‌ها و حکومت‌ها برقرار می‌گردد و از آن بالاتر شامل پیمان‌های الهی و رهبران آسمانی نسبت به امت‌ها و امت‌ها نسبت به آن‌ها نیز می‌شود (۱۳۷۱، ۱۲/۱۱۰)

۲/۲/۳. آیه تجارت

خداوند متعال در سوره نساء ضمن بیان دستوراتی به مؤمنان سفارش می‌کند: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» ای کسانی که ایمان آوردید اموال یکدیگر را به باطل نخورید مگر اینکه تجارتی باشد که با رضایت شما انجام گیرد. (نساء، ۲۹)

به اعتقاد مفسران و فقهیان اسلام این آیه بیانگر زیربنای قوانین معاملات مالی اسلام است. چنانکه آیت‌الله مکارم شیرازی می‌فرماید: این آیه در واقع زیربنای قوانین اسلامی را در مسائل مربوط به معاملات و مبادلات مالی «تشکیل می‌دهد و به همین دلیل فقهای اسلام در تمام ابواب معاملات به آن استدلال می‌کنند». (۱۳۷۱، ۳/۳۵۵)

امام خمینی (ره) بعد از بیان احتمالات در این آیه شریفه می‌فرماید: «آیه شریفه در صدد اثبات امضاء و تأیید شارع بر تمام اسباب معاملاتی است که در نظر عرف ثابت است و بیع معاطاتی از همین قبیل هست». (۱۳۷۶، ۳۳)

مضمون آیه شریفه این است که هر چیزی که بر آن تجارت با رضایت صدق کند، وفای به آن واجب و خداوند آن را حلال کرده و از موارد حرام به شمار نمی‌رود؛ بنابراین



تمام معاملات مالی که از نظر عرف و عقلا تجارت محسوب شود را شامل می‌شود.
(خویی، ۱۳۷۷، ۲/۱۰۳)

در هر موردی که در صحت عقد یا معامله و یا در جواز استفاده از چیزی شک کنیم، حکم صحت بر آن جاری می‌شود؛ مگر این‌که دلیلی بر بطلانش وجود داشته باشد. پس تا زمانی که در شریعت، از عقد یا معامله‌ای منع نشده و یا یکی از عناوین حرام بر آن صدق نکند، عقد و معامله مزبور درست بوده و خوردن آن مال حلال است؛ مگر این‌که دلیلی بر خروج آن از اطلاق آورده شود، مثل عقد ربوی و فروش شراب و پول فحشاء؛ هرچند که دو طرف به این معامله راضی باشند. در این صورت به حرمت یا فساد عقد و معامله حکم می‌شود. (حائری، ۱۴۲۳، ۱/۲۲۷) همچنین هر موردی که عرف آن‌ها را از مصادیق باطل بداند مورد تحریم قرار می‌گیرد؛ (انصاری، ۱۴۱۵، ۳/۵۵) معاملاتی از قبیل شرکت‌های هرمی هرچند به حسب ظاهر در نزد عموم مردم باطل نیست، اما چون حقیقت آن باطل است از مصادیق باطل به شمار می‌رود؛ و اگر عرف، خوب به حقیقت آن توجه کند به باطل بودن آن حکم می‌کند.

۲/۲/۴. حدیث «المؤمنون عند شروطهم»

یکی دیگر از ادله‌ای که بر صحت عموم معاملات از دیدگاه شرع بیان شده است حدیث شریف «المؤمنون عند شروطهم» (طوسی، ۱۴۰۷، ۷/۳۷۱) یا «المسلمون عند شروطهم» (کلینی، ۱۴۰۷، ۵/۱۶۹ و ۴۰۴) است که به اسناد مختلف از شیعه و سنی نقل شده است در صحت سند این حدیث هیچ اشکالی نیست. (عاملی، ۱۴۱۷، ۳/۲۶۸، اردبیلی، ۱۴۰۳، ۸/۳۸۳)

اما در مفاد این حدیث شریف، گرچه با جمله خبری بیان شده ولی در مقام انشاء حکم است؛ چون اگر اخباری باشد سخن پیامبر مکرم اسلام (ص) کذب می‌شود؛ چراکه بسیاری از مسلمانان به عهد و پیمان خود عمل نمی‌کنند و این معنا درباره پیامبر مکرم



اسلام راه ندارد، پس ایشان در مقام انشاء حکم بوده‌اند. مضافاً اکثر علماء از این فرمایش، وجوب رافهمیدند و استثنائی که در کلام شریف حضرت است که «الا شرطاً فیہ معصیة» یا «الامن عصى الله» دلیل بر این است که کسی که متعهد و ملتزم به عهد خویش نیست، عصیان و گناه کرده؛ پس وجوب در عدم گناه است که همان ملتزم شدن به عهد هست و چنانچه در اصول آمده است بلکه به قول برخی از فقها جمله خبری در مقام انشاء آکد در بعث است، گوئی متکلم این جمله، جز به وقوع مدلول آن راضی نیست. (خراسانی، ۱۴۰۹، ۷۱)

امام خمینی (ره) می‌فرماید: «واژه شرط گرچه حقیقت در شروط ضمنی است، اما متفاهم عرفی از این حدیث شریف این است که محور وجوب وفا، قول و قراری است که مسلمانان می‌گذارند؛ چون احتمال خصوصیتی برای شروط در ضمن عقد نیست و این نه از باب قیاس و نه از باب تنقیح مناط است بلکه از باب تمسک به ظهور عرفی کلام است» (۱۳۷۶، ۴۸)

بنابراین ظهور عرفی حدیث شریف این است که مسلمانان به مطلق التزام‌هایشان اعم از ابتدائی یا در ضمن التزام دیگر باید وفادار باشند.

۲/۲/۵. حدیث «الناس مسلطون علی اموالهم»

هرچند این حدیث شریف، مرسله است (احسائی، ۱۴۰۵، ۱/۲۲۲) اما چون مورد عمل اصحاب از قدیم بوده است و فقها در ابواب فقه این حدیث را جاری کردند، موجب جبران ضعف سند آن می‌شود، مضافاً احادیث بی‌شمار صحیح‌السند دیگری از جهت مضمون بامعنای این حدیث مطابق بوده، مانند روایت سماعه که از امام صادق علیه‌السلام سؤال می‌کند آیا شخص صاحب اولاد می‌تواند مال خود را به خویشاوند [غیر وارث] خود واگذار کند؟ حضرت در پاسخ فرمودند: مال از آن او است و مادام که زنده است هر کاری که بخواهد می‌تواند با آن بکند. (کلینی، ۱۴۰۷، ۸/۷) سلطه و اختیار مالک نسبت به مال



خود به خوبی از این روایت استنباط می‌شود. لذا مثل ابن ادریس که خبر واحد را حجت نمی‌داند اما به این دلیل تمسک می‌کند. (۱۴۱۰، ۲/۴۵۳)

در تقریب استدلال به این حدیث شریف هم می‌فرمایند: این حدیث شریف دلالت بر صحت معاملات مترتب بر اموال را دارد و اطلاق آن شامل تمام تصرفات می‌شود و هر آنچه مردم در اموالشان تصرف نمایند مورد تأیید و امضاء شارع است، مگر آنچه به دلیل خارج شود و احتمال اینکه مراد از حدیث این باشد که مردم تنها در انتفاعاتی مانند خوردن و آشامیدن و پوشیدن و سوار شدن مرکب مسلط باشند با اطلاق حدیث شریف سازگار نیست؛ چراکه دلیل بر انصراف به این امور و قرینه‌ای در کار نیست (مراغی، ۱۴۱۷، ۲/۹)

۲/۲/۶. تمسک به سیره عقلا

سیره عقلا یکی دیگر از ادله‌ای است که برای اثبات مشروعیت معاملات مستحدثه بیان شده، این سیره را می‌توان به چند وجه تقریب کرد.

وجه اول: سیره را فقط در مقام اثبات صغری قرار دهیم و بگوییم: سیره بیان‌کننده صغری حکم شرعی است و موضوع «اوفوا بالعقود» را ثابت می‌کند و عمومات نسبت به آن دلیل جاری می‌شود، طبق این وجه احتیاج به امضای شارع در صغری نداریم. (صدر، ۱۴۱۷، ۴/۲۳۴)

وجه دوم: قائل شویم که شارع مقدس توسط عدم الردع ارتکازات عقلانی را امضاء نموده؛ چراکه شارع مقدس مرکز و جوهره سیره عقلا را امضاء کرده و اگر آن مسئله مستحدثه واجد آن نکته و جوهره باشد کفایت می‌کند و لازم نیست که شارع آن سیره را به خصوص امضاء کرده باشد.

این وجه دارای دو قول است: الف) برخی قائل‌اند که ارتکازات عقلا برای عدم الردع کافی است. (حکیم، ۱۴۰۸، ۲/۱۳۵)



ب) عده دیگری قائل اند که ارتکازات عقلا تا زمانی که به سیره مستمر ایشان تبدیل نشود برای عدم الردع کافی نیست، لذا ارتکازات عقلا به تنهایی برای اثبات حجیت کافی نیست. (خویی، ۱۳۷۷، ۱۲/۲؛ خمینی، ۱۴۲۳، ۳/۶۲۰)

شهید صدر در بیان منشأ اختلاف می‌فرماید: «اگر ملاک امضاء وعدم الردع از باب امر به معروف و نهی از منکر باشد، در این صورت سیره غیر معاصر حجت نیست، ولی اگر ملاک امضاء وعدم الردع از باب «مشرعیت و مقننیت شارع باشد» - که این نکته صحیح است - در این صورت می‌توان با امضاء ارتکازات عقلانی سیره‌های متاخره را امضاء نمود.» (۱۴۲۷، ۹/۲۳۵)

وجه سوم: معاملات، از قبیل امور اعتباری عقلانی بوده و احتیاج به امضاء شارع ندارند.

شیخ حسین حلی در تقریب این نظریه می‌فرماید: «معاملات، امور اعتباری عقلانی است و اساساً ارتباطی با احکام تأسیسی یا امضائی شارع ندارد؛ مثل اعتبار مالیت برای اوراق نقدی که عقلاً آن را در عالم اعتبار معتبر دانسته‌اند؛ پس از آنکه این امور اعتباری در عالم خود متحقق شدند، آثار شرعی و عقل و عرفی بر آن مترتب می‌شود.» (۱۴۳۲، ۱۶/۴۶۰)

بنابراین نظریه معاملات مانند حجیت ظواهر احتیاج به امضاء ندارند. بلکه ممکن است که شارع با «ردع» مخالفت خود با اعتبار عقلانی را اثبات کند، بنابراین «عدم العلم بالردع» یا «أصالة عدم الردع» در ترتیب آثار شرعیه کافی است، هر چند که نتوان «امضاء» شارع را اثبات کرد.

و بعد در این وجه مناقشه کرده و می‌فرماید: «لازمه این سخن آن است که: «تمام احکام وضعیه» از احکام شرعیه خارج شده، و از قبیل موضوعات اعتباری عقلانی «مثل



جعل مالیت برای اوراق نقد» بشود و لازمه آن، تغییر فقه در معاملات، ایجاد فقه جدید، انقلاب قواعد باب معاملات هست، و کسی نمی‌توان به آن ملتزم شود». (همو)

وجه چهارم: برخی برای اثبات سیره‌های مستحدثه به علم و التفات شارع حکیم به تحقق چنین سیره‌هایی در زمان‌های آینده استدلال کرده‌اند. این وجه را می‌توان به چند صورت تبیین نمود:

بیان اول: شارع به مقتضای علم غیب، به تحقق سیره‌ای در عصرهای متأخر آگاهی داشت که مثلاً عوام به فقها رجوع می‌کنند و ردعی از آن نکرده، این عدم ردع، با توجه به اطلاع شارع از تحقق این سیره، دلالت می‌کند که این سیره مورد نظر شارع بوده؛ لذا می‌توان عقود مستحدثه را مشروع دانست. در این وجه هم مناقشه شده که رویه شارع در افاده مرادات و احکامش بر اتکا به امور غیر متعارفه نبوده، و هیچ‌یک از خطابات شارع به این صورت بیان نشده است. (لنکرانی، ۱۴۱۴، ۵۳)

بیان دوم: بگوییم: برخی از مسائل مثل «رجوع عوام به فقها» از اموری است که اقتضاء طبع عصر غیبت و زمان‌های متاخره را دارد، چراکه روشن است در عصر غیبت، عوام چاره‌ای جز رجوع به علماء و فقها ندارند، و با توجه به اقتضاء طبیعت مسئله به این نیاز، عدم ردع شارع کاشف از امضاء و تنفیذ این سیره هست. (همو) این وجه هم چون کاشف ظنی است و دلیلی بر حجیت نداریم نمی‌تواند بیان کاملی باشد.

وجه پنجم: قائل شویم سیره‌های مستحدثه در عصر غیبت، معاصر با امام غائب عجل الله تعالی فرجه الشریف هست، و سکوت او دال بر امضای آن‌ها هست. این وجه هم خالی از اشکال نیست چون سکوت در حال غیبت، کاشف از امضاء و عدم الردع نیست (خمینی، ۱۴۲۰، ۲/۴۳۹)



۲/۲/۷. تمسک به سیره شارع و متشرعه در باب معاملات

بامطالعه کتاب‌های روایی و مقایسه روایات ابواب مختلف فقهی به این نکته می‌رسیم که روش شارع مقدس در ابواب عبادات و اجزاء و شرایط آن تأسیس آن‌ها بوده است اما در بخش معاملات کار را به عرف و عقلای جامعه سپرده و روش ارشاد و اصلاح را در پیش گرفته است.

لذا در باب معاملات هیچ حدیثی نداریم ما را ترغیب کرده باشد عناوین معاملات را از ایشان یاد بگیریم یا اگر معامله‌ای ابداع شد حتماً از ما بپرسید، حتی می‌توان طبق حدیث شریف تحف العقول این ادعا را نمود چیزی که بیشتر برای شارع مورد توجه بوده، مورد معامله بوده و اهداف و انگیزه‌های معامله، وجود و عدم جهات ضرر و اختلاف‌برانگیز معامله است. (مکارم، ۱۴۲۲، ۴۷)

۲/۲/۸. تمسک به اصل ولایت فقیه

دلیل دیگری که برخی بر اصل صحت در عموم معاملات بیان کرده‌اند، تمسک به اصل ولایت فقیه است که در صورت شک در مشروعیت عقد یا حقی می‌توان با تمسک به این اصل، مشروعیت آن‌ها ثابت دانست (بحرانی، ۱۴۲۳، ۱۸۸؛ حسینی، ۱۴۱۸، ۲/۱۶۳).

کسانی که قائل به مبنای «ولایت مطلقه برای فقیه» هستند، مسئولیت اداره امور کشور، منصب قضاوت، منصب ولایت و دیگر مناصب رسمی شرعی و حتی ولایت پدر و جد یا قیم بر صغار را از منصب‌های شرعی برای فقیه می‌دانند. (معرفت، ۱۳۷۷، ۵۳)

بر اساس این مبنا، در امور مربوط به حکومت بین فقیه و پیامبر (ص) و ائمه (ع) هیچ فرقی وجود ندارد و همگی دارای اختیاراتی یکسان هستند. (خمینی، ۱۳۷۶، ۲/۶۲۶)



منظور از قید «مطلقه» در ولایت مطلقه فقیه نیز به این معنا است که اختیارات فقیه، نسبت به موارد ضرورت و اضطرار، اطلاق دارد و در نتیجه می‌تواند در دایره مصالح عمومی کشف شده، تصمیم بگیرد و در صورتی که شک در مشروعیت عقد یا حقی داشته باشیم، می‌توان مشروعیت آن را با اصل ولایت فقیه اثبات کرد، (بحرانی، ۱۴۲۳، ۱۸۸؛ حسینی، ۱۴۱۸، ۱۶۳/۲) اگر فقیه صلاح بداند می‌تواند عقدی را مشروع کند، مثل آنکه فقیه حقوق معنوی شرکت‌ها و موسسات را مشروع بداند.

البته همان‌طور که می‌دانیم در بحث دایره ولایت فقیه اختلاف است لذا این دلیل بنا بر مبنای کسانی که دایره این ولایت را به این گستردگی نمی‌دانند مخدوش هست. (حائری، ۱۴۲۳، ۱/۱۰۰)

۲/۲/۹. تمسک به اصل عملی

هرچند بیشتر فقهای شیعه بر این باورند که اصل اولیه در معاملات با قطع نظر از ادله اجتهادی، فساد است و اگر در صحت و فساد معامله‌ای شک داشته باشیم، اثر مقصود بر آن معامله بار نمی‌شود که همان توقیفیت در معاملات و نیاز داشتن صحت و ترتب اثر در معاملات بر تشریح و تأیید شارع هست اما برخی مانند میرزای قمی معتقد است که: مقتضی اصل عملی: «اصالة الاباحه» و «اصالة صحة العقد» است و اگر این اصل را ضمیمه به «اوفوا بالعقود» کنیم می‌توان حکم به صحت عقد مستحدثه کرد. (۱۴۲۷، ۲/۹۲۷)

طبق این مبنا می‌گویند: بعد از احراز صدق عرفی معامله تا زمانی که دلیل خاص یا عام بر بطلان آن معامله نداشته باشیم طبق اطلاقات و عمومات کتاب و سنت می‌توان حکم به صحت آن نماییم و در این مطلب فرقی بین معاملات رایج در صدر اسلام و معاملات جدید نیست. (خمینی، ۱۳۷۶، ۱/۱۱۳؛ انصاری، ۱۴۲۹، ۱/۱۷)



جمع‌بندی ادله صحت: گرچه در برخی از این ادله اشکالاتی وجود دارد اما می‌توان این ادعا را داشت که با توجه به جمع بین این ادله، نظر فقه اسلامی صحت تمام معاملات عقلانی است مگر دلیل خاص یا عامی برنهی از آن مورد وجود داشته باشد.

۳. نقد اقوال و اتخاذ مبنی

عمده در این مسئله بررسی ادله طرفین و اتخاذ مبنی است لذا در این بحث، نخست قول اول بررسی شده و بعد دلیل‌های قول دوم به صورت اختصار نقد می‌گردد.

۳/۱ بررسی ادله نظریه نخست

به سه دلیل عمده (اصل عملی، آیه شریفه «اوفوا بالعقود» و حدیث شریف «لا یحل مال الا من وجه احله الله») بر توقیفیت در معاملات استدلال شده بود که قائلین به این نظریه با این سه دلیل معتقد بودند که در عقود نوظهور مانند بیمه و سرقتی و معاملات شبکه‌ای، باید دلیل خاص بر مشروعیت آن‌ها باشد و الا اثری بر آن عقود بار نمی‌شود.

۳.۱.۱. مناقشه در استدلال به توقیفیت صحت (اصل عملی):

هرچند مشهور فقیهان شیعه با قطع نظر از ادله اجتهادی، در باب معاملات بر این باورند که اصل اولیه در قراردادهای مالی بر فساد است و اثر شرعی که مقصود از آن قرارداد است بر آن معامله بار نمی‌کنند و درجایی که شک و تردید داشته باشند که آیا شارع مقدس آن معامله را تأیید نموده است یا نه؟ اصل اولیه را بر فساد و عدم ترتب اثر مقصود بر آن معامله قرار می‌دهند اما اکثر فقیهان متأخر بر این باورند که با مراجعه به اطلاقات و عموماً کتاب و سنت، می‌توان بعد از احراز عرفی صدق معامله تا زمانی که شک در صحت شرعی یک قراردادی داشته باشیم، آثار معامله صحیح بر آن بار کرده و برای طرفین لازم الوفاء باشند و در این مطلب فرقی بین قراردادهای رایج در صدر اسلام و معاملات



جدید نیست، بنابراین اگر در سایه پدیدار شدن یک نیاز مالی جدید، معامله‌ای ابداع و از نظر عقلا و عرف صحیح و منطقی باشد، از نظر شرع هم صحیح و مشروع خواهد بود.

به عبارت مختصرتر: اگر در مواردی که شک در صحت و بطلان معامله‌ای داشته باشیم با توجه به اصول لفظیه می‌توان اصل ثانویه را بر صحت قراردادهای نوظهور قرارداد، بلکه اگر آن معامله از عناوین خاص یا عامی که شرع از آن منع کرده باشد، دیگر حکم به صحت آن داده نمی‌شود.

برای اثبات اصل ثانوی صحت، به آیات و روایات بی‌شماری که در ادله قائلین به نظریه دوم بیان شد می‌توان تمسک کرد.

۱،۲،۳. مناقشه در استدلال به اختصاص آیه شریفه اوفوا بالعقود به معاملات متداول

در عصر شارع

یکی دیگر از ادله مشهور قدما و برخی از متأخرین بر توقیفیت در معاملات انصراف آیه شریفه «اوفوا بالعقود» به قراردادهای متداول در عصر رسالت هست.

در جواب از این دلیل می‌گوییم: اولاً: برخلاف باب عبادات که غالب موضوعات، احکام و مسائل آن از ناحیه شارع ارائه شده است، در باب معاملات این عرف و عقلا هستند که در هر زمان و مکانی به تناسب نیازشان در روابط مالی، قرارداد و معامله‌ای را ابداع کرده‌اند و شارع مقدس با توجه به مصالح و مفاسدی که در نظر دارد، برخی را امضاء و برخی را ابطال می‌نماید که در این ابطال و امضاء از دو روش استفاده نموده است: برخی را به صورت خاص باطل کرده مانند بحث ربا و برخی را به صورت عام باطل نموده است مانند ابطال هر معامله‌ای که شرایط صحت را دارا نباشد.

در صدر اسلام هم مسئله این‌گونه بوده است و افراد آن زمان هم در تنظیم روابط مالی، معاهدات و قراردادهایی داشته‌اند و اسلام برخی از آن‌ها را امضاء و برخی را رد



نموده و همین رویه نسبت به بقیه مکان‌ها و زمان‌ها قابل اجرا است و هیچ تفاوتی بین عقلای زمان رسالت و جزیره‌العرب و با بقیه مکان‌ها و زمان‌های دیگر نیست و ادعای اختصاص خطابات و عموماً هم‌چون اوفوا بالعقود به معاملات متعارف در زمان شارع یا باید به غلبه استعمال بوده باشد یا غلبه وجود یا اکمیت افراد که قطعاً غلبه استعمالی وجود ندارد و غلبه وجود یا اکمیت هم اولاً وجود ندارد و اگر داشته باشد در اصول ثابت شده است که این دو منشأ انصراف نخواهند بود. (مظفر، ۱۳۷۵، ۱/ ۱۸۹)

ثانیاً: این آیه شریفه از جهت معیارهای ادبی، عمومیت دارد و همه عقود و معاملات عرفی در هر عصر و مکانی را شامل می‌شود و دلیل قابل قبول بر اختصاص آن به عقود متعارف در زمان شارع وجود ندارد.

ثالثاً: ادعای اختصاص آیه شریفه به معاملات متعارف در زمان شارع مستلزم اعتقاد به یک از این امور است که همگی باطل می‌باشند:

الف) اعتقاد به اینکه دین اسلام مختص به جزیره‌العرب عصر رسالت است که این نگرش با اعتقاد به جامعیت و جاودانگی دین اسلام منافات دارد.

ب) اعتقاد به اینکه عقلای جزیره‌العرب در آن روز، همه نیازهای بشری تا روز قیامت را دانسته و بر اساس آن تمام روابط مالی بشر را تعریف کرده‌اند. این اعتقاد هم برخلاف وجدان و منابع تاریخی هست.

ج) اعتقاد به اینکه اسلام بین عقلای عصر رسالت با عقلای دیگر مکان‌ها و زمان‌ها فرق گذاشته است. این اعتقاد هم کلامی بدون دلیل است؛ چراکه دلیلی بر تفاوت بین عرف و عقلای آن زمان با بقیه زمان‌ها نیست.

د) اعتقاد به اینکه چون شارع می‌توانسته نسبت به روابط مالی آن زمان اظهار نظر نماید پس آن‌ها موضوعیت دارند و روابط معاملی دیگر عقلاً نفیاً و اثباتاً مورد نظر شارع



نیست. این وجه هم مانند بقیه احتمالات مردود و بدیهی البطلان است؛ چون اولاً: دلیلی بر این مدعا وجود ندارد و ثانیاً: اگر شارع نمی‌توانسته به‌طور خاص نسبت به معاملات دیگر اقوام و زمان‌ها و مکان‌ها تصمیم بگیرد اما می‌توانسته به‌طور عام مانند نفی ضرر و نفی غرر و دیگر ادله عام خواسته‌هایش را ابراز کند و اتفاقاً ابراز هم نموده است.

شاید به همین دلیل است که امام خمینی (ره) در مواجهه با چنین اعتقادی باحالت تند می‌گوید: «چنین نگرش متحجرانه و برداشت جمودگرایانه، نسبت به این الفاظ عام، از ساحت مقدس شریعت سمحه و سهله به دور است. گمان نمی‌کنم به ذهن احدی که آشنای به زبان عرف باشد و فارغ از وسوسه‌ها، چنین مطلبی خطور کند که آیه شریفه: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) که در مقام قانون‌گذاری پایدار تا قیامت نازل شده، در تنگنای عقدها و معامله‌های متداول آن زمان، محدود باشد. پیامد جمودی از این‌گونه، دور شدن از روال فقه، بلکه از فهم اصل دین است و باید از آن، به خدا پناه ببریم. چنین جمودی، بی‌کم‌وکاست، به‌سان جمود حنابله، نسبت به بسیاری از ظواهر دین است.» (جمعی از مؤلفان، ۱۳۷۴، ۲۶/۱)

۳.۱. مناقشه در استدلال به حدیث «لا یحل مال الا من وجه احله الله»

اولاً این حدیث ضعیف‌السند است به احمد بن مثنی و محمد بن زید طبری که ذکری در کتاب‌های رجالی از این دو نشده است و در این سند سهل بن زیاد وجود دارد که مختلف فیه است. (مجلسی، ۱۴۰۴، ۲۸۴/۶)

ثانیاً: ممکن است که روایت ناظر به اخذ اموال امام علیه‌السلام یا هر کس دیگری بدون اذن باشد و ربطی به مانحن فیه که اخذ مال با رضایت طرف مقابل است و فقط در عقود معهود در زمان شارع نیست، ندارد. (حلی، ۱۴۳۲، ۴۶۳/۶)



ثالثاً: این دلیل در صورتی است که ما ادله قول عدم توقیفیت را قبول نکنیم و الا اگر ما ادله قول دوم را قبول کردیم و معاملات مستحدثه را مشروع دانستیم، اخذ مال بر وجهی که خداوند حلال نموده بوده و داخل در مستثنا حدیث است نه مستثنا منه آن.

۳/۲ بررسی ادله نظریه دوم

در این قسمت به جهت اختصار ادله نظریه دوم که شامل سه آیه قرآن، دو حدیث، سیره عقلا و متشرعه، اصل ولایت فقیه و اصل عملی بود بررسی می‌گردد.

۳/۲. ۱. نقد دلایلیت آیه شریفه «اوفوا بالعقود»

مهم‌ترین اشکالی که بر این آیه شده اختصاص آیه بر معاهدات زمان رسالت هست در جواب می‌گوییم: واژه «العقود» عام است و شامل تمام عقود می‌شود لذا در ذیل این آیه شریفه در برخی از تفاسیر واژه «العقود» را به مطلق عهد و در برخی دیگر به عهدهایی که خداوند متعال درباره واجبات و محرمات از بندگان گرفته و در برخی به مطلق عقدهایی که مردم بین خودشان می‌بندند تفسیر کرده‌اند پس معلوم می‌شود آیه شریفه عام است و چنانچه در اصول بیان شده مورد مخصص نیست (مامقانی، ۱۳۵۰، ۷) و به همین دلیل فقهای اسلام در طول تاریخ برای مباحث معاملات به این آیه شریفه استدلال کرده‌اند. (خمینی، ۱۳۷۶، ۴/۲۹)

۳/۲. ۲. نقد بقیه آیات استدلال شده بر عدم توقیفیت

نسبت به آیه شریفه «اوفوا بالعهد» برخی از اشکالاتی که به آیه شریفه «اوفوا بالعقود» بیان شد را مطرح نموده‌اند که همان جواب‌ها نسبت به این آیه شریفه هم بیان می‌شود؛ اما برخی نسبت به این آیه شریفه اشکال کرده‌اند به قرینه سیاق آیه شریفه که در ادامه می‌فرماید: «إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» پرسش در روز قیامت است و معلوم است که مقصود از پیمان خداوند، احکام و تکالیف الهی است که از آن‌ها در روز قیامت سؤال خواهد نمود



پس اطلاقی ندارد که بخواهد شامل تمام پیمان‌ها و عهده‌های فردی و اجتماعی و غیره شود تا دلیلی بر صحت معاملات نوظهور شود. (روحانی، ۱۴۲۹، ۱۱۸/۲)

به این اشکال جواب‌های متعددی داده شده است که شاید مهم‌ترین جواب این است که به اعتقاد مفسران و فقیهان این آیه معنای عامی دارد و تمام عهده‌ها را بیان می‌کند و مورد مخصص نیست. مضافاً که چه ایراد دارد که خداوند متعال از عهده‌ها و پیمان‌هایی که بین مردم مقرر شده است هم سؤال کند. (منتظری، ۱۴۱۵، ۵۶/۱)

نسبت به آیه شریفه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» هم اشکالاتی مشابه به اشکالات در دو آیه قبل بیان شده که به جهت رعایت اختصار بیان نمی‌گردد. (صدر، ۱۴۲۰، ۲۳/۴)

۳.۳/۲. نقد احادیث وارده بر اثبات عدم توقیفیت در معاملات

با توجه به جواب‌هایی که در مناقشه به آیات بیان شد جواب از اشکالات نسبت به احادیث مانند

«المؤمنون عند شروطهم» و «الناس مسلطون علی اموالهم» هم روشن می‌شود که ظاهراً اطلاق این احادیث شامل تمام تصرفات می‌شود، مگر آنچه دلیل بر منع آن از طرف شارع مقدس رسیده باشد.

۳.۳/۲.۴. نقد سیره عقلا و متشرعه بر اثبات عدم توقیفیت در معاملات

ممکن است گفته شود که در اعتبار سیره عقلا امضای شارع لازم است و در معاملات نوظهور چنین امضائی وجود ندارد که در پاسخ می‌گوییم اولاً: در حجیت سیره عقلا عدم ردع کافی است و ثانیاً: اگر امضای شارع لازم باشد، می‌توان ادله‌ای را که پیش از این بیان کردیم، به منزله امضای سیره عقلا از سوی شارع به شمار آورد.



نسبت به سیره شارع و متشرعه هم در تقریب استدلال بیان کردیم که شارع مقدس در بخش معاملات به خلاف عبادات، روش ارشاد اصلاح را در پیش گرفته و در هیچ حدیثی نداریم که در عناوین معاملات، ترغیب شده باشیم که از ایشان اخذ کنیم، بلکه طبق حدیث تحف العقول و غیر آن، اهداف معامله از قبیل عدم ضرر و اختلاف و این گونه موارد مورد اهمیت شارع بوده است. بله در عقود نوظهور باید ضوابط کلی معاملات رعایت شود و از مواردی که شارع مقدس نهی کرده است، پرهیز شود.

۵.۳/۲. بررسی دلایلیت ولایت فقیه در اثبات مشروعیت معاملات نوظهور

در اینکه می توان اصل صحت معاملات نوظهور را با اصل ولایت فقیه ثابت کرد و در صورت شک در مشروعیت عقد یا حقی، به ولایت فقیه استناد کرده و مشروعیت آن را ثابت نمود؟ می گوییم: اگر قائل به ولایت مطلقه برای فقیه شویم و برای فقیه غیر از مناصب محدود برای وی (امور حسبه)، مناصبی دیگر که خلاصه آن ها هر منصبی که برای پیامبر مکرم اسلام (ص) در اداره حکومت اسلامی بوده است برای فقیه قائل شویم، مشروعیت معاملات نوظهور توسط این دلیل هم ثابت می شود اما اگر مبانی دیگر را در ولایت فقیه پذیرفتیم چنانکه نظر برخی از فقهای شیعه است، این دلیل نمی توان اثبات مدعی نماید.

۶.۳/۲. بررسی تمسک به اصل در اثبات مشروعیت معاملات نوظهور

همان طور که قبلاً بیان شد در اینکه اصل اولیه در معاملات بر فساد است تقریباً اجماع بین فقها امامیه است و در این مسئله شکی وجود ندارد ولی می توان توسط ادله ای که بیان شد اصل ثانویه که مقدم بر اصل اولیه است در مسئله بیان کرد که اصل بر صحت معاملات نوظهور باشد تا موقعی موارد ممنوع از طرف شارع در آن معامله مانند غرر و ضرر و جهالت مبطل معامله و غیره نباشد.



جمع‌بندی ادله: بر اساس ادله‌ای که بیان شد هرچند در برخی از آن ادله مناقشاتی بود ولی از مجموع آن‌ها می‌توان به این نتیجه رسید که نه تنها دین اسلام، مسلمانان را در چهارچوب قراردادهای رایج در عصر رسالت محصور نکرده و همه قراردادهای عقلانی را با رعایت معیارها و ضوابطی که بیان کرده جایز می‌داند، بلکه فراتر از این، با ارائه خطوط کلی، علماء و اندیشمندان اسلامی را به تفکر و تأمل و طراحی ابزارهای نوین مالی و ابداع معاملات و قراردادهای متناسب با عصر و زمان خود فراخوانده است.

۴. ثمرات بین این دو قول

بر هر یک از این دو نظریه فقهی، نتایج و آثار گوناگونی مترتب است، جهت اهتمام بیشتر به این مسئله شایسته است پاره‌ای از این آثار را که برخی از فقها بیان نموده‌اند به صورت مختصر آورده شود:

۴/۱. عدم جریان عقل در امور توقیفیه

یکی از نتایجی که بسیاری از علماء به آن اشاره دارند و در ضمن استدلال‌هایشان بر آن استناد می‌کنند این است که می‌گویند: احکام شرعی توقیفی است و عقل آن را درک نمی‌کند. شیخ انصاری در بحث دوران امر بین تعیین و تخیر می‌فرماید: شک در احکام توقیفی است لذا عقل آن را درک نمی‌کند. (۱۴۲۸، ۱/ ۴۰۰)

مرحوم مظفر در توضیح این مطلب می‌فرماید: «عقل نظری مستقیماً نمی‌تواند به احکام شرعی، راه یابد و آن‌ها را درک نماید یعنی عقل نظری نمی‌تواند درک کند که فلان عمل از نظر شارع خوب و فلان عمل بد است؛ چراکه احکام شرعی توقیفی می‌باشند و باید از طریق مبلغین احکام، بیان شوند، مبلغینی که از طرف خداوند منصوب شده‌اند (پیامبر و ائمه (ع)) یعنی احکام شرعی و ملاکات آن‌ها همانند قضایای بدیهی و ضروری مانند «دودو تا چهارتا» نخواهند بود و همچنین احکام شرعی چیزهای دیدنی و شنیدنی



و لمس کردنی نمی‌باشند؛ بنابراین عقل نظری راهی برای درک احکام و ملاکات آن‌ها ندارد و با قطع نظر از کمک گرفتن از ملازمه، توان ادراک احکام را نخواهد داشت پس عقل نظری مستقلاً نمی‌تواند حکم شرعی را درک کند و لکن از طریق درک ملازمه می‌تواند نسبت به حکم شرعی علم و یقین حاصل نماید.» (مظفر، ۱۳۷۵، ۱۲۶/۲)

۴/۲. لزوم تشریح در معاملات

یکی دیگر از نتایجی که بر مبحث توقیفیت و عدم آن بار می‌شود این است که اگر ما قائل به توقیفیت در معاملات شویم، همچون عبادات، محذور تشریح لازم می‌آید؛ چراکه روشن است که اگر نتوانیم برای عقود و معاملات مستحدثه و نوظهور دلیل خاصی بر مشروعیت بیابیم لازم می‌آید که آنچه در دین نیست را داخل در دین نموده و این تشریح هست. (لاری، ۱۴۱۸، ۱۷/۱)

۴/۳. اجرای اصالة عدم ترتب الاثر

بنا بر توقیفی بودن معاملات و اینکه اصل در معاملات را بر فساد قرار دهیم، اصل عدم ترتب اثر بار می‌شود، اما اگر قائل به عدم توقیفیت شویم و اصل را بر صحت آن معامله قرار دهیم دیگر این اصل جاری نمی‌شود. (نراقی، ۱۴۱۷، ۱۵۶)

۴/۴. اکتفا به مورد یقین

برخی این ثمره را بیان کرده‌اند که قائلین به توقیفیت در صورتی که اشتغال ذمه به موردی را بدانند، باید به قدر متیقن اکتفا کنند، به خلاف کسانی که قائل به عدم توقیفیت هستند لازم نیست به قدر متیقن اکتفا نمایند. (کرباسی، بی تا، ۱۱۲؛ حلی، ۱۴۳۲، ۱/۴۸۱) به طور مثال اگر می‌دانیم که بیع با لفظ «بعث» محقق می‌شود و نمی‌دانیم که آیا با لفظ «شریت» مثلاً هم محقق می‌شود یا نه؟ حق تخطی به غیر لفظ بعث نداریم و این بنابراین است که در معاملات قائل به توقیفیت شویم. (رشتی، بی تا، ۱۶۸)



۴/۵. اعتبار سماع

در باب وضع الفاظ برای معانی شان می‌گویند: وضع الفاظ برای معانی توقیفی است و آنچه در این باب معتبر است شنیدن و ملاحظه نمودن علائم حقیقت و مجاز است و استدلالات فلسفی و ادله عقلیه کارساز نیست. (جزائری، ۱۴۳۰، ۱۰۷)

۴/۶. عدم دللیت عدم الدلیل

دلیل نبودن «عدم الدلیل» را یکی دیگر از ثمرات توقیفیت شمرده‌اند و می‌گویند: در مسائل شرعیه توقیفی، عدم الدلیل دلیل بر عدم نیست. (رشتی، بی تا، ۳۷۲)

۴/۷. عدم ورود اجماع و شهرت

برخی قائل‌اند که اجماع و شهرت فقط در امور توقیفی راه دارند و کاشف از قول معصوم هستند نه در امور غیر توقیفی. (انصاری، ۱۴۲۸، ۱/ ۲۶۹؛ روزدری، ۱۴۰۹، ۱۳۸/۱)

۴/۸. کاشفیت سیره مسلمین

امام خمینی (ره) اجرای سیره در امور توقیفی را کاشف از جعل شرعی دانسته و در امور غیر توقیفی، به بنای عقلا ارجاع می‌دهد و می‌فرماید: سیره مسلمین در امور توقیفی که شأنی‌ات اخذ از طرف شارع را دارد، کاشف از جعل شرعی است، اما در امور غیر توقیفی که به دست عرف و عقلا است، احتمال دارد که سیره مسلمین به بناء عقلا رجوع کند. (خمینی، ۱۴۲۳، ۲/ ۴۷۴)

۴/۹. عدم اجرای اصل

برخی از فقهای شیعه قائل‌اند: اصل عدم ازلی در امور توقیفی جاری نمی‌شود (تنکابنی، ۱۳۸۵، ۲/ ۳۱۵) و برخی پافراتر نهادند و می‌گویند: اصلاً استصحاب در امور



توقیفی راه ندارد (بهبهانی، ۱۴۲۴، ۷/ ۱۴۲) حتی می‌گویند: اصل در امور توقیفی جاری نمی‌شود. (بحرانی، ۱۴۰۵، ۲۵/ ۱۸۱؛ بهبهانی، ۱۴۱۹، ۳/ ۲۸۰)

۴. ۱۰ عدم اتیان استقراء تام

یکی دیگر از ثمرات را عدم معقولیت جریان استقراء تام در امور توقیفی بیان کرده‌اند. (اعتمادی، ۱۳۸۱، ۲۸۲)

البته برخی از این آثار و نتایجی که بیان شده مورد مناقشه است ولی ما در مقام جمع‌آوری ثمراتی که برخی از علماء بر بحث توقیفیت و عدم آن بیان کرده بودیم.

نتیجه‌گیری

نظریه عدم توقیفیت در معاملات یکی از نوآوری‌هایی است که پایه‌های آن در آراء متفکران اسلامی بوده و دانشمندان اسلام با توجه به اینکه دین اسلام از جهات مختلف با ادیان دیگر متفاوت است از جمله می‌توان به گستردگی آن نسبت به تمام زوایای زندگی بشر اشاره کرد و اینکه مقید به زمان و مکان خاصی نیست و اختصاص به گروه ویژه‌ای ندارد؛ چراکه پیامبر مکرم اسلام برای تمام بشر مبعوث شده است علاوه بر ادله عقلی که در این زمینه وجود دارد آیات و روایات فراوانی که در این نوشتار بیان شده این حقیقت را تأیید می‌کند.

در نتیجه با توجه به مطالبی که در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفت نتایج ذیل قابل ارائه است:

۱. معاملات نوظهور عبارت است از: «هر موضوع جدیدی که حکم شرعی آن منصوص نیست». چه اینکه آن موضوع در گذشته وجود نداشته یا وجود داشته ولی برخی از ویژگی‌ها و شرایط و قیودش تغییر کرده و آن را موضوعی جدید جلوه داده است.



۲. مراد از توقیفی بودن این است که عناوین معاملات و احکام آنها متوقف بر بیان شارع‌اند و تا از شارع بیانی نرسد، نمی‌توان عنوان و حکمی را در معاملات ایجاد کرد.

۳. با توجه به نقد ادله قائلین به توقیفیت در معاملات و اثبات عدم توقیفیت می‌توان ادعا نمود نه تنها دین اسلام، مسلمانان را در چهارچوب قراردادهای رایج در عصر رسالت محصور نکرده و همه قراردادهای عقلانی را با رعایت معیارها و ضوابطی که بیان کرده جایز می‌داند، بلکه فراتر از این، با ارائه خطوط کلی، علماء و اندیشمندان اسلامی را به تفکر و تأمل و طراحی ابزارهای نوین مالی و ابداع معاملات و قراردادهای متناسب با عصر و زمان خود فراخوانده‌است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. احسائی، ابن ابی جمهور، *عوالی اللثالی العزیزیه*، دارسید الشهداء للنشر، قم، چاپ اول، ۱۴۰۵ ه. ق.
۳. اردبیلی، احمد، *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الأذهان*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ ه. ق.
۴. اعتمادی، مصطفی، *موضح القوانين*، مصطفی اعتمادی تبریزی، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۱ ه. ق.
۵. انصاری، قدرت الله، *موسوعة احکام الأطفال وأدلتها*، مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۲۹ ه. ق.
۶. انصاری، مرتضی، *فرائد الاصول*، مجمع الفکر الاسلامی، قم، چاپ نهم، ۱۴۲۸ ه. ق.
۷. _____، *کتاب المکاسب*، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ ه. ق.
۸. آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الأصول*، موسسه آل البیت علیهم السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ ه. ق.



۹. آملی، میرزا هاشم، **المعالم الماثورة**، انتشارات علمیه، قم، چاپ اول، ۱۴۰۶ ه ق.
۱۰. بحرانی، محمد سند، **فقه الطب والتضخم النقدي**، مؤسسه أم القرى للتحقیق و النشر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۳ ه ق.
۱۱. بحرانی، یوسف بن احمد، **الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة**، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، چاپ اول، ۱۴۰۵ ه ق.
۱۲. بهبهانی، محمدباقر، **الحاشیة علی مدارک الأحكام**، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ ه ق.
۱۳. _____، **الفوائد الحائرية**، مجمع الفكر الاسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۲۵ ه ق.
۱۴. _____، **مصابیح الظلام**، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، قم، چاپ اول، ۱۴۲۴ ه ق.
۱۵. تنکابنی، محمد، **ایضاح الفرائد**، مطبعة الاسلامیة، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۵ ه ق.
۱۶. جابلقی، محمد شفیع، **القواعد الشریفة**، چاپ سنگی، قم، چاپ اول، بی تا.
۱۷. جمعی از مؤلفان، **مجله فقه اهل بیت علیهم السلام**، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
۱۸. حائری، کاظم، **فقه العقود**، مجمع فکر اندیشه اسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۳ ه ق.
۱۹. حسینی تهرانی، محمدحسین، **ولاية الفقيه فی حکومت الاسلام**، دارالحجة البيضاء، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۸ ه ق.
۲۰. حکیم، محسن، **حقائق الأصول**، کتاب فروشی بصیرتی، قم، چاپ پنجم، ۱۴۰۸ ه ق.
۲۱. حلی، ابن ادریس، **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی**، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ه ق.
۲۲. حلی، حسن بن یوسف، **قواعد الأحكام فی معرفة الحلال والحرام**، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ ه ق.



۲۳. _____، **مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة**، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ه. ق.
۲۴. حلی، حسین، **أصول الفقه**، مکتبه الفقه و الاصول المختصه، قم، چاپ اول، ۱۴۳۲ ه. ق.
۲۵. _____، **بحوث فقهیه**، موسسه المنار، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ ه. ق.
۲۶. خمینی، روح الله، **الاجتهاد والتقلید (معتمد الأصول)**، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران، چاپ اول، ۱۴۲۰ ه. ق.
۲۷. _____، **تهذیب الأصول**، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران، چاپ اول، ۱۴۲۳ ه. ق.
۲۸. _____، **کتاب البیع**، (تقریرات، محمدحسن قدیری)، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۶ ش.
۲۹. خویی، ابوالقاسم، **مصباح الفقاهة**، منشورات مکتبه الداوری، قم، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش.
۳۰. رشتی، حبیب الله، **بدایع الأفكار**، موسسه آل البيت، قم، چاپ اول، بی تا.
۳۱. روحانی، صادق، **منهاج الفقاهة**، انوار الهدی، قم، چاپ پنجم، ۱۴۲۹ ه. ق.
۳۲. روزدری، علی، **تقریرات آیت الله المجدد الشیرازی**، موسسه آل البيت، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ ه. ق.
۳۳. سبحانی، جعفر، **دراسات موجزة فی الخيارات و الشروط**، المركز العالمی للدراسات الإسلامیة، قم، چاپ اول، ۱۴۲۳ ه. ق.
۳۴. صدر، محمدباقر، **بحوث فی علم الأصول**، الدار الاسلامیة، بیروت، ۱۴۱۷ ه. ق.
۳۵. صدر، محمد، **ما وراء الفقه**، دارالأضواء للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۰ ه. ق.
۳۶. صیمری، مفلح بن حسن (حسین)، **غایة المرام فی شرح شرایع الاسلام**، دار الهادی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۰ ه. ق.



۳۷. طباطبائی یزدی، محمدکاظم، *العروة الوثقى (المحشى)*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ ه. ق.
۳۸. _____، *حاشیه المکاسب*، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۱ ه. ق.
۳۹. طباطبائی، علی، *ریاض المسائل*، مؤسسه آل البيت، قم، چاپ اول، ۱۴۱۸ ه. ق.
۴۰. طباطبائی، محمدحسین، *ترجمه تفسیر المیزان (موسوی، محمدباقر)*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ ش.
۴۱. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، دار المعرفه، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۲ ه. ق.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن، *تهذیب الأحکام*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ه. ق.
۴۳. عاملی، زین الدین، *تمهید القواعد الأصولیة و العربیة لتفریح قواعد الأحکام الشرعیة*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم، چاپ اول، ۱۴۱۶ ه. ق.
۴۴. _____، *مسالك الأفهام الی تنقیح شرایع الاسلام*، مؤسسه المعارف الإسلامیة، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ ه. ق.
۴۵. عاملی، محمد بن مکی، *الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۷ ه. ق.
۴۶. عاملی، جواد بن محمد، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول، بی تا.
۴۷. عمیدی، عمید الدین، *کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، چاپ اول، ۱۴۱۶ ه. ق.
۴۸. فاضل لنکرانی، محمد، *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة - الاجتهاد و التقليد*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ه. ق.



۴۹. فاضل هندی، محمد بن حسن، **كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام**، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، چاپ اول، ۱۴۱۶ ه. ق.
۵۰. فیض کاشانی، محمد محسن، **مفاتیح الشرائع**، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، بی تا.
۵۱. فیاض کابلی، محمد اسحاق، **مائة سؤال و جواب حول الكتابة و الكتاب و المكتبات و جوابها**، المیزان للطباعة و التصميم، نجف اشرف، چاپ اول، بی تا.
۵۲. قمی گیلانی، ابوالقاسم، **جامع الشتات فی أجوبة السؤالات**، مؤسسه کیهان، تهران، چاپ اول، ۱۴۱۳ ه. ق.
۵۳. _____، **رسائل الميرزا القمي**، دفتر تبلیغات، قم، چاپ اول، ۱۴۲۷ ه. ق.
۵۴. کرپاسی، محمدابراهیم، **اشارات الأصول**، چاپخانه معتمدیه، قم، چاپ اول، بی تا.
۵۵. کرکی، علی بن حسین، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ه. ق.
۵۶. کلینی، محمد بن یعقوب، **الكافي**، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ه. ق.
۵۷. لاری، عبدالحسین، **التعليقة على المكاسب**، مؤسسه المعارف الاسلامیه، قم، چاپ اول، ۱۴۱۸ ه. ق.
۵۸. مامقانی، عبدالله، **نهاية المقال فی تکملة غاية الآمال**، مجمع الذخائر الإسلامیه، قم، چاپ اول، ۱۳۵۰ ه. ق.
۵۹. مجلسی، محمدباقر، **مرآت العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ه. ق.
۶۰. مراغی، میر عبدالفتاح، **العناوين الفقهية**، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ ه. ق.
۶۱. مظفر، محمدرضا، **اصول الفقه**، اسماعیلیان، قم، چاپ پنجم، ۱۳۷۵ ش.



۶۲. معرفت، محمدهادی، **ولایت فقیه، التمهید**، قم، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش.
۶۳. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ دهم، ۱۳۷۱ ش.
۶۴. _____، ناصر، **الربا و البنک الإسلامی**، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۲۲ ه ق.
۶۵. _____، ناصر، **أنوار الفقاهة - کتاب البیع**، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۲۵ ه ق.
۶۶. منتظری، حسین علی، **دراسات فی مکاسب المحرمه**، نشر تفکر، قم، چاپ اول، ۱۴۱۵ ه ق.
۶۷. موسوی جزایری، محمدعلی، **تحریر الأصول**، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، قم، چاپ اول، ۱۴۳۰ ه ق.
۶۸. نائینی، محمدحسین، **منیة الطالب فی حاشیه مکاسب**، مکتبه المحمدیه، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۳ ه ق.
۶۹. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام**، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ ه ق.
۷۰. نراقی، احمد، **عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام**، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ ه ق.
۷۱. هاشمی شاهرودی، علی، **دراسات فی علم الأصول**، موسسه دایره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، چاپ اول، ۱۴۱۹



نقد مستندات نظریه جهاد دعوت، بررسی موردی حدیث مقاتله

محمد مروارید^۱

چکیده: نظریه جهاد دعوت یکی از سه نظریه اصلی در باب فلسفه جهاد ابتدایی است که در میان فقیهان متقدم طرفدار بیشتری داشته است. این نظریه جهاد ابتدایی را جنگی باهدف ترویج و گسترش ایدئولوژی یا دین توصیف می‌کند. تحقیق حاضر به روش توصیفی - تحلیلی صورت گرفته و ضمن گزارشی از نظریه مزبور و مستندات آن، به‌عنوان نمونه یکی از مهم‌ترین دلایل و مستندات آن را نقد کرده است.

یکی از مستندات این نظریه، اطلاق امر به قتال در آیات ابتدایی سوره توبه - معروف به «آیات سیف» است. مستند مهم دیگر، یک حدیث مشهور نبوی است که ما به جهت اختصار آن را «حدیث مقاتله» نامیده‌ایم.

برای بررسی این حدیث، نخست اصالت و صدور آن در منابع شیعه و اهل سنت مورد واکاوی قرار گرفته و نتیجه گرفته‌شده که تردیدی در صدور اصل حدیث وجود ندارد؛ اما مهم‌ترین بخش تحقیق، دلالت حدیث بر هدف از جهاد ابتدایی است. طرفداران نظریه جهاد دعوت، به اطلاق و جوب قتال تمسک نموده‌اند، اما مراجعه به دلایل و قراین مختلف نشان می‌دهد که اساساً پیامبر اکرم (ص) در این حدیث در مقام بیان احکام قتال و جنگ نبوده و صرفاً درصدد هشدار نسبت به جان و مال مسلمان و احترام خون او بوده‌اند.

کلیدواژه: جهاد دعوت، جهاد ابتدایی، کافر، مسلمان، اکراه در دین، اقرار به اسلام.

۱. دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه مشهد، استاد فقه و اصول سطوح عالی.



مقدمه

جهاد ابتدایی در اصطلاح فقهی به معنای جنگی است که آغاز حرکت نظامی از سوی مسلمانان بوده است. این اصطلاح در برابر جهاد دفاعی به کار می‌رود که به دنبال آغازگری کافران در حرکت نظامی رخ می‌دهد. (مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی، ۱۳۸۷، ۱۴۳۰/۳) وجوب، هدف و فلسفه جهاد دفاعی و تا حدی حدود و شرایط آن روشن است و جای بحث ندارد؛ اما باینکه وجوب جهاد ابتدایی، از احکام شرعی مشهور میان فقیهان متقدم و متأخر است، درباره هدف از جهاد ابتدایی، اتفاق نظری وجود ندارد و آرای گوناگونی مطرح شده است.

نظریه نخست هدف مستقیم جهاد ابتدایی را نه ترویج دین و نه گسترش حکومت می‌داند. این نظریه جهاد ابتدایی را به ملاک و هدف جهاد دفاعی، یعنی حفظ و برقراری امنیت مسلمانان واجب می‌داند. تفاوت تنها در این است که در جهاد دفاعی دشمن حرکت نظامی را آغاز کرده اما در جهاد ابتدایی دشمن هنوز حرکت نظامی نداشته و صرفاً قصد جنگ دارد و آمادگی خود برای تجاوز را به نحوی نشان داده است. در میان شیعه دانشمندانی چون آیات محمد جواد بلاغی، سید محمد حسین فضل‌الله و در میان اهل سنت محمد عبده، محمد رشید رضا از طرفداران این نظریه هستند. (بلاغی، ۱۴۳۱، ۲۲۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۴۸/۵؛ عبده، ۲۰۰۵، ۱۳۱؛ رشید رضا، ۱۹۹۰، ۲۶۹/۱۰)

نظریه دوم معتقد است جهاد ابتدایی باهدف سیاسی و گسترش محدوده حاکمیت اسلام واجب است؛ یعنی باید با نظام‌ها و حکومت‌های کافر مبارزه کرد و نظام توحیدی و مبتنی بر حاکمیت خداوند را به قدرت رساند. بر این اساس تنها باید با نظامیان و کسانی که مانع گسترش حکومت اسلامی هستند جنگید؛ نه تمام کافران. مودودی و سید قطب از نخستین طرفداران این نظریه هستند و در میان شیعه آیات سید کاظم حائری و مهدی آصفی بدین نظریه گرویده‌اند. (سید قطب، ۱۴۱۲، ۱۴۳۳/۳، ۱۴۳۶ و ۱۵۰۸؛ حائری،



بی تا، ۱۰؛ آصفی، ۱۴۲۱، ۵۲ و ۵۶ و ۶۰) از سخنان علامه طباطبایی در المیزان نیز می توان این نظریه را برداشت کرد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۴۰۴/۹)

نظریه سوم نظریه‌ای است که جهاد ابتدایی را جنگی باهدف ترویج و گسترش ایدئولوژی یا دین توصیف می‌کند. به تعبیر دیگر جهاد ابتدایی به منظور دعوت به شریعت اسلام انجام می‌شود و تا مسلمان شدن یا کشته شدن کافران متوقف نخواهد شد. از این نظریه گاهی با عنوان «جهاد دعوت» و گاهی با عنوان «جهاد طلب» یاد می‌شود. (شافعی، ۱۴۲۲، ۳۹۸/۵ و ۵۷۳؛ محقق حلی، ۱۴۰۸، ۲۸۱/۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ۱۹/۹)

این نظریه تمام کافران را دشمن خود می‌داند و بنا را بر جنگ با آنان قرار می‌دهد. تنها، مواردی چون کتابیان ذمی از این عموم خارج هستند. نظریه دوم بنای خود را بر جنگ با تمام حکومت‌ها و نظام‌های کافر می‌گذارد و با افراد غیرنظامی هیچ خصومتی ندارد. نظریه نخست جنگ را محدود به اشخاص یا حکومت‌های کافری می‌داند که به نحوی موضع خصمانه خود را نشان داده‌اند و برنامه‌ای برای تجاوز دارند.

۱. تبیین نظریه جهاد دعوت

بر اساس نظریه جهاد دعوت هدف از این جهاد دینی و ایدئولوژیک است؛ یعنی برای گسترش و ترویج شریعت اسلام این جهاد انجام می‌شود. طبق این نظریه، جهاد ابتدایی برای اجبار مردم به پذیرش شریعت اسلام صورت می‌گیرد و به مسلمان شدن کافران یا کشته شدن آنان می‌انجامد. تنها مواردی که استثنا شده‌اند اهل کتابی هستند که به دادن جزیه تن داده‌اند و همچنین زنان و کودکان. (ابن رشد، ۱۳۹۵، ۳۸۳/۱)

بر اساس تحقیق انجام شده این نظریه نخستین بار از سوی شافعی در کتاب «الأم» مطرح شده است. (شافعی، ۱۴۲۲، ۳۹۸/۵ و ۵۷۳) او می‌گوید: «... از مشرکان نباید جزیه گرفت؛ بلکه هرگاه ضد آنان قدرت وجود داشت باید با آنان جنگید تا مسلمان یا کشته



شوند... با اهل کتاب مشرک و محارب باید جنگید تا مسلمان شوند یا جزیه دهند...» (شافعی، ۱۴۲۲، ۵/۵۷۳) او تصریح می‌کند که هدف پیامبر اکرم (ص) از جنگ با مشرکان، غالب کردن و مسلط کردن دین اسلام بوده و مشرکان با اختیار خود یا با اجبار مسلمان می‌شدند. (شافعی، ۱۴۲۲، ۵/۳۹۸) ابن رشد معتقد است شافعی قتل راهبان کلیساها، افراد نابینا، معلول و سالمندان را نیز در جهاد ابتدایی واجب می‌داند. (ابن رشد، ۱۳۹۵، ۳۸۴/۱)

برخی از فقیهان شیعه، مانند محقق حلی و علامه حلی در تذکره، نیز به هدف «مسلمان شدن» تصریح می‌کنند. (محقق حلی، ۱۴۰۸، ۱/۲۸۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ۱۹/۹) محقق حلی می‌گوید: «هر کس که جهاد با او واجب است مسلمانان باید به سوی آنان کوچ کنند؛ یا برای جلوگیری از [هجوم] آنان یا برای نقل آنان به اسلام.» (محقق حلی، ۱۴۰۸، ۱/۲۸۱)

شهید ثانی هدف جهاد ابتدایی را دعوت و فراخوان به اسلام می‌داند. (عاملی، ۱۴۱۰، ۲/۳۷۹؛ عاملی، ۱۴۱۳، ۳/۷) میرزا ابوالقاسم فراهانی نیز در رساله جهادیه «جهاد دعوت» را به همین معنا توضیح داده و ثابت دانسته است. (فراهانی، ۱۴۲۶، ۵۴۳)

در زمان معاصر آیت‌الله خوئی نسبت به مشرکان بدین نظریه گرویده است: «کفار مشرک از غیر اهل کتاب، دعوت آنان به کلمه توحید و اسلام واجب است؛ پس اگر پذیرفتند که هیچ و اگر نپذیرفتند جنگ و جهاد با آنان واجب است تا مسلمان گردند یا کشته شوند و زمین از لوٹ و وجود آنان پاک شود.» (خوئی، ۱۴۱۰، ۱/۳۶۰) از این بیان هدف دعوت از جهاد کاملاً قابل برداشت است. این نظریه در آثار حسن البنا، بنیان‌گذار اخوان المسلمین و صالح الفوزان، دانشمند سلفی حجازی قابل مشاهده است. (عزام، بی تا، ۹۱؛ الفوزان، ۱۴۳۰، ۱۶) همچنین ابو عبدالله المهاجر، یکی از رهبران فکری سلفیه جهادی، در کتاب خود این نظریه را مستند کرده است. (مهاجر، بی تا، ۲۹)



این نظریه در عصر حاضر مخالفان زیادی داشته و دارد. در میان شیعه آیات محمدجواد بلاغی و سید محمدحسین فضل‌الله با این نظریه مخالفت نموده‌اند. (بلاغی، ۱۴۳۱، ۲۲۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۴۸/۵) آیات سید کاظم حائری و مهدی آصفی هدف از جهاد را توسعه حکومت اسلامی و نه مسلمان نمودن کافران، عنوان کرده‌اند. (حائری، بی تا، ۱۰؛ آصفی، ۱۴۲۱، ۵۲ و ۵۶ و ۶۰) آیت‌الله منتظری تلاش نموده تا تبیینی موردقبول و عقلانی از این نظریه ارائه دهد. (منتظری، ۱۴۰۹، ۱۱۵/۱)

در میان اهل سنت نیز ابن تیمیه در رد این نظریه کتابی نگاشته و ابوحنیفه، مالک بن انس و احمد بن حنبل را با خود هم‌نظر می‌داند. (ابن تیمیه، ۱۴۲۵، ۸۷ و ۹۱) همچنین عبده، رشید رضا، زحیلی و قرضاوی این نظریه را باطل می‌دانند. (عبده، ۲۰۰۵، ۱۳۱؛ رشید رضا، ۱۹۹۰، ۲۶۹/۱۰؛ زحیلی، ۱۳۸۵، ۹۰؛ قرضاوی، ۲۰۰۹، ۳۹۳ تا ۳۹۸)

رشید رضا اساساً رسالت اسلام را اصلاح رفتارهای نظامی و جنگی و مبارزه با اکراه دینی می‌داند: «از جمله اصلاحات جنگی اسلام منع از جنگ به خاطر اکراه بر دین، از بین بردن یا برده گرفتن یک شخص یا یک گروه بود. رسالت اسلام منع از جنگ برای غارت سرمایه کشورها یا لذت زور و شهوت‌رانی بود.» (رشید رضا، ۱۹۹۰، ۲۷۲/۱۰)

برخی از محققان، نظریه جهاد دعوت را تحت تأثیر تفکر سنی و فقه اهل سنت می‌خواند. وی معتقد است تمام فقیهان پیشین به خاطر اهتمام زیاد به کتب افرادی مانند شافعی و به خاطر اعتقاد به نسخ، توجهی به آیات تحریم جنگ با کافر صلح طلب نکرده‌اند. (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۲، ۴۶)



برخی از جامعه‌شناسان ادیان همچون دیوید هیوم^۱ و باسورث^۲ نظریه جهاد دعوت را با قاطعیت به تمام متفکران اسلامی نسبت داده‌اند. (عبدالمحمدی، ۱۳۹۱، ۶۸/۱۳ و ۶۹)

۲. مستندات جهاد دعوت و جایگاه حدیث مقاتله

به نظر می‌رسد مهم‌ترین دلیل نظریه جهاد دعوت، اطلاق دو دلیل نقلی است. (شافعی، ۱۴۲۲، ۵۷۳/۵، بنگرید: بوطی، ۱۴۱۴، ۵۴) دلیل اول اطلاق آیات نخستین سوره توبه که به «آیه سیف» شهرت یافته و دلیل دوم اطلاق حدیث مقاتله است که ما به بررسی آن خواهیم پرداخت. اطلاق یا عموم و جوب قتال با کافران در این دو دلیل هیچ غایت و پایانی جز مسلمان شدن آنان ندارد. این اطلاق ما را به این معنا می‌رساند که هدف از جهاد، عرضه توحید و نبوت به کافران و دعوت آنان به پذیرش شریعت اسلام است. در واقع، پیامبر اکرم (ص) موظف بوده‌اند کافران را به مسلمان شدن مجبور کنند؛ همان‌طور که شافعی بدین مطلب تصریح می‌کند. (شافعی، ۱۴۲۲، ۳۹۸/۵) البته اهل کتاب و برخی از مشرکان مانند زنان و کودکان غیرنظامی با دلیل خاص از این اطلاق یا عموم خارج هستند. (ابن رشد، ۱۳۹۵، ۳۸۳/۱)

آیه سیف می‌گوید: «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (سوره توبه، ۵) «پس چون ماه‌های حرام سپری شد، مشرکان را هرکجا یافتید بکشید و آنان را دستگیر کنید و به محاصره درآورید و در هر کمینگاهی به کمین آنان بنشینید پس اگر توبه کردند و نماز برپا داشتند و زکات دادند، راه برایشان گشاده گردانید، زیرا خدا آمرزنده مهربان است.»

۱. David Hume .

۲. Clifford Edmund Bosworth .



طبق این آیه پس از گذشت مدت معین، کشتن مشرکان واجب است و تنها عاملی که مانع قتل می‌شود مسلمانی آنان و خروج آنان از عقیده شرک است. مستفاد از این حکم مطلق این است که هدف از جهاد، دعوت کافران به اسلام است. این برداشت با آیه ۳۳ همین سوره تقویت می‌شود: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» «او کسی است که پیامبرش را با هدایت و دین درست، فرستاد تا آن را بر هر چه دین است پیروز گرداند، هرچند مشرکان خوش نداشته باشند.»

دلیل محوری دوم، حدیث معروفی از پیامبر اکرم است که ما به جهت اختصار آن را «مقاتله» نامیده‌ایم. در کتب حدیثی فریقین آمده است: «عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا قَالُوا فَقَدْ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ» «از رسول خدا صلى الله عليه وآله وسلم نقل شده که همانا من مأمور شدم با مردم بجنگم تا این که بگویند لا اله الا الله. پس اگر چنین بگویند جان و مالشان را از من حفظ می‌کنند مگر به حشش و حسابشان با خداست.»

بر اساس این نظریه، آیه سیف - که در سال نهم هجری نازل شد - و حدیث مقاتله - که در اواخر عمر حضرت صادر شد - بسیاری از آیات را نسخ کرده‌اند. (ابن رشد، ۱۳۹۵، ۳۸۴/۱؛ بوطی، ۱۴۱۴، ۵۳؛ قرضاوی، ۲۰۰۹، ۳۱۹) یعنی تمام آیاتی که در سال‌های قبل نازل شده بودند و جنگ با تمام کافران را جایز نمی‌دانستند؛ اعم از آیاتی که جنگ را تنها ضد کافران محارب و مقاتل واجب می‌دانند، آیاتی که اکراه و اجبار در دین را نفی می‌کنند و آیاتی که صلح و روابط حسنه با کافران را جایز اعلام نموده‌اند. مرحوم طبرسی در «مجمع‌البیان» و ابن جریر طبری در «جامع‌البیان» به اختلاف در نسخ این آیات اشاره کرده‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۳۶/۳؛ طبری، ۱۴۲۰، ۵۶۲/۳) عبدالله عزام معتقد است آیه سیف بیش از صدویست آیه از قرآن کریم را نسخ کرده است. (جرار، بی تا، ۱۳۷)



این حدیث برای نظریه جهاد دعوت نقشی کلیدی و محوری دارد. شیخ طوسی، علامه حلی، شافعی، بغوی و ابن قدامه مقدسی برای اطلاق و جوب جهاد ابتدایی، به این حدیث استناد کرده‌اند. (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ۵/۵۴۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ۹/۴۶ و ۲۸۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۲، ۱۴/۶۴ و ۱۵/۲۶؛ شافعی، ۱۴۲۲، ۵/۵۷۳؛ بغوی، ۱۴۱۸، ۷/۴۶۴؛ مقدسی، ۱۳۸۸، ۹/۲۱۲ و ۳۳۳)

شیخ طوسی و علامه حلی معتقدند این حدیث، جهاد ابتدایی را به طور مطلق واجب می‌داند و تنها دو مورد از آن خارج شده است. آن دو مورد عبارت‌اند از کسانی که کتاب آسمانی دارند و کسانی مانند مجوس که شبهه داشتن کتاب آسمانی درباره آنان هست. در این دو مورد، دادن جزیه مانع از ادامه جنگ می‌شود؛ اما در غیر این دو مورد بر اساس اطلاق حدیث، تنها غایت جهاد، مسلمان شدن است. (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ۵/۵۴۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ۹/۴۶ و ۲۸۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۲، ۱۴/۶۴ و ۱۵/۲۶) علامه حلی می‌گوید: «این حدیث عام است و به خاطر آیه، اهل کتاب از آن تخصیص خورده‌اند... پس در باقی موارد، حکم بر عمومش باقی می‌ماند.» (علامه حلی، ۱۴۱۲، ۱۵/۲۶) ابن قدامه با همین بیان حکم به عموم امر به قتال در این حدیث می‌کند. (مقدسی، ۱۳۸۸، ۹/۳۳۳)

ابن رشد منشأ اختلاف میان فقیهان در سعه و ضیق و جوب جهاد را تعارض میان دودسته دلیل می‌داند. یک دسته، عموم آیات قتال با مشرکان در سوره براءت و عموم حدیث مقاتله است و دسته دیگر روایاتی خاص است که جان برخی از کافران را محترم می‌داند. (ابن رشد، ۱۳۹۵، ۱/۳۸۴ و ۳۸۹)

به نظر می‌رسد اطلاق یا عموم این حدیث برای این دسته از فقیهان دلالت بر یک اصل و قاعده داشته و آن، اصل جنگ و برخورد سخت با کافران است. حال، بعضی از



موارد مانند کتابیان اهل ذمه یا زنان و کودکان با دلیل خاص از تحت قاعده خارج می‌شوند.
(شافعی، ۱۴۲۲، ۵۶۷/۲؛ ابن رشد، ۱۳۹۵، ۳۸۳/۱)

ابوعبدالله المهاجر، یکی از متفکران سلفیه جهادی در کتاب «مسائل من فقه الجهاد» برای رد مصونیت جانی و مالی تمام کافران به این حدیث استناد می‌کند. او می‌گوید: «این حدیث نص صریح است در این‌که غیر اهل اسلام هیچ مصونیتی ندارند و این معنا قابل تأویل نیست.» (مهاجر، بی تا، ۳۵)

می‌بینیم به همان اندازه که بررسی آیه سیف از اهمیت برخوردار است بررسی اصالت و دلالت این حدیث برای بررسی این نظریه مهم است. آیا این حدیث از جهت صدور اعتبار دارد؟ آیا دلالت بر هدف جهاد ابتدایی دارد؟ ما در سه بخش اصالت، دلالت و حجیت این حدیث را بررسی خواهیم کرد.

۳. بررسی اصالت حدیث مقاتله

روشن است که اولین گام برای بررسی یک حدیث بررسی صدور آن از معصوم است. باید منابع و مصادر اولیه مشخص شوند، سپس به اعتبارسنجی اصل حدیث و جزئیات آن می‌پردازیم.

۳.۱. بررسی سندی

این روایت در کتب و منابع اولیه حدیثی اهل سنت به خصوص صحاح سته شهرت بسیاری دارد و با چندین سند نقل شده است. راویانی که به‌طور مستقیم این حدیث را از پیامبر اکرم (ص) نقل نموده‌اند، به ترتیب کثرت اسناد عبارت‌اند از: عمر بن خطاب، ابوهریره، انس بن مالک، جابر بن عبدالله انصاری، عبدالله بن عمر، اوس بن ابی‌اوس ثقفی و معاذ بن جبل. (ر.ک: ابو یوسف، ۱۳۸۲، ۱۸۰؛ احمد بن حنبل، ۱۴۱۹، ۱۱/۱ و ۱۹ و ۳۵ و ۴۷ و ۳۴۵/۲ و ۱۹۹/۳ و ۲۹۵؛ دارمی، ۱۴۰۷، ۲۸۷/۲؛ بخاری، ۱۴۰۷، ۱۷/۱)



و ۱۵۳ و ۵۰۷/۲ و ۱۰۷۷/۳ و ۲۵۳۸/۶ و ۲۶۵۷؛ مسلم بن حجاج، بی تا، ۳۸/۱ و ۳۹؛ ترمذی، بی تا، ۳/۵ و ۴ و ۴۳۹؛ ابوداود، بی تا، ۱/۲ و ۳۴۷ و ۳۴۸؛ ابن ماجه، بی تا، ۲۷/۱ و ۲۸ و ۱۲۹۵/۲؛ نسایی، ۱۴۰۶، ۱۴/۵ و ۴/۶ و ۵۷/۷ و ۸۰؛ دارقطنی، ۱۳۸۶، ۲۳۱/۱ و ۲۳۲ (واقدی در المغازی (۱۴۰۹، ۱۱۱۰/۳ تا ۱۱۱۳)، یعقوبی در تاریخ خود (بی تا، ۱۱۱/۲) و مغربی در دعائم الاسلام، این حدیث را ذیل خطبه آن حضرت در منا (۱۳۸۵)، ۴۰۲/۲ آورده‌اند. این حدیث در منابع ثانویه اهل سنت نیز منعکس شده است (حاکم، ۱۴۱۱، ۵۴۴/۱ و ۵۶۸/۲؛ بیهقی، ۱۴۱۴، ۳/۲ و ۹۲/۳ و ۱۱۴/۴) و آن قدر شهرت دارد که البانی، حدیث شناس سلفی، در تعلیقه سنن ابن ماجه این حدیث را متواتر می خواند. (ابن ماجه، بی تا، ۲۷/۱)

آیت الله خوئی طریق این حدیث را منحصر در طرق روایی اهل تسنن می داند. (خوئی، ۱۴۱۸، ۶۳/۳؛ خوئی، بی تا، ۲۴۷/۱) و بررسی سندی نشان خواهد داد نقل منابع حدیثی شیعه، به همان طرق تکیه داشته است.

تفسیر قمی حدیث مزبور را به صورت مرسل در ذیل حدیثی طولانی و فاقد سند آورده که همان خطبه پیامبر اکرم (ص) در مناسبت^۱ (قمی، ۱۳۶۷، ۱۷۲/۱) و مضمون آن، همان است که المغازی و تاریخ یعقوبی با سندی مشتمل بر راویان مهمل و مجهول، آورده‌اند. (واقدی، ۱۴۰۹، ۱۱۱۰/۳ تا ۱۱۱۳؛ یعقوبی، بی تا، ۱۱۱/۲)

۱. «قال نزلت هذه الآية] آية التبليغ في منصرف رسول الله ص من حجة الوداع و حج رسول الله ص حجة الوداع لتنام عشر حجج من مقدمه المدينة فكان من قوله بمنى أن حمد الله و أثنى عليه ثم قال "أيها الناس اسمعوا قولی و اعقلوه عنی فإنی لا أدری لعلی لا ألقاكم بعد عامی هذا"، ثم قال "... و إنی أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها فقد عصموا منی دماءهم و أموالهم إلا بحقها و حسابهم علی الله، ألا هل بلغت أيها الناس" قالوا "نعم"، قال "اللهم اشهد...".»



اما سند حدیث در کتاب المحاسن مرکب از روایان شناخته شده شیعه است: «عَنْ عَنِ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع ...» (برقی، ۱۳۷۱، ۲۸۴/۱).

منبع دیگر حدیث در شیعه، *ثواب الأعمال* است او هم آن را ذیل آخرین خطبه پیامبر اکرم (ص) در مدینه، به نقل از ابن عباس و ابوهریره نقل کرده و سندش چنین است: «مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ قَالَ حَدَّثَنِي عَمِّي الْحُسَيْنُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَمْرٍو الصَّيْنِيِّ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْخُرَّاسَانِيِّ عَنْ مَيْسَرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَائِشَةَ السَّعْدِيَّ عَنْ يَزِيدَ بْنِ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَا خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ ص قَبْلَ وَفَاتِهِ ...» (صدوق، ۱۴۰۶، ۲۸۰ تا ۲۹۴) سند موجود در ثواب الاعمال مشتمل بر روایانی مهمل و مجهول همچون حماد بن عمرو است و در نتیجه غیر قابل اعتماد است (شبییری زنجانی، ۱۴۱۹، ۴۲۸/۱).

در آخرین منبع - *عیون أخبار الرضا (ع)* - سند حدیث به سند روایت پیش از آن در کتاب تعلیق شده^۱ (صدوق، ۱۳۷۸، ۶۴/۲) و با مراجعه آن را چنین می یابیم: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ الْحَافِظُ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ التَّمِيمِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ حَدَّثَنِي سَيِّدِي عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرُّضَاعِ عَنْ أَبِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ص ...» (همان) دو راوی ابتدای این سند نیز مجهول هستند.

۱. «وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ص أَمْرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا قَالُواهَا فَقَدْ حَرَّمَ عَلَيَّ دِمَاؤَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ.»



بنابراین از میان چهار سند حدیث در منابع شیعه، سند برقی در المحاسن تنها سند قابل اعتناست؛ اما محمد بن خالد برقی - پدر مؤلف المحاسن - تنها راوی محل تردید است؛ چه این که نجاشی او را ضعیف در حدیث دانسته (۱۴۰۷، ۳۳۵) اما شیخ طوسی و علامه حلی او را توثیق کرده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۲۷، ۳۶۳؛ علامه حلی، ۱۳۸۱، ۱۳۹). البته برخی از محققان همچون آیت الله خویی معتقدند که تضعیف نجاشی تضعیف شخص راوی نیست؛ بلکه تضعیف مرویات اوست. (خویی، بی تا، ۷۳/۱۷)

۳.۲. بررسی متنی

جزئیات و الفاظ متن حدیث، حسب نقل‌های مختلف به صورت‌های گوناگون آمده است:

الف. متن این حدیث در المحاسن، برخلاف روایات دیگر با ضمیر مخاطب آمده که طبق آن، سخنان پیامبر اکرم خطاب به تمام مردم زمان خود خواهد بود.^۱ (برقی، ۱۳۷۱، ۲۸۴/۱).

ب. شافعی در ابتدای فرموده پیامبر (ص) چنین آورده: «لا أزال أقاتل الناس حتى...» (شافعی، ۱۴۲۲، ۵۶۷/۲) و تحقیق انجام نشان داد در هیچ منبع حدیثی نیامده است. این عبارت می‌توانست بر عموم وجوب قتال دلالت کند.

ج. در نقل‌های منابع حدیثی اهل تسنن از انس بن مالک، سخنان حضرت با این عبارت به پایان می‌رسد: «لهم ما للمسلمین و علیهم ما علیهم» (ترمذی، بی تا، ۴/۵؛ ابو داود، بی تا، ۳۴۸/۲؛ نسایی، ۱۴۰۶، ۷۶/۷).

۱. «عَنْ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَكُمْ حَتَّى تَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ فَإِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ حَقَّقْتُمْ بِهَا أَمْوَالَكُمْ وَدِمَاءَكُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَكَانَ حِسَابُكُمْ عَلَيَّ اللَّهُ.»



د. در بعضی از نقل‌ها، شهادت به نبوت پیامبر اسلام نیز بر شرط شهادت توحید ضمیمه شده است (بخاری، ۱۴۰۷، ۱۷/۱؛ مسلم بن حجاج، بی تا، ۳۹/۱؛ ترمذی، بی تا، ۴/۵؛ نسایی، ۱۴۰۶، ۶/۶؛ سجستانی، بی تا، ۳۴۸/۲). از چهار منبع شیعی حدیث، تنها روایت المحاسن چنین است (برقی، ۱۳۷۱، ۲۸۴/۱). در برخی منابع نیز روایان حدیث در وجود این شهادت، به تردید افتاده‌اند (رک: نسایی، ۱۴۰۶، ۸۰/۷).

ه... در بعضی از روایات منابع سنی، علاوه بر شهادت به توحید و نبوت چند عمل نیز به عنوان شرط احترام یافتن جان و مال ذکر شده است؛ مانند نماز خواندن، ادای زکات، روی کردن به سوی قبله مسلمانان و خوردن از ذبیحه مسلمانان. (احمد بن حنبل، ۱۴۱۹، ۳۴۵/۲؛ بخاری، ۱۴۰۷، ۱۷/۱؛ مسلم بن حجاج، بی تا، ۳۹/۱؛ نسایی، ۱۴۰۶، ۷۶/۷) در بعضی، استقبال قبله و خوردن از ذبیحه مسلمانان آمده است. (احمد بن حنبل، ۱۴۱۹، ۱۹۹/۳ و ۲۲۴؛ بخاری، ۱۴۰۷، ۱۵۳/۱؛ ترمذی، بی تا، ۴/۵؛ ابو داود، بی تا، ۳۴۸/۲؛ نسایی، ۱۴۰۶، ۷۵/۷) تمام روایاتی که استقبال و خوردن از ذبیحه مسلمانان را شرط می‌کنند از انس بن مالک روایت شده‌اند. در روایات شیعه هیچ‌کدام از این چهار عمل، یعنی اقامه نماز، ادای زکات، استقبال قبله و اکل ذبیحه مسلمانان ذکر نشده است.

این اختلافات ممکن است ناشی از تعدد صدور آن در چند زمان و مکان مختلف از پیامبر اکرم (ص) باشد؛ اما احتمال جعل و تحریف بانگیزه‌های سیاسی نیز وجود دارد؛ چراکه بخشی از جنگ‌های رده توسط خلیفه اول به سرکوب «مانعین زکات» اختصاص داشته که با وجود اقرار به شهادتین، از دادن زکات خودداری کردند. طبق روایات اهل سنت این سرکوب سخت، محل نقد و اعتراض مسلمانان و صحابه قرار گرفت و چنان عجیب بود که حتی عمر با ذکر همین حدیث، که فاقد قید «اقامه نماز و ادای زکات» است، به ابوبکر اعتراض کرد. او در جواب سوگند خورد که با هر کس میان نماز و زکات جدایی بی اندازد بجنگد و عمر قانع شد! (احمد بن حنبل، ۱۴۱۹، ۱۱/۱ و ۱۹ و ۳۵ و ۴۷؛ بخاری،



۱۴۰۷، ۵۰۷/۲؛ مسلم بن حجاج، بی تا، ۳۸/۱؛ ترمذی، بی تا، ۳/۵؛ ابو داود، بی تا، ۱/۲؛ نسایی، ۱۴۰۶، ۱۴/۵) روشن است که با اضافه شدن قید «یؤتوا الزکاة» به حدیث، صدای اعتراض صحابه و مسلمانان در برابر سرکوب «مانعان زکات»، خاموش می شد.

بعدها برخی از فقها نیز، آن‌ها را مرتد ندانستند (طوسی، ۱۴۰۷، ۳۳۷/۵) و عده‌ای از محققان، علت خودداری برخی قبایل مسلمان از دادن زکات را نامشروع دانستن خلافت ابوبکر دانسته‌اند. (رک: جعفریان، ۱۳۸۵، ۳۸)

۳.۳. جمع‌بندی وضعیت صدور

بر اساس تمام آنچه گذشت می توان نتیجه گرفت از نگاه مکتب وثاقت سندی تنها حدیث معتبر صحیحه عبید بن زراره در کتاب المحاسن است و به لحاظ متن حدیث نیز تنها باید بر الفاظ همین حدیث تمرکز داشت. البته آنچه از میان حجم زیاد نقل‌ها و گزارش‌ها اطمینان آور است این حدیث است: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا -أَوْ يَشْهَدُوا أَنْ- لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا قَالُوهَا فَقَدْ عَصَمُوا -أَوْ اعْتَصَمُوا أَوْ حَقَّنُوا- مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَ حِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ.»

اما بر اساس مکتب وثوق صدوری باید گفت: استفاضه و بلکه تواتر این حدیث در میان اهل تسنن، به احتمال قوی ناشی از جمعیت زیاد مخاطبان پیامبر اکرم (ص) در خطبه منا و آخرین خطبه در مدینه بوده است؛ همان‌طور که حدیث غدیر و حدیث ثقلین به همین دلیل دارای شهرت یا تواتر هستند.

بدیهی است کذب بودن اساس این خبر با توجه به این میزان از شهرتی که داراست و با توجه به اهمیت فوق‌العاده مضمون این حدیث و کارایی آن در تعاملات سیاسی، واکنش منفی امامان علیهم‌السلام و اصحاب آنان را می‌طلبد. درحالی‌که می‌بینیم این



حدیث در روایات شیعه نه تنها تکذیب نشده بلکه به پیامبر اکرم (ص) اسناد داده شده است.

یکی از عوامل تقویت کننده صدور این حدیث ماجرای دستور پیامبر اکرم به امام علی (ع) در غزوه خیبر است که با مشابه همین بیان ایشان را عازم به سوی قلعه خیبر می کنند.^۱ (شیخ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۸۰؛ مسلم بن حجاج، بی تا، ۱۲۱/۷)

از دیگر مؤیدات صدق این حدیث اسناد روشن آن به حضرت رسول اکرم (ص) با عبارت «قال» در استدلالات فقهایی است که هنوز منابع اولیه حدیثی - که مرجع تدوین جوامعی مانند کتب اربعه بوده اند - در اختیارشان بوده است، کسانی همچون: شیخ طوسی در «الخلاف» (۱۴۰۷، ۳۵۵/۵ و ۵۲۶ و ۵۴۰)، محقق حلی در «المعتبر» (۱۴۰۷، ۴۳۲/۲)، علامه حلی در کتاب های «تذکره الفقهاء» (۱۴۱۴، ۳۱۵/۴ و ۱۱۷/۹) و «متهی المطلب» (۱۴۱۲، ۶۴/۱۴ و ۱۰۵)، شهید ثانی در «الرسائل» (۱۴۲۱، ۷۱۲/۲) و «روض الجنان» (۱۴۰۲، ۶۴۶/۲) و مقدس اردبیلی در «مجمع الفائدة و البرهان» (۱۴۰۳، ۲۷۱/۳) این حدیث را به پیامبر اکرم اسناد داده یا به آن استدلال نموده اند. با توجه به سخت گیری فقیهانی چون شهید ثانی در قبول حدیث، این استناد حائز اهمیت است. (برای توضیح منابع در اختیار فقهایی حله و جبل عامل، بنگرید به: کولبرگ، ۱۳۷۱، ۱۴۹)

۱. «أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد بن عمر بن حفص المقرئ المعروف بابن الحمّامي قراءة عليه، قال أخبرنا أبو بكر أحمد بن سلمان بن الحسن الفقيه قراءة عليه، قال حدثنا معاذ بن المنثري، قال حدثنا مسدد، قال حدثنا أبو عوانة، عن سهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة، قال قال رسول الله لأعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله، لا يرجع حتى يفتح الله عليه. قال عمر ما أحببت الإمارة قبل يومئذ، فدعا عليا (ع) فبعته، فقال اذهب. فقاتل حتى يفتح الله عليك، ولا تلتفت، فمشی ساعة - أو قال قليلا - ثم وقف ولم يلتفت، فقال يا رسول الله، على ما أقاتل الناس قال قاتلهم حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله فإذا فعلوا ذلك فقد منعوا منك دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله.»



از مجموع گزارش‌های پیشین می‌توان اطمینان به صدور کلیت و اساس این حدیث را ادعا نمود.

۴. نقد دلالت حدیث بر جهاد دعوت

برای اثبات هدف از جهاد از این حدیث، به دو شکل می‌توان استدلال کرد:

الف. دلالت کلمه «حتی»؛ یعنی «حتی» دلالت دارد بر تعلیل و هدف از امر به قتال؛ یعنی هدف از قتال و جنگ با مردم، گفتن شهادتین و مسلمان شدن آنان است.

ب. ضمیمه شدن دو مدلول این حدیث ما را به هدف از قتال، رهنمون می‌سازد. نخست، عموم یا اطلاق امر به قتال در این حدیث است. با استفاده از ابتدای حدیث در بعضی از نسخه‌ها عموم استفاده می‌شود: «لا أزال أقاتل الناس ...». در صورتی که این نسخه مورد پذیرش نباشد، اطلاق امر به قتال غیرقابل انکار است. مدلول دوم، غایت این وجوب است. قتال و جنگ، واجب است تا این که شهادت به توحید دهند و مسلمان شوند. در نگاه عرف، این اطلاق و این غایت، جز باهدف دعوت و ترویج مسلمانی معنا ندارد.

۴.۱. نقد لغوی

الف. «مقاتله»: این کلمه از ریشه «قتل» و از باب مفاعله است که متضمن معنای مشارکت است. سیبویه می‌گوید: «باب دو فاعل و دو مفعول که هرکدام کاری می‌کنند که دیگری با او کرده است.» (نقل از: فیومی، بی تا، ۲/۴۹۰) صاحب بن عباد می‌گوید: «فلانی با فلانی مقاتله کرد یعنی با او جنگید، پس باقتال، هرکدام به دیگری جراحی وارد کرد.» (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ۳۶۴/۵) بنابراین واضح است که باید پای دو طرف در میان باشد تا «قتال» صدق کند و تا زمانی که یک طرف در حال آسیب رساندن باشد و طرف دیگر درگیر مبارزه نشده باشد این واژه اطلاق نمی‌شود.



این باب گهگاه با قرینه از معنای مشارکت خارج می شود همانند واژه «قاتل» در «قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنْى يُؤْفَكُونَ» (سوره توبه، ۳۰) که طریحی علت آن را توضیح داده است: «فاعِلٌ» اگرچه باید میان دو طرف باشد اما گاهی از یک نفر صادر می شود مانند «سافرٌ».» (طریحی، ۱۴۱۶، ۴۵۰/۵)؛ بنابراین معنای اصلی و قاعده این باب مشارکت است و استعمال این باب در غیر مشارکت یک استثنا محسوب می شود.

بوطی معتقد است تعبیر «مقاتله» علاوه بر معنای مشارکت به نکته‌ای دیگر نیز اشاره دارد و آن معنای مقاومت است؛ یعنی بر کسی «مقاتل» صدق می کند که در این پیکارِ دوطرفه، در موضع دفاع و مقاومت باشد. کسی که در موضع مهاجم است «قاتل» نام می گیرد؛ بنابراین این حدیث ارتباطی با جهاد ابتدایی ندارد. (بوطی، ۱۴۱۴، ۵۹) این سخن از این جهت که وجود دو طرف را شرط در صدق «مقاتله» می داند صحیح است؛ یعنی تهاجمی که هیچ مقاومتی به دنبالش نیست قتال نمی باشد؛ اما این که نوع موضع، اعم از تهاجمی و دفاعی، در صدق این واژه دخالت داشته باشد محل تأمل و فاقد شواهد است.

ب. «حتی»: قائلان به نظریه جهاد دعوت، واژه «حتی» را در این حدیث، دال بر تعلیل دانسته اند و بنابراین علت مأموریت پیامبر (ص) به جنگ با کفار، مسلمان شدن و اقرار آنان به شهادتین بوده است.

ابن هشام درباره معنای «حتی»، هنگامی که بر سر فعل مضارع درمی آید معتقد است هم می تواند به معنای غایت و مرادف با «إلی» باشد و هم به معنای تعلیل و مرادف «کَی» به کاررفته باشد. (ابن هشام، ۱۹۸۵، ۱۶۹) اگرچه استعمال آن در معنای غایت بیشتر است. (ابن هشام، ۱۹۸۵، ۱۶۶) بر اساس این سخن باید دید با توجه به سایر قراین و سیاق حدیث کدام معنا قابل پذیرش است؛ اگرچه شاید بتوان معنای غایت را معنای اصلی دانست.



۴.۱. نقد سیاقی

در روایات شیعه و سنی سه سیاق برای این حدیث گزارش شده است که هر سه ذیل خطبه پیامبر اکرم (ص) در منا و در مقام بیان حرمت مسلمان و احترام و جان و مال او آمده است.

در نقل تفسیر قمی، چنین آمده است: «فرمود ... آیا می‌دانید محترم‌ترین روز چه روزی است؟ مردم گفتند امروز. فرمود محترم‌ترین ماه چه ماهی است؟ مردم گفتند همین ماه. فرمود محترم‌ترین مکان چه مکانی است؟ مردم گفتند همین مکان. فرمود خون، مال و عرض شما بر شما حرام است مانند حرمت امروز در این ماه و در این مکان؛ تا این که روز دیدار پروردگار فرابرسد و از شما درباره رفتارتان پرسد ... آگاه باشید که هر خون خواهی، انتقام جانی یا مالی در جاهلیت بود زیر پاهای من است. هیچ کس بر دیگری برتری ندارد مگر با تقوا ... آگاه باشید که شیطان از عبادت خودش در این سرزمین ناامید شده اما به کارهایی که شما کوچکشان می‌شمارید راضی است. بدانید که اگر شیطان اطاعت شود عبادت شده است. ای مردم! مسلمان با مسلمان حقیقتاً برادر است. جان و مال مسلمان برای مسلمان حلال نیست؛ مگر آنچه با رضایت به او داده است.» (قمی، ۱۳۶۷، ۱/۱۷۲) در این قسمت حدیث مورد بحث آغاز می‌شود: «... من دستور گرفتم که با مردم بجنگم، تا آنجا که بگویند خدایی جز الله نیست؛ که اگر چنین بگویند، جان و مال خود را از من محفوظ می‌دارند مگر به حقس و البته حسابشان با خداست ... بعد از من کافر نشوید و بر سر دنیا گردن یکدیگر را با شمشیر نزنید؛ که اگر چنین کنید - قطعاً خواهید کرد- مرا میان جبرئیل و میکائیل در لشکری می‌یابید که صورتتان را با شمشیر می‌زنم ...».



این خطبه با همین سیاق در المغازی و تاریخ یعقوبی آمده است. (واقعی، ۱۴۰۹، ۳/۱۱۱۰ تا ۱۱۱۳؛ یعقوبی، بی تا، ۱۱۱/۲) در نقل آن دو اضافاتی مانند حقوق متقابل زن و مرد نیز ذکر شده و روشن است که اساساً سخن از جهاد و جنگ نیست.

همچنین در ثواب الاعمال این حدیث، جزء آخرین خطبه پیامبر اکرم در مدینه است و مضمون این خطبه نیز ارتباطی با احکام جهاد ندارد؛ بلکه در بخش زیادی از آن صحبت از حقوق مسلمان است. به طور مثال در همین حدیث فرموده‌اند: «... و هر کس صبح و شام کند در حالی که در دلش نسبت به برادر مسلمانش کینه و فکر خیانت باشد صبح و شام می‌کند در حالی که در خشم خداوند به سر می‌برد؛ تا این که توبه کند و بازگردد. اگر در این حال بمیرد بر غیر دین اسلام مرده است. سپس رسول خدا فرمود آگاه باشید که هر کس به مسلمان خیانت کند از ما نیست. این جمله را سه بار تکرار نمود...» (شیخ صدوق، ۱۴۰۶، ۲۸۴)

تفریح پیامبر اکرم بر کلام خویش، قرینه خوبی برای تشخیص مقام کلام است. حضرت پس از بیان حدیث مقاتله فرموده‌اند: «... پس اگر لا إله إلا الله بگویند جان و مالشان محفوظ است...» یعنی بر اساس غایتی که خداوند برای امر به قتال بیان فرموده اقرار به توحید موجب احترام جان و مال می‌شود. این تفریح به ما می‌گوید غرض پیامبر اکرم از بیان جمله نخست رسیدن به این تفریح و نتیجه‌گیری بوده است؛ یعنی حتی نامسلمانی که مستحق جنگ و جهاد مشروع است (یعنی کافر و کتابی حربی، مطابق ادله) اگر اسلام آورد، در امان خواهد بود.

۴.۲. نقض تاریخی

در روایات اهل سنت ماجرای به نقل از اوس ثقفی ذکر شده که سبب صدور این حدیث شده است. در این حدیث پیامبر اکرم (ص) در مقام نهی از کشتن شخصی که از روی ترس شهادتین را به زبان آورده این کلام را فرموده‌اند:



«نعمان بن بشیر می‌گوید از اوس شنیدم می‌گوید همراه با گروه قبیله ثقیف نزد رسول خدا صلی الله علیه و سلم آمدم. در خیمه‌ای بودیم. سپس همه غیر از من و پیامبر صلی الله علیه و سلم برخاستند. مردی آمد و به طور پنهانی با پیامبر سخن گفت. پیامبر فرمود برو و او را بکش. سپس فرمود آیا شهادت به یگانگی خداوند نمی‌دهد؟ عرض کرد چرا اما از ترس این کار را می‌کند. فرمود او را برگردان. من مأمور شدم با مردم بجنگم تا این‌که شهادت دهند خدایی جز الله نیست. اگر چنین بگویند خون و مال آنان بر من حرام است مگر به حق.» (احمد بن حنبل، ۱۴۱۹، ۸/۴؛ دارمی، ۱۴۰۷، ۲/۲۸۷؛ ابن ماجه، بی‌تا، ۱۲۹۵/۲؛ نسایی، ۱۴۰۶، ۸۰/۷)

سیاق لفظی و صدور حدیث نشان از این دارد که پیامبر اکرم در این حدیث درصدد بیان حکم قتال و جنگ نبوده‌اند و غرض حضرت تبیین و توضیح اهمیت احترام به خون و مال مسلمان بوده است؛ یعنی درصدد بیان این نکته هستند که جنگ مشروع با هر قیدی و شرطی که دارد (مثلاً با کافر حربی) با مسلمان شدن حریف متوقف می‌شود و خون و مالش حرمت می‌یابد.

۴.۳. نقض عرفی

برداشت دیگران از این حدیث می‌تواند ما را به فهم عرفی نزدیک‌تر کند. بیشترین استفاده از این حدیث، از جهت اطلاق غایت بوده است؛ نه اطلاق امر به قتال. این‌که اسلام شخص چگونه محقق می‌شود؟ آیا نماز خواندن اثبات مسلمان می‌کند یا ابراز شهادتین لازم است؟ آیا اسیر تازه‌مسلمان حرمت دارد؟ آیا جان مرتد با توبه محترم می‌شود؟ در این مسائل و مانند این‌ها به اطلاق غایت، استناد شده و اقرار به شهادتین موجب احترام جان و مال قلمداد شده است. (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۷، ۵/۳۵۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ۱۶۱/۹، و ۱۴۱۲، ۲۱۲/۱۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۸، ۸/۹۹؛ نجفی، ۱۴۰۴، ۲۱/۱۲۵)



از جمله استنادهایی که به این حدیث شده استناد عمر بن خطاب به اطلاق غایت در این حدیث است. (احمد بن حنبل، ۱۴۱۹، ۱۱/۱ و ۱۹ و ۳۵ و ۴۷؛ بخاری، ۱۴۰۷، ۵۰۷/۲ و ۲۵۳۸/۶ و ۲۶۵۷؛ مسلم، بی تا، ۳۸/۱؛ ترمذی، بی تا، ۳/۵؛ ابو داود، بی تا، ۱/۲؛ نسایی، ۱۴۰۶، ۱۴/۵) این سخن عمر نیز شاهدهی بر این مدعا است که فهم غالب مسلمانان از این حدیث اطلاق غایت بوده است؛ نه اطلاق امر به قتال. چراکه بر اساس این حدیث، عمر از بازتاب خبر جنگ با مانعان زکات، در میان مسلمانان، بیمناک بود و این در حالی است که همگان این حدیث نبوی را شنیده بودند.

طبق بررسی انجام شده، ادعای اطلاق این حدیث به لحاظ امر به قتال، تنها در کلام فقیهانی چون شافعی، شیخ طوسی ابن قدامه مقدسی و علامه حلی دیده می شود. (شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ۵۴۰/۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ۴۶/۹ و ۲۸۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۲، ۶۴/۱۴ و ۲۶/۱۵؛ شافعی، ۱۴۲۲، ۵۷۳/۵؛ مقدسی، ۱۳۸۸، ۲۱۲/۹ و ۳۳۳) نعمان بن محمد مغربی، صاحب دعائم الإسلام، تصریح می کند حکم قتال در این حدیث مجمل است و حدود و شروط آن در کتاب خدا آمده است. (مغربی، ۱۳۸۵، ۴۰۲/۲)

۴.۴. جمع بندی دلایلی و اطلاق

همان طور که در مقدمه گذشت، برخی از فقیهان بر این عقیده اند که امر به قتال در این حدیث اطلاق دارد و تنها قید و غایت آن، مسلمان شدن کافران است. کلمه «الناس» شامل تمام مردم آن زمان، اعم از مشرکان، اهل کتاب، مجوس، افراد نظامی و غیر نظامی می شود. هیچ غایت دیگری، مانند مصالحه، وجود ندارد. تنها مواردی مانند جزیه اهل کتاب به دلیل وجود دلیل خاص، از ذیل این امر خارج می شوند.

به طور مثال، شیخ طوسی و علامه حلی معتقدند این حدیث جهاد ابتدایی را به طور مطلق واجب می داند و تنها دو مورد از آن خارج شده است. آن دو مورد عبارت اند از کسانی که کتاب آسمانی دارند و کسانی مانند مجوس که شبهه داشتن کتاب آسمانی درباره



آنان هست. در این دو مورد، دادن جزیه مانع از ادامه جنگ می‌شود؛ اما در غیر این دو مورد بر اساس اطلاق حدیث، تنها غایت جهاد، مسلمان شدن است. (طوسی، ۱۴۰۷، ۵/۵۴۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ۹/۴۶ و ۲۸۰، و ۱۴۱۲، ۱۴/۶۴ و ۱۵/۲۶) در میان اهل سنت، شافعی و ابن قدامه مقدسی این اطلاق را پذیرفته‌اند. (شافعی، ۱۴۲۲، ۵/۵۷۳؛ مقدسی، ۱۳۸۸، ۹/۲۱۲ و ۳۳۳)

قوی‌ترین استدلال به این روایت برای اثبات هدف جهاد ابتدایی ظهور عرفی اطلاق حکم و غایت مسلمان شدن است. وقتی گفته شود باید با تمام مردم به طور مطلق جنگید و تنها غایت و پایان جنگ، مسلمان شدن آنان است عرفاً چنین برداشت می‌شود که هدف و انگیزه شخص آمر از دستور به جنگ مسلمان شدن و پذیرش همگانی شریعت اسلام است.

این استدلال با فرض اطلاق امر به قتال در این حدیث، قابل پذیرش است و این استظهار عرفی صحیح است؛ اما با توجه به مجموع قراین و شواهدی که در صدر و ذیل روایت و در سبب صدور حدیث یافت می‌شود به نظر می‌رسد اساساً اطلاقی در ناحیه امر به قتال وجود ندارد. از این قراین می‌توان برداشت کرد پیامبر اکرم (ص) در مقام بیان حرمت جان و مال مسلمان بوده‌اند و در این مقام، این احترام را چنین تبیین می‌کنند که در هر مقطع از تاریخ حکومت اسلامی و در هر ظرف زمانی و مکانی که خداوند امر به جهاد فرمود این جنگ با مسلمان شدن دشمن پایان می‌یابد. حال، ظرف و شرایط جنگ چه بوده است؟ این حدیث هیچ دلالتی ندارد. با توجه به این‌که از ادله دیگر نیز، چیزی بیش از مشروعیت جهاد با نامسلمانان اهل جنگ، یعنی کافران حربی، بر نمی‌آید (رک: بلاغی، ۱۴۳۱، ۲۲۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۵/۴۸؛ بوٹی، ۱۴۱۴، ۱۰۶؛ زحیلی، ۱۳۸۵، ۹۰)، لذا منظور همان خواهد بود.



۵. نقد حجیت حدیث برای جهاد دعوت

برفرض پذیرش اطلاق امر به قتال در این حدیث، حجیت آن محل تأمل است؛ چراکه این مدلول با قرآن و سنت قطعی مخالف است. از یکسو اطلاق وجوب قتال با کافران قابل پذیرش نیست و از سوی دیگر اجبار دینی و اکراه کافران به پذیرش اسلام مخالف قرآن کریم و سیره نبوی است.

۵.۱. عدم حجیت «اتلاق وجوب قتال»

تعرض به غیرنظامیان اعم از زنان، کودکان، سالمندان همیشه و در تمام جنگ‌ها ممنوع بوده است. سفارش پیامبر اکرم (ص) به مجاهدان در این رابطه که غیرنظامیان، اعم از کودکان، زنان و سالمندان، همواره در امنیت هستند در بسیاری از روایات شیعه نقل شده است. (کلینی، ۱۴۰۷، ۳۰/۵؛ برقی، ۱۳۷۱، ۳۵۵/۲) «امام صادق علیه السلام فرمود هرگاه رسول خدا می‌خواست سربهای را راهی کند آنان را فرامی‌خواند و روبه‌روی خود می‌نشانند، سپس می‌گفت... و هیچ سالمند فرتوت، کودک و زنی را نکشید...» (کلینی، ۱۴۰۷، ۲۷/۵ و ۳۰) «امام صادق علیه السلام از پدرش، از پدران‌ش نقل می‌کند که پیامبر (ص) فرمود مشرکان را بکشید و از سالمندان و کودکان آنان حیا کنید...» (طوسی، ۱۴۰۷، ۱۴۲/۶) این دستور منحصر در سال‌های نخست نبوده است. بلکه در سخت‌ترین موضع پیامبر اکرم (ص)، یعنی نسبت به مشرکان در سال‌های پایانی حکومت، این مصونیت بوده است. (کلینی، ۱۴۰۷، ۳۰/۵؛ برقی، ۱۳۷۱، ۳۵۵/۲)

این گزارش‌ها در کتب تاریخی نیز به تکرار ذکر شده‌اند. همان‌طور که گذشت دستور پیامبر اکرم (ص) در غزوه موته حاکی از مصونیت افراد ناتوان از جنگ، بلکه راهبان کلیسا است. (واقدی، ۱۴۰۹، ۷۵۷/۲) مصونیت راهبان در روایتی از کافی نیز آمده است. (کلینی، ۱۴۰۷، ۲۷/۵) علاوه بر غیرنظامیان، طبق آیات براءت، مشرکان مستأمن و معاهد و طبق آیه جزیه کتابیان ذمی همواره در امان حکومت اسلامی بوده‌اند. مشرکان معاهد



مشرکانی هستند که با مسلمانان پیمان داشته، بر سر پیمان خود مانده و کسی را علیه مسلمانان یاری نرساندند. در سوره توبه پس از فرمان به جنگ با مشرکان آمده است: «... مگر آن مشرکانی که با آنان پیمان بسته‌اید، و چیزی از [تعهدات خود نسبت به] شما فروگذار نکرده، و کسی را بر ضد شما پشتیبانی ننموده‌اند. پس پیمان اینان را تا [پایان] مدتشان تمام کنید، چراکه خدا پرهیزگاران را دوست دارد.» (سوره توبه، ۴)

مشرکان مستأمن، یعنی مشرکانی که به پیامبر اکرم (ص) پناهنده شده‌اند. در آیه ششم سوره توبه به این استثناء اشاره شده است: «و اگر یکی از مشرکان از تو پناه خواست پناهش ده تا کلام خدا را بشنود سپس او را به مکان امنش برسان، چراکه آنان قومی بی اطلاع‌اند.» در روایتی از امام صادق علیه‌السلام چنین آمده است: «امام صادق علیه‌السلام فرمود هرگاه رسول خدا می‌خواست سریه‌ای را راهی کند آنان را فرامی‌خواند و روبه‌روی خود می‌نشاند، سپس می‌گفت: ... هر شخصی، از پست‌ترین مسلمانان یا برترین مسلمانان، به فردی از مشرکان نظر کند پس آن مشرک در پناه است تا کلام خدا را بشنود. پس اگر از شما پیروی کرد برادر دینی شماست و اگر امتناع کرد او را به پناهگاهش برسانید و از خداوند علیه او یاری بجوید.» (کلینی، ۱۴۰۷، ۲۷/۵ و ۳۰)

در حین جنگ اگر شخصی از کافران به اسارت مسلمانان درآمد نباید کشته شود؛ بلکه باید احکام اسیر بر او اجرا شود: «پس چون با کسانی که کفر ورزیده‌اند برخورد کنید، گردن‌ها [یشان] را بزنید. تا چون آنان را [در کشتار] از پای در آوردید، پس [اسیران را] استوار در بند کشید سپس یا [بر آنان] منت نهید [و آزادشان کنید] و یا فدیة [و عوض از ایشان بگیرید]، تا در جنگ، اسلحه بر زمین گذاشته شود ...» (سوره محمد، ۴)

این موارد استثناء به اندازه‌ای زیاد است که برفرض وجود اطلاق، موجب تخصیص اکثر و وهن اطلاق می‌گردد؛ یعنی پذیرش اطلاق این حدیث موجب تخصیص اکثر



می‌گردد و این چنین سخن گفتن برای یک انسان عادی نیز ناپسند و غیرقابل قبول است، چه رسد به حکیمی که هرکدام از سخنانش برای تمام مسلمانان، الهام‌بخش شریعت بوده و گوینده‌اش در نهایت فصاحت بوده است.

۵.۲. عدم اکراه در دین

بفرض پذیرش اطلاق حدیث و دلالت اطلاق بر هدف مسلمان شدن کافران، مضمون این حدیث مخالف قرآن کریم است. آیاتی از قرآن کریم فرضیه اجبار به پذیرش قلبی شریعت اسلام را نفی می‌کنند. «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ...» (سوره بقره، ۲۵۶) «در دین هیچ اجباری نیست. راه از بیراهه به خوبی آشکار شده است ...»

«فَذَكَرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (سوره غاشیه، ۲۱ و ۲۲) «پس تذکره که تو تنها تذکر دهنده‌ای. (۲۱) بر آنان تسلطی نداری (۲۲)»

«وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً فَأَنْتَ تَكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (سوره یونس، ۹۹) «و اگر پروردگار تو می‌خواست، قطعاً هر که در زمین است همه آن‌ها یکسر ایمان می‌آوردند. پس آیا تو مردم را ناگزیر می‌کنی که بگردند؟»

در روایتی از امام رضا (ع) به آیه فوق اشاره شده است: «مسلمانان به رسول خدا (ص) عرض کردند اگر مردمی که بر آنان قدرت داری بر اسلام اجبار کنی تعدادمان بیشتر می‌شود و در برابر دشمن نیرومند می‌شویم. رسول خدا (ص) فرمود خداوند را با بدعتی دیدار نخواهم کرد که درباره آن چیزی به من نگفته است و من از متکلفان نیستم. سپس خداوند وحی فرمود که ای محمد! اگر پروردگارت می‌خواست، تمام افراد زمین با اجبار و اضطراب در دنیا ایمان می‌آوردند ... اگر با آنان چنین کنم مستحق ثواب و مدح من



نمی‌شوند؛ اما من می‌خواهم آنان با اختیار و بدون اضطراب ایمان آورند تا استحقاق نزدیکی، برتری و بهشت جاودان را بیابند ...» (صدوق، ۱۳۹۸، ۳۴۱)

دریازده آیه از سوره‌های مختلف قرآن کریم این مضمون تکرار شده است که بر پیامبر وظیفه‌ای جز تبلیغ و پیام‌رسانی نیست. از جمله آیه ۲۰ سوره آل عمران: «پس اگر با تو به محاجه برخاستند، بگو من خود را تسلیم خدا نموده‌ام و هر که مرا پیروی کرده [نیز خود را تسلیم خدا نموده است] و به کسانی که اهل کتاب‌اند و به مشرکان بگو آیا اسلام آورده‌اید؟ پس اگر اسلام آوردند، قطعاً هدایت یافته‌اند و اگر روی برتافتند، فقط رساندن پیام بر عهده توست و خداوند به [امور] بندگان بیناست.»

در قرآن کریم، به روش دعوت به اسلام و تبلیغ شریعت پیامبر اکرم (ص) اشاره شده است:

«ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِآيَاتِي هِيَ أَحْسَنُ ...» (سوره نحل، ۱۲۵) «با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه‌ای] که نیکوتر است مجادله نمای. در حقیقت، پروردگار تو به [حال] کسی که از راه او منحرف شده داناتر، و او به [حال] راه‌یافتگان [نیز] داناتر است ...». در جای دیگری نیز اهل کتاب را به توافق بر خدای واحد و تسلیم او بودن، دعوت کرده است. (سوره عنکبوت، ۴۶).

سیره پیامبر اکرم (ص) گواه بر ادامه گفت‌وگوی دینی با کافران است. این سیره از بعثت آغاز شد و تا وفات حضرت ادامه داشت؛ مانند مبلغانی که در رجیع به شهادت رسیدند. (واقدی، ۱۴۰۹، ۳۵۴/۱) همچنین چهل قاری جوان که در سال چهارم هجری به عنوان مبلغ ارسال شدند و در بئر معونه به شهادت رسیدند. (واقدی، ۱۴۰۹، ۳۴۷/۱)



مناظره و مباحثه حضرت با مسیحیان نجران گواه بر این سیره است. (مفید، ۱۴۱۳، ۱۶۷/۱؛ یعقوبی، بی تا، ۸۲/۲) باید توجه داشت که این ماجرا به تصریح شیخ مفید، بعد از فتح مکه و در زمان قدرت حکومت اسلامی و اقبال عمومی به سوی پیامبر اکرم (ص) روی داد؛ یعنی نمی توان گفت ناتوانی از جنگ و پیکار، پیامبر را به بحث و گفت و گو واداشت، بلکه پیامبر اکرم در اوج قدرت به گفت و گو با دیگران نشست. نفی اکراه دینی از یکی از مفاد پیمان حدیبیه نیز قابل استفاده است. طبق نقل قمی و طبرسی در این صلح نامه آمده است: «... هیچ کس بر دینی اجبار نشود و به خاطر دینش مورد آزار و سرزنش قرار نگیرد...» (قمی، ۱۳۶۷، ۳۱۳/۲؛ طبرسی، بی تا، ۲۰۵/۱)

چنان که گذشت، طرفداران اطلاق آیه سیف و حدیث مقاتله، این دو دلیل نقلی را ناسخ آیات پیشین می دانند. (ابن رشد، ۱۳۹۵، ۳۸۴/۱) ادعای نسخ یا اختصاص آیات نفی اکراه در دین و سیره نبوی به مکه و قبل از تشکیل حکومت اسلامی، یا اختصاص به قبل از نزول آیات براءت، بی اساس است. قرضای به طور مبسوط، ادعای نسخ را به چالش کشیده است. (قرضاوی، ۲۰۰۹، ۲۸۵) به اعتقاد قرضای، در بعضی از آیاتی که ادعای نسخ آن ها شده تعلیلی است که مانع از پذیرش قول نسخ می شود. به طور مثال، آیه شریفه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...» (سوره بقره، ۲۵۶) تعلیلی را که برای نفی اکراه ذکر می کند، روشن بودن حقانیت دین اسلام است. (قرضاوی، ۲۰۰۹، ۳۲۲)

نتیجه گیری

حدیث «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ...» یکی از دو مستند اصلی نظریه جهاد دعوت است. این حدیث در چهار منبع شیعه ذکر شده، در میان اهل سنت از شهرت برخوردار است و اطمینان به صدور آن حاصل می شود. بر اساس مکتب وثوق سندی نیز می توان به صحیح عیید بن زراره در کتاب المحاسن تکیه نمود.



این حدیث به طور اجمالی دلالت بر وجوب جهاد ابتدایی دارد؛ اما این دلالت به هیچ وجه اطلاق ندارد. به فراین گوناگون، متکلم در مقام بیان حکم جهاد نبوده است و صرفاً در صدد بیان احترام یافتن مسلمان به سبب اقرار به شهادتین بوده است؛ یعنی جان و مال مسلمان آن قدر دارای اهمیت است که حتی قتال و جنگ در مواردی که مشروعیت دارد (یعنی جدال با کافر حربی) با مسلمان شدن کافر متوقف می‌گردد؛ اما این که هدف و شروط جهاد چیست این حدیث به هیچ وجه دلالت بر این مطلب ندارد. علاوه بر این، این برداشت از حدیث و اساساً نظریه جهاد دعوت با قرآن و سنت قطعی ناسازگار است. تمام ادله پیشین می‌توانند این نکته مهم و اساسی را اثبات کنند که مرز کرامت انسان، به معنای احترام جان و مال او، دین ناصحیح و منحرف نیست؛ بنابراین حرمت خون یک شخص به خاطر داشتن دین و آیین خطا از او سلب نمی‌گردد و هدف از جهاد نمی‌تواند تغییر عقیده و اجبار کافر به پذیرش شریعت اسلام باشد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۵ ق). *قتال الکفار و مهادتهم و تحریم قتلهم لمجرد کفرهم*. ج اول. ریاض: مکتبة الملک فهد.
۳. ابن رشد قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۹۵ ق). *بدایة المجتهد و نهایة المقتصد*. ج چهارم. قاهره: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
۴. ابن ماجه، محمد بن یزید. (بی تا). *سنن ابن ماجه*. بیروت: دار الفکر.
۵. ابن هشام، جمال‌الدین. (۱۹۸۵ م). *معنی اللیب عن کتب الأعراب*. ج ششم. بیروت: دارالفکر.
۶. ابو داود، سلیمان بن اشعث. (بی تا). *سنن أبي داود*. بیروت: دار الكتاب العربی.
۷. ابو یوسف، یعقوب بن ابراهیم. (۱۳۸۲ ق). *الخراج*. ج سوم. قاهره: السلفیه.
۸. احمد بن حنبل، ابو عبدالله. (۱۴۱۹ ق). *مسند احمد*. ج اول. بیروت: عالم الکتب.



۹. اردبیلی، احمد بن محمد (مقدس اردبیلی). (۱۴۰۳ ق). *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان*. چ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. آصفی، محمدمهدی. (۱۴۲۱ ق). *الجهاد*. چ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۷ ق). *صحیح البخاری*. چ سوم. بیروت: دار ابن کثیر.
۱۲. برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ ق). *المحاسن*. چ دوم. قم: دار الکتب الإسلامية.
۱۳. بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۱۸ ق). *التهذیب فی فقه الإمام الشافعی*. چ اول. بی جا: دار الکتب العلمية.
۱۴. _____ (۱۴۰۳ ق). *شرح السنة*. چ دوم. بیروت: المکتب الإسلامی.
۱۵. بلاغی، محمدجواد. (۱۴۳۱ ق). *الرحلة المدرسية*. چ دوم. قم: مرکز إحياء التراث الإسلامی.
۱۶. بوطی، محمد سعید رمضان. (۱۴۱۴ ق). *الجهاد فی الإسلام*. چ اول. دمشق: دار الفکر.
۱۷. بیهقی، ابوبکر. (۱۴۱۴ ق). *سنن البيهقي الكبير*. مکه: مکتبة دار الباز.
۱۸. ترمذی، محمد بن عیسی. (بی تا). *سنن الترمذی*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۹. جرار، حسنی ادهم. (بی تا). *الشهيد عبدالله عزام*. عمان: دار الضیاء.
۲۰. جعفریان، رسول. (۱۳۸۵ ش). *تاریخ خلفا*. چ چهارم. قم: دلیل ما.
۲۱. حاکم، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۱ ق). *المستدرک علی الصحیحین*. چ اول. بیروت: دار الکتب العلمية.
۲۲. حائری، سید کاظم. (بی تا). *الكفاح المسلح فی الإسلام*. بی جا: الرسول المصطفی.
۲۳. حلّی، جعفر بن حسن (محقق حلّی). (۱۴۰۸ ق). *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام*. چ دوم. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۴. _____ (۱۴۰۷ ق). *المعتبر فی شرح المختصر*. چ اول. قم: مؤسسه سیدالشهدا علیه السلام.
۲۵. حلّی، حسن بن یوسف (علامه حلّی). (۱۴۱۴ ق). *تذکرة الفقهاء*. چ اول. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۶. _____ (۱۳۸۱ ق). *خلاصة الأقوال*. چ دوم. نجف: المطبعة الحیدریة.



۲۷. _____ (۱۴۱۲ ق). **منتهی المطلب فی تحقیق المذهب**. چ اول. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
۲۸. خوئی، ابوالقاسم. (بی تا). **مصباح الفقاهة**. تقریر: محمدعلی توحیدی. بی جا: بی نا.
۲۹. _____ (بی تا). **معجم رجال الحدیث**. بی جا: بی نا.
۳۰. _____ (۱۴۱۸ ق). **موسوعة الإمام الخوئی**. چ اول. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.
۳۱. دارقطنی، علی بن عمر. (۱۳۸۶ ق). **سنن الدارقطنی**. بیروت: دار المعرفة.
۳۲. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمان. (۱۴۰۷ ق). **سنن الدارمی**. چ اول. بیروت: دار الكتاب العربی.
۳۳. رشید رضا، محمد. (۱۹۹۰ م). **تفسیر المنار**. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۳۴. زحیلی، وهبه. (۱۳۸۵ ق). **آثار الحرب فی الفقه الإسلامی**. چ دوم. بیروت: دار الفكر.
۳۵. سید قطب، قطب بن ابراهیم. (۱۴۱۲ ق). **فی ظلال القرآن**. چ هفدهم. بیروت: دار الشروق.
۳۶. شافعی، محمد بن ادريس. (۱۴۲۲ ق). **الأم**. چ اول. قاهره: دار الوفاء.
۳۷. شبیری زنجانی، موسی. (۱۴۱۹ ق). **کتاب نکاح**. چ اول. قم: مؤسسه رأی پرداز.
۳۸. صالحی نجف آبادی، نعمت الله. (۱۳۸۲ ش). **جهاد در اسلام**. چ اول. تهران: نشر نی.
۳۹. صاحب بن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴ ق). **المحیط فی اللغة**. چ اول. بیروت: عالم الكتاب.
۴۰. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۸ ق). **التوحيد**. چ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۱. _____ (۱۴۰۶ ق). **ثواب الأعمال و عقاب الأعمال**. چ دوم. قم: دار الشریف الرضی.
۴۲. _____ (۱۳۷۸ ق). **عیون أخبار الرضا علیه السلام**. چ اول. تهران: نشر جهان.
۴۳. طباطبایی، علی. (۱۴۱۸ ق). **ریاض المسائل**. چ اول. قم: مؤسسه آل البيت.
۴۴. طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. چ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۵. طبرسی، فضل بن حسن. (بی تا). **إعلام الوری بأعلام الهدی**. چ سوم. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۶. _____ (۱۳۷۲ ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. چ سوم. تهران: ناصر خسرو.
۴۷. طبری، ابن جریر. (۱۴۲۰ ق). **جامع البیان**. چ اول. بی جا: مؤسسه الرسالة.



۴۸. طریحی، فخرالدین. (۱۴۱۶ ق). *مجمع البحرین*. چ سوم. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۴۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ ق). *الأمالی*. چ اول. قم: دار الثقافة.
۵۰. _____ . (۱۴۰۷ ق). *تهذیب الأحکام*. چ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۵۱. _____ . (۱۴۰۷ ق). *الخلاف*. چ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۲. _____ . (۱۴۲۷ ق). *رجال الطوسی*. چ سوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۳. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی). (۱۴۲۱ ق). *الرسائل*. چ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۴. _____ . (۱۴۱۰ ق). *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*. چ اول. قم: کتابفروشی داوری.
۵۵. _____ . (۱۴۰۲ ق). *روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان*. چ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۶. عبدالمحمدی، حسین. *نقد دیدگاه مستشرقان درباره جنگ های پیامبر اعظم (ص)*، قرآن پژوهی خاورشناسان، ۱۳۹۱ ش، پاییز و زمستان / سال هفتم، ش ۱۳، ص ۶۵ تا ۸۶.
۵۷. عبده، محمد. (۲۰۰۵ م). *رسالة التوحید*. بی جا: مکتبة الأسرة.
۵۸. عزام، عبدالله. (بی تا). *فی الجهاد فقه و اجتهاد*. پیشاور: مرکز الشهد عزام الإعلامی.
۵۹. فراهانی، میرزا ابوالقاسم. (۱۴۲۶ ق). *رساله جهادیه*. چ اول. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
۶۰. فضل الله، محمدحسین. (۱۴۱۹ ق). *من وحی القرآن*. چ دوم. بیروت: دار الملائک.
۶۱. فوزان، صالح. (۱۴۳۰ ق). *أحكام التعامل مع غیر المسلمین*. چ اول. ریاض: دار کنوز إشبیلیا.
۶۲. فیومی، احمد بن محمد. (بی تا). *المصباح المنیر*. چ اول. قم: دار الرضی.
۶۳. قرضاوی، یوسف. (۲۰۰۹ م). *فقه الجهاد*. چ دوم. قاهره: مکتبة وهبة.
۶۴. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷ ق). *تفسیر القمی*. چ چهارم. قم: دار الکتب.
۶۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). *الکافی*. چ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۶۶. کولبرگ، اتان. (۱۳۷۱ ش). *کتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او*. ترجمه: سید علی قرائی و رسول جعفریان. قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی.



٦٧. مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامى . (١٣٨٧ ش). **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بيت عليهم السلام**. ج اول. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامى .
٦٨. مسلم بن حجاج، ابو الحسين . (بى تا). **صحیح مسلم**. بيروت: دار الجيل .
٦٩. مغربى، نعمان بن محمد. (١٣٨٥ ق). **دعائم الإسلام**. ج دوم. قم: مؤسسه آل البيت .
٧٠. مفيد، محمد بن محمد بن نعمان . (١٤١٣ ق). **الإرشاد فى معرفة حجج الله على العباد**. ج اول. قم: كنگره شيخ مفيد .
٧١. مقدسى، ابن قدامه . (١٣٨٨ ق). **المغنى**. قاهره: مكتبة القاهره .
٧٢. منتظرى، حسينعلى . (١٤٠٩ ق). **دراسات فى ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية**. ج دوم. قم: تفكر .
٧٣. مهاجر، ابو عبدالله . (بى تا). **مسائل من فقه الجهاد**. بى جا: بى نا .
٧٤. نجاشى، احمد بن على . (١٤٠٧ ق). **رجال النجاشى**. قم: دفتر انتشارات اسلامى .
٧٥. نجفى، محمدحسن . (١٤٠٤ ق). **جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام**. ج هفتم. بيروت: دار إحياء التراث العربى .
٧٦. نسائى، احمد بن شعيب . (١٤٠٦ ق). **سنن النسائى**. ج دوم. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية .
٧٧. واقدى، محمد . (١٤٠٩ ق). **المغازى**. ج سوم. بيروت: اعلمى .
٧٨. يعقوبى، احمد . (بى تا). **تاريخ يعقوبى**. قم: اهل بيت عليهم السلام .



بررسی روایت محمد بن قیس درباره بیع فضولی

عباس خوشبخت^۱

مصطفی توکلی جاغرق^۲

چکیده: مسئله‌ای که از دیرباز محل اختلاف علماء بوده و مقدمه‌ای است برای بسیاری از مسائل بیع و شراء، مسئله بیع فضولی است که علماء در کتب فقهی خود به این مسئله پرداخته‌اند. شیخ اعظم مرتضی انصاری (قدس سره) دلایلی بر حجیت بیع فضولی اقامه می‌فرماید و برخی از آن‌ها را رد و برخی را قبول می‌کند.

یکی از ادله قائلین به صحت بیع فضولی صحیحه محمد بن قیس است که اگر تمامیت آن را از حیث سندی قبول کنیم ولی از حیث دلالتی اشکالات و مناقشات زیادی به آن وارد شده است. به عنوان مثال در این روایت اجازه بعد از رد مالک ذکر شده و اجازه بعد از ردّ به اجماع فقها نافذ نیست. بعضی از فقها مثل شیخ اعظم انصاری (قدس سره) سعی کردند در عین عدم مخالفت با اجماع، منکر اصل ردّ شوند و از سوی دیگر بعضی فقها با ردّ اجماع قائل به عدم حجیت آن شده‌اند.

کلیدواژه: صحیحه، محمد بن قیس، ولیده، اجازه، کاشفیت، ناقلیت

۱. دانش‌پژوه سطح سه مدرسه علمیه سعادت مشهد.

۲. دانش‌پژوه سطح سه مدرسه علمیه سعادت مشهد.



یکی از ادله فقها مبنی بر حجیت بیع فضولی، صحیحیه محمد بن قیس است که این صحیحیه محل اختلافات بسیاری در نزد فقها است. چراکه اشکالات متعدد دلالتی بر این صحیحیه وارد شده و مرحوم شیخ اعظم انصاری (قدس سره) بسیاری از این اشکالات را وارد نمی‌داند و در نتیجه از این صحیحیه بر صحت بیع فضولی استفاده می‌کند.

البته ناگفته نماند که فقها از این صحیحیه در دیگر مباحث فقهی نیز استفاده کرده‌اند. لذا اگر این صحیحیه از جهت سندی و دلالتی مورد بررسی قرار گیرد و تمام حدود و ثغور آن مشخص شود خالی از لطف نخواهد بود و در بسیاری از مباحث دیگر مورد استفاده قرار خواهد گرفت.

متن و توضیح روایت

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَضَى امِيرَالْمُؤْمِنِينَ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ - فِي وَليدَةَ بَاعَهَا ابْنُ سَيْدِهَا وَ أَبُوهُ غَائِبٌ، فَاسْتَوْلَدَهَا الَّذِي اشْتَرَاهَا، فَوَلَدَتْ مِنْهُ غُلَامًا، ثُمَّ جَاءَ سَيْدُهَا الْأَوَّلُ، فَخَاصَمَ سَيْدَهَا الْآخَرَ، فَقَالَ: وَليدَتِي بَاعَهَا ابْنِي بِغَيْرِ إِذْنِي. فَقَالَ: الْحُكْمُ أَنْ يَأْخُذَ وَليدَتَهُ وَ ابْنَهَا، فَنَاشَدَهُ الَّذِي اشْتَرَاهَا، فَقَالَ لَهُ: خُذْ ابْنَهُ الَّذِي بَاعَكَ الْوَالِدَةُ حَتَّى يَنْفِذَ لَكَ الْبَيْعَ، فَلَمَّا أَخَذَهُ قَالَ لَهُ أَبُوهُ: أَرْسِلْ ابْنِي، قَالَ: لَا وَاللَّهِ، لَأَرْسِلَ إِلَيْكَ ابْنَكَ حَتَّى تُرْسِلَ ابْنِي، فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ سَيْدُ الْوَالِدَةِ، أَجَازَ بَيْعَ ابْنِهِ»^۱.

موضوع روایت این است که پسری بدون اجازه پدر خود کنیز او را می‌فروشد. مالک دوم نیز پس از خرید آن کنیز از او صاحب فرزند می‌شود. سپس مالک اول اطلاع پیدا

۱. الکافی (ط - دارالحدیث)، ج ۱۰، ص: ۲۱۰



می‌کند و به معامله پسر خود راضی نمی‌شود. امام باقر (علیه‌السلام) می‌فرماید که امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) در چنین موردی حکم فرمود که مالک اول کنیز خود و بچه او را از مالک دوم بگیرد. در اینجا مالک دوم چون می‌بایست پول فرزند را به مالک اولی بدهد از حضرت امیر تقاضا می‌کند که راهی به او تعلیم نمایند که بدون پول دادن فرزند خود را از مالک اول بگیرد. امام (علیه‌السلام) نیز می‌فرماید: تو نیز پسر مالک اول را گرو بگیر چراکه آن پسر نیز به مالک دوم که مشتری است قیمت بچه را مدیون است. مشتری (مالک دوم) نیز همین عمل را انجام می‌دهد و مالک اول نیز برای رهایی پسر خود، بیع کنیز را اجازه می‌دهد.

بررسی سندی روایت

روایت از جهت سند در اعلی درجه وثاقت و صحت قرار دارد، چراکه این روایت صحیح^۱ (سندی است که تمام سلسله راویان سند امامی عادل ضابط بوده و سند به معصوم (علیه‌السلام) منتهی گردد.)، مسند (سندی است که در آن نام تمام سلسله راویان سند بدون ابهام ذکر شده و سند به معصوم ع منتهی می‌گردد.) و عادی (سندی است عاری از هرگونه عطف، تحویل، تعلیق، وجود ضمیر در ابتدای سند و...) است.

به مناسبت، توصیف مختصری از هرکدام از راویان سند این روایت بیان می‌کنیم:

۱- علی بن ابراهیم بن هاشم^۲:

تقویم: امامی، ثقة جلیل

۱. موثق (ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، ج ۱۲، ص: ۵۱۳) / حسن (مرآت العقول فی شرح أخبار آل

الرسول، ج ۱۹، ص: ۲۳۸)

۲. ثقة فی الحدیث ثبت معتمد صحیح المذهب (رجال النجاشی، ص: ۲۶۰) / ثقة فی الحدیث ثبت معتمد

صحیح المذهب (الخلاصة للحلی، ص: ۱۰۰)



لقب : القمي

كنية : ابوالحسن

٢- ابراهيم بن هاشم قمي^١ :

تقويم : امامي ، ثقة جليل على التحقيق

طبقه : امام الرضا (عليه السلام)

لقب : القمي

كنية : أبوإسحاق

٣- عبدالرحمن بن ابي نجران^٢ :

تقويم : امامي ، ثقة جليل

طبقه : امام الرضا (عليه السلام) - امام الجواد (عليه السلام)

لقب : التميمي - كوفي - قمي

كنية : ابوالفضل

٤- عاصم بن حميد حنات^٣ :

١. أصحابنا يقولون أول من نشر حديث الكوفيين بقم هو (رجال النجاشي ، ص : ١٦) / أصحابنا يقولون إنه

أول من نشر حديث الكوفيين بقم (فهرست الطوسي ، ص : ١٢)

٢. كان عبدالرحمن ثقة ثقة معتمدا على ما يرويه (رجال النجاشي ، ص : ٢٣٦) / كان عبدالرحمن ثقة ثقة معتمدا

على ما يرويه (الخلاصة للحلي ، ص : ١١٤)

٣. ثقة عين صدوق (الخلاصة للحلي ، ص : ١٢٥)



تقویم : امامی ، ثقة جلیل

طبقه : امام الصادق (علیه السلام)

لقب : الحنّاط_ الحنفی_ الكوفی

كنية : ابوالفضل

۵- محمد بن قیس ابو عبدالله بجلی^۱ :

تقویم : امامی ، ثقة جلیل

طبقه : امام الباقر (علیه السلام)- امام الصادق (علیه السلام)

لقب : البجلی_ کوفی

وفات : ۱۵۱ ، سنة إحدى و خمسين و مائة

بررسی دلالتی روایت

اشکالات وارد بر روایت

اهم اشکالاتی که به این روایت وارد شده به این قرار است :

۱. ثقة عین (رجال النجاشی ، ص : ۳۲۳) / هذا محمد بن قیس البجلی یکنی أبا عبدالله أيضا و هو ثقة عین (الخلاصة للحلی ، ص : ۱۵۰) / اعلم انّ محمد بن قیس مشترک فی رجال الحدیث بین عدة اثنان منهم ممّن کتب فی قضايا امیر المؤمنین (علیه السلام) و هما محمد بن قیس الأسدی و محمد بن قیس البجلی و حیث انّ محمد بن قیس فی هذه الروایة إنّما یرویها عن الباقر (علیه السلام) و یروی عنه عاصم بن حمید یعلم کونه هو البجلی و هو موثوق به . (کتاب البیع (للكوه کمری) ، ص : ۳۰۱)



مناقشه اول

در این روایت به اجازه بعد از رد اشاره شده است، حال آنکه اجازه بعد از رد به دلیل اجماع نافذ نیست؛ که از متن روایت هم شواهدی بر این مطلب وجود دارد:

۱. قول امام (علیه السلام): «ان تاخذ الولیة و ابنها» و این چنین حکمی صحیح نیست مگر بعد از رد.

۲. مخاصمه مولای اول با مولای دوم که این مخاصمه ظهور در رد دارد.

۳. اصرار و التماس مشتری به امام (علیه السلام) مبنی بر نشان دادن راه چاره‌ای برای نجات فرزندش؛ و واضح است که اگر این بیع مردود نشده بود وجهی برای این التماس و اصرار نبود.

۴. این که امام علاج فک ولدش را به مشتری تعلیم می‌دهد به این معناست که اگر بیع نافذ بود مولای اول دلیلی نداشت که ابن ولیده را اخذ کند و خود گرفتن فرزند توسط مولای اول ظهور در مردود بودن بیع دارد.

جواب از مناقشه اول

حاصل این که این روایت مخالف با اجماع^۱ است. لذا یا باید روایت را کنار بگذاریم یا فهم و علم به روایت را به اهلش (اهل بیت (علیهم السلام)) ارجاع دهیم، یا اینکه روایت

۱ بعضی از فقها سعی کرده‌اند روایت را به گونه‌ای توجیه کنند تا مخالفتی با اجماع صورت نگیرد و بعضی از فقها اجماع را ضعیف شمرده‌اند. / یک: هذا اول الکلام زیرا خیلی‌ها متعرض این اجماع نشده‌اند. دو: اجماع مدرکی است. (کتاب النکاح (مکارم)، ج ۲، ص: ۷۳) / و الإجماع مقدوح بانحصار القول فی مدعیه و من شد ممن تأخر عنه، مع وجود القائل فی من تقدم علیه و قد نسب المدعی خلافه إلى قوم من أصحابنا (رسائل المیرزا القمی، ج ۱، ص: ۳۰) / و قد اعترف الشیخ الأنصاری بصحة هذه الرواية و ظهورها بصحة الإجازة بعد البيع و لکنه قال: «ان هذا الظاهر مطروح، أو مؤول»؛ و لم أر وجهاً للطرح أو التأویل إلا قیام



رأبه گونه‌ای توجیه کنیم^۱ یا بگوییم اجازه بعد از رد صورت نگرفته است و یا بگوییم منظور از اجازه ایجاد یک بیع جدید است.

همه کسانی که قائل به صحت بیع فضولی هستند معتقدند که اجازه مسبوق به رد نافذ نیست، لکن بحث در این است که آیا اصلاً ردی به معنای فسخ که مبطل عقد است - صورت گرفته است یا نه؟

می‌دانیم روایت از الفاظی که بر فسخ^۲ یا امضاء مالک دلالت کند خالی است. نهایت آنچه ظاهر می‌شود عدم رضایت مالک است به اقباض کنیز توسط فرزندش و لذا رد ولیده

الإجماع على أن الإجازة لا أثر لها ما بعد الرد و هو غير قائم و لا موجود و على افتراض وجوده فليس بحجة، لأن الإجماع عند الإمامية إنما يكون حجة متبعة إذا كشف يقيناً عن رأي المعصوم و معنى هذا أنه إذا احتملنا أن المجمعين استندوا إلى آية أو رواية، أو قاعدة يسقط إجماعهم عن الاعتبار. بداهة أن العلم بالكشف عن رأي المعصوم لا يجتمع مع احتمال العكس و نحن نظن أو نحتمل - ان لم نعلم - أن المجمعين استندوا في حكمهم بعدم صحة الإجازة إلى الظن بأن عقد الفضولي يبطل مع الرد و بكلمة: ان مجرد الشك في أن الإجماع يكشف عن رأي المعصوم يسقطه من الأساس و يجعل وجوده و عدمه سواء و من هنا لم يبق للإجماع عند الشيعة الإمامية من مورد، اللهم إلا إذا بلغ الحكم المجمع عليه من البداهة حد الضرورة الدينية، كوجوب الصوم و الصلاة و معها لا حاجة إليه و لا إلى غيره من الأدلة، لأن الدليل تفتقر إليه النظريات لا البديهيات. (فقه الإمام الصادق عليه السلام، ج ۳، ص: ۱۰۱)

۱. حمل‌ها علی ما ذكره المحدث الكبير العلامة المجلسي (ره) فی مرآت العقول ص ۴۰۷ ج ۳ قال: (الظاهر ان هذا من حيلة التي كان يتوسل بها الى ظهور ما هو الواقع) و لا بأس بتعليم هذه الحيلة لكشف الواقع خصوصاً مع علم الحاكم بالواقع و اقتضاء المصلحة لذلك مثلاً ان علياً عليه السلام كان عالماً - في مورد الرواية - بكون الابن وكيلاً في بيع و وليدة أبيه و أنكر الأب وكالة ابنه و ادعى عدم الاذن في ذلك فاحتال على عليه السلام حيلة لكي يصل بها الحق الى صاحبه (مصباح الفقاهه، ج ۴، ص: ۲۹)

۲. عن الشهيد أن الرد لا يتحقق إلا بقوله «فسخت» و نحوه و أما نحو قوله «لم أجز» و «لا أرضى» فإن له الإجازة بعده (مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ط - الحديثية)، ج ۱۲، ص: ۶۰۵) ان الرد من الأمور الإنشائية الإيجابية، فيحتاج إلى إنشاء له في الخارج و ليس في الرواية دلالة على إنشاء المالك للرد و أما



و فرزندش را مطالبه کرده است؛ و لذا برای مالک جایز است قبل از اجازه عقد - حتی بنا بر قول به کشف - در مبیع تصرف کند. شکی نیست که این تصرف قبل از اجازه، دلالت بر رد بیع نمی‌کند بلکه ممکن است این تصرف به جهت تردید مالک بین فسخ و امضاء باشد.

برای تأثیر اجازه حتماً لازم نیست اجازه بلافاصله بعد از عرضه شدن بیع به مالک اول باشد بلکه ملاک در تأثیر اجازه قبل از فسخ بودن آن شرط است و آنچه بعضی از علمای امامیه گفته‌اند بر همین مطلب دلالت می‌کند مانند صحت اجازه مکره بعد از زوال اکراهش. پس کراهت باطنیه در مسئله مکره موجب فسخ معامله نمی‌شود چه رسد به این که تردید بین فسخ و امضاء موجب فسخ معامله شود.

اصرار و التماس مشتری مبنی بر فک ولدش دلالتی بر رد بیع از جانب مالک نمی‌کند و اخذ ابن ولیده توسط مالک دلیل بر مالکیت او بر ابن ولیده نیست، چراکه او ابن ولیده را بنا بر اجازه، مالک نخواهد شد و بنا بر فسخ هم مالک نخواهد شد چراکه این ولیده حر است. بلکه این اصرار و التماس از این جهت بوده که مشتری از امام (علیه السلام) راه علاجی را مبنی بر فک ولدش و تنفیذ بیع درخواست کرده است و امام هم این راه را به او تعلیم دادند (اخذ ابنه الذی باعک الولیده حتی ینفذ لک البیع).

مخاصمه دلالت بر رد بیع نیز نمی‌کند. نهایت مطلبی که برداشت می‌شود عدم رضایت مالک و عدم اذن او به نسبت این بیع بوده و واضح است که این به معنای رد بیع نیست.

تدل علی عدم رضاه بالبیع و لایکفی مجرد ذلک فی حصول الرد حتی یسقط عن کونه قابلاً للإجازة. (کتاب البیع (للكوه کمری)، ص: ۳۰۲)



مناقشه دوم

امام حکم کرده‌اند به این که مولای اول ولیده و فرزندش را بگیرد با این که فرزند ولیده ولد شبهه بوده و ملحق به پدرش می‌شود و حر است و حر به ملکیت در نمی‌آید. به بیان دیگر مشتری نمی‌دانسته ولیده را مالک نشده است چرا که اگر علم می‌داشت وطی او، وطی به حرام بود و فرزند متولد از زنا عبد خواهد بود. پس معلوم می‌شود که مشتری عالم به حال نبوده و فرزند متولد از شبهه است و طبق توضیح داده شده حر خواهد بود و چگونه امام (علیه السلام) حکم کرده‌اند که مولای اول فرزند ولیده را اخذ کند؟

جواب از مناقشه دوم

یک: چه مانعی دارد که مشتری به این که مالک ولیده نشده عالم باشد و فرزند متولد شده ولد زنا و در نتیجه عبد باشد و به ملک مالک اول داخل شود.

البته شاید به این جواب اشکال شود که اگر مسئله به این صورت است چگونه امام (علیه السلام) اخذ فرزند مولای اول را برای تنفیذ بیع به مشتری تعلیم دادند؛ بلکه باید به خاطر زنا حکم به حد خوردن مشتری می‌کردند.

دو: در واقع فرزند را به عنوان گروگان گرفته و حبس کرده است چون مشتری در مورد این بچه تفویت منافع کرده است، یعنی بچه‌ای را که می‌توانست رق باشد، حر شده و باید غرامت آن را بپردازد. پس بچه را در مقابل غرامت تفویت می‌گیرد؛ و شیخ طوسی در کتاب استبصار در توضیح این روایت به این نکته اشاره می‌کند.

تحقیق در مسئله

باید گفت که شبهه‌ای در ظهور این روایت در مسئله صحت بیع فضولی وجود ندارد چرا که روایت از حیث سندی صحیح است و اگر اشکالی باشد از جهت دلالت آن است



که پاسخ اشکالات گذشت، البته امکان دارد این صحیحه مشتمل بر احکام و جهاتی باشد که ربط آن در جهت استدلال ما مجهول است و باید گفت این مجهول بودن موجب نمی‌شود که این صحیحه در سائر جهات غیر مجهول از حجیت ساقط شود.

مناقشه سوم

چه طور امام (علیه‌السلام) راه چاره را در حبس فرزند مولای اول قرار داده‌اند، حال آنکه این عمل جایز نیست و دلالت بر غاصب بودن مولای اول می‌کند و با غاصب این چنین رفتاری نمی‌شود.

جواب از مناقشه سوم

ممکن است این کار مشتری به این خاطر باشد که او قبلاً ثمنی را به مولای اول پرداخته است و ظاهراً اشکالی ندارد که برای استحصال دین، مدیون را حبس کنیم.

به عبارتی دیگر پسر مالک اول باعث خسارت شده و تدلیس کرده است (به ظاهر خودش را مالک نشان داده) و مشتری از مییع استفاده کرده است، اکنون به مشتری می‌گویند غرامت این استفاده را بده، مشتری متضرر شده و المغرور یرجع الی المغرر. بنابراین مالک باید خسارت او را جبران کند پس گروگان گرفتن و حبس او برای گرفتن غرامت است.

تحقیق در مسئله

باید تکرار کرد که امکان دارد در این روایت سر و ربطی در جهت استدلال به این روایت وجود داشته باشد که بر ما مجهول باشد و این مطلب را آنچه از قضاوت‌های امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) ذکر شده است تأیید می‌کند. این قضاوت‌ها با تمام خصوصیاتش بین طرفین دعوا و خود وقایع خارجی به دست ما نرسیده است؛ و این که



غرض امام باقر (علیه السلام) از بیان این قضاوت امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیست مگر این که ایشان حکم کرده اند به این که بیع بر مال غیر قابلیت اجازه را دارد و غرض بیان تمام خصوصیات قضیه نبوده است.^۱

مناقشه چهارم

کلمه «ولیده» به معنی ام و ولد است (کنیزی که از مولا صاحب فرزند شده و به منزله همسر است) و قابل خرید و فروش نیست و بعد از مرگ مولی از سهم ارث فرزندش آزاد شود؛ پس چرا امام (علیه السلام) اصل معامله را باطل اعلام نمی کنند؟

جواب از مناقشه چهارم

یک: «ولیده» یعنی اکنون بچه دار شده نه در هنگام بیع، بلکه آن موقع کنیز معمولی بوده و ولیده نبوده است (البته این خلاف ظاهر است چون ظاهر روایت این است که از اول ولیده بوده و بعد فروخته شده است ولی در اینجا قرینه بر خلاف ظاهر وجود دارد).

۱؛ و الأولى أن يقال: إن القضية إن كانت من قضايا أمير المؤمنين (عليه السلام) و فصله الخصومة بموازين القضاء كما هو الظاهر، لا من قبيل بيان الأحكام كما هو المحتمل أيضاً، فلا شبهة في عدم ذكر كيفية الخصومة و طرح الدعوى و كيفية فصلها، بل ليس فيها إلاً وقوع خصومة بين السيدين في الوليدة و قول السيد الأول: إن هذه وليدتي باعها ابني بغير اذني. فلا دلالة في ها على أن النزاع في أن الوليدة منه أو من ابنه، أو في أن البيع وقع بإذنه أو لا، أو في أن الثمن لا بد من رده إليه لا إلى الولد أو لا؛ و على أي حال: كان الحق في القضاء مع السيد الأول بوجه من وجوه فصل الخصومة؛ و الأمر بأخذ الوليدة و ابنها يمكن أن يكون لأجل ردّ المعاملة، أو لأجل عدم الإذن مع الكراهة، أو عدمه بلا كراهة؛ إذ مع كل منها يجوز أخذهما: أمّا الوليدة فلكونها قبل الإجازة ملكاً له؛ و أمّا ابنها فلجواز أخذه حتى يرد قيمته، سواء أجاز المعاملة أو ردّها، كما هو مقتضى غيرها من الروايات. (كتاب البيع (للإمام الخميني)، ج ۲، ص: ۱۵۰)



دو: ولیده، ولیده اصطلاحی نیست که امّ ولد باشد، بلکه منظور کنیزی است که در بیت مولای اوّل متولّد شده است، نه از خودِ مولی، بلکه از پدر و مادری که عبد و امه بوده‌اند متولّد شده است.

سه: در کتب لغت داریم که ولیده به کنیز هم اطلاق می‌شود «الوليدة الصبیه المملوکه» پس ولیده را حمل بر معنی لغوی کنیم.

چهار: امّ ولد در بعضی موارد قابل بیع است مثلاً اگر ولدش بمیرد.

مناقشه پنجم

قاضی نباید تلقین حجّت به احد الخصمین کند و این خلاف عدالت است و جایز نیست.

جواب از مناقشه پنجم

یک: در باب تلقین خصمین دلیل خاصی (آیه و روایت) جز مسئله عدالت نداریم و گفته شده است که قاضی باید به هر دو به چشم مساوی نگاه کند ولی بیان حکم شرع اشکالی ندارد و قاضی می‌تواند هرکدام را که از حکم الهی غافل است، آگاه کند. مثلاً مشتری نمی‌دانسته که می‌تواند از مدّلس غرامت بگیرد و امام (علیه السلام) او را راهنمایی می‌کند. در واقع امام حکم شرع را تعلیم داده و ارشاد به حکم الهی کرده است.

دو: ممکن است که در اینجا «قضا» به معنای فتوی باشد و در باب فتوی ارشاد کردن اشکالی ندارد.



مناقشه ششم

آیا این اجازه اکراهی نبوده است؟ چون با توجه به عبارت "فلماً رأى ذلک" مجبور شد و بیع پسرش را اجازه داد، درحالی که یکی از شرایط صحت اجازه این است که اجازه از روی اکراه نباشد.^۱

جواب از مناقشه ششم

اکراه با اضطرار فرق می کند^۲، اکراه این است که جان، مال یا آبروی شخص را بغیر حق تهدید کنند. در مورد روایت مشتری ولد مولی را به ناحق توقیف نکرده و این اکراه نیست، مانند کسی که خانه اش را برای معالجه فرزندش می فروشد، درحالی که مجبور است؛ ولی اجبار و تهدیدی نیست. احدی نگفته است که معامله او باطل است و اینها ضرورتِ اهم و مهم است و فدا کردن مهم در مقابل اهم اکراه نیست و همه عقلاً آن را تأیید می کنند.

مناقشه هفتم

معامله ای صورت گرفته، شک در صحت آن می کنیم و اصل بر عدم صحت است.

۱؛ و لکن الذی هو الإشکال و ما خطر بالبال: هو أن الظاهر منها وقوع الإجازة عن إكراه و أى إكراه أعظم من أن يقال للإنسان: «سألقي ولدك في النار إلا أن تجيز البيع»؟! و هذا مخالف لأصول المذهب و لطريقة العقلاء قطعاً و عليه فيسقط الرواية عن الاعتبار. (کتاب البيع (للسید مصطفی الخمينی)، ج ۲، ص: ۳۲)

۲. جواز جعل البائع في ضرورة يضطر معها إلى الإجازة؛ و هو قوله عليه السلام: خذ ابنه. حتی ینفذ لک ما باعک؛ و هذا ليس من قبيل الإكراه الذی لا یصدق عادة إلا بالتهديد بالقتل أو الإیلام الشدید أو السلب و النهب و نحوه. فلو كان. قال له المشتري: إن لم تجز أخذت ابنک کان إكراها؛ و لکن قوله: إن أجزت رددت ابنک ليس إكراها؛ و إنما هو من باب الاضطرار عرفاً. (ما وراء الفقه، ج ۶، ص: ۱۹۸)



جواب از مناقشه هفتم

اصل زمانی کاربرد دارد که ما دلیلی نداشته باشیم و حال آنکه ما دلیل داریم و دلیل ما همین روایت است (الاصل اصیل حیث لا دلیل).

مناقشه هشتم

اخباری^۱ هستند که از «بیع ما لیس عندک» نهی می‌کنند و این روایت نیز از مصادیق این اخبار ناهیه است.

جواب از مناقشه هشتم

ظاهر از منع در این اخبار منع از بیع مال غیراست، آن‌هم برای خود شخص و عدوانا. به این صورت که بخواهد ثمن را برای خودش بگیرد. البته بعضی از این اخبار مثل قول رسول خدا (صلی الله علیه و آله): «لا بیع الا فی ما یملک» مرادشان از منع در بیع، بیع انسان حر، خوک و خمر و هر آنچه به ملک در نمی‌آید می‌باشد؛ و شاید مراد از این روایت

۱. الأخبار الناهیه عن بیع ما لیس عنده و الناهیه للبیع عما لا یملک من طریق العامة و الخاصّة، مثل قوله صلی الله علیه و آله لحکیم بن حزام: «لا تبع ما لیس عندک»؛ و ما رواه عمرو بن شعیب، عن أبیه، عن جدّه، عنه صلی الله علیه و آله، أنه قال: «لا تطلق إلاً فی ما یملک و لا اعتق إلاً فی ما یملک و لا بیع إلاً فی ما یملک»؛ و ما رواه المشایخ الثلاثة فی الصحیح، عن الصفّار: أنه کتب إلى أبی محمد علیه السلام: رجل له قطاع من الأرضین، فحضره الخروج إلى مكة و القرية علی منازل من منزله و لم یؤت بحدود أرضه و عرف حدود القرية الأربعة، فقال للشهود: اشهدوا أنّی قد بعت من فلان جمیع القرية التي حدّ منها کذا و الثانی و الثالث و الرابع و إنّما له بعض هذه القرية و قد أقرّ له ملکها، فوقع علیه السلام: «لا یجوز بیع ما لیس یملک و قد وجب الشراء علی البائع علی ما یملک»؛ و ما رواه الشیخ فی الصحیح، عن ابن أسباط، عن سلیمان بن صالح، عن الصادق علیه السلام، قال: «نهی رسول الله صلی الله علیه و آله عن سلف و بیع و عن بیعین فی بیع و عن بیع ما لم لیس عندک و عن ریح ما لم یضمن». إلى غیر ذلك من الأخبار. (رسائل المیرزا القمی، ج ۱، ص: ۲۹)



و امثال آن نفی لزوم باشد نه نفی صحت. لذا حرمت ذکر شده در آن مواردی که با بیع فضول می‌فروشد، اگر همراه با اجازه باشد دلالتی بر فساد ندارد چراکه نهی دلالتی بر فساد نمی‌کند و به همین دلیل اکثر فقها قائل به صحت بیع غاصب بعد از اجازه مالک شده‌اند.

البته جواب‌های دیگری به این اخبار داده شده است.^۱

اما اگر مراد از این روایات عدم قدرت بر تسلیم باشد جوابش واضح است که اینجا هنگام اجازه قدرت بر تسلیم وجود دارد و کسی نگوید که این قدرت بر تسلیم مطلقاً شرط است چراکه قدرت فی الجمله مورد قبول است (کبیع الطائر المعتاد عوده).

مناقشه نهم

طبق قول خداوند متعال: «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»^۲ عقد واقع شده در روایت ناشی از تراضی نیست و اگرچه رضایت بعداً ملحق شود صحیح نخواهد بود.

۱؛ و ربّما حملت علی ما إذا باعه ثم ذهب يشتریه، كما فی روایة حکیم بن حزام: أنه صلی الله علیه و آله قال فی جوابه حین سألہ عمّن یبیع مال غیره، ثم ذهب يشتریه: «لا تبع ما لیس عندک» و هو بعید فی مطلق الأخبار، سیما ما رواه أصحابنا، مع أن السؤال غیر مخصّص للجواب، فیعمل علی عموم الجواب؛ و ربّما حملت علی ما إذا علم المشتري بالغصبة، كما تضمّنته سؤالاتها؛ نظراً إلى أنه مع علم المشتري یكون قد سلط البائع الغاصب علی الثمن و لم یکن له الرجوع لو تلف، بل مع بقائه أيضاً علی إشکال و خلاف، فلا یدخل فی ملک صاحب المال؛ و یتفرّع علیه أن البائع إذا اشترى به متاعاً، فقد اشتراه لنفسه و یصیر ملكاً له، فلا تجدی فیہ إجازة المالك الأصلي؛ و عن حواشی الشہید رحمه الله علی القواعد: أنه رأى بخط المصنّف أن الفرق بین علم المشتري و جهله أن البیع إنما یتحقّق مع الجهل بالغصبة؛ لیقع العقد شیءاً بالصحیح و یقع فی ملک البائع، فیتقل منه إلى المالك، أما مع علمه: فلا یقع العقد صحیحاً بوجه، فلا یستحق البائع الثمن حتّى یستحقّه المالك. (رسائل المیرزا القمی، ج ۱، ص: ۳۱)



جواب از مناقشه نهم

شما زمانی می‌توانید از آیه ادعای خودتان را اثبات کنید که استثناء ذکر شده در آیه متصل باشد، حال آنکه این‌طور نیست؛ و این‌که شما قائل به مقارنت رضایت هنگام عقد هستید از عموم این آیه استفاده نمی‌شود و دلیلی بر آن نداریم.

کاشفیت اجازه

بعد از اثبات حجیت این خبر برای صحت عقد فضولی این بحث مطرح می‌شود که آیا این اجازه به نحو نقل است یا کشف؟

در روایت قرآنی وجود دارد که دلالت بر کاشفه بودن اجازه دارد^۱:

یک: حضرت می‌فرمایند: «خذ ابنه یعنی الذی باع الولیده حتی ینفذ لک ما باعک» که معلوم می‌شود بیع باقی و قابل تنفیذ هست و ظهور در تنفیذ همان بیعی که قبلاً واقع شده دارد و این همان کاشفیت است.

۱. فیه دلالة علیان عقد الفضولی موقوف و علیان الإجازة کاشفة انتهى و وجه دلالتہ علی الأخير هوان الإجازة لو كانت ناقلة كانت الأمة فی حال حصول الولد ملکا لسيدها و قد وطئها الثانی بالشبهة فكان اللازم علی هذا ان یرد علی السيد الأول قيمة الولد لان ذلك هو الحكم فی الولد الحاصل من الأمة الموطوءة الشبهة إذا كان الواطی حرا و ظاهر ذیل الحدیث هوان الإجازة للبیع وقعت بغير أخذ عوض عن الولد و لازم ذلك ان الواطی وقع فی ملک الواطی فلا یحتاج الی عوض و لایكون ذلك الا علی تقدير وقوع العقد صحیحا من حال وقوعه حتی ان الأمة فی حال وطئها كانت ملکا للواطی و لا يتم ذلك الا علی القول بالكشف. (غایة الآمال فی شرح کتاب المکاسب، ج ۳، ص: ۳۵۷) / فإنها ظاهرة فی الكشف و الحكم بالصحة من حین صدور العقد و إلا لكان علی المشتري أن يدفع لسيدها الأول مهر أمثالها نظراً لوطنه أمة الغير شبهة و الحال أنه (علیه السلام) لم يتعرض لذلك. (موسوعة الإمام الخوئی، ج ۳۳، ص: ۲۰)



دو: بعد از اختلافاتی که بینشان به وجود آمد «فلما رأى ذلك سيد الوليد الاول اجاز بيعة ابنه» از کلمه «اجاز» استفاده می‌شود که در واقع همان بیعی که قبلاً واقع شده را اجازة و تنفیذ کرده و این ظهور در کاشفه بودن اجازة دارد.

سه: درست است که فرزند متولد شده، ولد شبهه است اما اگر اجازة ناقله باشد از وقتی که اجازة بیاید مشتری مالک بچه می‌شود و تمام تصرفات قبلی او تصرف در مال غیر است، لذا در این صورت مشتری باید قیمت بچه کنیز و همچنین هزینه تمام خدماتی که خود کنیز برای او انجام داده را به مالکش بپردازد، اما چون حضرت نفرموده قیمت ولد و اجرت خدمات کنیز را به مشتری بده، استفاده می‌شود که اجازة کاشفه باشد.

بعضی از بزرگان مانند مرحوم امام خمینی (رضوان الله علیه) قائل به نقل بودند و از این روایت جواب داده‌اند^۱ که شاید بتوانیم به فرمایشات امام بزرگوار این‌گونه جواب دهیم:

فرمایش ایشان صرف احتمال است و در واقع ایشان تبرعی این بحث را مطرح کرده‌اند؛ بنابراین؛

یک: فرمایش ایشان در حدیث ذکر نشده.

۱: و من قائل: إن الظاهر منها عدم أداء قيمة الولد و هو دال على الكشف و لو حكماً؛ و من قائل: إن الظاهر منها عدم أخذ قيمة الخدمة و اللبن و هو دليل الكشف؛ و فيهما: أن الاستفادة إنما هي من السكوت لو كان في مقام البيان و لا يخفى أن أبا جعفر (عليه السلام) لم يكن في مقام بيان خصوصيات القضية و لهذا لم يذكر كيفية المخاصمة و كيفية فصلها؛ ضرورة أنه بمجرد قول المدعى: «إن هذه وليدتي باعها ابني بغير إذني» لا يوجب الحكم- لا شرعاً و لا في مقام القضاء بردّها و ردّها إليها إلى المدعى؛ و الناظر في الرواية يرى أنه (عليه السلام) بصدد بيان مجرد أن الإجازة بعد المخاصمة صحيحة موجبة للنفوذ و أما أنه تثبت بعد الإجازة على الرجل قيمة الولد، أو قيمة المنافع، فلا يكون بصدد البيان. مع أن القضية شخصية لم تتضح خصوصيتها؛ و بالجملة: لا دلالة للصحة على الكشف كما هو ظاهر. (كتاب البيع للإمام الخميني)، ج ۲، ص: ۲۳۶)



دو: با ظهور حدیث مخالف هست.

بنابراین با توجه به مطالبی که ذکر کردیم حدیث ظهور در کاشفه بودن اجازه دارد.

نتیجه‌گیری

یکی از ادله صحت بیع فضولی خبر محمد بن قیس است که به دلیل قوت سند از آن تعبیر به صحیحه می‌کنند و از جهت دلالتی اشکالات متفاوتی به آن وارد شده که از همه آن‌ها جواب داده شد. در مرحله بعد بحث مهمی مطرح شد که آیا اجازه در این روایت به نحو نقل است یا کشف؛ و قرائنی از خود روایت ذکر شد در کاشفه بودن ظهور دارد. لذا اشکالی از هیچ جهت متوجه این صحیحه نیست.

منابع

۱. اراکی، محمدعلی. ۱۴۱۵ ه. ق. **کتاب البیع**. چاپ اول. قم: مؤسسه درراه حق.
۲. اصفهانی، محمدتقی رازی نجفی. ۱۴۲۷ ه. ق. **تبصره الفقهاء**. چاپ اول. قم: مجمع الذخائر الإسلامية.
۳. ایروانی، باقر. ۱۴۲۷ ه. ق. **دروس تمهیدیه فی الفقه الاستدلالی علی المذهب الجعفری**. چاپ دوم. قم.
۴. بحر العلوم، محمد بن محمدتقی. ۱۴۰۳ ه. ق. **بلغة الفقیه**. چاپ چهارم. تهران: منشورات مکتبه الصادق.
۵. بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم. ۱۴۰۵ ه. ق. **الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة**. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. بهبھانی، محمدباقر بن محمد اکمل. ۱۴۱۷ ه. ق. **حاشیه مجمع الفائده والبرهان**. چاپ اول. قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبھانی.



۷. تستری، اسدالله کاظمی. *مقابس الأنوار و نفائس الأسرار*. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۸. جزائری، سید محمدجعفر مروج. ۱۴۱۶ ه. ق. *هدی الطالب فی شرح المکاسب*. چاپ اول. قم: مؤسسه دار الكتاب.
۹. حائری، سید علی بن محمد طباطبایی. ۱۴۱۸ ه. ق. *ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل (ط - الحدیثه)*. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۱۰. حائری، سید کاظم حسینی. ۱۴۲۳ ه. ق. *فقه العقود*. چاپ دوم. قم: مجمع انديشه اسلامی.
۱۱. حائری، سید محمد مجاهد طباطبایی. *کتاب المناهل*. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
۱۲. حکیم، سید محسن طباطبایی. ۱۴۱۶ ه. ق. *مستمسک العروة الوثقی*. چاپ اول. قم: مؤسسه دار التفسیر.
۱۳. حکیم، سید محسن طباطبایی. *نهج الفقهامة*. چاپ اول. قم: انتشارات ۲۲ بهمن.
۱۴. خمینی، سید روح الله موسوی. ۱۴۲۱ ه. ق. *کتاب البیع*. چاپ اول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
۱۵. خمینی، شهید، سید مصطفی موسوی. ۱۴۱۸ ه. ق. *کتاب البیع*. چاپ اول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره.
۱۶. خویی، سید ابوالقاسم موسوی. ۱۳۷۷ ه. ش. *مصباح الفقهامة. تقرير التوحیدی، التبریزی، محمد علی*. چاپ اول. قم: مکتبه الداوری.
۱۷. خویی، سید ابوالقاسم موسوی. ۱۴۱۸ ه. ق. *موسوعة الإمام الخوئی*. چاپ اول. قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی ره.
۱۸. دزفولی، مرتضی بن محمدامین انصاری. ۱۴۱۵ ه. ق. *کتاب المکاسب (ط - الحدیثه)*. چاپ اول. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۱۹. زنجانی، سید موسی شبیری. ۱۴۱۹ ه. ق. *کتاب نکاح*. چاپ اول. قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز



۲۰. سبزواری، سید عبد الأعلى. ۱۴۱۳ ه. ق. **مهذب الأحكام**. چاپ چهارم. قم: مؤسسه المنار- دفتر حضرت آیت الله سبزواری.
۲۱. شیرازی، ناصر مکارم. ۱۴۲۴ ه. ق. **کتاب النکاح**. چاپ اول، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۲۲. شیرازی، ناصر مکارم. ۱۴۲۵ ه. ق. **أنوار الفقهية - کتاب البیع**. چاپ اول. قم: انتشارات مدرسه الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۲۳. صدر، شهید، سید محمد. ۱۴۲۰ ه. ق. **ما وراء الفقه**. چاپ اول. بیروت: دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزيع.
۲۴. عاملی، سید جواد بن محمدحسینی. ۱۴۱۹ ه. ق. **مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة (ط - الحدیث)**. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۵. قزوینی، سید علی موسوی. ۱۴۲۴ ه. ق. **ینابیع الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام**. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۶. قمی، سید تقی طباطبایی. ۱۴۲۶ ه. ق. **مبانی منهاج الصالحین**. چاپ اول. قم: منشورات قلم الشرق.
۲۷. قمی، سید صادق حسینی روحانی. ۱۴۱۲ ه. ق. **فقه الصادق علیه السلام**. چاپ اول. قم: دار الكتاب- مدرسه امام صادق علیه السلام.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. ۱۴۲۹ ه. ق. **الکافی (ط - دارالحدیث)**. چاپ اول. قم: دار الحدیث.
۲۹. کوه کمری، سید محمد بن علی حجت. ۱۴۰۹ ه. ق. **کتاب البیع**. چاپ دوم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۰. گیلانی، میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن. ۱۴۲۷ ه. ق. **رسائل الميرزا القمي**. چاپ اول. قم: دفتر تبلیغات اسلامی - شعبه خراسان.
۳۱. گیلانی، نجفی، میرزا حبیب الله رشتی. ۱۳۱۱ ه. ق. **کتاب الإجارة**. چاپ اول.



۳۲. مامقانی، محمدحسن بن الملا عبدالله. ۱۳۱۶ ه. ق. *غایة الآمال فی شرح کتاب المکاسب*. چاپ اول. قم: مجمع الذخائر الإسلامية.
۳۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. ۱۴۰۴ ه. ق. *مرآت العقول فی شرح أخبار آل الرسول*. چاپ دوم. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۴. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. ۱۴۰۶ ه. ق. *ملاذ الأخبار فی فهم تهذیب الأخبار*. چاپ اول. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۳۵. مصطفوی، سید محمدکاظم. ۱۴۲۳ ه. ق. *فقه المعاملات*. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۶. مغنیه، محمدجواد. ۱۴۲۱ ه. ق. *فقه الإمام الصادق علیه السلام*. چاپ دوم. قم: مؤسسه انصاریان.
۳۷. نائینی، میرزا محمدحسین غروی. ۱۴۱۳ ه. ق. *المکاسب والبیع*. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۸. نجفی، صاحب الجواهر، محمدحسن. ۱۴۰۴ ه. ق. *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*. چاپ هفتم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۹. نجفی، کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی. ۱۴۲۰ ه. ق. *شرح الشیخ جعفر علی قواعد العلامة ابن المطهر*. مؤسسه کاشف الغطاء - الذخائر.
۴۰. نجفی، کاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر. ۱۴۲۲ ه. ق. *أنوار الفقاهة - کتاب البیع*. چاپ اول. نجف: مؤسسه کاشف الغطاء.



اطلاق لفظی و مقامی

عقیل حاجیان عجم^۱

چکیده: اطلاق در لغت به معنای ارسال، شیوع و عدم تقیید است و ظاهراً در اصطلاح اصولیون هم به همین معنا است. اطلاق، تقسیمات مختلفی دارد ولی به یک اعتبار به اطلاق لفظی و مقامی تقسیم می‌شود که در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد. اطلاق لفظی به معنای ظهور لفظ در اطلاق است. مراد از اطلاق در اینجا، شمول و سریان و فراگیر بودن است. در این معنا هیچ اختلافی نیست؛ اختلاف در منشأ این ظهور است که به وضع است یا مقدمات حکمت؟ توضیحش در همین مقاله می‌آید.

اطلاق مقامی تعریف واحدی ندارد و حدوداً پنج تعریف برای آن آورده شده است که تحت یک ضابطه و ملاک واحدی قرار نمی‌گیرند؛ مقاله پیش رو به تعریف هر کدام پرداخته و ثمرات شرعی آن را در قالب مثال‌هایی، بازگو می‌کند و در پایان به فرق اطلاق لفظی و مقامی، اشارت دارد و تاده فرق برای آن بازگو می‌شود.

کلیدواژه: اطلاق لفظی، اطلاق مقامی، مقدمات حکمت، متمم جعل، مقام حکمت و تحفظ بر اغراض.

۱. دانش‌پژوه سطح سه مدرسه علمیه سعادت مشهد.



مقدمه

اطلاق تقسیمات مختلفی دارد که در این مقاله به آن اشاره می‌شود ولی به یک اعتبار ماد و نوع اطلاق داریم:

۱. اطلاق لفظی ۲. اطلاق مقامی

در موارد مختلفی از مباحث فقهی می‌بینیم که فقهاء برای اثبات مطلب فقهی خود به اطلاق مقامی تمسک می‌کنند ولی یک ملاک واحدی برای اطلاق مقامی ارائه نمی‌کنند و هر فقیه و اصولی برای تبیین آن به یک سمت و سویی رفته.

از همین جا مشخص می‌شود که این بحث تا چه اندازه اهمیت دارد. از آنجایی که در علم اصول به طور جداگانه به این بحث پرداخته نشده در این مقاله سعی شده اطلاق لفظی و مقامی کاملاً مورد بررسی قرار بگیرد تا ملاک اطلاق لفظی و مقامی در دیدگاه فقهاء، مشخص شود.

در این مقاله ابتدا یک تعریفی از اطلاق مطرح می‌شود و سپس به تعریف هر یک از اطلاق لفظی و مقامی می‌پردازیم و تفصیلاً ملاک‌های اطلاق مقامی را بازگو می‌کنیم و در ضمن مثالهایی، ثمرات شرعی هر یک از اقسام اطلاق را بیان می‌کنیم و در نهایت به فرق‌های اطلاق لفظی با اطلاق مقامی اشاره می‌نماییم.

تعریف اطلاق

اطلاق عبارت است از دلالت لفظ بر معنای شایع و فراگیر نسبت به جنس یا احوال آن معنا مانند لفظ انسان که نسبت به جنس خود شیوع دارد و شامل همه افراد انسان می‌شود



و یا لفظ زید که شامل تمامی حالات وی می‌شود؛ هر چند نسبت به مفهوم زید اطلاق ندارد.^۱

اطلاق در لغت به معنای ارسال، شیوع، رهایی و عدم تقييد می‌باشد. ظاهراً در اصطلاح اصولیون، اطلاق معنای جدیدی غیر از همان معنای عرفی و لغوی خود ندارد.^۲

فرق اطلاق و مطلق

بیشتر اصولیون از روی مسامحه میان اطلاق و مطلق از نظر تعریف اصطلاحی فرق نگذاشته‌اند؛ هر چند که این دو با هم فرق دارند.

به لفظ دارای اطلاق، «مطلق» می‌گویند که مقابل آن «مقید» است، چنانچه اطلاق، مقابل تقييد است.

اطلاق اولاً و بالذات صفت معناست و ثانیاً و بالعرض می‌تواند صفت لفظ نیز باشد، اما مطلق اولاً و بالذات صفت لفظی است که معنای آن، اطلاق دارد، هر چند ثانیاً و بالعرض صفت معنا نیز می‌تواند باشد.^۳

تقسیمات اطلاق

در یک نگاه کلی اطلاق سه نوع تقسیم دارد:

۱. کفایه الاصول با تعلیقه عباسعلی زارعی، ج ۲، ص ۲۰۱.
عبارت آخوند خراسانی (رَحْمَهُ اللهُ): «عَرَفَ الْمَطْلُوقَ بِأَنَّهُ مَا دَلَّ عَلَى شَائِعٍ فِي جِنْسِهِ».

۲. محاضرات فی اصول الفقه (چاپ دارالهادی)، ص ۳۴۴

۳. جزایری، محمد جعفر، منتهی الدراییه فی توضیح الکفایه، ج ۳، ص ۶۷۸



تقسیم اول: اطلاق یا شمولی یا بدلی است که خود شمولی یا استغراقی یا مجموعی می‌باشد.

تقسیم دوم: اطلاق یا افرادی یا احوالی یا ازمانی است.

تقسیم سوم: اطلاق یا لفظی یا مقامی است.

تقسیم اول و دوم خارج از موضوع مقاله است و با آن کاری نداریم و آنچه در صدر بیان آن هستیم همین تقسیم سوم است همانطور که در مقدمه گذشت.

تعریف اطلاق لفظی

اطلاق لفظی به معنای ظهور لفظ در اطلاق است. مراد از اطلاق در اینجا، شمول و سریان و فراگیر بودن است.

در این معنا هیچ اختلافی نیست؛ اختلاف در منشأ این ظهور است که به وضع است یا مقدمات حکمت؟

«علماء دو دسته شدند قبل از سلطان العلماء و بعد از سلطان العلماء.»

مشهور قبل از سلطان العلماء قائل بودند که ظهور لفظ در اطلاق به سبب وضع است یعنی "اطلاق" در "موضوع له" لفظ أخذ شده. یعنی لفظ وضع شده برای طبیعه با قید اطلاق و ارسال.

اما از سلطان العلماء به بعد همه قائل شدند که ظهور لفظ در اطلاق به وضع نیست بلکه به سبب مقدمات حکمت است. یعنی الفاظ برای ذات معانی و طبیعه شیء وضع



شده بدون هیچ قیدی و اطلاق از دال دیگری فهمیده می‌شود.^۱ مؤسس این نظریه هم خود سلطان العلماء می‌باشد و در حاشیه خود بر معالم الاصول، آن را تصریح کرده.^۲

شهید صدر و مرحوم مظفر (رحمهما الله): نظر صحیح، همان قول سلطان العلماء می‌باشد. یعنی منشأ ظهور لفظ در اطلاق، به مقدمات حکمت است نه به وضع واضح.^۳

ثمره دو قول:

ثمره اول: مرحوم مظفر رحمه الله: بنابر قول اول که اطلاق در موضوع له لفظ، اخذ شده بود، استعمال لفظ در مقید، مجازی می‌شود ولی بنابر قول دوم، استعمال حقیقی است؛ چون لفظ برای ذات معنا و ماهیت "من حیث هی هی" وضع شده که هم با اطلاق و هم با تقیید سازگار است و استعمال در هیچ کدام مجازی نیست.^۴

اما شهید صدر (رحمه الله)^۵ قائل است که استعمال لفظ و اراده مقید به طریق «تعداً دال و مدلول» در یکی به نحو استعمال حقیقی است و در یکی به نحو مجازی می‌باشد. یعنی آقای شهید صدر یک قیدی اضافه می‌کنند که مرحوم مظفر در بیان خود نداشتند.

۱. مرحوم مظفر، محمدرضا، چاپ بوستان، ص ۱۸۶

۲. حاشیه معالم الاصول، چاپ سال ۱۳۷۸، انتشارات المکتبه العلمیه الاسلامیه، ص ۱۵۵

۱. درس فی علم الاصول حلقه ثانیه، شهید محمد باقر صدر، انتشارات دارالعلم، ص ۸۱، مرحوم مظفر،

محمدرضا، چاپ بوستان، ص ۱۸۶

۲. مرحوم مظفر، چاپ بوستان، ص ۱۸۶،

۳. درس فی علم الاصول حلقه ثانیه، شهید محمد باقر صدر، انتشارات دارالعلم، ص ۸۰۵



شمره دوم^۱: اگر یک کلمه در دلیل حکمی به عنوان موضوع قرار گرفت و ندانستیم که آن حکم برای مدلول کلمه به صورت مطلق ثابت شده یا برای یک حصه مقیده، بنابر قول کسانی که قائل هستند قید اطلاق در موضوع له اسم جنس اخذ شده، به دلالت وضعیه، و تطبیق قاعده احترازیت قیود، اطلاق ثابت می‌شود اما بنابر قول کسانی که قائل اند اسم جنس برای ماهیت "من حیث هی هی" وضع شده است برای اثبات اطلاق نیاز به مقدمات حکمت دارند.

مقدمات حکمت

حال که دانستیم منشأ ظهور لفظ در اطلاق به مقدمات حکمت است، باید منظور خود را از مقدمات حکمت، واضح و آشکار کنیم.

به مجموعی از مقدمات که با وجودشان، کلام متکلم ظهور در اطلاق پیدا می‌کند، مقدمات حکمت گفته می‌شود.

مادو نوع قرینه داریم: ۱. خاصه ۲. عامه

مقدمات حکمت از قبیل قرائن عامه می‌باشد و در هر کلامی باشند، کلام ظهور در اطلاق پیدا می‌کند.

آنچه که بین اصولیون معروف است به مقدمات حکمت سه مقدمه می‌باشد:

۱. اطلاق و تقييد ممکن باشد. چون رابطه بين اين دو به نحو تقابل ملکه و عدم ملکه است. پس اگر تقييد ممکن نباشد، اطلاق هم ممکن نیست.

۴. دروس فی علم الاصول حلقه ثانیه، شهید محمد باقر صدر، انتشارات دارالعلم، ص ۸۱



۲. قرینه متصله و منفصله بر تقیید نداشته باشیم. چون با وجود قرینه متصله، کلام ظهور در مقید پیدا می‌کند؛ اما نسبت به قرینه منفصله باید گفت که برای کلام ظهوری در اطلاق منعقد می‌شود ولی با آمدن قرینه منفصله از حجیت ساقط می‌شود، چون قرینه حاکم بر ظهور اولیه کلام است، و ظهور جمله در اطلاق، بدوی و متزلزل است.

۳. متکلم در مقام بیان باشد. یعنی در مقام اصل تشریح (کلی‌گویی) یا در مقام اهمال و اجمال‌گویی نباشد.^۱

۴. قدر متیقن در مقام تخاطب و محاوره نباشد^۲: مثلاً فرض کنید یک مولایی با دوستش از خاصیت گوشت گوسفند سخن می‌گویند ناگهان مولا به عبدش خطاب کند: «برو گوشت بخر». در اینجا عبد نمی‌تواند هرگوشتی را بخرد و بگوید کلام مولایم اطلاق داشت، بلکه قدر متیقن در مقام تخاطب و محاوره وجود دارد که مانع از اطلاق می‌شود.^۳

اگر این مقدمات کامل شد لفظ، ظهور در اطلاق پیدا می‌کند.

بیان شهید صدر (رحمه الله) در اطلاق لفظی

شهید صدر (رحمه الله) اطلاق لفظی را اینگونه تعریف می‌کند:

۱. مرحوم مظفر، چاپ بوستان،، ص ۱۹۶

۲. این مقدمه را جناب آخوند خراسانی (رحمه الله علیه) به دیگر مقدماتی معروف‌اند، اضافه کرده، کفایه الاصول (با تعلیقه عباسعلی زارعی) ج ۲، ص ۲۱۳.

۳. فهم این مقدمه نیاز به ذکر نکاتی می‌باشد که خارج از موضوع مقاله است ولی برای فهم بیشتر می‌توانید به کتاب اصول الفقه مرحوم مظفر، چاپ بوستان، ص ۱۹۸-۱۹۹ رجوع کنید. ایشان کلام صاحب کفایه (رحمه الله) را توضیح داده‌اند.



«نقصد بالإطلاق اللفظي حاله وجود صورته الذهنيّه للمتكلّم و صدور الكلام منه في مقام التعبير عن تلك الصوره، ففي مثل هذه الحاله اذا تردّدنا في هذه الصوره هل إنّها تشتمل على قيد غير مذكور في الكلام الذي سيق للتحدّث عنها؟ كان مقتضى الظهور الحالیّ السياقي في أنّ المتكلّم يبيّن تمام المراد بالخطاب مع عدم ذكره للقيد هو الإطلاق، و هذا هو الإطلاق اللفظي لأنّه يرتبط بمدلول اللفظ.»^۱

توضیح مطلب: ایشان قائل اند که برای هر متکلمی یک صورته ذهنی وجود دارد که بوسیله لفظ از آن صورته ذهنی تعبیر می‌کند در چنین حالتی (که متکلم بوسیله لفظ، صورته ذهنی خود را تبیین می‌کند) اگر شک کنیم که صورته ذهنی متکلم دارای قیدی دیگری (غیر از آنچه در کلام ذکر شده) می‌باشد یا نه، مقتضای ظهور حالی و سیاقی کلام چیست؟

مقتضای ظهور حالی و سیاقی، اطلاق کلام است و با اطلاق، قید مشکوک را نفی می‌کنیم؛ چون متکلم تمام مراد خود را بوسیله خطاب و الفاظی که اتخاذ کرده بیان می‌کند پس صورته ذهنی که دارد همان است که در مقام صدور کلام از آن تعبیر کرده. این همان اطلاق لفظی است چون مرتبط به لفظ است.

اطلاق مقامی

فقهاء و اصولیون در موارد مختلفی از فقه و اصول تعبیر به اطلاق مقامی کرده‌اند در حالیکه استعمال اطلاق مقامی در برخی از این موارد تفاوت اساسی با موارد دیگر داشته و مشخص است که ملاک اطلاق مقامی در همه موارد، به شکل واحد نیست. با بررسی‌های صورت گرفته در تعابیر فقهاء و اصولیون این بدست می‌آید که اطلاق مقامی پنج قسم دارد:

۱. دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۸۹



قسم اول: به تبیین و تفسیر حقیقت یک شیء به نحو عملی، اطلاق مقامی می گویند. مثلاً در حدیثی آمده که: «الا أحكى لكم وضوء رسول الله (صل الله عليه وآله وسلم)» یا مثل روایت معتبره حماد^۱ که متضمن بیان افعال و وظائف نماز است.

این دو روایت در مقام بیان ماهیتی هستند که مردد بین اطلاق و تقیید است. شک داریم نمی دانیم که وضوء یا نماز، همین است که در این روایت گفته شده یا مقید است به قید دیگری که احتمالش را می دهیم ولی در این جا ذکر نشده؟ در این جا با جریان اطلاق مقامی، قید مشکوک را نفی می کنند.

با اندکی تأمل و دقت متوجه می شوید که این قسم از اطلاق مقامی هیچ تفاوتی با اطلاق لفظی ندارد و از حیث ملاک و مناط یکسانند.

چون هیچ فرقی وجود ندارد بین اینکه مولا به عنوان "نماز و وضوء" امر کند و ما در مطلق و مقید بودن آن شک کنیم و بین اینکه مولا به ذات افعال وضوء و نماز امر کند و ما در مطلق و مقید بودن آن شک کنیم در هر دو صورت اطلاق لفظی است؛ امر به ذات افعال یعنی اینکه از عنوان "وضوء و نماز" در امر خود استفاده نکند، بلکه امر کند به «تکبیر، قرائت، رکوع، سجود، و غیر این افعال».

۱. الکافی (طبع الاسلامیه)، ج ۳، ص ۳۱۱: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ يَوْمًا يَا حَمَّادُ تَحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ قَالَ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي أَنَا أَحْفَظُ كِتَابَ حَرِيْزٍ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ لَا عَلَيْكَ يَا حَمَّادُ قُمْ فَصَلِّ قَالَ فَقَمْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ مَتَوَجِّهًا إِلَى الْقِبْلَةِ فَاسْتَفْتَحْتُ الصَّلَاةَ فَرَكَعْتُ وَسَجَدْتُ فَقَالَ يَا حَمَّادُ لَا تَحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ مَا أَقْبِحَ بِالرَّجُلِ مِنْكُمْ يَأْتِي عَلَيْهِ سِتُونَ سَنَةً أَوْ سَبْعُونَ سَنَةً فَلَا يَقِيمُ صَلَاةً وَاحِدَةً بِحُدُودِهَا تَامَةً قَالَ حَمَّادُ فَأَصَابَنِي فِي نَفْسِي الذُّلُّ فَقُلْتُ جَعَلَتْ فِدَاكَ فَعَلِمَنِي الصَّلَاةَ فَقَامَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ مُتَّصِبًا فَأَرْسَلَ يَدَيْهِ جَمِيعًا عَلَى فِخْذَيْهِ فَدَضَمَ أَصَابِعَهُ وَقَرَّبَ بَيْنَ قَدَمَيْهِ حَتَّى كَانَ بَيْنَهُمَا قَدْرُ ثَلَاثِ أَصَابِعٍ مُنْفَرَجَاتٍ وَاسْتَقْبَلَ بِأَصَابِعِ رِجْلَيْهِ جَمِيعًا الْقِبْلَةَ لَمْ يَحْرَفْهُمَا عَنِ الْقِبْلَةِ وَقَالَ بِخُشُوعٍ اللَّهُ أَكْبَرُ ثُمَّ قَرَأَ ←



لذاگاهی اوقات لفظ، عنوان "صلاه" است و گاهی لفظ "ما يجب فعله" است؛ تفاوت بین دو عنوان باعث نمی‌شود از دایره اطلاق لفظی خارج شود مادامی که ملاک در هر دو یکی است.

قسم دوم: جایی که اصلاً تقیید ممکن نیست و مستلزم دور یا خلف می‌شود که در اینجا با نبود متمم جعل، اطلاق مقامی ثابت می‌شود.

برخی از خصوصیت‌ها از قبیل تقسیمات ثانویه یک شیء می‌باشند؛ یعنی ذات شیء قابلیت تقسیم شدن به آنها را ندارد بلکه ذات شیء به همراه تعلق چیزی دیگری به آن، زمینه را برای انقسام به برخی از خصوصیت‌ها را فراهم می‌کند.

→ الْحَمْدُ بِرَتِيلٍ وَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثُمَّ صَبَرَ هَنِيئَةً بِقَدْرِ مَا يَتَنَفَسُ وَهُوَ قَائِمٌ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ وَقَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ وَهُوَ قَائِمٌ ثُمَّ رَكَعَ وَمَلَأَ كَفَيْهِ مِنْ رُكْبَتَيْهِ مُنْفَرَجَاتٍ وَرَدَّ رُكْبَتَيْهِ إِلَى خَلْفِهِ حَتَّى اسْتَوَى ظَهْرُهُ حَتَّى لَوْ صَبَّ عَلَيْهِ قَطْرَةٌ مِنْ مَاءٍ أَوْ دُهْنٍ لَمْ تَزَلْ لِاسْتِوَاءِ ظَهْرِهِ وَمَدَّ عُنُقَهُ وَغَمَضَ عَيْنَيْهِ ثُمَّ سَبَّحَ ثَلَاثًا بِرَتِيلٍ فَقَالَ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ ثُمَّ اسْتَوَى قَائِمًا فَلَمَّا اسْتَمَكَّنَ مِنَ الْقِيَامِ قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ ثُمَّ كَبَّرَ وَهُوَ قَائِمٌ وَرَفَعَ يَدَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ ثُمَّ سَجَدَ وَبَسَطَ كَفَيْهِ مَضْمُومَتِي الْأَصَابِعِ بَيْنَ يَدَيِ رُكْبَتَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ فَقَالَ سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وَبِحَمْدِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَلَمْ يَضَعْ شَيْئًا مِنْ جَسَدِهِ عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ وَسَجَدَ عَلَى ثَمَانِيَةِ أَعْظُمِ الْكَفَّيْنِ وَالرُّكْبَتَيْنِ وَأَنَامِلِ إِبْهَامِي الرَّجْلَيْنِ وَالْجَبْهَةِ وَالْأَنْفِ وَقَالَ سَبْعَةَ مِنْهَا فَرَضَ يَسْجُدَ عَلَيْهَا وَهِيَ الَّتِي ذَكَرَهَا اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا وَهِيَ الْجَبْهَةُ وَالْكَفَّانِ وَالرُّكْبَتَانِ وَالْإِبْهَامَانِ وَوَضَعَ الْأَنْفَ عَلَى الْأَرْضِ سَنَةً ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السُّجُودِ فَلَمَّا اسْتَوَى جَالِسًا قَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ ثُمَّ قَعَدَ عَلَى فَخِذِهِ الْأَيْسَرِ وَقَدْ وَضَعَ ظَاهِرَ قَدَمِهِ الْأَيْمَنِ عَلَى بَطْنِ قَدَمِهِ الْأَيْسَرِ وَقَالَ اسْتَغْفِرُ اللَّهَ رَبِّي وَأَتُوبُ إِلَيْهِ ثُمَّ كَبَّرَ وَهُوَ جَالِسٌ وَسَجَدَ السَّجْدَةَ الثَّانِيَةَ وَقَالَ كَمَا قَالَ فِي الْأُولَى وَلَمْ يَضَعْ شَيْئًا مِنْ بَدَنِهِ عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ فِي رُكُوعٍ وَلَا سُّجُودٍ وَكَانَ مُجَنِّحًا وَلَمْ يَضَعْ ذِرَاعِيهِ عَلَى الْأَرْضِ فَصَلَّى رُكْعَتَيْنِ عَلَى هَذَا وَيَدَاهُ مَضْمُومَتَا الْأَصَابِعِ وَهُوَ جَالِسٌ فِي الشَّهَادِ فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ الشَّهَادِ سَلَّمَ فَقَالَ يَا حَمَادُ هَكَذَا صَلَّ.



مثلاً انقسام نماز به «نماز با سوره و نماز بی سوره» از قبیل انقسام نماز به خصوصیت‌هایی است که از قبیل تقسیمات اولیه می‌باشد چون ذات نماز برای انقسام به آن‌ها کفایت می‌کند اما برخی از خصوصیت‌ها مثل قصد امتثال امر، ذات نماز برای انقسام به آن مکفی نیست بلکه باید ذات نماز به همراه تعلق امر به آن لحاظ شود تا زمینه برای انقسام نماز به «نماز با قصد امتثال امر و نماز بی قصد امتثال امر» فراهم شود.

أخذ چنین خصوصیت‌هایی در متعلق امر محال است و مولا نمی‌تواند مأمور به را به اینگونه خصوصیت‌ها، مقید کند چون مستلزم دور و خلف است و دور و خلف محال است.

چون تقیید ممکن نیست، اطلاق لفظی هم ممکن نیست؛ چون رابطه بین این دو به نحو تقابل ملکه و عدم ملکه است. حالا که اطلاق ممکن نیست، از «عدم تقیید» اطلاق بدست نمی‌آید؛ چون ممکن است مولا مقید را اراده کرده باشد ولی چون نمی‌توانسته، در کلام خود نیآورده. لذا بعضی به اصول علمیه رجوع کردند و با جریان اصاله الاحتیاط، رعایت آن قید را بر مکلف لازم می‌دانند.

اما برخی دیگر با تمسک به اطلاق مقامی آن قید مشکوک را نفی کردند.

بدین بیان: درست است که مولا با یک امر نمی‌تواند مأمور به را به قصد امتثال امر مقید کند ولی می‌تواند در ضمن دو امر مقصود خود را برای مکلف بیان کند به نحوی که هر دو امر به منزله یک جعل واحد باشد لذا امر دوم را "متتم جعل" می‌گویند و جعل مستقلی نیست که ثواب و عقاب جداگانه‌ای داشته باشد و نتیجه تقیید را به دنبال دارد؛ حالا اگر مولا در مقام بیان باشد و اقدام به امر دوم نکند، نتیجه می‌گیریم این قید داخل در



غرض مولا نیست و گرنه با امر دوم آن را بیان می‌کرد لذا کلام مولا از این حیث مطلق است؛ این را "اطلاق مقامی" می‌گویند و نتیجه اطلاق لفظی را به همراه دارد.^۱

قسم سوم: وقتی یک کلامی در مقام بیان مطلبی باشد که فراتر از مدلول لفظ است، این مقام را، اطلاق مقامی می‌گویند.^۲

مثال: حصر واجب در اموری به سبب قرینه مقامیه، با اینکه لفظ به خودی خود هیچ دلالتی بر انحصار و جوب در آن موارد ندارد؛ مثلاً در قضیه شرطیه بوسیله اطلاق مقامی، انحصار حکم در موضوع خاص را ثابت می‌کنند و سپس مفهوم‌گیری می‌کنند البته اگر قائل باشیم که مفهوم شرط به حسب وضع و لغت ثابت نیست.

این نوع اطلاق خلاف اصل است و اثبات آن نیازمند دلیل است و در اینجا ما اصل عقلایی نداریم که آن را ثابت کند برخلاف اطلاق لفظی.

فرق بین اطلاق لفظی و اطلاق مقامی در اینجا به این نحو است که اطلاق لفظی در ناحیه موضوع، ثبوت حکم است برای موضوع بدون اینکه موضوع مقید به قید غیر مذکور باشد و اطلاق لفظی در ناحیه حکم، ثبوت حکم است برای موضوع، بدون اینکه حکم، مقید به قید غیر مذکور شود؛ اما معنای اطلاق مقامی در اینجا، اثبات حصر حکم برای یک موضوع خاص است که با مقتضای اطلاق لفظی متفاوت است.

قسم چهارم: این قسم از اطلاق مقامی را شهید صدر (رحمه الله) بیان می‌کنند. در اطلاق لفظی، نفی نسبت به قیودی است که اگر ثابت باشند صوره ذهنیه واحد را قید می‌زنند (همان صوره ذهنی که لفظ واحد یا جمله بر آن دلالت می‌کند) برخلاف اطلاق

۱. اصول الفقه، مرحوم مظفر، چاپ بوستان، ص ۹۱-۹۰

۲. مقاله شیخ محمد قاینی (به زبان عربی)، ص ۸



مقامی که در آن نفی نسبت به قیودی است که اگر ثابت باشند، صوره ذهنی دیگری را در کنار صوره ذهنی سابق، اثبات می‌کنند.

مثلاً اگر مولا به عبدش بگوید: «اکرم الفقیر» و در این جا شک کنیم، که صوره ذهنی مولا از فقیر، مطلق فقیر بوده بدون لحاظ هیچ قید دیگری یا مرادش فقیر عادل است، مقتضای ظهور حالی و سیاقی مطلق فقیر است. در اینجا اگر قید عادل ثابت شود یک صوره ذهنی واحد را قید می‌زند نه اینکه یک صوره ذهنی دیگری در کنار فقیر ثابت می‌کند. برخلاف اطلاق مقامی؛ مثلاً اگر متکلم بگوید «فاتحه، جزء نماز است و رکوع جزء آن است و سجده جزء آن است...» و سکوت کند، در چنین جایی اگر خواسته باشیم از سکوت، عدم جزئیت سوره را ثابت کنیم، این را "اطلاق مقامی" می‌گویند؛ زیرا که با این اطلاق، یک صوره ذهنی دیگری ثابت می‌شود که جدا از صوره ذهنی کشف شده از جمله‌های پیشین است.

در اینجا ما سه جمله داریم که هر یک بیانگر یک صوره ذهنی از متکلم است ولی جزئیت سوره قیدی است که اگر بخواهد ثابت باشد هیچیک از صوره‌های ذهنی ما قبل را قید نمی‌زند بلکه خود به عنوان یک صوره ذهنی مستقل در کنار آنها واقع می‌شود، یعنی متکلم که در مقام بیان تمام اجزای نماز بوده و می‌توانسته با جمله‌ای همانند جمله‌های پیشین، جزئیت سوره را بیان کند ولی بیان نکرده، پس صوره ذهنی دیگری به غیر از صورت‌های ما قبل نداشته و گرنه آن را در قالب یک لفظ یا جمله‌ای بیان می‌کرد.

تفاوت در همین جا بین اطلاق لفظی و مقامی روشن می‌شود^۱؛ اطلاق مقامی متوقف است بر اینکه احراز شود مولا در مقام بیان تمام اجزاء نماز است و گرنه صرف بیان یک سری اجزاء برای نماز که ثابت نمی‌کند مولا در مقام بیان تمام اجزای نماز است تا از

۱. دروس فی علم الاصول (حلقه ثانیه)، شهید صدر رحمه الله، ص ۹۰



سکوتش، عدم جزئیت سوره را نتیجه بگیریم؛ بر خلاف اطلاق لفظی که برای اثبات آن یک ظهور سیاقی عام داریم که متکفل است اثبات کند هر متکلمی که برای بیان صورت ذهنی خود لفظ یا جمله‌ای را استعمال می‌کند، آن صورتی که موجود در ذهنش است بیشتر از مدلول آن لفظ یا جمله نیست. با همین ظهور سیاقی عام، قیود محتمله را نفی کرده و اطلاق موجود در لفظ یا جمله را ثابت می‌کنیم.

قسم پنجم: این همان مقصود اصلی از اطلاق مقامی است که حقیقتاً از حیث ملاک و مناط با اطلاق لفظی متفاوت است.^۱

بیان این قسم: اگر شخصی اغراض الزامی داشته باشد باید آن را بیان کند؛ سکوت نسبت به آن‌ها مستلزم فوت آن اغراض می‌شود، از یک شخص حکیم بعید است که با سکوتش زمینه را برای فوت اغراضش فراهم کند؛ این سکوت با مقام حکمت و مقام تحفظ بر اغراض، منافات دارد لذا نباید از جانب صاحب غرض، نسبت به بیان اغراضش قصور و کوتاهی باشد بلکه باید با راههای متعارف آن را به مکلف بفهماند.

حالا اگر صاحب غرض نسبت به یک قیدی سکوت کرد و نسبت به بیان آن اقدامی نکرد، به عبارتی کلام نسبت به آن قید مطلق بود، از این سکوت و عدم تنبیه متوجه می‌شویم که در پس پرده اغراضش، همچنین قیدی مدخلیتی نداشته و الا به حکم عقل بر او لازم بود بیانش کند. به این سکوت و عدم تنبیه بر امری که مستلزم علم به حکم می‌شود، اطلاق مقامی می‌گویند؛ که اگر متکلم شارع باشد، سکوتش مستلزم علم به حکم و موقفش در رابطه با آن حکم می‌شود.

۱. مقاله استاد شیخ محمد قایینی (به زبان عربی)، ص ۶



منظور از مقام در اطلاق مقامی این قسم، مقام بیان نیست؛ چون در آنجایی هم که متکلم اصلاً در مقام بیان نباشد، باز هم اطلاق مقامی این قسم محقق می‌شود؛ مراد از مقام در اینجا مقام حکمت و مقام تحفظ بر غرض است.

همانطور که اطلاق در این قسم به معنای عدم تقیید نیست لذا در آنجایی که تقیید ممکن نباشد باز هم اطلاق مقامی جریان دارد. بر خلاف اطلاق لفظی که امکان تقیید از مقدمات جریانش بود.

اطلاق مقامی این قسم از شؤون دلالت لفظ نیست بلکه به حکم عقلی قطعی (نسبت به لزوم تحفظ بر اغراض لازمه‌اش) است.

مثال برای این قسم: همانطور که می‌دانید الفاظ بکار رفته در کلام شارع را حمل بر معنای عرفی و لغوی آن می‌کنند البته اگر از جانب مولا، معنای جدیدی برای آن جعل نشده باشد و مولا معنای دیگری غیر از معنای عرفی را اراده نکرده باشد. حمل این الفاظ بر معنای عرفی، از باب اصالة الحقیقه نیست؛ بلکه حمل الفاظ مستعمله بر معنای عرفی، خودش اصل جداگانه‌ای است که مدرکی جز اطلاق مقامی ندارد.

مثلاً اگر مولا بگوید «اغسل ثوبک» مشخص است که مولا در مقام بیان و جوب غسل است، اما اینکه خود «غسل» چیست، مولا اصلاً در مقام بیان آن نمی‌باشد؛ با اینکه مولا در مقام بیان آن نیست ولی آن را حمل بر معنای عرفی می‌کنند چون در اینجا، مولا اصطلاح جدیدی، مغایر با معنای عرفی و لغوی ندارد، بلکه منظورش همان ازاله با آب است.

بله اینکه یک غسل لازم است یا بیشتر؟ با آب جاری باید شسته شود یا با آب راکد هم جایز است؟ ما این را از اطلاق لفظی می‌فهمیم چون مولا در مقام بیان بوده و حال که موارد آن را بیان نکرده پس تمام اقسام غسل با آب را اراده کرده.



ولی این غیر از حمل کردن معنای لفظ است بر معنای عرفی؛ چون مولا اصلاً در مقام بیان آن نبوده لذا بوسلیه اطلاق لفظی فهمیده نمی‌شود بلکه این را بوسلیه اطلاق مقامی می‌فهمیم.

فرق‌های اطلاق لفظی و مقامی قسم اخیر

۱. اطلاق لفظی از مقوله ظهور و دلالت لفظ است چه قائل به وضع باشیم که مبنای مشهور قبل از سلطان العلماء است و چه قائل به مبنای مقدمات حکمت باشیم که مشهور متأخر از سلطان العلماء است؛ به هر حال بر اساس اطلاق لفظی ظهور و دلالت لفظی شکل می‌گیرد اما در اطلاق مقامی دلالت از مقوله دلالت لفظ نیست بلکه عدم تنبیه و سکوت علم آور است.

البته گاهی اطلاق مقامی منشأ برای تحقق ظهور می‌شود مثل همان مثالی که برای اطلاق مقامی قسم اخیر زدیم.

۲. اطلاق لفظی، به طور مطلق حجت است حتی اگر مضمونش مخالف احتیاط باشد ولی در اطلاق مقامی، چون ملاکش تحفظ بر اغراض لازمه است بنابراین در جایی محقق می‌شود که مخالف احتیاطی رخ دهد، در چنین جایی عدم موافقت شارع با آن امر مخالف احتیاط، سبب فوت غرض لازم می‌شود، لذا سکوت شارع کاشف از موافقتش با این امر مخالف احتیاط است و گرنه سکوتش جایز نیست.

۳. اطلاق لفظی در جایی محقق می‌شود که متکلم در مقام بیان باشد، اما اطلاق مقامی در جایی محقق می‌شود که متکلم در صدد بیان نباشد ولی چون سکوت و عدم ردع، سبب فوت اغراض لازمه می‌شود پس حالا که سکوت کرده می‌فهمیم به آن راضی بوده و غرضی مخالف با آن نداشته.



۴. اطلاق لفظی در جایی محقق می‌شود که تقييد ممکن باشد برخلاف اطلاق مقامی که اگر تقييد هم ممکن نباشد باز هم اطلاق محقق است.

۵. ملاک اطلاق لفظی، نبود قید متصل است؛ بنابراین وجود قید منفصل، منافاتی با ظهور کلام در اطلاق ندارد؛ البته هر چند که قید منفصل، مانع حجیت آن ظهور می‌شود. اما قوام اطلاق مقامی، متوقف بر نبود قید متصل و منفصل است. چون ملاک تحقیقش، ظهور کلام نیست بلکه فوت غرض است و با وجود قید متصل یا منفصل جایی برای اطلاق مقامی باقی نمی‌ماند چون شارع برای تحفظ از اغراضش می‌تواند به آن دو قید تکیه کند.

۶. قید منفصل در اطلاق لفظی، زمانی می‌تواند مانع از حجیت ظهور کلام در اطلاق باشد، که اعتبار آن قید منفصل احراز شود و الا اطلاق باعث نفی آن قید منفصل می‌شود؛ بر خلاف اطلاق مقامی که قوامش به نبود قید متصل و منفصل است و تا زمانی که عدم قید (حتی منفصل) احراز نشود، اطلاقی محقق نمی‌شود تا بخواهیم به هنگام شک در اعتبار آن قید، با اطلاق، نفی‌اش کنیم. لذا احتمال صدور قید (ولو منفصلاً) مانع از اطلاق است، بنابراین اگر خبری متضمن قید باشد، با اطلاق مقامی منافات دارد حتی اگر سند آن خبر ضعیف باشد.

اما از آنجایی که خبر مخالف، اگر ضعیف باشد (به سبب ضعف سند یا دلالت) جایز نیست برای تحفظ غرض بر آن اعتماد شود، لذا به منزله عدم قید است و نمی‌تواند مانع از اطلاق مقامی باشد. بنابراین انحصار قید مخالف، در همچین خبر ضعیفی، دلیل بر عدم وجود منافی است.



البته نبود قید (به سبب ضعف سند یا دلالت) زمانی دلیل بر عدم وجود منافی است که مسئله مورد نظر از مسائل عامّ البلوی^۱ باشد. چون اگر تنبیهی مرتبط با آن وجود داشت قطعاً بدست ما می‌رسید؛ زیرا که انگیزه سؤال از آن زیاد است. لذا عدم وصول قید دلیل بر عدم وجود قید است. اما اگر مسئله از مسائل عامّ البلوی نباشد، صرف عدم وصول قید، احتمال تنبیه را نفی نمی‌کند.

نتیجه: احتمال صدور منافی اطلاق برای الغا اطلاق، کافی است پس وصول منافی بوسیله خبر ضعیف (سنداً یا دلالتاً) به طریق اولی مانع از اطلاق مقامی می‌شود. مثل همین چیزی که در اطلاق مقامی گفتیم در سیره هم جاری است، همانا اعتبار سیره قائم به عدم ردع است، این چنین سیره‌ای کاشف از موافقت شارع است، لذا صرف عدم وصول ردع، کافی نیست. بلکه باید عدم ردع احراز شود.

۷. نتیجه اطلاق لفظی، شمول و سریان است اما مقتضای اطلاق مقامی گاهی سریان و شمول است و گاهی موافق تقييد است، با توجه به مقام‌های مختلف، متفاوت می‌شود. در قیودی مثل قصد وجه و مشابه آن که شک در اعتبارش داریم، مقتضای اطلاق مقامی، عدم تقييد است. اطلاق مقامی به معنای سریان و شمول نیست بلکه به معنای عدم اراده آن چیزهایی است که سکوت نسبت به آنها موجب فوت اغراض لازمه می‌شود.

۸. اطلاق لفظی مبنی بر بنای عقلاست، ولی اطلاق مقامی مبنی بر حکم عقل است و عقل قائل به اعتبار ذاتی علم است و اعتبار علم، نیازی به اعتبار عقلا و جعل و تعبد و حجیت اعتباری ندارد بلکه حجیتش ذاتی است. پس حجیت اطلاق مقامی بر اساس عقل قطعی است اما اطلاق لفظی چون به ملاک ظهور است حجیتش به ملاک بنای عقلاست.

۱. مورد ابتلای همگان باشد.



۹. اطلاق لفظی در همه جا جاری می‌شود اما اطلاق مقامی فقط در جایی جاری می‌شود که غرض لزومی در معرض فوات باشد؛ اما اطلاق لفظی در همه موارد جاری است چه غرض لزومی باشد و چه غرض غیر لزومی باشد.

در اطلاق مقامی، سکوت شارع باعث از دست رفتن غرض لزومی می‌شود و اگر جایی غرض لزومی از دست نرود اطلاق مقامی جاری نمی‌شود. لذا اطلاق مقامی در اطراف علم اجمالی جاری نیست چون با سکوت شارع حداکثر مردم احتیاط می‌کنند و انجام احتیاط از طرف مردم موجب فوت غرض لزومی نمی‌شود.

۱۰. مقامی که در باب اطلاق مقامی هست با مقامی که مولی در مقام بیان در مقدمات حکمت است متباین است. مقام در اطلاق مقامی، مقام تحفظ بر اغراض لزومی است اما مقام بیان در مقدمات حکمت یعنی متکلم در مقام مجمل و مهمل گویی نیست.

منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایه الاصول با تعلیقه عباسعلی زارعی*، موسسه نشر اسلامی، چاپ نهم، قم
۲. خویی، ابوالقاسم، *محاضرات فی اصول الفقه*، نشر دار الهادی، چاپ قم، چاپ چهارم.
۳. جزایری، محمدجعفر، *منتهی الدراییه فی توضیح الکفایه*، موسسه دار الکتاب، چاپ قم.
۴. ابن شهید ثانی، حسن بن زین‌الدین، *حاشیه معالم الاصول*، انتشارات المکتبه العلمیه الاسلامیه، چاپ ۱۳۷۸.
۵. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، موسسه بوستان کتاب، چاپ قم.
۶. صدر، محمدباقر، *دروس فی علم الاصول (حلقه ثانیه)*، انتشارات دارالعلم، چاپ سوم، چاپ قم
۷. قاینی، محمد، *مقاله* (به زبان عربی)
۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، نشر اسلامی



بررسی تعریف حکم ظاهری و واقعی از نگاه شهید صدر و مشهور

محمد علی محمدی^۱

چکیده: حکم ظاهری و واقعی تعاریف متعددی دارد که مشهور علماء به بیان تمامی این تعاریف پرداخته‌اند، بعضی دیگر همچون شهید صدر در تمامی مباحث اصولی سعی نموده‌اند تنها از یک تعریف استفاده کنند.

در این مقاله سعی شده پس از بیان تفاوت لسان علماء از تعریف حکم ظاهری و واقعی، مجموعه این تعاریف در دو قسم خلاصه گردد. سپس برای آنکه بتوان یک تعریف را از دیگر تعاریف علمی انتخاب نمود، یک معیار کلی مطرح شده است.

پس از تطبیق معیار بیان شده بر دو تعریف مذکور از حکم ظاهری و حکم واقع، یکی از دو تعریف به عنوان تعریف صحیح تر انتخاب شده است.

این تعریف، همان تعریف شهید صدر در ابتدای کتاب اصولی خود هست.

کلیدواژه: حکم شرعی، حکم ظاهری، حکم واقعی.

۱. دانش پژوه سطح سه مدرسه علمیه مشهد.



مقدمه

باگذشت زمان، کم‌کم مباحثی در ابواب مختلف علم اصول وارد شده است، از جمله این عناوین، «حکم ظاهری و حکم واقعی» هست، مبتکر دو اصطلاح «دلیل اجتهادی و فقاهتی» که ناظر به حکم ظاهری و حکم واقعی هست، جناب وحید بهبهانی است. به تبع ایشان، دیگر بزرگان نیز حکم ظاهری و حکم واقعی را در آثار خود تعریف نموده‌اند.

از طرفی با تطور ابواب اصولی، مباحثی از این علم مترتب بر نوع تعریف ما از «حکم واقعی و حکم ظاهری» هست.

مشهور اصولیون در بخشی از آثار خود، تعریف منسوب به جناب وحید بهبهانی را بیان کرده‌اند و در بخشی دیگر از آثار خود، مجبور به ارائه تعریف دیگری از این دو اصطلاح شده‌اند.

مقاله مذکور به مقایسه این تعاریف پرداخته و در نهایت سعی شده یک تعریف واحد که در تمامی مباحث اصول از آن بتوان بهره برد انتخاب شود.

فصل اول: تعریف «حکم ظاهری و حکم واقعی»

قبل از ورود، مبادی تصویری و تصدیقی بحث را بیان می‌کنیم.

تعریف «حکم شرعی»

قانونی که از سوی خداوند متعال برای تنظیم و توجیه حیات انسان صادر می‌شود را حکم شرعی گویند که بر دو قسم می‌باشد:

۱. حکم واقعی

۲. حکم ظاهری



مراحل ایجاد یک حکم شرعی تکلیفی^۱:

۱. «ملاک» مرحله‌ای است که در آن مقدار مصلحت و مفسده هر امر بررسی می‌شود.
 ۲. «اراده» یعنی خواستن فعل یا ترک امری با توجه به محبوبیت یا مبغوضیتی که در نفس ایجاد می‌شود.
 ۳. «جعل» یعنی قرار گرفتن اراده در یک قالب اعتباری برای نظام‌مند ساختن احکام.
- در ابتدا به نقل بعضی از تعاریف متداول من جمله تعریف شهید صدر می‌پردازیم و سپس در یک گفتار مختصر و مفید انواع تعاریف با خصوصیت هر یک را جمع‌بندی می‌کنیم.

تعریف مشهور اصولیون و نظر شهید صدر در مورد حکم ظاهری و واقعی

ابتدا تعریف مشهور اصولیون آورده می‌شود سپس تبیین شهید صدر بر تعاریف بیان شده.

تعریف مرحوم مظفر

مرحوم مظفر دو جا، «حکم ظاهری و حکم واقعی» را تعریف می‌کنند.

الف) تعریف ابتدائی ایشان، پس از تعریف «اصل حکم شرعی» بدین عبارت است:

ثم لا يخفى أن الحكم الشرعي... على نحوين:

۱. توجه داشته باشیم که تقسیم‌بندی حکم شرعی به واقعی و ظاهری، ذیل مقسم «احکام تکلیفی» قرار می‌گیرد لذا در این مقدمه ما نیازمند تبیین «مراحل ایجاد حکم تکلیفی» هستیم. البته از آنجاکه هدف اصلی موضوع مقاله تبیین کامل این مراحل نیست لذا به قدر ضرورت، اکتفا کردیم.



۱. آن يكون ثابتا للشيء بما هو في نفسه فعل من الأفعال ... و يسمى مثل هذا الحكم: «الحكم الواقعي» و الدليل الدال عليه: «الدليل الاجتهادي».
۲. آن يكون ثابتا للشيء بما أنه مجهول حكمه الواقعي ... فعند عدم قيام الدليل على أحد الأقوال لدى الفقيه يشك في الحكم الواقعي الأولي المختلف فيه، ... و يسمى مثل هذا الحكم الثانوي: «الحكم الظاهري» و الدليل الدال عليه: «الدليل الفقاهتي» أو «الأصل العملي».^۱

ب) تعريف دوم ایشان، در بحث «إجزاء امر ظاهري از امر واقعي»، بدین عبارت است:

للحكم الظاهري اصطلاحان: أحدهما: ما تقدم في أوائل الجزء الأول.

و ثانيهما: كل حكم ثبت ظاهراً عند الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله (تعالى)، فيشمل الحكم الثابت بالأمارات و الأصول معا، فيكون الحكم الظاهري بالمعنى الثاني اعم من الأول...^۲

تعريف شيخ انصاري

شيخ انصاري در كتاب «فرائد الأصول» تنها به يكي از دو اصطلاح كه همان اصطلاح متعارف و موروث از وحيد بهبهاني است، اشاره کرده است: «و أما الشك فلما لم يكن فيه كشف أصلاً لم يعقل فيه أن يعتبر فلو ورد في مورد حكم شرعي كأن يقول الواقعة المشكوكة حكمها كذا كان حكماً ظاهرياً لكونه مقابلاً للحكم الواقعي المشكوك بالفرض ... و أما ما دل على الحكم الأول علماً أو ظناً معتبراً فيختص باسم الدليل و قد يقيد

۱. مظفر محمدرضا، اصول الفقه، ج ۱، ص ۵

۲. مظفر محمدرضا، اصول الفقه ج ۲، ص ۳۰۷



بالاجتهادی كما أن الأول قد يسمي بالدليل مقيدا بالفقاهتی و هذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهانی لمناسبة مذکورة فی تعريف الفقه و الاجتهاد»^۱.

این در حالی است که از تقریرات «مطرح الأنظار» شیخ انصاری، چنین برداشت می شود که علاوه بر تعریفی که در «فرائد الأصول» بیان شده، به اصطلاح دیگری نیز نظر داشته اند: قد يطلق الحكم الظاهري في قبال الأحكام المستفادة من الأدلة الاجتهادية، كأخبار الآحاد و نحوها من الأمارات الكاشفة عن الأحكام الواقعية التي لا مدخل للعلم و الجهل فيها ... فتكون الأحكام الظاهرية مختصة بمراد الاصول العملية: من البراءة و الاحتياط و الاستصحاب و نحوها.

و قد يطلق و يراد بها الأحكام المستفادة من الأمارات التي يحتاج في اعتبارها إلى جعل، فيعم الأمارات الاجتهادية و غيرها من الاصول العملية. فالمراد من الحكم الظاهري هو الوجوب المستفاد من الأدلة التي يجب الأخذ به بواسطة ما دل على اعتبار ما دل على ذلك الوجوب، من الخبر و الأصل و نحوهما.^۲

مضمون سخن شیخ انصاری آن است که گاه مقصود از حکم ظاهری، حکمی است که از دلیل فقهاتی و به مقتضای اصل عملی دانسته می شود لذا دیگر شامل امارات نمی شود، همچنان که حکم واقعی به حکمی گفته می شود که از دلیل اجتهادی استفاده می شود، گاهی هم مقصود از حکم ظاهری، هر حکمی است که از ادله ظنی استفاده می شود، اعم از امارات و اصول.

۱. انصاری مرتضی، فرائد الاصول، ج ۱، ص: ۳۰۹

۲. تقریرات ابوالقاسم کلاتری، مطرح الأنظار ج ۱، ص: ۱۳۳



تعریف آیت الله خوبی

همچنین در تقریرات درس آیت الله خوبی، به هر دو اصطلاح مذکور در کلام شیخ انصاری برمی خوریم:

«أن الحكم الظاهري على قسمين: أحدهما: حكم ظاهري مجعول في ظرف الشك والجهل بالواقع حقيقة من دون نظر إلى الواقع أصلاً. وثانيهما: حكم ظاهري مجعول أيضاً في ظرف الشك في الواقع والجهل به إلا أنه ناظر إلى الواقع وكاشف عنه. والأول مفاد الاصول العملية كقاعدة الطهارة والحلية والاستصحاب، والثاني مفاد الأمارات».^۱

این دو تعریف متداول میان مشهور اصولیون را می توان در یک بیان خلاصه نمود، بدین صورت که:

۱. بیان اول از «تعریف حکم واقعی و ظاهری»: حکم واقعی حکمی است که در آن حیثیت کشف از واقع نهفته شده است که مستفاد از دلیل اجتهادی هست در مقابل آن حکم ظاهری که تنها به بیان وظیفه عملی مکلف می پردازد و جنبه کاشفیت از واقع ندارد، این حکم، از دلیل فقاهتی مستفاد است.

طبق این تعریف، حکم واقعی شامل ادله قطعی و امارات می شود و حکم ظاهری تنها شامل اصول عملیه می شود.

۲. بیان دوم از «تعریف حکم واقعی و ظاهری»: حکم واقعی آن حکمی است که در موضوع آن، «شک» اخذ نشده باشد که به قرینه مقابله تعریف حکم ظاهری نیز مشخص می شود، حکم ظاهری آن حکمی است که در موضوع آن «شک» اخذ شده باشد.

۱. تقریرات فیاض محمد اسحاق، محاضرات فی أصول الفقه ج ۲ ص ۶۷



تعیین تعریف شهید صدر از دو تعریف مذکور

شهید صدر، برخلاف دیدگاه رایج تنها یک تعریف از حکم واقعی و ظاهری ارائه می‌دهد. وی چنین تعریف می‌کند: «فالحکم الواقعی هو: کل حکم لم یفترض فی موضوعه الشک فی حکم شرعی مسبق و الحکم الظاهری هو: کل حکم افتراض فی موضوعه الشک فی حکم شرعی مسبق، من قبیل أصالة الحل فی قوله: (کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام) و سائر الاصول العملية الاخری و من قبیل أمره بتصدیق الثقة و العمل علی وفق خبره و أمره بتصدیق سائر الأمارات الاخری»^۱

طبق این تعریف، نباید میان دلیل اجتهادی و دلیل فقهاتی در دلالت بر حکم ظاهری تفاوتی گذاشت، چون هر دو گونه دلیل، در ظرف شک و عدم علم مطرح شده‌اند و به تعبیر فنی، جعل حجیت از سوی شارع برای اصول و امارات مقید به عدم علم به حکم واقعی است و با وجود علم، جایی برای اماره یا اصل باقی نمی‌ماند. از این رو نفس «اصول عملی» و «نفس حجیت اماره» را باید حکم شرعی ظاهری دانست که در موضوع آن شک اخذ شده است.

مثلاً وقتی می‌گوییم: «نماز واجب است»، در این قضیه وجوب به نماز بماهو هو تعلق گرفته است، اما اگر بگوییم: «استعمال دخانیات بماهو مشکوک الحکم، مباح است» موضوع مجرد استعمال دخانیات نیست، بلکه در موضوع شک اخذ شده است. از جمله احکام ظاهری اصالة الحل است که از این کلام معصوم استفاده می‌شود «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام» که بر این اساس حکم به حلیت تا زمانی است که یقین به حرمت نداشته باشیم؛ اما اگر به حرمت یقین پیدا کنیم، در نظر ما حکم واقعی همان حرمت است و دیگر شکی نداریم تا حکم ظاهری جاری شود.

۱. صدر محمدباقر، الحلقة الثانية ص ۲۷



همین طور است دیگر اصول عملی همچون اصل براءت یا استصحاب یا احتیاط که همه در صورت شک در حکم واقعی جاری می شود. همچنین دستور شارع به تصدیق خبر ثقه و عمل بر طبق آن، از دیگر احکام ظاهری است شارع گفته است آنچه را اشخاص ثقه از ما نقل می کنند، بگیریید؛ یعنی کلام او را باینکه یقین به صحتش ندارید بپذیرید و مطابق آن عمل کنید؛ و دستور شارع به تصدیق دیگر امارات همچون ظهور الفاظ نیز چنین است.

پس تا اینجا مشخص شد که تعریف دوم، تنها مراد شهید صدر از «حکم ظاهری و واقعی» هست.

منشأ تعدد تعریف در لسان مشهور

هنگامی که می گویند: «مفاد اماره حکم واقعی است»، نظر به محکی اماره دارند و چنان چه می گویند: «مفاد اماره حکم ظاهری است»، نظر به دلیل حجیت اماره دارند، در مورد اول نظر به کاشف بودن اماره و در مورد دوم نظر به ظنی بودن اماره دارند در مقابل، اصول عملی را بدون هیچ اختلاف مفید حکم ظاهری دانسته اند؛ چون اصول جنبه حکایت و کشف از واقع ندارند، بلکه نوعی دلیل ظنی هستند که شارع در ظرف شک در حکم واقعی، به آن ها لباس حجیت پوشانده است.

فصل دوم: انتخاب تعریف واحد «حکم واقعی و ظاهری» از میان تعاریف موجود

گاهی اصطلاحات علمی اخبار از یک واقعیت می دهند، حال اگر در تعریف چنین اصطلاحاتی، اختلاف نظر وجود داشت، ملاک انتخاب تعریف دقیق، میزان مطابقت با واقعیت است یعنی آن تعریفی، بهترین است که بیشترین مطابقت با واقعیت را داشته باشد.



اما گاهی اصطلاحات علمی صرفاً یک نوع، اعتبار هستند برای تکمیل چهارچوب مباحثی که در آن علم، تدوین شده؛ و یا گاهی اصطلاحات علمی، مندمج از اعتبار و اخبار از واقع هستند، حال اگر در تعریف چنین اصطلاحاتی، اختلاف نظر وجود داشت، ملاک انتخاب تعریف بهتر این است که مباحث مترتب بر آن اصطلاح را استخراج کنیم و بررسی کنیم که کدام تعریف، در مجموعه مسائلی که متوقف بر آن است، محذوریت کمتری دارد، به عبارتی دیگر تعریفی که در شبکه مسائل آن علم، نیازمند تغییر نباشد بلکه ثابت بماند، ارزش علمی دارد.

با توجه به آنچه در «منشأ تعدد تعریف در لسان مشهور» گذشت، دو تعریف مذکور از «حکم واقعی و ظاهری» از حیث تحلیل واقعیت «آماره»، بر یکدیگر ترجیحی ندارند بلکه هرکدام به یک حیث از واقعیت «آماره» اشاره می‌کنند، یک تعریف ناظر به بُعد کاشفیتِ أدله هست و یک تعریف ناظر به بُعد «قطعی یا غیرقطعی بودنِ أدله»، هست.

دو اصطلاح حکم واقعی و ظاهری علاوه بر آن که نوع نگاه مکلف به احکام عندالله را جهت‌دهی می‌کند، مقدمه‌ای است برای دیگر عناوین اصولی که در آن کیفیت رابطه احکام شرع، لحاظ شده است.

از جمله مسائلی که متوقف بر فهم «حکم ظاهری و حکم واقعی» می‌باشند عبارت‌اند از:

۱. ارتباط طولی میان احکام و عدم تنافی میان حکم ظاهری با حکم واقعی بنا بر قاعده اشتراک احکام میان عالم و جاهل
۲. حجیت و عدم حجیت مدلولات التزامی امارات و اصول
۳. اجزاء یا عدم اجزاء امتثال حکم ظاهری از حکم واقعی در صورت انکشاف خطا



لذا وجه ارجحیت یکی از دو تعریف نسبت به تعریف دیگر هنگامی مشخص می‌شود که تأثیر و ثمره «حکم ظاهری و واقعی» را در دیگر مسائل اصولی بررسی کنیم. در این مقاله، ما تنها به یکی از این ثمرات اشاره می‌کنیم^۱ و آن «عدم تنافی میان حکم واقعی و حکم ظاهری» هست. دیگر ثمرات متوقف بر «حکم ظاهری و حکم واقعی» نیز به همین روش قابل بررسی است که مجال آن از دایره این مقاله خارج است.

تبیین «کیفیت جمع میان حکم واقعی و حکم ظاهری» از نگاه شهید صدر

مقدمه

تبیین «عدم تنافی میان حکم ظاهری با حکم واقعی» متوقف بر بیان مقدماتی است که عبارت‌اند از:

۱. مقدمه اول: هرگاه غرض مولا اعم از غرض تکوینی و تشریحی، در معرض اشتباه و تردد قرار گیرد، اگر از چنان اهمیتی برخوردار باشد که مولا راضی به فوت آن نباشد، دایره محرکیت را توسعه می‌دهد و آن را وسیع‌تر از متعلق غرض واقعی قرار می‌دهد، مثلاً اگر اکرام زید، متعلق غرض تکوینی مولا باشد و عبد نداند که کدام یک از این ده نفر زید است، چنان چه مولا به ترک اکرام زید در هر حال راضی نباشد، ناچار به اکرام همه این ده نفر دستور می‌دهد تا آن یک نفر در هر حال اکرام شود.

دقت شود که توسعه دایره محرکیت به معنای آن نیست که اکرام غیر زید نیز محبوب مولا می‌گردد، بلکه اکرام غیر زید هیچ‌گاه متعلق غرض مولا نیست و نیز به معنای آن نیست که اراده غیری به اکرام غیر زید تعلق می‌پذیرد، چون اکرام آن‌ها مقدمه اکرام زید نیست، پس اکرام همه آن ده نفر از باب توسعه غرض نیست، بلکه از باب توسعه دایره

۱. بیان تمامی ثمرات مترتب بر «حکم ظاهری و واقعی»، خارج از هدف مقاله است.



محركیت است، زیرا هرکدام در نظر گرفته شوند، احتمال آن است که زید باشد، همین احتمال منشأ آن است که مولا اکرام آن را طلب کند. نظیر همین امر، در باب اغراض تشریحی وجود دارد، لذا توسعه دایره محركیت در امور شرعی به معنای جعل خطاب‌هایی برای حفظ غرض واقعی است و این خطاب‌های جعل شده بر عبد منجز است.

۲. «تراحم حفظی»: این نوع تراحم در آنجایی است که به عنوان مثال، اکرام عالم واجب و اکرام جاهل حرام شده باشد و جماعتی هم باشند که عالم و جاهل در میان آن‌ها مشخص نیست در این گونه موارد «تراحم ملاکی» موجود نیست، چون موضوع متعدد است و «تراحم امتثالی»^۱ نیز موجود نیست، چون جمع میان دو تکلیف واقعاً ممکن است، چون اگر اشتباه و اختلاط از بین برود و هر یک از عالم و جاهل را بشناسیم هر دو تکلیف امتثال خواهد شد، اینجا تراحم در عالم محركیت است، یعنی شارع در موارد اشتباه اغراض الزامی با اغراض ترخیصی یا اشتباه اغراض وجوبی با تحریمی، هرکدام را اهم بدانند دایره محركیت را به لحاظ همان توسعه می‌دهد.

از آنچه تاکنون گفته شد می‌توان نتیجه گرفت غرض واقعی مولا می‌تواند دو گونه فعلیت داشته باشد:

۱. **تعریف تراحم ملاکی**: زمانی که دو گونه ملاک در یک موضوع وجود داشته باشد که مصاد هم باشند، در این حالت محال است که هر دو ملاک در مقتضای خود اثرگذارند، لذا پس از کسر و انکسار هر ملاکی که اقوی باشد فعلیت می‌یابد، این نوع تراحم سبب تعارض دو دلیل می‌شود.

تعریف تراحم امتثالی: هنگامی که دو ملاک در دو موضوع باشد، لکن به جهت تضاد میان دو موضوع، مکلف بر امتثال هر دو قادر نیست مثل وجوب فوری پاک کردن نجاست از مسجد و وجوب مضیق نماز در آخر وقت، در این حالت ملاک هرکدام که اقوی باشد مقدم می‌شود.



۱. فعلیت با قطع نظر از تزامم حفظی که در این مرحله غرض واقعی مولی در متعلق واقعی خودش با تمام مبادی آن، یعنی حب و اراده، بالفعل موجود است.

۲. فعلیت دیگری برای حکم به لحاظ تزامم حفظی متصور است یعنی در موارد اشتباه و اختلاط اغراض واقعی، فعلیت محرکیت بر طبق غرض اهم خواهد بود. لذا مناط حکم ظاهری حکمی است که در مقام تزامم اغراض، ایجاد می شود تا غرض اهم روشن بشود.

۳. اقسام حکم ظاهری: همان طور که گذشت طبق تعریف دوم «حکم ظاهری و واقعی»، حکم ظاهری شامل اماره و اصل عملی هست.

از دیدگاه شهید صدر، تفاوت اماره با اصل عملی به لحاظ عالم ثبوت است:

- (۱) امارات: احکامی که تمام ملاک جعل حجیتشان، کاشفیت نوعیه آن هاست...
- (۲) اصول عملیه: احکامی که تمام ملاک جعل حجیتشان، نفس نوع حکم مشکوک، است یعنی هنگام تردید میان چند حکم مختلف، شارع یکی از آن موارد را به عنوان اصل عملی اعتبار می کند چراکه نفس آن حکم برای شارع موضوعیت داشته است.

مثل علم اجمالی محصوره که نوع حکم و جوب یا حرمت بر اباحه، غلبه می کند و یا مثل شک بدوی که نوع حکم اباحه بر دیگر حالات، غلبه می کند.

انواع اصول عملیه:

۱. اصل عملی محض (غیر محرز): ملاکش فقط نوع حکم مشکوک است و کاشفیت هیچ نقشی ندارد: مثل اصاله الحلیت، برائت، احتیاط و ...



۲. اصل عملی محرز (تنزیلی): علاوه بر نوع حکم مشکوک، کاشفیت

ناقصه از حکم واقعی نیز در ملاک حجیت آن دخیل است، مثل

قاعده فراغ^۱.

کیفیت جمع میان «حکم واقعی و ظاهری» و عدم تنافی میان آنها

حکم واقعی و ظاهری در مرحله جعل، هیچ‌گونه تنافی ندارند چراکه اعتبار چیزی نیست جز عملی سهل‌المونه از سوی اعتبار کننده که ارزشش به مبادی آن یعنی «ملاک و اراده» وابسته است لذا بدون در نظر گرفتن مبادی اش، تنافی تصویر نمی‌شود، اما به لحاظ «ملاک و اراده» نیز تنافی میان حکم ظاهری و واقعی وجود ندارد چراکه تنها متعلق حکم واقعی دارای ملاک و اراده است اما متعلق حکم ظاهری، ملاک مستقل ندارد چراکه غرض مولی از جعل حکم ظاهری احتفاظ اتم ملاکات واقعیه اش هست لذا اراده مولی به حکم ظاهری، یک اراده غیرمستقل هست بدین معنی که منشأ آن، اراده به حکم واقعی هست.

از آنجاکه کلیه احکام شرعی بر اساس مصالح و مفاسد نوعیه، شریان دارد لذا در هنگام تفویض اغراض واقعیه مولی با جعل حکم ظاهری، مکلف را از تفویض اعظم مصالح به اقلش، رهنمود می‌کند (مولی با جعل حکم ظاهری تعیین کرده که کدام حالت مستلزم تفویض کمتری است).

۱. در قاعده فراغ، تعبد به صحت عملی که از آن فارغ شده‌ایم مترتب است بر:

۱. وجود کاشفیتی که در حدیث آمده (هو حین یتوضاً أذکر منه حین یشک) که بیان‌گر حالت هشجاری انسان در غالب موارد است در حین عمل نسبت به بعد آن.

۲. نوع خود حکم لذا کاشفیت علت تامه نیست چراکه این قاعده در همه ابواب فقهی جاری نمی‌شود بلکه مختص به نماز و حج است، لذا در غیر این‌ها مثل معاملات و... جاری نمی‌شود.



چنین حالتی بر هر دو قسم از احکام ظاهری که عبارت‌اند از امارات و اصول عملیه صادق است.

مثالی برای امارات: شارع متعال، خبر ثقه را حجت کرده چراکه دسترسی تمامی مکلفین به معصوم، در عصر غیبت محال است و قبل آن نیز مشقت داشته است و مستلزم مفسده عظیم است این در حالی است که خبر ثقه نوعاً مکلفین را به مصلحت واقعی احکام می‌رساند و تعداد محدودی از مکلفین که در راستای این امر نوعیه، به مفسده شخصیه دچار می‌شوند، معذورند.

جمع‌بندی

اصطلاح حکم ظاهری در عنوان «جمع میان حکم واقعی با حکم ظاهری»، علاوه بر «اصول عملیه» شامل «امارات» نیز هست. نه تنها طرح بحث شهید صدر، بلکه بیان دیگر علماء نیز همین‌گونه است و مفروض ذهن تمامی بزرگواران چنین است که حکم ظاهری شامل امارات نیز می‌باشند.

نه تنها در این ثمره بلکه در دیگر ثمراتی که مترتب بر «حکم ظاهری و واقعی» هستند همچون بحث «حجیت و عدم حجیت مدلولات التزامی» و یا بحث «اجزاء یا عدم اجزاء امتثال حکم ظاهری از حکم واقعی در صورت انکشاف خطا» نیز مفروض تمامی علماء این است که حکم ظاهری اعم از امارات و اصول عملیه هست.

حال درمی‌یابیم که تعریف شهید صدر یا به عبارتی تعریف دوم مشهور از حکم ظاهری، مطابق با آن چیزی است که در ثمرات مترتب بر حکم ظاهری بیان شد. لذا علمائی همچون شهید صدر که به این امر انتباه داشته‌اند از همان ابتدا تنها یک تعریف از حکم ظاهری و واقعی ارائه می‌دهند و از هم آن یک اصطلاح در تمامی مباحث اصول استفاده می‌کنند، اما دیگر علماء در ابتدا به تعیبت از مرحوم بهبهانی، تعریفی از حکم



ظاهری ارائه می‌دهند که مطابق با مباحث مترتب بر این عنوان نیست لذا هنگامی که به این مباحث برمی‌خورند به ناچار تعریف دوم را بیان می‌کنند.

من جمله از این موارد وقتی به کتاب «اصول الفقه» مرحوم مظفر نظر می‌کنیم، ایشان در ابتدا کتاب، اصطلاح معهود و موروث از وحید بهبهانی را ارائه می‌دهند، در حالی که اساس مباحث اصولی در باب حکم ظاهری، مربوط به اصطلاح دوم است لذا وقتی به مبحث «اجزاء امر ظاهری» می‌رسند به صراحت از تعریف اول خود دست می‌کشند و تعریف دیگری ارائه می‌دهند.

نتیجه‌گیری

پس از بیان دو تعریف از حکم واقعی و حکم ظاهری و همچنین بیان یکی از ثمرات مترتب بر این مبحث، چنین مشاهده می‌شود شهید صدر با ظرافت تمام از همان ابتدا سعی نموده تعریفی از «حکم ظاهری و حکم واقعی» ارائه دهد که در مباحث دیگر اصولی، وحدت رویه خود را حفظ کند و به همان تعریف ابتدائی خود ارجاع دهد، من جمله از مباحث مترتب بر حکم ظاهری، «کیفیت جمع میان حکم ظاهری و واقعی» هست از آنجاکه طبق تعریف شهید صدر، حکم ظاهری شامل أماره و اصول عملیه می‌شود، کیفیت جمع میان حکم ظاهری با حکم واقعی را هم نسبت به هر دو قسم حکم ظاهری یعنی أماره و اصول عملیه تبیین نمود.

منابع

۱. حکیم محمدتقی بن محمد سعید، *الأصول العامة فی الفقه المقارن*، ج ۱، مجمع جهانی اهل بیت (ع)، قم، دوم، ۱۴۱۸ ق
۲. مظفر محمد رضا، *اصول الفقه*، ج ۴، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، قم، پنجم، ۱۴۳۰ ق



٣. تقريرات حسيني شاهرودى محمود، *بحوث فى علم الأصول*، ٧ ج، مؤسسه دايره المعارف فقه اسلامى بر مذهب اهل بيت عليهم السلام، قم، سوم، ١٤١٧ ق
٤. تقريرات انصارى اراكى محمدابراهيم، *جواهر الأصول*، ١ ج، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، اول، ١٤١٥ ق
٥. صدر محمدباقر، *دروس فى علم الأصول*، ١ ج، مجمع الفكر الاسلامى، قم، اول، ١٤٢٣ ق
٦. انصارى مرتضى بن محمدامين، *فرائد الأصول*، ٢ ج، مؤسسه النشر الاسلامى التابعه لجماعه المدرسين بقم، قم، پنجم، ١٤١٦ ق
٧. اسلامى رضا، *قواعد كلّى استنباط*، ٣ ج، مؤسسه بوستان كتاب، قم، پنجم، ١٣٨٧ ش
٨. تقريرات فياض محمد اسحاق، *محاضرات فى اصول الفقه*، ٤ ج، مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئى قدس سره، قم، اول، ١٤٢٢ ق
٩. تقريرات كلاثرى ابوالقاسم، *مطرح الأنظار*، ٤ ج، مجمع الفكر الاسلامى، قم، دوم، ١٣٨٣ ش
١٠. شهركانى ابراهيم اسماعيل، *المفيد فى شرح اصول الفقه*، ٢ ج، ذوى القربى، قم، اول، ١٤٣٠ ق



چكیده عربی

توقیفیه المعاملات

مهدی بهادری

الملخص

هذا المكتوب يتتوى ان يلقي الضوء على مبادئ توقيفية المعاملات و على آثارها الفقهية فى العقود الحديثة حتى يبين الزوايا و المبادئ لتوقيفية المعاملات و يزيل اللبس الموجود فى هذا المجال. و بهذا الصدد تطرق الى الاقوال و ادلتهم فى هذا الشأن فى اثناء تعريف و تبين الكلمات و اختار موضعاً فى النهاية.

و المقصود من التوقيفية، بانه تتعلق عناوين المعاملات و احكامها على بيان الشارع و لو لم يصدر من الشارع بيان، لا يمكن ان ينشأ حكم أو عنوان فى المعاملة. و المعاملات هى ما تقابل العبادات مطلقاً.

العقود الحديثة هى معاهدة ليس لها خلفية واما اذا كان لها خلفية، لم يصدر له حكم من قبل الشارع و مع تغيير بعض الصفات و الشرائط ينتج لها حكماً شرعياً آخر.

و المقصود من المبادئ و الاصول، ادلة النظريات الموجودة فى هذا المجال؛ أدلة مثل انصراف «أوفوا بالعقود» و «لا يحل مال إلا من وجه أحله الله» بالعقود المتعارفة فى فترة الشرع (الشارع) و تمسكوا بهذه الادلة لتوقيفية العقود.

القائلين بالتوقيفية تمسكوا على إطلاق «حل الله البيع» و «أوفوا بالعقود» و «المؤمنون عند شروطهم» و سيرة العقلاء و ادلة اخرى، لعدم التوقيفية بعد رد الادلة. فى هذه الكتابة يثبت عدم التوقيفية وفقاً للأدلة التى أقيمت.

الكلمات الدليلية

المباني - التوقيفية - المعاملات - العقود الحديثة.



نقد أدلة نظرية جهاد الدعوة - الدراسة حول مصاديق حديث المقاتلة

محمد مرواريد

الملخص

نظرية جهاد الدعوة من اهم النظريات بين النظريات الثلاثة الرئيسة فى باب فلسفة الجهاد الابتدائية، وهذه النظرية لديها الكثير من المعجبين بين الفقهاء القدماء؛ هذه النظرية تصف الجهاد الابتدائي بأنها حرب تهدف إلى ترويح و نشر الايديولوجية وبتعبير آخر تندلع الحرب والجهاد الابتدائي بداعى الدعوة الى الشريعة الاسلامية و لن تتوقف حتى يسلموا أو يموتوا فى كفرهم؛ جرى هذا البحث بأسلوب وصفى - تحليلي، وفى اثناء التقرير عن هذه النظرية المذكورة وعن أدلتها، نقدوا واحدة من اهم الأدلة و أدلتها على سبيل المثال.

من أدلة هذه النظرية، هو إطلاق الأمر بالقتال فى الآيات الأولى من سورة التوبة - تعرف بآيات السى،- هناك حديث نبوى مشهور، يعد من اهم الأدلة فى المجال، نسميه بحديث المقاتلة للايجاز، دلالة هذا الحديث على هذا الجهاد الابتدائي يقدر ان تشكل النظرة تجاه الجهاد الابتدائي؛ نظرية جهاد الدعوة بالاستناد اليه تدعى ان النبى (صل الله عليه وآله) مهمته ان يقاتل الناس جميعاً و لا يستسلم حتى يسلموا الناس.

فى البداية تم التطرق اليه فى مجال اصالة الحديث و صدره فى المصادر الخاصة والعامه، واستنتجوا ان هذا الحديث لا ريب فى صدره و اهم جزء فى هذه الدراسة، دلالاته على الهدف الرئيسى من الجهاد الابتدائي، لكن لو راجعنا الى ادلة و قرائن هذا الحديث سنفهم ان النبى (صل الله عليه وآله) لم ينو تبين احكام القتال و الحرب وكان كلامه مجرد التحذير و الانذار بالنسبة الى انفس المسلمين و مالهم و دمهم؛ قسم آخر من هذا النقد على النظرية يختص لحجية الحديث و معارضته مع سائر الآيات القرآنية و باقى الاحاديث، على فرض دلالاته على المطلوب.

الكلمات الدليلية

جهاد الدعوة - الجهاد الابتدائي - الكافر - المسلم - الاكراه فى الدين - إشهار الاسلام.



الدراسة حول رواية محمد بن قيس عن البيع الفضولي

مصطفى توكلی

عباس خوشبخت

الملخص

اختلف اهل العلم منذ القديم في البيع الفضولي وكذلك الآراء فيه متشعبة و هو مقدمة كثير من المسائل التي تختص بالبيع والشراء، والفقهاء الكبار تحدثوا عنها في كتبهم الفقهية، منهم الشيخ الأعظم الانصارى (قدس سره) حيث أقام أدلة على حجية البيع الفضولي، يقبل بعض ها و يرفض الآخر.

احد الادلة الذي استدلل به القائلين بصحة البيع الفضولي، هو صحیحة محمد بن قيس ولو قبلنا انها معتبرة من حيث السند لكن قد وجه العلماء ملاحظات كثيرة من حيث الدلالة، اهمها بأن في هذه الرواية، الاجازة سبقها الرد و الاجازة بعد الرد ليست نافعة ولا نافذة، ولجل هذا حاول بعض العلماء كالشيخ الأعظم الانصارى، ألا يخالفوا الاجماع و يبذلون قصارى جهودهم حتى يدافعوا عن الرواية و يقولون لم يتحقق الرد في الرواية، لكن بعض الفقهاء رفضوا الاجماع ولم يعدواها معتبرا.

الكلمات الدليلية

الصحيحة - الوليدة - الاجازة - الكاشف - الناقل.



الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامي

عقيل حاجيان

الملخص

الإطلاق في اللغة بمعنى الإرسال و الشيوخ و عدم التقييد وكذلك الإطلاق في اصطلاح الأصوليين بنفس المعنى، الإطلاق ينقسم على عدة أقسام لكنه ينقسم باعتبار إلى الإطلاق اللفظي و المقامي الذي ستحدث عنها في هذا المقال .

الإطلاق اللفظي بمعنى ظهور اللفظ في الإطلاق و المقصود من الإطلاق هنا، الشمول و السريان و الإحتواء، ولا خلاف في هذا المعنى، انما الخلاف في منشأ هذا الظهور، حيث أنه بالوضع أم بمقدمات الحكمة؟ سيأتي بيانه في هذا المقال. الإطلاق المقامي يعرف بتعاريف عديدة و ذكروا هنا خمسة تعاريف، لا تجتمع في مناط واحد ولقد امعنا النظر في كل التعاريف و قد تم تبين ثمراته الشرعية خلال امثلة عديدة. وهذا ملخص تعريف كل واحد منها:

١. الإطلاق المقامي هو تبين و تفسير حقيقة الشيء بشكل العملي .
٢. يثبت الإطلاق المقامي في موضع لا يمكن فيه التقييد او يستلزم به الدور او الخلف مع نقصان متمم الجعل .
٣. لو كان الكلام في مقام بيان موضوع يربوا على المدلول اللفظي، يسمى المقام الإطلاق المقامي
٤. النفي في الإطلاق المقامي بالنسبة للقيود التي لو ثبتت، سببت صورة ذهنية اخرى عند الصورة الذهنية السابقة.
٥. الإطلاق المقامي هو السكوت و عدم التنبيه بامر يستلزم العلم بالحكم، و المطلوب من المقام هنا، مقام الحكمة و التحفظ على الاغراض وبما ان السكوت بالنسبة للاغراض اللزومية يسبب فوت الغرض، فلا يسمح ان يسكت الشخص الذي يقف في مقام التحفظ على الاغراض .

الكلمات الدليلية: الإطلاق اللفظي - الإطلاق المقامي-مقدمات الحكمة - متمم الجعل - مقام البيان- الفرق بين الإطلاق اللفظي و الإطلاق المقامي .



البحث والدراسة حول الحكم الظاهرى و الحكم الواقعى وفق رأى الشهيد الصدر و المشهور

محمد على محمدى

الملخص

للحكم الظاهرى و الحكم الواقعى تعريفات مختلفة، ذكرها العلماء الشهيرة و قاموا بتبيينها و حاول بعض العلماء كالشاهد الصدر ان يستخدم تعريفا واحدا فى المباحث الاصولية ونحن بذلنا جهودا كى نلخص مجموع التعاريف فى قسمين بعد ان بينا اختلاف العلماء فى تعريف الحكم الظاهرى و الواقعى .

و بعد تطبيق المعيار المذكور على تعريفين للحكم الظاهرى و الحكم الواقعى ، اخترنا تعريفا كافضل تعريف .

و هذا التعريف ، نفس التعريف الذى ذكره الشهيد الصدر فى بداية كتابه الاصولى .

الكلمات الدليلية

الحكم الشرعى - الحكم الظاهرى - الحكم الواقعى



Toqifiyat (Revelation) of Trades

Mahdi Bahadori

Abstract

This article has been written to discover the infrastructure of seizure of trades. We will mention to juridical affects which influence on new dealings and we would clarify the dark points

We are supposed to define related words and make a revision on ulama's point of view which help us to reach a descent conclusion.

Seizure means: the stability that have been allocated to some decree by lawgiver and this decree never be changed and their changeability depend on lawgiver's order. By the meaning of new dealings is some trades that have no history, or their consents are changed by passing time .

All the documents that are used to prove seizure of trade are mentioned to some verses of Quran that indicative to common treatments which refer to Islam prophet history .

On the contrary of this perspective some of the ulama said decree can be transformed without permission.

In the rest of this article we will represent some reasons to demonstrate decrees are not unchangeable and seizure will be declined.

Keywords

Seizure, trades, new dealings



Criticism of invitatory jehad opinion and make a revision on Moghatele (Battle) Hadith

Mohammad morvarid

Abstract

Invitatory jehad's opinion is one of the main points of view among three perspective which related to elementary jehad

This opinion tent to describe the elementary jehad as a war that try to invite people to Islam and expand Islamic domination and it will not be stopped until unbeliever been killed or get Muslim

We want to give a clear explanation and criticize all the crucial prof that is used in to prov this opinion

One of these documents is some verse of Quran that is called (sword verses). Its implications can show us the elementary war's aims and guide us to understand them correctly.

This opinion is posed base on an allegation which says Islam prophet was ordered to fight with unbelievers till they get Muslim

For the first step we should say these documents are completely genuine in Shia and Sunni books but there is some lack of certainly in their details.

Frist important thing is we should do experiment on elementary jehad's goals. Some people cited the absoluteness which is discovered by obligation of warfare. But if we refer to reasons and context, we found out the Islam .

Keywords

Invitation jehad, invitatory jehad, unbelievers, Muslim, Reluctance in religion, Confess to Islam



An Analyses of “Mohammad-ibn-qeys” anecdote about interference sale

Mostafa Tavakoli and Abbas Khoshbakht

Abstract

It is one of the most arguable problems among ulama and it's kind of introduction for some deeds which is related to sale rules. It has been mentioned by ulama in their books.

Sheikh Ansari had represented some reason to prove it but large number of them are not acceptable.

One of the documents they have used to prove are their claims is Mohammad-ibn-qeys anecdote. Assuming we consider the source of these documents acceptable and genuine, but it will be refused by problematic implications. The most important problem in this anecdote is that owner can't allow to transfer the properties to customer possession after rejecting them and this confirmation after rejection have been declined by all the erudite.

In this situation sheikh Ansari have tried to show his agreement with another opinion and said the rejection never been happened but ulama have not accepted his perspective.

Keywords

Allowing, Transfer, Discovery



Etlaq Lafzi and Maqami (Unconditional Textuary and Meaning)

Aghil Hajiyan

Abstract

First, we are going to explain absoluteness, one of the most important words in this article. Philologists say: it is mean circulation and unrestricted.

Apparently, their definition is as equal as Principles of religious jurisprudence explanation. And there are some different branches have been posed for absoluteness, but we are supposed to experiment on two different meanings: Verbal absoluteness and Applying a position.

Verbal absoluteness: emersion of word in absoluteness and the meaning of absoluteness here is exhaustion and comprehension.

There is no disagreement in this translation but there is disagreement in source of appearance and its need to be proven.

Does it belong to the special Conditions which change the absolute meaning of the word to a general (Introduction to Wisdom) or the word Status? We are going to explain that in this article.

Approximately there is five different definition are existed about these expression, we can conclude them in equal definitions and we are supposed to define each of them and give some clear examples to make these expression more understandable you will read them in enjambment.

At the end we will mention the differences between these two expressions.

Keywords

Verbal absoluteness, Applying a position, Counterfeit supplement, Introduction to Wisdom Position of expression, The Difference between applying position and verbal absoluteness



Experiment on Real decree and apparent decree base on shahid Sadr perspective

Mohammad Alimohammadi

Abstract

There are lots of different definition for these two expressions but shahid Sadr has represented a same definition in all the books which he has written

We are trying to mention all the ulema opinions and abstract them in two branches in this article.

After our explanation, the ulema's definition will be discovered by a general scale which we will pose them.

After revising two definition based on a general scale, we have found out the best explanation is the definitions which shahid Sadr had noticed them in his books.

Keywords

Religious decree, real decree, apparent decree