



فصلنامه علمی

پژوه نامه فقه و علوم اسلامی

دوره ۱، شماره ۱، تابستان ۱۴۰۱

اولین شماره از نشریه « پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی » در تابستان ۱۴۰۱ با محوریت موضوعات الهیات و معارف اسلامی (تخصصی) منتشر شد. این نشریه از تاریخ ۱۴۰۱/۰۳/۰۹ به استناد مجوز شماره ۹۱۶۷۵ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور با نام « پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی » و با درجه « علمی » به فعالیت خود ادامه می‌دهد.

اهداف پژوهشنامه:

- ا. تبیین و تقریر نظریه از دیدگاه‌های حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی در زمینه فقه و علوم اسلامی
- ب. استنباط منطق پشتیبان دیدگاهها و اقدامات کلان حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی
- ج. امتداد سیاسی اجتماعی و الزامات دیدگاهها فقهی و اقدامات کلان حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی
- د. تبیین الگو و مدل‌های شناختی و رفتاری در حوزه فقه و علوم اسلامی با توجه به دیدگاه‌های حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی

محورهای موضوعی مجله:

۱. فلسفه فقه و علم فقه
۲. مباحثات سیاسی احکام و فتاوی سیاسی - اجتماعی
۳. فقه‌های تخصصی (فقه و حقوق و قضاء اسلامی و فقه هنر و...)
۴. فقه حکومتی و نظام‌ساز
۵. ولایت فقیه و حکومت اسلامی
۶. اصول فقه
۷. علوم حدیث و رجال
۸. آیات الاحکام، علوم قرآن، تفسیر و تدبر قرآنی و معارف قرآن کریم
۹. تاریخ فقه و فقها و مذاهب و جریان‌های فقهی
۱۰. تاریخ اسلام و حیات سیاسی اجتماعی ائمه اطهار علیهم‌السلام
۱۱. اخلاق و معنویت
۱۲. کلام و دین پژوهی



صاحب امتیاز: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی (دفتر حفظ و نشر آثار

حضرت آیت الله العظمی خاتمی مدظله العالی)

مدیر مسئول: محمد اسحاقی

سر دبیر: حسینعلی سعدی

مدیر اجرایی: محمود قاسمی

گروه دبیران (هیئت تحریریه):

آیت الله سیدعلی حسینی اشکوری

حجت الاسلام و المسلمین سید مسعود حسینی

حجت الاسلام و المسلمین سید میثم حسینی

حجت الاسلام و المسلمین محسن قمی

حجت الاسلام و المسلمین عبدالحسین خسروپناه

حجت الاسلام و المسلمین علی ذوعلم

حجت الاسلام و المسلمین حسینعلی سعدی

چاپخانه: کهن چاپ

ویراستار محتوایی و ادبی: هادی ابراهیمی

ویراستار ادبی و صفحه آرا: امین مددی

ناشر: دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی خاتمی مدظله العالی، تیراژ: ۳۰۰ نسخه، قیمت: ۵۰۰/۰۰۰ ریال

آدرس پستی: تهران، خیابان فلسطین جنوبی، خیابان صالحی، پلاک ۳۱، معاونت پژوهش و آموزش،

دبیرخانه پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی

کد پستی: ۱۳۱۶۷۸۵۶۱۷ تلفن: ۶۱۰۱۴۰۰۰۰ (۰۲۱)

پایگاه اینترنتی: www.pajooohname.ir پست الکترونیکی: pajooohname@chmail.ir

pajooohname@mpfe.ir

راهنمای تدوین مقالات

الف) کلیات

- پذیرش اولیه مقاله مشروط به انطباق کامل آن با این شیوه‌نامه است
- سردبیر و هیئت تحریریه نشریه و داوران مقاله‌ها در پذیرش، اصلاح محتوا و رد مقاله‌ها اختیار تام دارند.
- مقاله ارسال شده به هیچ‌وجه نباید در نشریات دیگر داخلی و خارجی منتشر شده باشد. همچنین، پس از پذیرش مقاله، نویسنده مقاله مجاز به انتشار آن در نشریات دیگر نیست.
- سر ویراستار نشریه و ویراستاران مقاله‌ها در ویرایش صوری، فنی و زبانی مقاله‌ها اختیار کامل دارند ولی ویرایش محتوایی مقاله‌ها به هیچ‌وجه بر عهده آن‌ها نیست و هیچ مسئولیتی نیز در برابر محتوای مقاله‌ها ندارند.
- مسئولیت کامل صحت و دقت متن نقل‌قول‌های مستقیم و غیرمستقیم، نشانی منابع نقل‌قول‌ها و مشخصات کتاب‌شناختی منابع در بخش کتاب‌نامه فقط با نویسنده مسئول مقاله است.
- نویسنده مسئول مقاله موظف به انجام کامل همه اصلاحاتی است که در مراحل داوری یا ویراستاری مقاله از او خواسته می‌شود. در غیر این صورت، آن مقاله از مرحله داوری یا ویرایش و انتشار حذف خواهند شد.

ب) مشخصات نویسندگان مقاله:

- نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی یا مقطع تحصیلی، نام محل تحصیل یا وابستگی سازمانی (دانشگاه، پژوهشگاه، دانشکده، مؤسسه، یا رشته آموزشی یا تحصیلی) همه نویسندگان، به فارسی، عربی و انگلیسی، مشخص شود.
- مقالاتی که بیش از یک نویسنده دارد، نویسنده مسئول مشخص شود.
- شماره تماس و نشانی رایانامه همه نویسندگان درج شود.
- نشانی منزل یا محل کار، کد پستی نویسنده مسئول نوشته شود.
- همه مشخصات مذکور، به صورت مستقل از فایل مقاله، در نرم‌افزار Word حروف‌نگاری شود و به همراه فایل مقاله در تارنمای نشریه بارگذاری شود (تا راه‌اندازی سامانه به مسئول مربوطه در حوزه/ دانشگاه / مؤسسه تحویل داده شود).

ج) مشخصات صوری مقاله

- متن مقاله، بدون مشخصات نویسندگان، در نرم‌افزار Word حروف‌نگاری شود. متن فارسی مقاله با قلم B Lotus و اندازه ۱۳، متن عربی مقاله با قلم B Badr و اندازه ۱۳ و متن انگلیسی با قلم Times New Roman اندازه ۱۰ حروف‌نگاری شود.
- نگارش مقاله بر اساس «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی باشد.
- تعداد کلمات مقاله بیش از هشت هزار کلمه نباشد.
- ساختار مقاله باید متشکل از عنوان، چکیده (حداکثر دوپست و اژه)، کلیدواژه‌ها (۵ تا ۷ واژه)، مقدمه، بدنه اصلی (بیان مسئله و ضرورت آن، پیشینه، تحلیل‌ها، تبیین‌ها، نقدها، یافته‌ها و ...) نتیجه و کتاب‌نامه، پی‌نوشت (در صورت وجود) باشد.
- عنوان مقاله، چکیده، کلیدواژه‌ها و کتاب‌نامه به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی ارسال شود.

- عنوان‌های اصلی و فرعی مقاله، از عنوان مقدمه تا عنوان نتیجه، با شماره‌گذاری تعیین، مرتب و متمایز شود.
- معادل خارجی اعلام نامشهور و اصطلاحات تخصصی در متن مقاله، داخل پرانتز و در برابر معادل فارسی آن‌ها درج شود.
- در متن مقاله هیچ پانوشتی درج نشود و توضیحات فرعی و تکمیلی در بخش پی‌نوشت‌ها آورده شود.
- ❖ همه پی‌نوشت‌ها به‌صورت خودکار (در نرم‌افزار Word از طریق زبانه Reference، با استفاده از گزینه Endnotes) در انتهای متن مقاله ایجاد شود تا از طریق کلیک کردن بر اعداد تُک پی‌نوشت‌ها در متن مقاله بتوان بلافاصله به متن آن‌ها در انتهای مقاله دسترسی یافت.
- اندازه جدول‌ها، نمودارها، تصویرها، نقشه‌ها و ... مطابق با اندازه متن چاپی (حداکثر ۱۸ × ۱۲) باشد.
- اطلاعات جدول‌ها، نمودارها، تصویرها، نقشه‌ها و ... با متن مقاله یکسان باشد. (به‌طور مثال در مقالات فارسی اطلاعات نمودارها به فارسی درج شود).
- در صورتی که جدول‌ها، نمودارها، تصویرها، و ... از منابع دیگر اخذ شده باشد، حتماً نشانی منبع آن‌ها بیان شود.
- نشانه اعشار در مقالات فارسی و عربی فقط به‌صورت خط مورب ترسیم شود.
- همه جدول‌ها فقط در نرم‌افزار Word با استفاده از گزینه Table (جدول) ترسیم و تنظیم شود.
- لازم است تمامی نیم‌فاصله‌های متن با استفاده از دستور استاندارد `ctrl+shift+۲` یا با استفاده از نرم‌افزار ویراستیار ایجاد شوند.
- همه فرمول‌ها داخل فرمول چین نرم‌افزار Word حروف‌نگاری شود و به‌هیچ‌وجه به‌صورت تصویر ارسال نشود.

(د) شیوه استناد

- در نقل قول مستقیم، چنانچه تعداد کلمات نقل قول‌های مستقیم (مطالبی که به‌صورت کلمه به کلمه از منابع دیگر نقل می‌شود) کم‌تر از چهل کلمه باشد، درون گیومه درج شود و چنان چه تعداد کلمات نقل قول‌های مستقیم بیش‌تر از چهل کلمه باشد، ابتدا اندازه قلم متن آن نقل قول‌ها، یک و نیم اندازه از قلم اصلی متن کوچک‌تر شود و سپس بدون گیومه و در بندی جداگانه، با یک و نیم سانتی‌متر فرورفتگی از سر اشیون، درج شود.
- متن نقل قول‌های غیرمستقیم (نقل مضمون سخن) در گیومه درج نشود.
- برای ارجاع درون‌متنی به منابع، بلافاصله، پس از نقل قول مستقیم و غیرمستقیم، نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال انتشار: شماره جلد/ صفحه منبع موردنظر درون پرانتز آورده شود. مثال: (مرادی، ۱۳۶۶: ۲۱۰/۱)؛ برای کتاب تک جلدی نام خانوادگی نویسنده، سال: شماره صفحه داخل پرانتز آورده شود. مثال: (حسینی، ۱۳۷۸: ۲۵).
- ارجاع به آثار، بیانات و دروس حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای به‌صورت زیر عمل شود:
 - ❖ ارجاع به کتاب‌های آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای ^(مدظله‌العالی) به‌صورت: (خامنه‌ای، سال انتشار کتاب: شماره صفحه). مثال: (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۳۱۳).
 - ❖ ارجاع به بیانات رهبر معظم انقلاب ^(مدظله‌العالی)، به‌صورت (خامنه‌ای، بیانات، تاریخ دقیق) و در ارجاع به مکتوبات (بیانیه، پیام، حکم و ...) رهبر معظم انقلاب، به‌صورت (خامنه‌ای، مکتوبات، تاریخ دقیق) عمل

شود. مثال: (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۳/۹/۶). تاریخ دقیق بیانات و مکتوبات در سایت Khamenei.ir قابل مشاهده است.

❖ ارجاع به درس خارج آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) به صورت: (خامنه‌ای، درس خارج، تاریخ دقیق).
مثال: (خامنه‌ای، درس خارج، ۱۳۹۷/۱۲/۱۲).

▪ ارجاعات درون‌متنی متون غیرفارسی نظیر عربی، انگلیسی و ... به شیوه قبل و به زبان اصلی آورده شود. مثال: (Nelson, ۲۰۰۳: ۱۱۵).

▪ اگر از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر استفاده شده باشد، با قرار دادن حروف ابجد (الف، ب، ج، د، و...) در منابع فارسی و عربی و با درج حروف الفبای انگلیسی (a, b, c, ...) در دیگر منابع، پس از سال انتشار، آن آثار از هم متمایز شود. مثال (مطهری، ۱۳۷۷ الف: ۲۵۵).

▪ در ارجاعات درون‌متنی به فرهنگ یا دانشنامه‌ای که مقالات آن‌ها نویسنده مستقل دارد، نام نویسنده مقاله، سال انتشار، شماره جلد، و صفحه منبع موردنظر آورده شود. مثال (انواری، ۱۳۷۳: ۶ / ذیل «بومحمد صالح»).

▪ در ارجاعات درون‌متنی به فرهنگ یا دانشنامه‌ای که مقالات آن نویسنده مستقل ندارد، نام فرهنگ/ دانشنامه، سال انتشار، شماره جلد، و نام مدخل موردنظر (در گیومه) آورده شود. مثال: (دانشنامه روابط بین‌الملل، ۱۳۸۹: ذیل «تحریم»).

▪ در ارجاعات درون‌متنی، ارجاعات تکرار شود و از تکرار واژه «همان» (در منابع عربی: «المصدر السابق» و در منابع انگلیسی: *ibid*) پرهیز شود.

▪ در منابع پایان مقاله، اگر از یک نویسنده بیش از یک اثر استفاده شده باشد، نام و نام خانوادگی نویسنده در هر مورد، به‌طور کامل، تکرار گردد و از ترسیم خط به‌جای نام نویسنده خودداری شود.

▪ جهت پیشگیری از انتحال (سرقت علمی) فقط به منابع دیده شده استناد داده شده و به ارجاع دیگران اعتماد نشود.

▪ مشخصات کتاب‌شناختی کامل همه منابع در بخش کتاب‌نامه مطابق با شیوه APA به‌صورت زیر درج شود:

❖ **کتاب تألیفی:** نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال انتشار). عنوان کتاب. محل چاپ: ناشر.

❖ **کتاب ترجمه:** نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال انتشار). عنوان کتاب. نام مترجم. محل چاپ: ناشر.

❖ **مقاله:** نام خانوادگی نویسنده، نام. (سال انتشار). عنوان مقاله، نام نشریه به‌صورت ایتالیک (ایرانیکی)، شماره نشریه، شماره صفحات مقاله.

❖ **مقاله در جراید:** نام خانوادگی، نام. (روز، ماه و سال انتشار). عنوان مقاله، *عنوان روزنامه یا هفته‌نامه*، شماره جریده: شماره صفحات مقاله.

❖ **مقاله از کتب مجموعه مقالات همایش‌ها:** نام خانوادگی، نام. (سال). عنوان مقاله. در نام و نام خانوادگی (گردآورنده یا ویرایشگر). عنوان همایش. *عنوان کتاب* (شماره صفحه). شهر: ناشر. یا: نام خانوادگی، نام. (سال). عنوان مقاله. مجموعه مقالات، عنوان همایش، شهر: ناشر، شماره صفحه.

❖ **پایان نامه:** نام خانوادگی، نام. (سال دفاعیه). عنوان پایان نامه. پایان نامه در مقطع تحصیلی کارشناسی

ارشد/دکتری. نام دانشگاه، شهر.

• **منابع اینترنتی:** نام خانوادگی، نام. (سال انتشار در صورت موجود بودن). عنوان مقاله یا مطلب. بازیابی شده (در تاریخ استخراج) از: نام پایگاه اینترنتی (یا عنوان نشریه الکترونیکی، جلد شماره، سال: صفحه) و آدرس اینترنتی سایت.

فهرست

- مبانی قرآنی و روایی اقتدار و امنیت در اندیشه حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی) ۱
نجف لکزایی، عارفه جعفری
- حکم تکلیفی تلقیح مصنوعی با تأکید بر فتوای حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی) ... ۲۵
حسن دلپذیر
- قاعده رجالی «اصحاب اجماع» از دیدگاه حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی) ۴۳
مرتضی یقینی پور
- ملاک حد ترخص از دیدگاه حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی) ۶۵
میشم رستمی
- مبانی دینی حکم سلاح‌های کشتار جمعی از دیدگاه حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی) ۹۳
محمد جواد هاشمی
- بررسی اعتبار تفسیر علی بن ابراهیم قمی از دیدگاه حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی) ۱۰۹
حسین آجرلو
- واکوی کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد»، روش‌شناسی اجتهاد - نواندیشی‌های فقه‌ای ۱۲۳
محمد سهیل بهرام‌نسب

فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی
مقاله پژوهشی، دوره ۱، شماره ۱، تابستان ۱۴۰۱، صفحات ۱ تا ۲۴
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۲

مبانی قرآنی و روایی اقتدار و امنیت در اندیشه حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی)

انجف لکزایی *

استاد علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم علیه السلام

عارفه جعفری

کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم

چکیده

امنیت و اقتدار یکی از مهم‌ترین و درعین حال اساسی‌ترین موضوعات جوامع انسانی است که برای تأمین و استواری آن در جامعه، دولت مردان و مردم باید تلاش کنند. شناخت مبانی قرآنی و روایی امنیت و اقتدار از جمله مسائلی قابل توجه می‌باشد. این جستار کوشیده با روش توصیفی و تحلیلی به مبانی قرآنی و روایی امنیت و اقتدار در اندیشه رهبر معظم انقلاب مدظله العالی بپردازد. مهم‌ترین مبانی اقتدار و امنیت در اندیشه معظم له براساس آیات قرآن کریم و روایات، قابل طرح است که شامل توحید، ولایت و عدالت می‌شود. این پژوهش با هدف شناخت این مبانی و به‌کارگیری آن‌ها برای دستیابی به امنیت و اقتدار در جامعه اسلامی، به مطالعه آرا و اندیشه‌های معظم له در این مورد پرداخته است. همچنین به شناسایی تهدیدات داخلی و خارجی برای دفع و از میان برداشتن این تهدیدات می‌پردازد. تهدیدات داخلی، عبارت است از تهدیداتی که در وجود ما انسان‌ها و دولت و جامعه اسلامی می‌باشد و تهدیدات خارجی، بیرون از جامعه و امت اسلامی است که شامل طاغوت می‌شود.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، آیت الله خامنه‌ای، تفسیر قرآن، اقتدار، امنیت، مبانی قرآنی و روایی.

مقدمه

آنچه بیش از همه برای جوامع آسایش به ارمغان می‌آورد، امنیت و اقتدار آن جامعه است. در آموزه‌های اسلام نیز این دو مقوله بسیار حائز اهمیت است. قرآن کریم منشأ تمامی اقتدارها و قدرت‌ها را خداوند می‌داند، به طوری که در آیه ۱۶۵ سوره مبارکه بقره می‌فرماید: «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا». همچنین هیچ قدرتی جز به مشیت الهی و غیر از ناحیه او پدید نمی‌آید، چنان‌که خداوند متعال می‌فرماید: «لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» (کهف: ۳۹).

اقتدار یک گستره وسیعی را دارا هست و در حوزه‌های مختلف مورد بحث است. اقتدار ملی، اقتدار اقتصادی، اقتدار معنوی، اقتدار علمی و... از جمله این حوزه‌ها می‌باشد. امنیت نیز دارای یک مفهوم وسیع و فراگیر است و از نیازهای بنیادین انسان و جوامع محسوب می‌شود. امنیت و اقتدار از مباحث راهبردی و اساسی کشورها می‌باشد که در مرتبه نخست، دولت و حکومت و بعد از آن همه مردم برای احیای آن باید تلاش کنند.

شناخت مبانی امنیت و اقتدار از منظر رهبران دینی و اندیشمندان نتایج خوب و کاربردی به دنبال خواهد داشت. از این رو بررسی مبانی قرآنی و روایی امنیت و اقتدار در اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی) به منظور یافتن راهبردهای خاصی که در این حوزه دارند ضرورت می‌یابد. در این جستار مبانی قرآنی و روایی امنیت و اقتدار در اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی) مورد پژوهش قرار گرفته است. توحید، پژوهش پیش‌رو به تبیین این مبانی مهم از منظر معظم‌له می‌پردازد و در ادامه تهدیدات داخلی و خارجی امنیت و اقتدار جامعه اسلامی را بیان می‌کند.

مفهوم‌شناسی

پیگیری این پژوهش، وابسته به شناخت مهم‌ترین مفاهیمی است که فهم پژوهش به آن وابسته می‌باشد.

۱- اقتدار

واژه اقتدار از ماده قدر مشتق شده و به معنای قدرت داشتن بر چیزی است (ابن منظور، ۱۴۱۴؛ جوهری، ۱۴۱۰). اقتدار^۱ به معنای توانا شدن، قدرت و توانایی نیز بیان شده است (دهخدا، ۱۳۳۲: ۳۱۰۳). در اصطلاح معانی متعددی برای اقتدار مطرح شده است. آقابخشی اقتدار یا سلطه را نیرویی می‌داند که از سنت، قانون، عقل و یا جاذبه شخصی ناشی می‌شود (آقابخشی، ۱۳۶۶: ۲۸). آلن بیرو اقتدار را به عنوان قدرتی به رسمیت شناخته شده، پذیرفته و محترم و مورد اطاعت تعریف می‌کند (بیرو، ۱۳۶۷: ۱۸). اقتدار در واقع قدرتی می‌باشد، دارای نوعی مشروعیت برخلاف قدرت

که فاقد هر نوع مشروعیتی است (شجاعی‌زند، ۱۳۷۶: ۲۰۷). در سخنان مقام معظم رهبری واژه اقتدار با قدرت مترادف معنایی دارد و واژه‌های جانشین یکدیگر قلمداد می‌شوند (رضی‌بهبادی و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۶).

۲- امنیت

امنیت از ریشه امن به معنای در امان بودن، آسایش، بی‌هراسی (معین، ۱۳۸۶: ۳۵۵)، اطمینان و سکوت قلب است (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۰). در قرآن کریم واژه‌هایی چون «ایمان و امانت» در بردارنده مفهوم عدم ترس و در امان بودن است. واژه‌هایی چون سلام، صلح و سکینه نیز در بردارنده این مفهوم می‌باشند که به معنای ایمنی از خوف و برخورداری از اطمینان و آرامش می‌باشد (ترابی، ۱۳۹۳: ۱۶).

امنیت فقط در بُعد سیاسی مورد توجه نبوده و باید در ابعاد و حوزه‌های مختلف امنیت و آسایش همراه جدایی‌ناپذیر باشد. مفاهیم امنیت عمومی و امنیت و آسایش مردم در سخنان مقام معظم رهبری نشان از رویکرد کلی ایشان به مفهوم امنیت است. همچنین مفاهیم امنیت اقتصادی و شغلی مردم، امنیت اجتماعی و امنیت اخلاقی در سخنان معظم‌له، تأکید ایشان را بر این مفاهیم نشان می‌دهد (باصری، ۱۳۸۷).

کالبدشکافی امنیت از منظر رهبر حکیم انقلاب اسلامی (مدظله‌العالی)

آنچه امروزه در ادبیات امنیتی مطرح است، این است که امنیت را در تعاریف و رویکردهای مختلف، به معنای بقای دنیوی تعریف می‌کند؛ یعنی اگر محوری برای همه تعاریف که خیلی هم متنوع است بخواهیم ارائه کنیم، در این کلمه خلاصه می‌شود. برای مثال آنجا که از امنیت عمومی سخن گفته می‌شود، یعنی «وضعیتی از تفوق نظم، قانون و رعایت عدالت در یک جامعه که شهروندان در سایه آن از تهدید و خطر در امان بوده و برای حفظ و پاسداری از حقوق خود و برطرف کردن زمینه‌ها و عوامل تعرض احتمالی اطمینان‌خاطر دارند» (خاکسار، ۱۳۹۰: ۳۴۶-۴۰۵). امنیت ملی یک کشور به معنای «تأمین شرایطی است که آن را از تعرض دیگران به استقلال سیاسی، ارزش‌های فرهنگی و رفاه اقتصادی دور نگه دارد» (خاکسار، ۱۳۹۰). بنابراین اگر کشوری بتواند از هویت مادی خود حفاظت کند، می‌گوئیم این کشور از امنیت برخوردار است؛ یعنی اینکه مردم بتوانند با آرامش و با حفظ جان و مال و آبرو و حیثیت خودشان، به اهدافی که دارند نائل شوند. در امنیت فردی، سیاسی، اقتصادی و دیگر اقسام امنیت نیز همین‌طور می‌باشد.

امنیت در تفکر قرآنی فقط به معنای مصونیت دستاوردهای مادی نیست؛ بلکه علاوه بر حفاظت از دستاوردهای مادی، دستاوردهای معنوی و روحی را هم شامل می‌شود. برای مثال اگر سطح فقر

را در نظر بگیریم، یکبار تمام هم و غم دولت اسلامی را معطوف به حفاظت از جسم و جان شهروندان می‌گیریم، اما کاری به اینکه بر سر روح آن‌ها چه می‌آید، نداریم. این فرد در دنیا، از جهت جسمی و جانی خطری تهدیدش نمی‌کند و به سلامت زندگی می‌کند، اما به گونه‌ای زندگی می‌کند که وقتی از دنیا رفت، به جهنم می‌رود؛ چون روح و تعالی پیدا نکرده است. آیا در این شرایط ما می‌توانیم بگوئیم که این دولت به وظایف خود عمل کرده و این جامعه امنیت داشته است؟ از نظر تفکر قرآنی، خیر.

مقام معظم رهبری نیز امنیت را فقط در بُعد سیاسی و نظامی نمی‌داند و بر ایجاد امنیت در همه ابعاد و جوانب تأکید می‌کنند: «باید امنیت همه‌جانبه مورد توجه باشد؛ امنیت اجتماعی، امنیت اقتصادی، امنیت فرهنگی، امنیت آبرویی. مردم در نظام جمهوری اسلامی باید احساس کنند که جان و مال و فرزندان و ناموس و فکر و عقیده و سرمایه‌گذاری و فعالیت اقتصادی‌شان برخوردار از امنیت است» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۰/۲/۲۸). در جایی دیگر می‌فرمایند: «امنیت اخلاقی در جامعه، امنیت فرهنگی و امنیت حیثیتی هم همین‌طور است» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۸۶/۶/۴) و تأکید بر «برنامه‌های امنیت روانی و اخلاقی و اجتماعی» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۸۶/۸/۱۶) و «امنیت اخلاقی و معنوی و مادی» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات ۸۶/۹/۱۴) دارند.

حضرت آقا در سوره توبه در این مورد بحث کردند؛ آنجا که خدای متعال می‌فرماید: «أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ» (توبه: ۳۸) و همچنین در همین سوره می‌فرماید: «أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ» (توبه: ۲۴). در این آیات مرتب بحث فی سبیل‌الله و اطاعت از دستورات رسول‌الله مطرح است. در آیات سوره مبارکه توبه، از مشرکانی که پیمان و وفا نمی‌کنند: «لَا أَيْمَانَ لَهُمْ» (توبه: ۱۲) برائت جسته شده است. از اینکه اهل کتاب قانون‌شکن و منافقان، به‌عنوان یک چالش و تهدید پیش‌روی جامعه اسلامی مطرح می‌شوند و فقط مؤمنان هستند که کارگزار تأمین امنیت در جامعه اسلامی هستند نیز بحث شده است؛ چون اقدام‌شان فی سبیل‌الله است و جهاد در راه خدا در نزدشان از آنچه رنگ‌وبوی مادی دارد، یعنی از خانه، طایفه، فامیل و فرزندان و از کسب‌وکار و از اموال خودشان محبوب‌تر است و از این‌رو می‌توانند تأمین‌کننده امنیت در جامعه اسلامی باشند.

در این صورت به این مفهوم رهنمون می‌شویم که امنیت در دولت اسلامی علاوه بر اینکه جنبه بقای دنیوی دارد، جنبه بقای اخروی هم دارد؛ یعنی وقتی ما در تعریف امنیت، هم امنیت جسم و هم امنیت

روح را مطرح می‌کنیم، به این معنی است که امنیت جسم برای این دنیا و امنیت روح برای آخرت است؛ اما اگر تراحمی ایجاد شد بین امنیت دنیوی و اخروی، حق تقدم با امنیت اخروی می‌باشد. معظم‌له در سوره توبه، مفصل در این زمینه بحث کرده‌اند. وقتی پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله، برای جنگ تبوک اعلام جهاد کرد، دسته نخست منافقین، خدمت حضرت آمدند و گفتند ما را به فتنه نینداز: «وَلَا تُفْتِنِّي» (توبه: ۴۹) منظورشان این بود که اگر ما به این جنگ بیاییم، دچار گناه می‌شویم. توجه کنید که پیش پیغمبر این حرف را می‌زدند. قرآن می‌فرماید: «أَلَا فِي الْفِتْنَةِ سَقَطُوا» (توبه: ۴۹) این‌ها همین الان در فتنه هستند، چون دارند از دستورات تو تخلف می‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۸).

در اینجا مقام معظم رهبری، بحث تراحمات را مطرح می‌کند که اگر تراحمی در خود احکام شرعی پیش آمد، چگونه باید عمل کنیم. یک سطح از ساحات تراحم، تراحم بین دنیا و آخرت است؛ چون امنیت در مکتب امنیتی قرآن علاوه بر بقای دنیوی، شامل بقای اخروی هم می‌شود؛ بلکه بقای اخروی مقدم است بر دنیا. یک انسان مسلمان، یک جامعه اسلامی، یک دولت اسلامی در تعریف خودش از امنیت این را مدنظر قرار می‌دهد (خامنه‌ای، ۱۳۹۸).

به همین دلیل، در کالبدشناسی مفهوم امنیت، علاوه بر واژه امن، حضرت آقا دو واژه دیگر را هم از قرآن به خدمت گرفتند و توضیح می‌دهند. یکی واژه سکینه و سکون و دیگری واژه اطمینان. هم در واژه سکینه و اطمینان و هم در واژه امن، علاوه بر جنبه‌های ظاهری، آنچه مهم است جنبه باطنی می‌باشد؛ یعنی آن آرامش روحی و طمأنینه دل است که اتفاق می‌افتد. یک انسان مؤمن با اتصالی که به خدا پیدا می‌کند، با اتصالی که به رهبر الهی پیدا می‌کند، حتی درون خطر هم که قرار گیرد، دچار اضطراب نمی‌شود.

مبانی امنیت و اقتدار در اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

امنیت و اقتدار دو مؤلفه مهم و اساسی در جوامع است که در پیشرفت و تکامل جامعه بسیار حائز اهمیت می‌باشد. مفهوم اقتدار با قدرت تا اندازه‌ای هم‌پوشانی دارد، اما اقتدار را به لحاظ مفهومی در مقابل قدرت عریان قرار می‌دهند. در واقع قدرت، اقتداری است فاقد هر نوع مشروعیت و اقتدار، قدرتی می‌باشد دارای نوعی مشروعیت (شجاعی‌زند، ۱۳۷۶). در نتیجه از مهم‌ترین مبانی اقتدار و امنیت، مبانی دینی است؛ چراکه اقتدار دارای مشروعیت می‌باشد. در حوزه مبانی دینی، مباحث زیادی قابل طرح است که در این مجال، به مهم‌ترین مبانی امنیت و اقتدار در اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی) اشاره می‌شود.

۱- توحید

نخستین و مهم‌ترین مبنا، مبنای توحید است. توحید مانند روحی در کالبد تمام مقررات و احکام اسلام وجود دارد. رهبری حکیم در این باره می‌فرماید: «[توحید] مانند هوای رقیق و لطیفی در تمام اجزای این ساختمان و پیکره‌ای که نامش اسلام است، هست. مثل خون پاک و پاکیزه و صاف و تازه‌ای در سراسر این کالبد و پیکری که نامش اسلام و دین است، هست؛ در همه مویرگ‌ها حتی هست، یک‌دانه حکم را در اسلام شما نمی‌توانید پیدا کنید که رنگی و نشانی از توحید در آن نباشد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۲۲۳).

۱-۱- کارکردهای توحید در مقوله امنیت و اقتدار

توحید، هم در بحث امنیت و اقتدار و هم رد دیگر مباحث، از دو جهت مورد استفاده قرار می‌گیرد: نخست توحید به‌مثابه جهان‌بینی که به ایمان و عنصر محرک معرفتی تبدیل می‌شود و دوماً توحید به‌مثابه ایدئولوژی در مقام عمل به محرک انگیزشی تبدیل می‌شود؛ بنابراین رویکرد معظم‌له به توحید از حیث اینکه توحید هم محرک معرفتی می‌باشد و هم محرک انگیزشی است، فوق‌العاده در بحث امنیت و اقتدار مؤثر می‌باشد.

۱-۱-۱- توحید به‌مثابه محرک معرفتی

توحید باید به‌مثابه یک جهان‌بینی مبنا و محرک معرفتی برای امنیت و اقتدار قرار گیرد. حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی) در تعریف جهان‌بینی چنین می‌گویند: «جهان‌بینی یعنی برداشت یک انسان از جهان، تلقی یک انسان از جهان، دریافت یک انسان از جهان یا انسان» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۲۲۴). در جهان‌بینی اسلام زمانی که توحید به‌عنوان یک اصل اساسی پذیرفته شده باشد، انسان به سمت غیرخدا کشش ندارد و می‌داند که این عالم و ماورای آن، یک حقیقتی است از همه حقیقت‌ها برتر و والاتر که ساخته پرداخته دست قدرت خداوند می‌باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۲۲۵). در واقع بعثت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز در درجه اول برای دعوت به توحید بود: «توحید صرفاً یک نظریه فلسفی و فکری نیست، بلکه یک روش زندگی برای بشر است؛ خدا را در زندگی خود حاکم کردن و دست قدرت‌های گوناگون را از زندگی کوتاه نمودن. اگر توحید با همان معنای واقعی که اسلام آن را تفسیر کرد و همه پیغمبران حامل آن پیام بودند، در زندگی جامعه مسلمانان و بشری تحقق پیدا کند، بشر به سعادت حقیقی و رستگاری دنیوی و اخروی خواهد رسید و دنیای بشر هم آباد خواهد شد، دنیایی در خدمت تکامل و تعالی حقیقی انسان» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۸۲/۷/۲) و این می‌شود رسیدن به اقتدار و امنیت.

در واقع وقتی یک انسان مسلمان در جهان بینی اسلام به این عالم می‌نگرد، این عالم را یک موجود مستقل نمی‌بیند، بلکه موجودی وابسته به یک قدرت بالاتر می‌بیند که این جهان بینی مخصوص، این دریافت و برداشت از عالم، این تلقی از جهان تأثیرات مهمی در سازندگی زندگی انسان دارد. (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۲۲۸). اگر توحید در جهان بینی مبنا قرار گیرد، انسان علاوه بر دوری کردن از طاغوت برای خودکفایی، استقلال و پیشرفت تلاش می‌کند و در آن زمان است که می‌تواند به یک اقتدار علمی، اقتدار اجتماعی، اقتدار سیاسی و ... دست پیدا کند. به باور آیت‌الله خامنه‌ای مدظله‌العالی، اصلی‌ترین عنصر معنوی اقتدار، ایمان می‌باشد (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۷۹/۸/۱۱). از منظر ایشان پیروزی نیز وابسته به یک اقتداری که از پول و امکان مادی و یا سلاح اتمی حاصل شود نیست، بلکه از اعتقاد به شهادت، ایمان به ایثار، باور به اینکه انسان وقتی ایثار می‌کند، دارد با خدا معامله می‌کند، ناشی می‌شود (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۸۹/۷/۲۸). این‌ها همه ناشی از آن جهان بینی توحیدی است که به صورت یک عنصر و محرک معرفتی در مسیر زندگی تبدیل می‌شود.

الگوی اقتدار در نظام‌های مادی که امروز بر دنیا حاکم است، با الگوی اقتدار در نظام اسلامی متفاوت می‌باشد. در نظام‌های مادی، اقتدار متکی به پایه‌های قدرت مادی است، پول، به سلاح، به تبلیغات فریب‌کارانه و هر جا لازم شود، مزدورانه؛ اما در الگوی اسلامی و معنوی، این اقتدار در درجه نخست به عامل معنوی و ارزش معنوی و الهی متکی می‌باشد، به ایمان، به اعتقاد به خدای متعال، به تلاش مخلصانه در راه آرمان‌های والا متکی است (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۸۹/۸/۱۹).

در نتیجه این جهان بینی توحیدی و اقتدار معنوی، امنیت روانی جامعه نیز تأمین می‌شود. خداوند تبارک و تعالی مبدأ امنیت، ایمنی، سلامتی، سکینه و آرامش است و اتصال و رابطه با این مبدأ، مولد امنیت حقیقی و پایدار می‌باشد (ترابی، ۱۳۹۳: ۹). بنابراین برای داشتن جامعه‌ای مقتدر و ایمن باید توحید را چه در جهان بینی و چه در ایدئولوژی و عمل پایه‌ریزی کنیم. کار مهم در توحید این است که تمام محرک‌های خودمان را یک جهت و هماهنگ کنیم و از همه چیزهایی که می‌تواند در وجود ما به عنوان محرک معرفتی و انگیزشی تأثیر گذارد، دست برداریم و به خدای قادر متعال امنیت بخش، روی آوریم؛ چراکه خداوند متعال است که ذاتاً مؤمن می‌باشد و امنیت تولید می‌کند و به بشر امنیت می‌بخشد.

۱-۲- توحید به مثابه محرک انگیزشی

در بیان معظم‌له توحید به مثابه ایدئولوژی در مقام عمل نیز به یک محرک انگیزشی تبدیل می‌شود. این‌گونه نیست که توحید فقط در مغزها و ذهن‌ها باشد، بلکه در زندگی شخصی و بالاتر از آن زندگی اجتماعی توحید بسیار مؤثر است. رفتار و گفتار فردی که موحد می‌باشد با یک فرد مادی‌گرا بسیار

متفاوت است. به عقیده آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی): «توحید اسلامی الهامی است در زمینه حکومت، در زمینه روابط اجتماعی، در زمینه سیر و هدف‌های جامعه، در زمینه تکالیف مردم، در زمینه مسئولیت‌هایی که انسان‌ها در مقابل خدا، در مقابل یکدیگر، در مقابل جامعه و در مقابل پدیده‌های دیگر عالم دارا هستند، توحید این است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۲۵۶). یعنی جهان‌بینی توحیدی منجر به یک ایدئولوژی توحیدی می‌شود. انسانی که به خدا ایمان دارد و کسی را شریک او نمی‌داند، در مقام عمل به‌طوری زندگی می‌کند که کار، ازدواج، درس و تمام اعمال خود را به‌طوری انجام داده که رضایت خدا و عبادت او مدنظر باشد. توحید، به انسان در مقابل مشکلات قوت و امید می‌دهد، به‌طوری که می‌تواند در برابر سختی‌ها و دشواری‌های روزگار استوار بوده و با این جهان‌بینی توحیدی پیروز و مقتدر باشد.

در آیات الهی نیز ایمان از مهم‌ترین عوامل ایجاد اقتدار بیان شده است؛ به‌طوری که در آیات کلام‌الله می‌بینیم که خداوند متعال فرمودند: «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ» (بقره: ۲۵۶). ایمان به خدا و توحید صرفاً یک امر نسبی نیست. ایمان مجرد، ایمان قلبی خشک و خالی، ایمانی که در جوارح و اعضای مؤمن شعاعش مشهود نیست؛ این ایمان از نظر اسلام ارزشمند نیست. ایمان زاینده، ایمانی که مانند سرچشمه‌ای فیاض عمل می‌زاید، ایمانی همراه با تعهد، ایمانی که باری بر دوش مؤمن می‌گذارد، ایمانی که همراهش عمل است در اسلام ارزشمند و پسندیده می‌باشد. در قرآن کریم معمولاً ایمان همراه با عمل صالح آمده است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (کهف: ۱۰۷). ایمانی از نظر اسلام ارزش دارد که با عمل، با مسئولیت، با تکلیف و با تعهد همراه باشد. جامعه‌ای که به تعهدات ایمانی عمل نکند، نام خود را جامعه مؤمن نگذارد (خامنه‌ای، ۱۳۹۲). بنابراین توحیدی که در مقام عمل به یک محرک انگیزشی تبدیل می‌شود، ارزشمندتر است. توحید و ایمان، زاینده و تعهدآفرین می‌باشد. اگر این توحید و ایمان با تعهدهای عملی همراه نبود، منتظر نتیجه نباید بود، منتظر نصرت در دنیا و امنیت و اقتدار در دنیا نباید بود. آن ایمانی که با ستمگری همراه است، امنیت بر نمی‌دارد: «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ» (أنعام: ۸۲) (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۱۱۸). بنابراین زمانی که توحید و ایمان به خدا در مقام عمل هم نمایان باشند، جامعه را به سمت امنیت و اقتدار پیش می‌برند. قرآن کریم نیز همچنان ندایش بلند و زنده و شاداب است که: «و ما اولئک بالمؤمنین» (نور: ۴۷) کسانی که ایمان بدون عمل دارند، مؤمن نیستند. آن کسانی مؤمن‌اند، آن کسانی با شمایند، آن کسانی مشمول لطف خدا و برادری و مسلمانی هستند که در راه خدا، طبق ایمان، متعهدانه حرکت کنند، تلاش

کنند، کار کنند، این منطبق قرآن است: «یا ایها الذین آمنوا ارکعوا و اسجدوا و اعبدوا ربکم و افعلوا الخیر لعلکم تفلحون» (حج: ۷۷) (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۱۲۲-۱۲۳). بنابراین کسی که می‌خواهد در مسیر توحید قدم بردارد و مؤمن بماند، باید در مقابل همه احکام خدا احساس تعهد نماید، احساس مسئولیت کند و در مقام عمل هم ایمانش را نشان دهد.

۲- ولایت

از دیگر مبانی امنیت و اقتدار در اندیشه‌های مقام معظم رهبری ^{مدظله‌العالی}، ولایت است.

۱-۲- معنای ولایت

اصل معنای ولایت، عبارت از نزدیک بودن دو چیز با یکدیگر است. وقتی دو ریسمان، محکم به هم تابیده شوند و جدا کردن آن‌ها به آسانی ممکن نباشد، آن را در عربی ولایت می‌گویند. ولایت به معنای اتصال و ارتباط و قرب دو چیز به صورت مماس و مستحکم با یکدیگر می‌باشد. اسلام حکومت را با تعبیر ولایت بیان می‌کند و شخصی که در رأس حکومت قرار دارد را به عنوان والی، ولی و یا مولی معرفی می‌کند (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۷۶/۲/۶). ولایت در اسلام، ناشی از ارزش‌هاست؛ ارزش‌هایی که وجود آن‌ها، هم آن سمت و هم مردم را مصونیت می‌بخشد. مثلاً عدالت به معنای خاص آن از جمله شرایط ولایت است. در اسلام مفهوم استبداد یا خودسری، به میل خود یا به ضرر مردم تصمیم گرفتن مطلقاً در معنای ولایت اسلامی نیست (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۷۰/۴/۱۰). ولایت به معنای یک فرایند، حکمرانی را تحت تأثیر قرار می‌دهد و سه لایه دارد: ۱. لایه داخلی ولایت که به معنای هم‌بستگی و هم‌جبهه‌گی آحاد مؤمنان است. در این لایه ولایت به معنای «به هم پیوستگی و هم‌جبهه‌گی و اتصال شدید یک عده انسانی که دارای فکر واحد و جویای یک هدف واحدند، در یک‌راه دارند قدم برمی‌دارند، برای یک مقصود دارند تلاش و حرکت می‌کنند، یک فکر را و یک عقیده را پذیرفته‌اند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۶۶۷).

مسلمانان هم در ابتدای اسلام همین‌گونه بودند به طوری که پیغمبر ^{صلی الله علیه و آله} این مسلمانان را به همدیگر متصل کرد، این‌ها را برادر یکدیگر خواند و به صورت یک پیکر واحد درآورد، این‌گونه به وسیله این‌ها امت اسلامی را تشکیل داد (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۶۶۸). از پیوند این مسلمانان هم‌جبهه با دشمن، مخالفان، معاندان و جبهه‌های دیگر باید جلوگیری کرد. حضرت آیت‌الله خامنه‌ای ^{مدظله‌العالی} در قالب یک تمثیل معنادار، می‌فرماید: «شما یک رودخانه عظیمی را در نظر بگیرید، از چندین طرف آب وارد این رودخانه می‌شود. آب‌ها با جریان‌های تندی دارند حرکت می‌کنند. سطح رودخانه ناهموار است، گرداب به وجود می‌آید، آب‌ها روی هم می‌غلطد، انواع جریان‌های مخالف در این رودخانه، در این بستر دارند همین‌طور در همدیگر فرو می‌روند، همدیگر را خنثی می‌کنند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۶۶۹) جریان

حق همانند این تشبیه زیبای حضرت آقا می‌باشد. جریان حق در مسیر خود رو به حرکت است، مانند یک جریان آب شیرین تمیز نظیف روشن که ناگهان یک جریان باریک وارد آن می‌شود، اما آن مسیر و جریان آب تمیز و سالم می‌ماند. در جریان حق هم منافقان و ملحدان وارد می‌شوند، اما جریان حق با همان شفافیت و لطافت به مسیر خود ادامه می‌دهد. این به هم پیوستگی موجب می‌شود منافقان و مشرکان نتوانند این جریان را لکه‌دار کنند. از نظر آیت‌الله خامنه‌ای، ایجاد و حفظ پیوستگی مؤمنان با همدیگر، یکی از محورهای اصلی مبارزه امامان معصوم علیهم‌السلام در تاریخ بوده است: «در زمان ائمه علیهم‌السلام این جوهری شیعیان را با یکدیگر منسجم، به هم پیوسته، برادر و متصل ساخته‌اند تا بتوانند جریان شیعه را در تاریخ حفظ کنند؛ و الا شیعه هزاران بار از بین رفته بود، هزار بار افکار، هضم شده بود. همچنانی که بعضی از فرق دیگر همین جور شدند، رنگ از دست دادند، از بین رفتند، نابود شدند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۶۷۱).

بنابراین ولایت امت مسلمان و ولایت آن جبهه‌ای که در راه خدا و برای خدا می‌کوشد، به این معنا است که میان افراد این جبهه، هرچه بیشتر اتصال و پیوستگی به وجود بیاید، هرچه بیشتر دل‌های این‌ها به هم گره بخورد و هرچه بیشتر از قطب‌های مخالف جدا شوند، این معنای ولایت است (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۶۷۴).

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی) در تفسیر آیات ۱ تا ۴ نکات مهمی در خصوص ولایت می‌فرماید: «آیات ۱ تا ۴ سوره ممتحنه در همین زمینه است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ»؛ در این آیه برخی ولی را به معنای دوست در مقابل دشمن گرفته‌اند، اما فقط بحث دوستی و محبت نیست و بالاتر از این‌هاست. مفهوم این آیه می‌خواهد بفرماید که خودتان را در صف دشمن قرار ندهید. آن کسی که دشمن خدا و دشمن شماست، در کنار خودتان ندانید، بلکه روبه‌رو و دشمن و معارض با خودتان ببینید. «تَلْقُونَهُمْ بِالْمُؤَدَّةِ» هم جبهه ندانید که پیام دوستی به آن‌ها دهید در حالی که می‌دانید این‌ها کافر شدند: «وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ». بعد در آیات بعدی که قسمت پُر اوج این آیات است، به مؤمنان دستور می‌دهد که از حضرت ابراهیم و پیروان ایشان پیروی کنید. در واقع سرگذشت آن‌ها را یک سرمشق نیکو برای مؤمنان معرفی می‌کند؛ چراکه آن‌ها به قوم خودشان گفتند که: «إِنَّا بَرَاءٌ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ»، ما از شما بیزاریم و از هر آنچه جز خدا می‌پرستید و عبودیت می‌کنید هم بیزاریم. علاوه بر آن میان خود و آن‌ها دشمنی و بغض و کینه قرار دادند: «كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَأَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا» و در پایان برای

طرح دوستی میان خود یک شرط مهم گذاشتند که آن هم «حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ» ایمان به خدای یکتا بود» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۶۷۵-۶۸۲).

۲-۲- رویه داخلی ولایت

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در ذیل آیه‌ای دیگر به رویه داخلی ولایت اشاره می‌کند. معظم‌له ذیل آیه ۷۱ سوره توبه که می‌فرماید: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ»، مؤمنان را با هم، در یک جبهه و یک صف واحد می‌داند. ایشان بیان می‌کنند که فرق است بین مردمی که فکر و عقیده و راهشان یکی است، اما صف واحدی را تشکیل نمی‌دهند، با مردمی که هم هدف واحد دارند و هم صف واحد و به تعبیر روایت، مؤمنان یکدست و یک‌مشت‌اند در مقابل دشمن «هُم يَدُّ عَلَيَّ مَنْ سِوَاهُمْ» (کلینی، ۱۴۰۸: ۴۰۳/۱) و بعد از آن، گروه مؤمنان را با اعضای بدن تشبیه می‌کنند که اگر همه در کنار هم باشند، هماهنگی و نوعی اتحاد به وجود می‌آید، مانند اعضای بدن که همه هماهنگ در کنار هم کار می‌کنند و اگر در وجود انسان خلأ افتاد و نقصی پیدا شد، هریک از اعضا می‌تواند نیاز را برطرف کند. در صفوف مؤمنان هم مطلب از همین قرار است. بنابراین معنای «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» آن است که مؤمنان علاوه بر آنکه محبت و نصرت دارند، هماهنگی و اتحاد هم بیشان هست که ما از آن به صف واحد داشتن و تشکیلات درست داشتن تعبیر می‌کنیم (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۴۴۴-۴۴۶). از این رو امت اسلامی وقتی دارای ولایت به معنای قرآنی است که کمال هم‌بستگی و اتصال و ارتباط و اتحاد صفوف و فشردگی هرچه بیشتر آحاد و جناح‌های گوناگون را در خودش تأمین کند.

۳-۲- رویه خارجی ولایت

رویه دوم ولایت، رویه عدم پیوستگی خارجی است و آن به معنای شناسایی جبهه دشمن و برائت از این جبهه می‌باشد. رهبر حکیم انقلاب اسلامی می‌فرمایند: «برائت، یعنی بی‌زاری جستن از چیزی روحاً و فکراً و فاصله گرفتن از آن» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۱۰۹). آیات ابتدایی سوره برائت، برای اعلام بی‌زاری و برائت از طرف خداوند و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله به مشرکانی که با آن‌ها عهد و پیمان بسته بودند، نازل شد. در واقع این آیات پیامی را برای ما دارا می‌باشد و آن این است که چهره اسلام فقط یک چهره باز و خنده‌رو نیست. همین اسلامی که در برابر ملت‌ها رثوف و رحیم است، وقتی با کافران روبرو می‌شود «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ» (فتح: ۲۹) و «أَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ» (توبه: ۲) است (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۱۰۹-۱۱۱). در سوره مبارکه ممتحنه نیز خدای متعال حدومرزشها در برابر دشمن را به ما می‌آموزد که در مقابل دشمن نرمش نشان ندهیم و دشمن را آن‌چنان‌که هست دشمن بدانیم؛

زیرا اگر این جامعه یا یک نظام یا یک فرد در برابر دشمن نرمش به خرج بدهد، دشمن او را از موضعی که دارد و از راهی که می‌رود گمراه خواهد کرد، دشمن رحم نمی‌کند. شناختن دشمن و عدم توجه به دشمنی دشمن یکی از بلاهای بزرگ افراد و اجتماعات است (خامنه‌ای، ۱۳۹۹: ۴).

تعریف شیوه مواجهه با آمریکا توسط حضرت آیت‌الله خامنه‌ای بر پایه چنین اصلی صورت گرفته است. ایشان می‌فرمایند: «در مواجهه با آمریکا هم برخی خیال می‌کنند، اگر ما یک ذره با آمریکا معارضه نکردیم، آمریکا این‌ها را تحمل خواهد نمود؛ این چقدر ساده‌لوحی است. نه آقا! دشمن با آن‌هایی که خیال می‌کنند با ارتباط با دشمن خواهند توانست دل دشمن را نرم کنند، دشمن می‌باشد. در آیات ابتدایی سوره ممتحنه هم می‌خواهد بگوید خیال نکنید حالا که دشمن به شما چشمک می‌زند، شما را از دشمنی مستثنا کرده، نه، شما هم دشمن او هستید و با شما دشمنی خواهد کرد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۹: ۱۶). آیه دوم سوره ممتحنه می‌فرماید: «إِنَّ يَتَّقُوا لَكُمْ أَعْدَاءَ وَ يَسْطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَ أَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَ وُدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ» (ممتحنه: ۲).

در سوره ممتحنه آیاتی در مورد مجاز بودن دوستی با کفار بی‌آزار نازل شده است و در مقابل آن آیاتی در مورد ضرورت مرزبندی با کفار ستیزه‌جو: «إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ» (ممتحنه: ۹)؛ چراکه برخی کفار در ظاهر ادعای دوستی می‌کنند، اما همیشه از پشت خنجر می‌زنند؛ بنابراین خداوند نهی می‌کند شما را از کسانی که «قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ» (ممتحنه: ۹) این‌ها را کنار بگذارید: «وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (ممتحنه: ۹) و هرکس با این‌حال رابطه و پیوند ولایت برقرار کند- که اعم است از ولایت دوستی و ولایت همکاری و ولایت سیاسی و ... - این‌ها ظالم‌اند.

در روایتی از یکی از ائمه علیهم‌السلام می‌پرسند که آیا در دین حب و بغض هست؟! در جواب می‌فرمایند: «هل الدین إلا الحبّ و البغض: مگر دین چیزی غیر از محبت و بغض است؟» (کلینی، ۱۴۰۸: ۱۲۵/۲) و این درست هم هست، دین از محبت خدا شروع می‌شود تا محبت اولیای خدا، محبت به بندگان خدا و فرآورده‌های کارخانه‌ی صنع الهی و نیز بغض با دشمن خدا و مبغضین پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و اهل‌بیت علیهم‌السلام (خامنه‌ای، ۱۳۹۹: ۵۵-۵۶).

در سال‌های اخیر مقام معظم رهبری تأکید فراوانی بر مسئله برائت از دشمنان داشتند. در واقع این لایه ولایت که شناسایی دشمن و برائت از دشمنان است، اقتدار و امنیت را برای مؤمنان به‌همراه دارد و این اقتدار برگرفته از یک اصل اساسی در دین می‌باشد، نه صرفاً یک اقتدار سیاسی؛ چنانچه

معظم‌له در دیدار کارگزاران حج در این مورد فرمودند: «برائت از مشرکین؛ اگر چنانچه روی مسئله برائت تکیه می‌کنیم و اصرار می‌ورزیم و آن را انجام می‌دهیم - که باید به بهترین وجهی ان‌شاء‌الله همه‌ساله انجام بگیرد - این به‌خاطر این است که يك فریضه اسلامی است؛ اَنَّ اللّٰهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَ رَسُوْلُهُ (توبه: ۳)؛ مؤمنین هم «بُرَاءٌ» از مشرکین اند؛ اِنَّا بَرَاؤُا مِنْكُمْ وَ مِمَّا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَ بَدَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَ الْبَغْضَاءُ اَبَدًا حَتّٰى تُوْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَحَدَهُ (ممتحنه: ۴)؛ همه این‌ها مال دین است. بله سیاست می‌باشد، در عمل حج کار سیاسی هست، اما این کار سیاسی عیناً همان تکلیف دینی است، عیناً همان عبادت می‌باشد؛ ببینید که این‌ها جزو نکات مهمی است. بله، اینکه بیایند منع کنند از این حرکات سیاسی این‌جوری، آن‌هم يك عمل سیاسی می‌باشد، منتها سیاست غیردینی، سیاست ضددینی؛ اینکه بگویند در حج حق ندارید به آمریکا بگویند بالای چشمت ابرو است، این [هم] يك حرکت سیاسی می‌باشد، منتها حرکت سیاسی شیطانی است، حرکت سیاسی غیراسلامی می‌باشد. اما اینکه شما آنجا ابراز برائت کنید از هر مشرکی، از هر ضداسلامی، این هم حرکت سیاسی است، منتها سیاستی که عین دین می‌باشد؛ این سیاست دینی است» (بیانات در دیدار کارگزاران حج، ۹۸/۴/۱۲).

۲-۴- رویه مرکزی ولایت

لایه آخر ولایت، رویه سوم آن است که به معنای ارتباط با قلب جامعه اسلامی یعنی رهبر و امام می‌باشد. این لایه از همه مهم‌تر و ضامن بقای ولایت در معناهای اول و دوم است. جامعه اسلامی نیازمند یک مرکز اداره‌کننده با شرایط خاص می‌باشد. اگر در هر گوشه‌ای از این عالم اسلام، یک قدرتی و یک قطبی حکومت کند، اجزای این پیکر از یکدیگر وا می‌روند و در یک‌راه حرکت نمی‌کنند. مانند ارگانسیم اعصاب اداره‌کننده انسان که اگر دو دستگاه فرماندهی اعصاب در وجود انسان باشد، اینجا دسته راست و چپ بدن با هم هماهنگی نخواهند داشت. در جامعه اسلامی نیز همین‌طور است؛ اگر این جامعه بخواهد به‌وقت، منافع را جذب کند، ضررها را دفع کند؛ در داخل با یکدیگر اجزای ملایم و پیوسته و در خارج در مقابل دشمن حکم یک مشت واحد را داشته باشند، خلاصه اگر بخواهد آن دو رویه و دو بُعد و دو جانب ولایت را در خود تأمین کند، محتاج یک مرکز فرماندهی مقتدری در درون خود است تا همه عناصر فعال و با نشاط این جامعه، نشاط فکری و عملی خود در فعالیت‌های زندگی را از آن مرکز الهام بگیرند. «آن مرکزی که در بطن جامعه اسلامی، همه جناح‌ها را اداره کند، نیروها را به یک سمت هدایت کند؛ او باید از سوی خدا باشد، عالم و آگاه و مأمون و مصون باشد. او باید یک موجود تبلور یافته‌ای از تمام عناصر سازنده اسلام باشد. او را ولی می‌نامیم؛

بنابراین ولایت در جامعه اسلامی به آن دو صورتی که عرض کردیم، ایجاب می‌کند که ولی‌ای در جامعه وجود داشته باشد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۷۱۶-۷۲۰). معظم‌له می‌فرماید: «ولی را خدا معین می‌کند، خودش ولی است، پیغمبرش ولیعصر، امام‌ها ولی هستند. امام‌های خاندان پیغمبر تعیین شده‌اند، دوازده امام، در رتبه بعد، آن کسانی که با یک معیارها و ملاک‌های خاصی تطابق بکنند وجود بیابند، آن‌ها معین شده‌اند برای حکومت و خلافت. مسئله در مورد تعیین ولی در اسلام این است» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۵۳/۷/۲۲). بر این اساس «بعد از اهل بیت علیهم‌السلام، ولی امر مسلمین باید یک ویژگی‌هایی را دارا باشد. ولی فقیه باید مجتهد و فقیه باشد و در پرتو اجتهاد و فقهت، به قانون اسلام آگاهی داشته باشد. به علاوه باید عادل نیز باشد، یعنی پرهیزکار بوده و از هرگونه گناه دوری کند (محمدی‌اشتهاردی، ۱۳۷۸: ۲۰). تحقق ولایت در این لایه، «به معنای وابستگی فکری و عملی هرچه بیشتر و روزافزون‌تر با ولی است. ولی را پیدا کن، ولی خدا را بشناس، سپس از لحاظ فکر و عمل و راه و رسم و روش، خودت را به او متصل کن. اگر تلاش تو تلاش او، دوستی تو دوستی او، دشمنی تو دشمنی او باشد؛ تو دارای ولایتی» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۷۲۶).

همه ما باید برای ولایت‌پذیری فردی خود و بعد از آن جامعه تلاش کنیم؛ «چراکه جامعه دارای ولایت، جامعه‌ای است که تمام استعدادهای انسانی را رشد می‌دهد. همه چیزهایی که برای کمال و تعالی انسان، خدا به او داده را بارور می‌کند. انسان را به تکامل می‌رساند. در این جامعه ولی یعنی حاکم، جامعه را از لحاظ مشی عمومی، در راه خدا و دارای ذکر خدا می‌کند. از لحاظ ثروت، تقسیم عادلانه ثروت به وجود می‌آورد. سعی می‌کند نیکی‌ها را اشاعه دهد و بدی‌ها را محو و ریشه‌سوز کند: «الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ» (حج: ۴۱) (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۷۲۶-۷۳۵).

در نتیجه در این لایه ولایت نیز، اقتدار و امنیت دیده می‌شود. «معنای ولایت در اصطلاح اسلامی یعنی حکومتی که در آن اقتدار حاکمیت هست، ولی خودخواهی و سلطنت نیست. جزم و عزم قاطع هست که «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (آل عمران: ۱۵۹)، اما استبداد به رأی نیست. ولایت یعنی حکومتی که در آن، در عین وجود اقتدار، در عین وجود عزت یک حاکم، هیچ نشانه‌ای از استبداد و خودخواهی و خودرایی نیست (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۷۸/۱/۱۶).

۳- عدالت

سومین مبنا برای اقتدار و امنیت عدالت است. رهبر حکیم انقلاب اسلامی (مدظله‌العالی) در اهمیّت راهبردی و فوق‌العاده عدالت و نقش استثنائی دین در طرح و پیشبرد عدالت می‌فرماید: «عدالت دغدغه همیشگی و تاریخی بشر بوده. به تبع احساس نیاز به عدالت که در طول تاریخ تا امروز در

مردم عمومیت داشته، متفکران بشر، فیلسوفان و حکما در این مقوله وارد شدند و دغدغه آن‌ها بوده است. بنابراین از قدیم‌ترین دوران‌های تاریخ تا امروز درباره عدالت و عدالت اجتماعی به همین معنای عام، بحث شده، نظریه داده شده؛ لیکن نقش ادیان استثنائی است. یعنی آنچه ادیان در طول زمان راجع به عدالت گفتند و خواستند و اهتمام کردند، بی‌نظیر و استثنائی می‌باشد. در نظرات حکما و اندیشمندان، آن اهتمام ادیان مطلقاً مشاهده نمی‌شود؛ نخست به شهادت قرآن، ادیان هدف خودشان را عدالت قرار دادند: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط» (حدید: ۲۵). قطعاً این آیه حکم می‌کند بر اینکه هدف ارسال رسل و انزال کتب و آمدن بینات - یعنی حجت‌های متقن و غیرقابل تردیدی که پیغمبران ارائه می‌دهند؛ کتاب، یعنی منشور ادیان در مورد معارف، احکام و اخلاقیات؛ میزان، یعنی آن سنجه‌ها و معیارها - قیام به قسط بوده است؛ «لیقوم الناس بالقسط». البته شکی نیست که قیام به قسط و همه آنچه که مربوط به زندگی دنیایی، اجتماعی و فردی افراد است، مقدمه آن هدف خلقت می‌باشد: «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون»؛ (ذاریات: ۵۶) یعنی عبودیت. اصلاً هدف خلقت، عبد خدا شدن است؛ که بالاترین کمالات هم همین عبودیت خداست. لیکن در راه رسیدن به آن هدف، هدف نبوت‌ها و ارسال رسل است؛ که از جمله آن، آن چیزی است که این آیه به آن تصریح می‌کند. البته تصریحات دیگری هم در آیات قرآن هست که به سایر اهداف ارسال رسل اشاره می‌کند، که این‌ها با یکدیگر قابل جمع است. پس هدف شد عدالت. هدف نظام‌سازی، هدف تمدن‌ها، هدف حرکت بشر در محیط جامعه، شد عدالت. در هیچ مکتب دیگری این وجود ندارد؛ این مخصوص ادیان است» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۹۰/۲/۲۷).

معظم‌له در اهمیت عدل به آیات قرآن کریم استناد می‌کند: «در آیه ۵۸ سوره نساء که می‌فرماید «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا»؛ مخاطب این آیه حاکمان و فرمانروایان هستند، کسانی که قدرت اجتماعی و سیاسی دست‌شان می‌باشد. خدای متعال به این‌ها که امانت‌ها را، یعنی مناصب سیاسی، اجتماعی را به‌عهده دارند، امر می‌کند که باید این مناصب به اهل‌شان یعنی کسانی که اهلیت و شایستگی دارند، واگذار شود» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۹۸/۴/۵). در بخش دوم آیه به‌طور خاص حوزه قضاوت را پوشش داده که فرمودند «وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا». در اینجا حضرت آیت‌الله خامنه‌ای بیان می‌کنند که «عدالت، اساس کار حیات طیبیه انسانی است. شما برای تعجیل فرج امام زمان

علیه‌السلام هم که دعا می‌کنید، می‌گویند ایشان بیایند که عدالت را برقرار کنند؛ این است دیگر. **يَمَلَأُ اللَّهُ بِهِ الْأَرْضَ عَدْلًا وَ قِسْطًا بَعْدَ مَا مَلَأَتْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا** (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۶/۵۱)؛ با اینکه آن بزرگوار دین را هم، تقوا را هم، اخلاق را هم به جامعه تزریق خواهد کرد، اما شما نمی‌گویند: «یمالا الله به الارض دیناً»؛ [بلکه] می‌گویند: «عدلاً»؛ این نشان‌دهنده این است که عدل، نیاز اصلی حیات طیبه انسانی می‌باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۶/۵۱).

در آیه ۲۳ سوره توبه نیز اگر توجه کنید، به «**فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**» ختم می‌شود: «یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا آباءکم و إخوانکم أولیاءَ إن استحبوا الکفر علی الایمان و من یتولهم منکم فأولئک هم الظالمون». ظالم در برابر عادل به کار می‌رود. در واقع اینجا خداوند متعال یک ملاکی را در اختیار ما می‌گذارد و آن این است که مراقب باشید که از جاده عدل و انصاف خارج نشوید که اگر خارج شدید ظالم خواهید بود. این آیه خطاب به مؤمنان است: «یا ایها الذین آمنوا» ای کسانی که ایمان آوردید، ای اعضای جامعه اسلامی، ای کسانی که خودتان انتخاب کردید که عضو جامعه مؤمنان باشید، مراقبت کنید که پیوندهایتان و ارتباطات و دوستی و دشمنی‌تان براساس ایمان باشد. اگر کسانی کفر بر ایمان ترجیح می‌دهند، این‌ها ولو از اقوام‌شان باشند، پدر و یا برادر و از اقوام نزدیک باشند؛ شما نباید با آن‌ها روابط از نوع هم‌بستگی اجتماعی و روابط دوستانه داشته باشید. در اینجا خداوند از ولایت خویشان که کفر به ایمان ترجیح دادند، نهی کرده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۱۶۷).

چراکه جامعه اسلامی، جامعه‌ای است که ولایت و پیوند در میان مؤمنان می‌باشد. «براساس این آیه شریفه، تمام پیوندهای طبیعی و قراردادی بین دو نفر، فرع انگاشته شده و پیوند فکری اصل است. خداوند متعال می‌فرماید که اگر این دستور را رعایت کند از ظالمان نخواهید بود، یعنی شما از عادلان خواهید بود. در نتیجه اقتدار جامعه اسلامی حفظ می‌شود، اما اگر این دستور را رعایت نکنید و پیوند دوستی با اقوام‌تان که مؤمن نیستند و کافرند برقرار کنید، شما ظالم هستید» «و من یتولهم منکم فأولئک هم الظالمون» به این دلیل که در اقتدار جامعه اسلامی خلل ایجاد می‌کنید» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۱۶۸).

بعد در آیه بعدی می‌بینیم که خداوند متعال یکی از مهم‌ترین راهبردهایی که در عرصه اقتدارآفرینی برای جامعه و دولت اسلامی ایفای نقش می‌کند را ذکر فرمودند: «**قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ**

وَأَبْنَاؤُكُمْ وَ إِخْوَانُكُمْ وَ أَزْوَاجُكُمْ وَ عَشِيرَتُكُمْ وَ أَمْوَالٌ أَقْتَرَفْتُمُوهَا وَ تِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَ مَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبُّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ جِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» آن محتوا را اگر ما بخواهیم به شکل یک راهبرد در نظر بگیریم، بحث محبت می‌شود. اینکه اگر یک سمت ارزش‌های مادی باشد و یک سمت ارزش‌های معنوی؛ یک طرف خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله و جهاد در راه خدا هست، یک طرف اقوام و بستگان و تجارتي که دارید و یا خانه‌ها و سرمایه‌ای که دارید باشند و شما در اینجا ارزش‌های مادی بر ارزش‌های معنوی برتری دهید؛ این سبب می‌شود شما فاسق شوید. فسق یعنی اقدام برخلاف مقررات الهی و اقدام برخلاف مقررات الهی، انسان مسلمان را از عدالت خارج می‌کند و این موجب تضعیف اقتدار در جامعه اسلامی می‌شود؛ اما اگر شما ارزش‌های معنوی را یعنی خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله و جهاد در راه خدا را مقدم بدانید، یعنی این‌ها نزد شما محبوب‌تر از آن ارزش‌های مادی و قومی قبیله‌ای باشد، در این صورت شما عادل هستید و فاسق نیستید و این به اقتدار جامعه اسلامی کمک می‌کند.

تهدیدات داخلی و خارجی امنیت و اقتدار جامعه اسلامی

همان‌طور که بیان شد به قدرت مشروط و مشروع، اقتدار می‌گویند. مهم‌ترین کارویژه اقتدار، تأمین امنیت برای آحاد امت اسلامی است. علم سیاست، مطالعه اعمال قدرت و نفوذ می‌باشد که به شکل وسیع در جوامع انسانی جریان دارد (اسکندری، ۱۳۷۸: ۸۶). همچنین علم حراست، حکومت، تدبیر، برقرار کردن عدالت اجتماعی، امنیت و پاسداری از حقوق ملت را سیاست می‌گویند (انصاف‌پور، ۱۳۷۳: ۷۸۳). بنابراین سیاست علم دولت و یا علم و قدرت سیاسی دولتی است. مهم‌ترین وظیفه دولت، تأمین امنیت آحاد امت اسلامی و جامعه اسلامی می‌باشد.

بحث مهمی که در اینجا مطرح است، این است که نیروهای تهدیدآفرین و یا به تفسیر مقام معظم رهبری مدظله‌العالی در کتاب طرح کلی اندیشه اسلامی، نیروهای شرّآفرین یا تهدیدات علیه آحاد امت اسلامی و جامعه اسلامی، به‌طورکلی در دو بخش قابل دسته‌بندی هستند:

- دسته اول: تهدیداتی که در وجود خود ما انسان‌ها و دولت و جامعه اسلامی هستند.
- دسته دوم: تهدیداتی که خارج جامعه اسلامی و امت اسلامی هستند.

۱. تهدیدات داخلی

تهدیدات داخلی شامل تهدیداتی است که درون ما هستند. اگر درون را در سطح فرد در نظر بگیریم، عبارت است از هواهای نفسانی، محرک‌های معرفتی و انگیزشی غیرتوحیدی؛ در واقع هر چیزی که ما

را در جبهه شیطان قرار دهد. «در مقابل تهدیدات خارجی، نیروهای شرانگیز و شرآفرین درونی انسان هستند. نفس اماره که در مقابل شیطان از داخل فسادآفرین است. این دو نیروهای انحراف و انحطاط آفرینند (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۲۷۷). تهدیدات داخلی در سه دسته قابل طبقه‌بندی هستند:

۱-۱- ترس‌ها

ترس از دست دادن مال و جان و هر آنچه متعلق به انسان است و انسان به آن‌ها تعلق خاطر دارد. ترس، نخستین زمینه شرآفرین در وجود انسان می‌باشد و چنین انسانی ممکن است از دستورات الهی تخطی کند. در آیات ۲۳ و ۲۴ سوره توبه مشاهده کردید که گاه ترس از دست دادن خانواده و یا مال و ثروت یک فرد موجب می‌شود که از راه حق خارج شده و به سمت دشمن حرکت کند. ترس در واقع دشمنی درونی است که انسان را از درون می‌خورد و او را پوچ و پوسیده می‌سازد. در حقیقت، ترس عامل دشمن می‌باشد که درون جنگجو رخنه کرده است. امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام ترس و خوف از جهاد با گمراهان و با کسی که باید با آن‌ها جهاد کرد را گمراهی می‌داند (کلینی، ۱۴۰۸: ۳۸/۵). توحید با ترسیدن با هم مغایرت دارد و موحد از قدرت‌های غیر خدایی نمی‌هراسد. اسلام هیچ قدرتی را در عالم، موجب ترس نمی‌داند؛ بنابراین ترسی که از غیر خدا در وجود اهل ایمان است، از ضعف توحید ناشی می‌شود. خداوند در آیه ۱۳ سوره توبه می‌فرماید: «فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ». معظم‌له در ذیل این آیه شریفه نشانه ایمان را در این می‌داند که کسانی که ایمان به خداوند دارند، باید در اندیشه خویش برای ترس از خدا رقیب قرار دهند و اگر رقیب قرار دادند، حق ندارند خود را مؤمن بدانند. در واقع لازمه توحید فقط ترس از خداست؛ چراکه آدمی بنده خداست و باید از او حذر کند. در ادامه معظم‌له بیان می‌کنند که این قضیه دو طرف دارد: در طرف نخست، آسیب دنیوی و موقتی است و طرف دوم ریشه‌کن شدن تو توسط دشمن می‌باشد. پس خطاب **أَتَخْشَوْنَهُمْ**، مسلمانان را متوجه ترس می‌کند و هشدار می‌دهد که خود ترس، جاسوس دشمن و مایه انحطاط جنگجوی مسلمان است. از این رو این خطاب، ترس مسلمانان را از بین می‌برد (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۱۳۶-۱۳۸).

۲-۱- طمع‌ها

طمع‌ها برمی‌گردد به ترس و ترس‌ها، ریشه بدبختی‌ها در زندگی انسان‌هاست. آنچه بیش از همه موجب شد طرفداران حق در اقلیت باشند، ترس است (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۱۳۶). طمع سبب ذلت و اسارت انسان می‌شود، به طوری که گاه این طمع انسان را به دنبال چیزی می‌برد که از دسترس او برون است و یا حق او نیست و نیروهای خود را از دست می‌دهد و به ذلت می‌رسد. امام حسن عسکری

علیه السلام فرمودند: «مَا أَقْبَحَ بِالْمُؤْمِنِ أَنْ تَكُونَ لَهُ رَغْبَةٌ تُدُلُّهُ؛ چه زشت است برای مؤمن به چیزی دل‌بستگی پیدا کند که مایه خواری اوست» (حرانی، ۱۳۸۶: ۴۸۹). همان‌طور که قبلاً اشاره شد، گاه دل‌بستگی به مال دنیا و حتی خویشاوندان و فرزندان موجب می‌شود فردی دچار ذلت شود.

۱-۳- تسویلات و فریب‌های شیطانی

فریب‌ها و وسوسه‌های شیطان از دیگر تهدیدات داخلی است. شیطان، قدرت شرّ آفرین فسادآفرین می‌باشد که فقط کسانی که مؤمن شوند و به خدا توکل و اتکا کنند، توان تسلط بر شیطان و وسوسه‌های او را خواهند داشت. از این رو خداوند می‌فرماید حالا که بر معارف قرآن دست‌یافتی، از شر شیطان مطرود به خدا پناهنده شو: «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ» (نحل: ۹۸) چراکه کسانی که خودشان را تحت ولایت خداوند قرار می‌دهند و به سوی منطقه ولایت الله می‌کوشند، شیطان بر آن‌ها تسلطی ندارد: «إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» (نحل: ۹۹). در ادامه می‌فرماید که شیطان بر کسانی که ولایت او را پذیرفتند و برای خداوند متعال او را شریک گرفتند و با پیامبر صلی الله علیه و آله ستیزه‌گری می‌کنند، تسلط دارد: «إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ» (نحل: ۱۰۰) (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۷۸۳-۷۸۵). از این رو خداوند می‌فرماید که هرکسی به جای خداوند، شیطان را ولی بگیرد، خسارت کرده و شیطان جز غرور و فریب و دروغ، وعده‌ای به انسان نمی‌دهد: «وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا» (نحل: ۱۱۹) (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۷۸۹). «بنابراین شیطان یک چیز وسیعی است، یک مفهوم عام. شیطان یعنی نیروهای شرّانگیز شرّآفرین خارج از وجود انسان. شیطان یعنی هر آن چیزی که خارج از وجود توست و در راه تو اخلال می‌کند، شرّ می‌آفریند. بعد خداوند دستور می‌دهد که این شیطان را عبودیت نکنید: «أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ» (یس: ۶۰). سرسپرده و مطیع این نیروی شرّآفرین نگردید که این می‌شود توحید» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۲۷۷-۲۷۸). در نتیجه برای دستیابی به امنیت و اقتدار باید با ایمان و توکل به خدا این تهدیدات داخلی را با موفقیت پشت سر گذاشت و دچار ترس و طمع و وسوسه‌های شیطان نشد.

۲- تهدیدات خارجی

آنچه به بیرون از امت اسلام مربوط می‌شود، عبارت‌اند از طاغوت‌ها و به تعبیر رهبر حکیم انقلاب اسلامی (مدظله‌العالی)، مثلث حامی طاغوت از جمله تهدیدات خارجی به‌شمار می‌آیند؛ یعنی

در قرآن سه گروه مطرح شده‌اند که این سه گروه، مثلی را تشکیل می‌دهند که قدرت‌های موجود در هر جامعه‌ای از همین سه خط و گروه به وجود آمده‌اند:

«گروه نخست ملاً یا آن کسانی که حاشیه‌نشینان رأس قدرت هستند. این‌ها زمینه قدرت را برای آن‌که در رأس است، مانند فرعون یا نمرود فراهم می‌کنند. در تاریخ پیش از اسلام یک نمونه آن هامان است: «يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرَحًا» (غافر: ۳۶) و بعد از اسلام نیز چند شخصیت اطراف معاویه مانند مغیره بن شعبه، عمروعاص، زیادبن ابیه و امثال آن‌ها جزء ملاً می‌شوند. در واقع فکر و تدبیر و نفوذ این گروه، زمینه‌ساز سیطره قدرت فرعون‌ها و یا معاویه‌ها بوده است.

گروه دوم عبارت‌اند از پول‌دارها و ثروتمندان که در داخل آن جامعه می‌زیستند. این گروه اگرچه حاشیه‌نشین قدرت نیستند، اما از بغل آن قدرت می‌خورند، کما اینکه قدرت نیز از بغل آن‌ها می‌خورد. برای مثال قارون که ثروتمند کلانی بوده و یا بعد از اسلام در زمان عثمان و یا خلفای بنی‌امیه نمونه‌های زیادی از این افراد وجود داشتند. قرآن از این‌ها به نام «مترفین» یعنی اشراف خوش‌گذران یاد کرده است.

گروه سوم کسانی هستند که اعمال آن دو گروه قبل را توجیه کرده و در نظر مردم مشروع جلوه می‌دهند؛ مانند شریح قاضی که گفت حسین برخلاف حکومت حق یزید و حاکم عادل جامعه اسلامی قیام کرده و طبق آیه «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ» (مانده: ۳۳) محکوم به محاربه با خدا و خروج از دین است.

وقتی این مثلث تشکیل شد، در رأس این مثلث طاغوت قرار می‌گیرد؛ اگرچه خود این مثلث هم طاغوت است و این گروه‌ها در استخدام او هستند. این‌ها گاهی به یکدیگر الهام می‌دهند. طبقه رهبان به ملاً درس می‌دهد، گاهی مترفین به هر دو گروه آموزش می‌دهد و اغلب هر سه از طاغوت الهام می‌گیرند: «يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ» (انعام: ۱۱۲) (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۵۵۵).

رهبر حکیم انقلاب اسلامی ^(مدظله‌العالی) در تعریف طاغوت می‌گوید: «طاغوت یک کلمه عام است، به معنای قدرت طغیانگر در مقابل خدا؛ ممکن است نفس تو، فرزند تو، زن تو، دوست تو طاغوت باشد، ممکن هم هست قدرت‌های بزرگ باشند. پس طاغوت معنای عامی دارد، اما از آنجایی که در قرآن طاغوت در مقابل الله و دارای شغل و شأن بزرگ قلمداد می‌کنند، از این‌رو طاغوت بالاترین مقام‌های یک نظام جاهلی است. طاغوت در مقابل خداست: «الَّذِينَ آمَنُوا يقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ» (نساء: ۷۶). در جای دیگری معظم‌له ذیل این آیه بیان می‌کنند که شیطان همان طاغوت است؛ طاغوت، همان شیطان می‌باشد: «در این آیه ۷۶

سوره نساء این را می بینید که طاغوت به جای شیطان و شیطان به جای طاغوت نام برده شده اند. هر ولایت غیر خدایی هم ولایت شیطانی و طاغوتی است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۷۶۸-۷۶۹). حضرت آیت‌الله خامنه‌ای مدظله‌العالی بیان می‌کنند که: «ما معارفی در قرآن داریم که این مفاهیم حقیقتاً سازنده زندگی مقتدرانه و عزتمندانه امت اسلامی است. حقیقتاً مایه نجات امت اسلامی از گرفتاری‌ها است. من باب نمونه آیه «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا»؛ این یک معرفتی است، یک اصل است، کفر به طاغوت و ایمان به خدا» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۹۶/۲/۷). بنابراین برای رسیدن به اقتدار و امنیت پایدار باید دست از ولایت طاغوت‌های زمان بشوئیم و فقط خداوند متعال را ولی حقیقی بدانیم: «هر چه ما به سمت توحید و عبودیت الله پیش برویم، شر طواغیت و انداد الله از سر ما بیشتر کم خواهد شد» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۷۷/۴/۲۱). از این رو به‌عنوان مبنای اقتدار و امنیت در جامعه اسلامی، یک طرف الله است و یک طرف، هواهای نفسانی درون انسان می‌باشد. طرف سوم هم طاغوت‌های بیرونی و خارجی هستند. این طرف ولایت و شبکه هم‌بستگی درون جامعه اسلامی و آن طرف، طاغوت و مثلث حامی طاغوت. این طرف عدالت و آن طرف، ظلم است.

نتیجه‌گیری

برآیند این پژوهش آن بود که اقتدار و امنیت از مباحث پُررنگ در آثار تفسیری هست که مقام معظم رهبری مدظله‌العالی در کتب تفسیری خود از جمله کتاب طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، تفسیر سوره بقره و تفسیر سوره ممتحنه به بیان و شرح و تفسیر آن‌ها پرداخته‌اند. در این آثار به بحث امنیت و اقتدار به‌عنوان یک بحث و رویکرد راهبردی و اقتدارآفرین پرداخت شده است.

از مهم‌ترین مبانی که معظم‌له بیان کردند، توحید، ولایت و عدالت می‌باشد. توحید نخستین و مهم‌ترین مبنا است که هم به‌مثابه جهان‌بینی و عنصر محرک معرفتی مورد استفاده قرار می‌گیرد و هم به‌مثابه ایدئولوژی در مقام عمل به محرک انگیزشی تبدیل می‌شود. ولایت به‌عنوان یک فرایند، حکمرانی را تحت تأثیر قرار داده و سه لایه داخلی، خارجی و مرکزی که ارتباط با رهبر و امت جامعه است را دارا است. حال کسانی که ولایت طاغوت را به‌جای خداوند پذیرفته باشند، در مسیر ظلم قرار گرفته و از عدالت به‌دور هستند.

سخنان معظم‌له بیانگر این مسئله است که نیروهای شرّآفرین یا تهدیداتی علیه جامعه اسلامی وجود دارد که در دو بخش تهدیدات داخلی و تهدیدات خارجی دسته‌بندی می‌شوند. تهدیدات

داخلی در وجود خود ما انسان‌ها است که شامل ترس‌ها، طمع‌ها و وسوسه‌های شیطانی می‌باشد. تهدیدات خارج از جامعه اسلامی که عبارت‌اند از طاغوت‌ها دسته دیگر را تشکیل می‌دهد. حال برای حفظ و افزایش امنیت و اقتدار در جامعه اسلامی باید به تقویت مبانی مطرح‌شده پرداخت و موانع و تهدیدات داخلی و خارجی را رفع و یا از میان برداشت.

منابع

فارسی

- قرآن کریم.
- آقا بخشی، علی. (۱۳۶۶). فرهنگ علوم سیاسی. مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). لسان العرب. دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- انصاف پور، غلامرضا. (۱۳۷۳). کامل فرهنگ فارسی. زوار.
- بیرو، آلن. (۱۳۶۷). فرهنگ علوم اجتماعی. مترجم: باقر ساروخانی. انتشارات کیهان.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰). تاج اللغة و صحاح العربیه. دارالعلم للملایین.
- حرانی، حسن بن علی بن شعبه. (۱۳۸۶). تحف العقول. مترجم: محمدباقر کمره ای. مصحح علی اکبر غفاری. کتابچی.
- خاکسار، عبدالحمید سلمان. (۱۳۹۰). حکومت، فرد و امنیت. دانشگاه عالی دفاع ملی.
- خامنه‌ای، علی. (۱۳۹۹). بیان قرآن (تفسیر سوره ممتحنه). مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای، انتشارات انقلاب اسلامی.
- خامنه‌ای، علی. (۱۳۹۲). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. انتشارات صهبا.
- خامنه‌ای، علی. (۱۳۹۸). بیان قرآن: تفسیر سوره براءت. مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای، انتشارات انقلاب اسلامی.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۳۲). لغت‌نامه دهخدا. دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). مفردات الفاظ القرآن. دارالقلم.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۸). کافی. دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحار الأنوار (ط - بیروت). دارالاحیاء التراث العربی.
- ۱۵ معین، محمد. (۱۳۸۶). فرهنگ معین. زرین.

مقالات علمی:

- اسکندری، محمد. (۱۳۷۸). نگاهی به مفهوم سیاست. حوزه و دانشگاه، (۲۱)، ۸۶.
- باصری، احمد. (۱۳۸۷). امنیت از دیدگاه مقام معظم رهبری. فصلنامه علمی تخصصی دانش انتظامی پلیس پایتخت، (۱)، ۲۹-۶۸.
- ترابی، یوسف. (۱۳۹۳). امنیت اخلاقی در سپهر اندیشه مقام معظم رهبری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای. فصلنامه انجمن انقلاب اسلامی، ۸ (۳): ۶۲.
- رضی بهابادی، بی‌بی سادات؛ بهادری، آتنا؛ و پورکاوین، زینب. (۱۳۹۹). مبانی قرآنی عوامل معنوی اقتدار ملی از نظر مقام معظم رهبری. پژوهش‌های سیاست اسلامی، (۱۷).
- شجاعی زند، علیرضا. (۱۳۷۶). اقتدار در اسلام. فصلنامه علمی پژوهشی حکومت اسلامی، (۵)، ۲۰۷.
- محمدی اشتهاردی، محمد. (۱۳۷۸). ویژگی‌های ولایت فقیه و دفع چند شبهه. پاسدار اسلام، (۲۱۲).

فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی
مقاله پژوهشی، دوره ۱، شماره ۱، تابستان ۱۴۰۱، صفحات ۲۵ تا ۴۲
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۱۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۲

حکم تکلیفی تلقیح مصنوعی با تأکید بر فتوای حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

| حسن دلپذیر* | دانش آموخته سطح چهار حوزه و استاد حوزه علمیه

چکیده

امروزه تلقیح مصنوعی مشکل ناباروری را بیش از پیش قابل حل کرده است. لکن جوانب مختلفی در بحث از مسأله تلقیح مصنوعی مطرح می‌باشد. در مقاله‌ی حاضر به حکم تکلیفی این مسأله توجه شده است. لکن علاوه بر تبیین حکم تکلیفی، توجه به اختلاف میان حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای با برخی فقها در این مسأله داشته‌ایم و از آنجا که نزد ما از ایشان در این مسأله، به جز فتوا در دسترس نیست؛ می‌توان این مقاله را گامی در مستندسازی فتوای ایشان دانست و با توجه به نقد ادله حرمت تلقیح مصنوعی، ممکن است در استفاده از این راه حل ناباروری توسعه دهیم. با این بیان روشن شد که در نتیجه این بحث، با فتوای ایشان همراه شده‌ایم. واژگان کلیدی: تلقیح مصنوعی، اسپرم، اوول، نطفه، لقاح.

مقدمه

پیشرفت‌های علم پزشکی در دوران معاصر، بروز برخی موضوعات و مسائل جدید در علم فقه را در پی داشته است. از جمله این مسائل نوظهور، مسأله تلقیح مصنوعی می‌باشد. این مسأله که آثار اجتماعی گوناگونی بر آن مترتب است، زائیده رشد پزشکی در زمینه باروری می‌باشد که به میزان زیادی مشکل ناباروری همسران را حل کرده است. لکن این موضوع از جهات متعددی، بایسته پژوهش فقهی می‌باشد. در یک تقسیم کلی حکم تکلیفی و وضعیت نسب در این موضوع باید بررسی شود. مراد از بررسی حکم تکلیفی، تأمل در حکم این مسأله از حیث جواز و عدم جواز است و اینکه حکم اولی در این مسأله جواز است یا خیر.^۱ و مراد از بررسی نسب در این موضوع، توجه به تبیین انساب در این موضوع و احکام مترتب بر این روابط نسبی می‌باشد - چه در بحث حکم تکلیفی نظریه جواز، ترجیح یابد یا خیر - بدین معنا که در ساحت‌های مختلف روابط نسبی و احکام مترتب بر این روابط نظیر احکام رابطه با غیر همجنس (اعم از نگاه و لمس و نکاح و ...) و احکام ارث و نفقه و ... چاره‌ای از پژوهش فقهی نیست.

با توجه به صورت‌های مختلفی که در این موضوع متصور است، پرداختن به همه جوانب این مسأله در یک مقاله میسر نمی‌باشد و از این رو در نوشتار حاضر تنها به تبیین حکم تکلیفی این مسأله می‌پردازیم. لکن با توجه به اختلاف نظری که آیت‌الله العظمی امام خامنه‌ای - زید عزه - در برخی صور از صورت‌های محل بحث، با برخی دیگر از فقها دارند، توجه خاصی در این مقاله بر تبیین آنچه می‌توان در مقام استدلال بر این نظریه اقامه کرد و نقد این دیدگاه است. البته با این ملاحظه که در این زمینه از ایشان جز فتوا در اختیار نیست.

تعریف تلقیح مصنوعی

امروزه می‌توان از طریق گرفتن اسپرم از مرد و اوول از زن و آمیزش آن‌ها با یکدیگر، نطفه را ایجاد کرد و البته این عملیات ممکن است به‌طور کلی خارج از رحم زن اتفاق افتد و سپس نطفه به رحم زن منتقل شود. و یا حتی به رحم زن منتقل نشود، بلکه در دستگاه حفظ شود به‌گونه‌ای که تا زمان تولد بچه، دستگاه حامل بچه باشد. این یک قسم کلی در مسأله است و فرضی می‌باشد که ترکیب اسپرم و اوول در خارج رحم رخ دهد. در مقابل این قسم، قسم دیگر آن است که ترکیب اسپرم و اوول در رحم محقق شود. بدین نحو که اسپرم متخذ از مرد را در رحم زن وارد کنند، آنگاه در رحم عملیات ترکیب اسپرم و اوول محقق شود.

بنابراین گرچه گاهی تلقیح مصنوعی، تعریف به کاشت نطفه از طریق غیر آمیزش شده است (فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۲۶: ۲ / ذیل «تلقیح مصنوعی») لکن این

تعریف ناظر به قسم اول است؛ چراکه در قسم اول می‌باشد که نطفه در خارج رحم تشکیل می‌گردد و سپس در رحم قرار داده می‌شود، آن هم تنها در فرضی که به رحم منتقل گردد. پس برای شمول تعریف نسبت به قسم دوم، بهتر است تلقیح مصنوعی این‌گونه تعریف شود: تلقیح مصنوعی، عملیات لقاح و آمیزش مواد اصلی تشکیل‌دهنده نطفه (اسپرم در مرد و اوول در زن) از طریق غیرطبیعی آن است و ممکن است این کار به‌طورکلی در خارج رحم صورت گیرد (قسم اول). چنانچه ممکن است این کار در داخل رحم صورت گیرد (قسم دوم). به این نحو که اسپرم مرد را در رحم زن قرار دهند و با اوول ترکیب کنند.

با توجه به آنچه ذکر شد، فرضی که ممکن است برای درمان ناباروری به کار گرفته شود که تأثیری در خروج از طریق طبیعی لقاح ندارند، از تعریف خارج می‌باشد.

اقسام تلقیح مصنوعی

همان‌طور که ملاحظه شد، دو قسم کلی برای تلقیح مصنوعی تصویر گردید و در ضمن به برخی فروض مندرج ذیل آن‌ها هم اشاره شد، لکن به جهت وضوح و تکمیل اقسام باید گفت: گاهی در تلقیح مصنوعی، اسپرم همسر با اوول همسرش تلقیح می‌شود و گاهی اسپرم مرد با اوول غیرهمسرش تلقیح می‌گردد. آنگاه در هریک از این دو فرض، یا تلقیح در رحم صورت می‌گیرد و یا در خارج رحم. و در فرضی که تلقیح در رحم صورت می‌گیرد یا نطفه در رحم همسر مرد صاحب اسپرم کاشته می‌شود و یا در رحم غیر همسر او. و در این صورت که در غیر رحم همسر مرد صاحب اسپرم قرار می‌گیرد یا در رحم زن دیگری واقع می‌شود و یا در دستگاه. با توجه به آنچه گذشت، با تقسیم ذیل، بحث را پیش می‌گیریم.

صورت نخست: اسپرم مرد و اوول همسر وی با یکدیگر تلقیح شوند و نطفه در رحم همین زن قرار گیرد و تفاوتی ندارد که در رحم از ابتدا، تلقیح صورت گرفته باشد و یا در خارج رحم تلقیح شده باشد، سپس به رحم منتقل شود.

صورت دوم: اسپرم مرد و اوول همسر وی با یکدیگر تلقیح شوند و لکن عمل تلقیح در خارج رحم باشد و نطفه هم در دستگاه قرار گیرد و به رحم منتقل نشود.

صورت سوم: اسپرم مرد و اوول همسر وی با یکدیگر تلقیح شوند. و لکن نطفه در رحم همسر مرد صاحب اسپرم قرار نمی‌گیرد، بلکه در رحم زن دیگری قرار می‌گیرد. چه زن صاحب رحم از محارم مرد صاحب اسپرم باشد، چه اجنبی از او باشد.

در این سه فرض، اسپرم مرد با اوول همسرش تلقیح شده بود، اما در صور ذیل، اسپرم مرد با اوول زن دیگر تلقیح می‌شود.

صورت چهارم: اسپرم مرد با اوول غیرهمسرش تلقیح می‌شود. چه عمل تلقیح در رحم همسر مرد واقع شود و یا در دستگاه واقع شود.

صورت پنجم: اسپرم مرد با اوول غیرهمسرش تلقیح می‌شود و این تلقیح یا در خارج رحم بوده است و سپس نطفه به رحم همین زن و یا هر زنی که همسر مرد نیست، منتقل می‌گردد و یا اینکه از ابتدا تلقیح در رحم زنی که همسر مرد نیست و صاحب اوول است، واقع می‌شود.

این صور در مسأله قابل بررسی است و به نظر می‌رسد که این‌ها صور اصلی هستند که ممکن است حکم تکلیفی در ارتباط با آن‌ها متفاوت باشد. و صوری که در ذیل هریک مندرج می‌باشد، چنانچه روشن خواهد شد، تأثیری در حکم تکلیفی ندارند.

روشن است که مقسم در تمام صور مذکور، آن است که صاحب اسپرم و اوول مشخص باشند و در مقابل این صور، صورتی است که طرفین و یا یکی از طرفین تأثیرگذار در تشکیل نطفه، مشخص نباشند. بدین معنا که برای مثال برای درمان ناباروری زن و شوهر از تخمک همین زن و اسپرم مردی غیر از شوهر وی استفاده شود. و لکن به علتی معلوم نباشد که این اسپرم از کدام مرد گرفته شده است. گرچه ممکن است در شرایط فعلی تحقق این‌گونه جهلی، مورد مناقشه قرار گیرد، لکن از جهت حکم تکلیفی و استدلال بر آن قابل توجه است و از این رو این صورت را نیز به عنوان صورت ششم مطرح می‌کنیم.

صورت ششم: یکی از طرفین و یا هر دو طرف تأثیرگذار در نطفه، مجهول باشند. در این صورت ممکن است که در واقع، طرفین نطفه همسر یکدیگر باشند. لکن به دلیل جهل به واقع، این نکته برای ایشان معلوم نشود.

اختلاف دیدگاه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای و برخی دیگر از فقها

قول مشهور بین معاصران در فرض اخذ نطفه مرد اجنبی و تلقیح آن با تخمک زن، عدم جواز است و فرقی هم در اینکه تلقیح در داخل رحم باشد و یا در خارج رحم، نیست (فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۲۶: ۲/ ذیل «تلقیح مصنوعی») البته در فرضی که در خارج رحم، تلقیح شود. اشکال در صورتی است که نطفه به رحم زن اجنبی منتقل گردد (تبریزی، ۱۴۲۷: ۲۷۹-۲۸۰/ سؤال ۹۴۷-۹۴۹؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۹: ۸۳/ سؤال ۲۰۹). لکن نفس تلقیح میان اسپرم مرد اجنبی با تخمک زن در خارج رحم جایز است (مؤمن، ۱۴۱۵: ۹۳). در مقابل این نظریه، برخی فقها (آیت‌الله العظمی امام خامنه‌ای) در فرضی که تلقیح میان اسپرم مرد اجنبی با تخمک زنی در رحم وی باشد، قائل به جواز شده‌اند. (خامنه‌ای، ۱۴۲۴: ۲۸۲/ سؤال ۱۲۷۵). چنانچه در فرض استفاده از تخمک زن اجنبی و اسپرم مرد و انتقال نطفه به رحم همسر آن مرد نیز به جواز قائل شده‌اند (خامنه‌ای، ۱۴۲۴: ۲۸۲/ سؤال ۱۲۷۳). گرچه با توجه به آنچه گذشت، پذیرش

ادعای ذیل ممکن است، یعنی از مطلبی که در بیان نظر فقها از فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم‌السلام) نقل شد، ممکن است استفاده شود که در صورت چهارم از صور مسأله، اختلافی در جواز نیست. لکن از کلام برخی فقها، ظاهراً عدم جواز تلقیح اسپرم مرد با زن بیگانه به نحو مطلق، قابل استفاده است، حتی اگر عمل تلقیح در رحم همسر مرد صاحب اسپرم واقع شود و یا آنکه به طور کلی تلقیح، نشو و نمای نطفه تا تولد در دستگاه باشد (امام خمینی، ۱۴۲۴: ۲/۹۰۰/مسأله ۶۴). چنانچه در اختلاف در صورت پنجم شکی نیست (فاضل لنکرانی، بی تا: ۱/۵۶۴/مسأله ۲۱۰۶، ۲۱۰۹) و ظاهراً از همین اختلاف، اختلاف در صورت سوم نیز استفاده می‌شود (فاضل لنکرانی، بی تا: ۱/۵۶۴/مسأله ۲۱۰۸)^۲ و در دو صورت نخست، فردی از فقها فائل به عدم جواز نیست. البته روشن است که بحث ما از جهت حکم تکلیفی خود این عمل می‌باشد و از این رو از توجه به استثناء مواردی که این کار، مستلزم حرامی باشد، صرف نظر کردیم^۳ (امام خمینی، ۱۴۲۴: ۲/۹۰۰/مسأله ۶۸؛ فاضل لنکرانی، بی تا: ۱/۵۶۴/مسأله ۲۱۰۳؛ خامنه‌ای، ۱۴۲۴: ۲۸۳-۲۸۱/سؤال ۱۲۷۲، ۱۲۷۵).

با توجه به این اختلاف بین فقها، روشن می‌شود که در دو صورت نخست، نیاز به بحث خاصی نیست و در جواز این دو صورت شکی نمی‌باشد. البته با پرداختن به ادله عدم جواز در چهار صورت دیگر روشن تر خواهد شد که دلیلی هم بر عدم جواز در این دو صورت وجود ندارد.

بررسی حکم تکلیفی مسئله

گرچه در بیان حکم تکلیفی صور مختلف مسأله- چهار صورت آخر- می‌توان حکم هر صورت را جداگانه بررسی کرد. لکن با توجه به اینکه دلیل بر جواز و عدم جواز در این صورت‌ها یکسان است، تفکیک میان آن‌ها در این مقام تطویل بی‌فایده می‌باشد.

دلیل بر جواز این مسأله با توجه به اینکه دائر بین جواز و حرمت است، از مصادیق شک در شبهه تحریمیه شمرده می‌شود. و اصل اولی در این گونه شبهه، برائت می‌باشد. یعنی با چشم‌پوشی از اختلاف میان اخباری و اصولی در شبهه تحریمیه، جریان برائت در این نحو شبهه، در اصول ثابت شده است (خوئی، بی تا: ۱/۳۲۳؛ نائینی، بی تا: ۳/۳۲۸؛ انصاری، بی تا: ۱/۳۱۵). پس مقتضای اصل، جواز می‌باشد. لکن در برابر این دلیل، ادله‌ای بر حرمت و عدم جواز قابل ذکر است که هر کدام را جداگانه بررسی خواهیم کرد.

دلیل بر حرمت و عدم جواز

برای حرمت تلقیح مصنوعی در چهار فرض مذکور (صورت‌های سوم، چهارم، پنجم و ششم) به ادله‌ای می‌توان تمسک کرد که دلیل نخست در واقع به منزله مخصصی برای قول به برائت در

شبهات تحریمیه می‌باشد و ممکن است از آن به اصل در مسأله فروج تعبیر کنیم. و دو دلیل دیگر که در واقع تمسک به کتاب و سنت است، در خصوص مسأله تلقیح مصنوعی قابل طرح می‌باشد. لکن در بیان ادله قرآنی و روایی، از ذکر برخی وجوهی که مطرح شده است، ولی پاسخ از آن‌ها بسیار روشن می‌باشد، صرف نظر می‌کنیم. مانند تمسک به دلیل حرمت تصویر و یا تمسک به دلیل تکریم انسان. و همچنین است تمسک به لزوم فساد از تلقیح مصنوعی (قائنی، ۱۳۸۷: ۹۸-۸۸؛ همو ۱۳۹۰: ۲/۳۰۲-۳۰۸). البته طرح دلیل دیگری هم به‌عنوان مذاق شارع برای اثبات حرمت، ممکن است که در صورت عدم رجوعش به ارتکاز متشرعه و یا به مجموعه‌ای از احادیث اعتباری ندارد (قائنی، ۱۳۸۷: ۶۷).

احتیاط در فروج

معروف در مسأله فروج - همانند مسأله دماء و اعراض - احتیاط است. البته با توجه به وجود نصوص دال بر احتیاط در فروج، نمی‌توان دلیل این احتیاط را اجماع دانست. چنانچه تمسک به مذاق متشرعه برای اثبات احتیاط در فروج نیز صحیح نیست و صرف ادعاست و باید به نصوص دال بر احتیاط در فروج مراجعه کرد. (قائنی، ۱۳۸۷: ۶۷-۶۸؛ قائنی ۱۳۹۰: ۱/۲۹۶-۲۹۸) که بررسی این روایات، محتاج بحث مفصلی است. لکن استدلال بر حرمت تلقیح مصنوعی در محل بحث، متوقف بر استفاده شمول این روایات نسبت به غیر نکاح و عقد می‌باشد تا مانند تلقیح مصنوعی را هم شامل شود. لکن از روایات پیرامون احتیاط در فروج چنین تعمیمی استفاده نمی‌شود. زیرا موضوع در برخی از این روایات، نکاح است.^۴ و بلکه در برخی با الغای خصوصیت، می‌توان موضوع را نکاح دانست.^۵ در برخی دیگر که احتیاط در فروج مطرح است به این دلیل که امر فرج شدید می‌باشد و فرزند از آن است؛^۶ ممکن است که ناظر به فرض اختلاط انساب در صورت عدم احتیاط باشد. پس اگر از اشتباه و اختلاط انساب جلوگیری شود، مانعی نیست. این‌ها همه بر فرض تمامیت قول به احتیاط در فروج است که روشن نیست. از این‌رو صاحب جواهر منکر لزوم مراعات احتیاط در فروج می‌باشد «و قاعدة الاحتیاط فی الفروج التي لا یجب مراعاتها أولا...» (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۰/۱۷۸).

حرمت مستفاد از قرآن

استدلال به آیات دال بر لزوم حفظ فرج بر حرمت و نقد آن

ممکن است گفته شود که آیاتی که دلالت بر حفظ فرج زن و مرد اجنبی از یکدیگر دارند، در محل بحث نیز دلالت بر حرمت دارند. این آیات را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱- آیاتی که دلالت بر حفظ فرج مرد از زن اجنبی دارد.^۷ ۲- آیاتی که دلالت بر حفظ فرج زن از مرد اجنبی

دارد.^۸ لکن در محل بحث به دسته اول نمی‌توان تمسک کرد؛ چراکه در تلقیح مصنوعی، فرض آن است که تلقیح از راه غیر متعارف و به عبارتی بدون تحقق جماع و مانند آن می‌باشد (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۶)،^۹ مگر آنکه برخی از این آیات خصوصیت رجولیت در حفظ فرج الغاء شود و استفاده لزوم حفظ فرج به‌طور کلی گردد که در این صورت ملحق به دسته دوم خواهند شد. اما در محل بحث، به دسته دوم از آیات ممکن است استدلال شود. زیرا در صورتی که اسپرم مرد با تخمک زن تلقیح می‌گردد - چه این دو همسر باشند و لکن بعد از تلقیح، نطفه به رحم زن اجنبی وارد شود (صورت سوم) و یا آنکه صاحب اسپرم و تخمک همسر یکدیگر نباشند، چه نطفه به رحم همسر مرد و یا دستگاه وارد گردد (صورت چهارم) و چه نطفه هم در رحم زن اجنبی قرار گیرد (صورت پنجم) و همچنین صورتی که حداقل یکی از طرفین مؤثر در تشکیل نطفه مجهول باشد (صورت ششم در خصوص فرضی که احتمال تشکیل نطفه از زوجین و وقوع آن در رحم زوجه داده نشود) - جامع این صور و فروض آن است که اسپرم مرد یا با تخمک غیر همسرش آمیخته شده و یا آنکه در رحم غیر همسرش قرار گرفته است. پس حفظ فرج از ناحیه زن صاحب تخمک (در صورت چهارم و پنجم و فرض مذکور از صورت ششم) و یا زن صاحب رحم (در صورت سوم و پنجم و فرض مذکور از صورت ششم) نشده است. به عبارت دیگر حفظ فرج در این آیات اطلاق دارد و شامل هر تصرف جنسی - به مناسبت حکم و موضوع - در فرج، از غیر ناحیه همسر می‌شود. بلکه از کلام برخی فقها استفاده می‌شود که حتی اطلاق حفظ فرج شامل صورت اول هم می‌گردد؛ چراکه از اطلاق حفظ فرج تنها مجامعت با همسر و مالک و افرام منی در فرج استثناء شده‌اند. اما اطلاق حفظ فرج شامل استیلا از غیر طریق جماع می‌باشد. پس صورت اول - که در فتاوی فقها در جواز اختلافی نیست - هم با توجه به این اطلاق، حرمت خواهد داشت. زیرا استیلا از غیر طریق جماع در آن، محقق است و مصداق افرام منی در فرج هم نیست.

اشکال این استدلال، آن است که اخص از مدعاست، زیرا تنها بدان می‌توان حرمت صورتی را اثبات کرد که از طریق فرج، تلقیح صورت گیرد (قائمی، ۱۳۸۷: ۷۶-۷۷). اما اگر به واسطه ابزار اسپرم و یا نطفه در رحم غیر همسر قرار گیرد (صورت سوم و صورت پنجم و فرض مذکور از صورت ششم) و یا نطفه متشکل از اسپرم همسر زن و تخمک غیر همسرش در رحم همسرش قرار گیرد، مشمول این اطلاق نخواهد بود.^{۱۰} چنانچه صورتی که نطفه در دستگاه قرار گیرد را شامل نخواهد بود (صورت چهارم). به علاوه همان اشکالی که در استدلال به دسته اول از آیات حفظ فرج مطرح شده است (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۶). در استدلال به این دسته از آیات هم وارد می‌باشد. یعنی ممکن است که

منصرف از حفظ فرج زن نسبت به مرد، استمتاع به مثل جماع باشد. و از این رو حتی اگر از طریق فرج هم اسپرم مرد بیگانه - به غیر جماع و مانند آن - وارد رحم زن شود، اطلاق شاملش نخواهد بود. با توجه به این دو اشکال، استدلال بر حرمت با توجه به این دسته از آیات تمام نیست و البته برخی اشکالات دیگر نیز بر استدلال به این دسته از آیات بر حرمت، قابل طرح است (قائنی، ۱۳۸۷: ۷۷-۸۱) و لکن این اشکالات به قوت دو اشکال مذکور نیست و تنها به ذکر یکی از آن‌ها اکتفا می‌کنیم. با توجه به برخی روایات در تفسیر این دسته از آیات، اشکال دیگری متوجه استدلال بر این دسته از آیات بر حرمت در صورت مذکور می‌شود و این اشکال را در ذیل تقریر می‌کنیم.

در روایاتی در تفسیر آیه «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ...» این آیه برخلاف دیگر آیات حفظ فرج، مربوط به حرمت حفظ نظر به فروج است.^{۱۱} پس با توجه به این روایات، نمی‌توان استدلال به این آیه بر لزوم حفظ فرج در امور جنسی نمود. پس این آیه از بحث تلقیح مصنوعی به‌طور کلی، بیگانه است.

به این اشکال این‌گونه جواب داده شد که ممکن است مراد از این روایات، استفاده حرمت نظر به فروج علاوه بر لزوم حفظ فروج در امور جنسی باشد. پس اختصاصی به حرمت حفظ نظر به فروج ندارد. به عبارت دیگر: در این روایات بیان شده است که هر آیه‌ای در قرآن در ارتباط با حفظ فروج می‌باشد، مقصود از آن حرمت زناست، بجز این آیه که مربوط به نظر است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵/۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۶۴/۱۵؛ قمی، ۱۴۰۴: ۱۰۱/۲). در این بیان مراد از ماقبل استثناء این است که آیات مرتبط با حفظ فرج دلالت بر منع از زنا دارند و دلالت بر منع از نظر به فروج ندارند. لکن این آیه دلالت بر منع از نظر به فروج دارد. با توجه به این نکته، از این روایات استفاده نمی‌شود که این آیه دلالتی بر منع از زنا ندارد و تنها دلالت بر این دارد که این آیه دلالت بر منع از نظر به فروج دارد، برخلاف آیات دیگر مرتبط با حفظ فرج که دلالتی بر منع از نظر به فروج ندارند. پس دلالت این آیه - با توجه به روایات - بر منع از حرمت زنا شبیه دلالت لقب بر مفهوم است که از اثبات حکم برای لقب، نفی حکم از غیر آن استفاده نمی‌شود و بلکه قدر متیقن - اگر قدر متعین نباشد - از لزوم حفظ فرج، حفظ فرج از مثل زناست. پس چگونه می‌توان به خروج آن از مدلول آیه قائل شد؟! و از این رو اگر این روایات پذیرفته شود - و جهت صدورشان مخدوش دانسته نشود^{۱۲} - دلالتی جز بر منع از نظر به فروج نخواهند داشت (قائنی، ۱۳۸۷: ۷۷-۷۸).

استدلال به آیه پیرامون محارم بر حرمت تلقیح مصنوعی و نقد آن

آیه‌ای که دلالت بر حرمت مادر و دختر و خواهر و ... دارد،^{۱۳} مختص به حرمت مثل ازدواج و آمیزش جنسی نیست - گرچه قدر متیقن از این حرمت، حرمت نکاح است - و هر چیزی که مناسبت

حکم و موضوع اقتضا کند، براساس آن تحریم شده است. و از جمله امور مناسبی که حرمت آن‌ها قابل استفاده می‌باشد، استیلاد است ولو استیلاد از غیر طریق متعارف آن باشد. پس از این آیه حرمت تلقیح مصنوعی استفاده می‌شود (قائمی، ۱۳۸۷: ۹۲).

اشکال بر این استدلال آن است که منصرف از حرمت در مثل این آیه، خصوص نکاح و استمتاع از این طوائف است و این مطلب واضح، مؤیداتی نیز در آیات هم سیاق با آن دارد. از جمله در آیه بعد سخن از ازدواج با غیر این طوائف می‌باشد^{۱۴} که به قرینه مقابله استفاده می‌شود. آنچه در آیه قبل تحریم شده است، ازدواج است. چنانچه از آیه قبل از آن هم که سخن در مورد نکاح می‌باشد،^{۱۵} همین حرمت نکاح به وحدت سیاق استفاده می‌شود (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۶). علاوه بر آنکه این استدلال اخص از مدعی است و تنها در خصوص محارم مذکور در آیه- بر فرض تمامیت دلالت- حرمت تلقیح مصنوعی را ثابت می‌کند و روشن است که استدلال به این آیه شامل صورت ششم در فرضی که صاحب اسپرم مجهول باشد، نمی‌شود.

حرمت مستفاد از سنت

استدلال به روایات پیرامون اقرار نطفه در رحم و نقد آن

در این استدلال- با توجه به لسان روایات، حرمت تلقیح مصنوعی در صورت چهارم قابل استفاده نیست. چنانچه شامل صورت ششم در فرضی که صاحب اسپرم مجهول باشد، نمی‌شوند- و اما تقریر استدلال بر حرمت، متوقف بر بیان هریک از روایات این طائفه از روایات است؛ چراکه اختلافاتی با یکدیگر دارند.

روایت علی بن سالم

«إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَقْرَبَ نُطْفَتَهُ فِي رَحِمِ يَحْرَمٍ عَلَيْهِ» (کلینی ۱۴۰۷: ۵۴۱/۵).^{۱۶}

در این روایت مردی که نطفه خود را در رحمی که بر او حرام است، قرار دهد، گرفتار عذاب معرفی شده است. و اطلاق این روایت، فرض تلقیح مصنوعی هم که در آن مرد، نطفه خویش را در رحم محرم بر وی قرار دهد، را شامل می‌شود (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۱). لکن ممکن است مراد از این روایت خصوص حرمت شدیدتر زنا در فرض انزال منی باشد- چنانچه صاحب وسائل هم حرمت انزال و وجوب عزل در زنا، را عنوان باب قراردادده است (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۱۸/۲۰). پس استفاده اطلاق مذکور از این روایت روشن نیست (قائمی، ۱۳۸۷: ۸۲؛ همو، ۱۳۹۰: ۳۸۰/۱-۳۸۱). علاوه بر آنکه در صورت سوم، که تلقیح میان اسپرم و تخمک زوجین واقع می‌شود. لکن در رحم غیر محلل، این روایت بر عدم جواز دلالت نخواهد داشت. زیرا رحم غیر محلل تنها ظرف رشد نطفه تلقیح شده است و هیچ نقشی در اصل تکوّن نطفه نداشته است. و حال آنکه بر فرض دلالت این

روایت، منصرف به جایی است که رحم در اصل تکوّن نطفه نقش داشته باشد. زیرا این روایت موضوعش مرد است و تعدی از این موضوع به زن صاحب رحم، متوقف است بر اینکه چون تکوّن نطفه قائم به طرفین می‌باشد. پس اگر برای مرد صاحب اسپرم حرمتی از روایت استفاده می‌شود. پس برای زن صاحب تخمک هم حرمت استفاده می‌شود. لکن این استدلال مختص به صاحب رحمی است که صاحب تخمک هم باشد. از این رو صورت سوم را شامل نمی‌شود (مؤمن، ۱۴۱۵: ۹۲). البته اصل این تعدی با این بیان مشکل می‌باشد و الغای خصوصیت از رجل روشن نیست. اما درباره سند این روایت گرچه برخی اشکال بر سند این روایت به جهت وقوع علی بن سالم دارند (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۲). لکن با توجه به اینکه علی بن سالم، مروی عنه ابن ابی عمیر است. پس اعتبار وی مشکلی ندارد. هرچند توثیق خاص ندارد و اما ادعای اتحاد علی بن سالم با علی بن ابی حمزة البطائی صحیح نیست (شوشتری، ۱۴۱۰: ۶۸/۷؛ خوبی، ۱۴۱۳: ۱۳/۳۷ رقم).

روایت سلیمان بن داود از اصحاب (مرسله فقیه)

«قَالَ النَّبِيُّ (ص) لَنْ يَعْمَلَ ابْنُ آدَمَ عَمَلًا أَعْظَمَ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ رَجُلٍ قَتَلَ نَبِيًّا أَوْ هَدَمَ الْكَعْبَةَ الَّتِي جَعَلَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قِبْلَةً لِعِبَادِهِ أَوْ أَفْرَغَ مَاءَهُ فِي امْرَأَةٍ حَرَامًا» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۵۵۹/۲؛ همو، ۱۴۱۳: ۲۰/۴؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۹۹/۴ و ۱۸/۲۰).^{۱۷}

استدلال به این روایت بر حرمت تلقیح مصنوعی، با توجه به ذیل روایت است که افراغ منی مرد در زنی که رابطه جنسی با او بر آن مرد حرام است، در ردیف گناهان قرار گرفته و در صورت محل بحث - به جز صورت چهارم و فرض مذکور از صورت ششم - این افراغ تحقق می‌یابد (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۳). لکن این استدلال متوقف بر آن است که قید «حراما» در انتهای روایت حال از افراغ نباشد و تمییز برای «امرأة» باشد - با توجه به اینکه در مصدر تذکیر و تأنیث یکسان است - درحالی که احتمال قیدیت «حراما» برای افراغ نیز وجود دارد. که بنابر این احتمال باید از خارج حرمت افراغ دانسته شود تا بتوان شمول روایت را ثابت کرد. اما اگر مانند تلقیح مصنوعی شک در حرمت افراغ وجود داشته باشد، نمی‌توان به روایت تمسک کرد. علاوه بر آنکه همان اشکال بر استدلال به روایت قبل در این روایت هم مطرح است. یعنی احتمال دارد این روایت ناظر به حرمت شدیدتر تلذذ به انزال در زنا باشد (قائنی، ۱۳۸۷: ۸۳؛ همو، ۱۳۹۰: ۱۳۸۷/۱). اما سند این روایت، نقل مذکور مرسله می‌باشد. لکن با توجه به جزمیت اسناد آن توسط شیخ صدوق به پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله) برخی آن را معتبر می‌دانند (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۳). البته کبری اعتبار مرسلات جزمی شیخ صدوق محل تأمل است و سند دیگر این روایت که در خصال ذکر شده است هم به جهت وجود قاسم بن

محمد مخدوش می‌باشد. گرچه در وثاقت سلیمان بن داود هم بحثی هست، ولیکن وثاقت وی به نظر صحیح می‌رسد (خویی، ۱۴۱۳: ۲۶۶/۹ و ۲۷۰/۹) و اما اینکه قاسم بن محمد، قاسم بن محمد اصفهانی باشد، روشن نیست. مگر آنکه قائل به اتحاد قاسم بن محمد اصفهانی و قاسم بن محمد جوهری باشیم (خویی، ۱۴۱۳: ۴۷/۱۵ و ۵۳/۱۵-۵۴). اما اگر ایشان را متعدد بدانیم چون راوی از سلیمان بن داود هم اصفهانی است و هم جوهری، پس اصفهانی بودن قاسم بن محمد، روشن نیست. بله اگر در فقیه، از سلیمان بن داود منقروی نقل کند، با توجه به مشیخه فقیه راوی از سلیمان بن داود، قاسم بن محمد اصفهانی می‌باشد (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۴/۶۷).

روایت اسحاق بن عمار

«... الزَّيْتُ أَشْرُّ أَوْ شُرْبُ الْخَمْرِ وَ كَيْفَ صَارَ فِي الْخَمْرِ ثَمَانِينَ وَ فِي الزَّيِّ مَائَةٌ فَقَالَ يَا إِسْحَاقُ أَحَدٌ وَاحِدٌ وَ لَكِنْ زَيْدٌ هَذَا لِتَضْيِيعِهِ النَّطْفَةَ وَ لَوْضَعِهِ إِيَّاهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا الَّذِي أَمَرَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ»^{۱۸} (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۲/۷؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۳۸/۴-۳۹؛ ۱۹؛ همو، ۱۳۸۵: ۲/۵۴۳؛ طوسی ۱۴۰۷: ۹۹/۱۰ ح ۴۰؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۰/۳۵۲-۳۵۳ و ۲۸/۲۲۲-۲۲۳ و ۲۸/۹۸).

استدلال بر این روایت بر حرمت تلقیح مصنوعی در صور محل بحث- البته به استثنای صورت چهارم و فرض مذکور از صورت ششم- این‌گونه می‌باشد. در این روایت علت زیاد بودن بیست ضربه در حد زنا، تضییع نطفه در زنا بیان شده است. پس تضییع نطفه حرام می‌باشد و به همین خاطر موجب زیاد شدن بیست ضربه در حد زنا نسبت به حد شرب خمر شده است. و در ذیل روایت، تضییع نطفه به قرار دادن نطفه در غیر موضعی که مأمور به می‌باشد، تفسیر شده است. و این عنوان که در ذیل روایت مذکور می‌باشد، عنوانی است که شامل فرض تلقیح مصنوعی نیز می‌شود؛ چراکه در صورت‌های محل بحث از تلقیح مصنوعی، نطفه در غیر جایگاهی که شایسته قرار گرفتن در آن است، قرار می‌گیرد. یعنی نطفه سزاوار می‌باشد که در رحم زوجه و یا مملوکه قرار گیرد و قرار گرفتن آن در غیر این مواضع مطلوب نیست. و براساس این روایت علت زیادی حد زنا دانسته شده است و مراد از قرار گرفتن نطفه در غیر موضعی که مطلوب می‌باشد، مطلق قرار گرفتن نطفه در غیر رحم زوجه و مملوکه نیست؛ - چراکه اگر مراد این بود، عزل جائز نمی‌بود- پس مراد از قرار گرفتن نطفه در غیر موضعی که مطلوب است، خصوص قرار گرفتن نطفه در رحم غیر محلل برای مرد می‌باشد. پس حرمت تلقیح مصنوعی در صور مذکور قابل استفاده است (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۴-۸۵). اشکال بر این استدلال، معتبر نبودن سند این روایت دانسته شده است^{۲۰} (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۵؛ قاننی، ۱۳۸۷: ۸۳؛ قاننی، ۱۳۹۰: ۱/۳۸۷). لکن دلالت روایت هم بر حرمت تلقیح مصنوعی ناتمام می‌باشد، زیرا در

روایت بیان شده است که قرار گرفتن نطفه در غیر موضعی که مأمور به می‌باشد، علت زیادی حد زناست. با توجه به این بیان پس مثل تلقیح مصنوعی که شک در جوازش هست، اندارجش در این تعلیل روشن نیست. یعنی اگر در واقع تلقیح مصنوعی در صورت محل بحث جائز باشد، پس مطلوب شارع است و قرار گرفتن نطفه در رحم زن بیگانه در صورت تلقیح مصنوعی، مثل قرار گرفتن نطفه در مثل زنا نیست که از خارج عدم جوازش روشن شده است. تا گفته شود تعبیر «لَوْضَعُهُ إِيَّاهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا الَّذِي أَمَرَهُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ بِهِ» شاملش می‌شود. علاوه بر آنکه در صورت سوم که تلقیح میان اسپرم زوجین واقع می‌شود. لکن در رحم زن بیگانه و رحم غیرمحلل، این روایت دلالتی بر عدم جواز نخواهد داشت. زیرا آن رحم تنها ظرف نمو است و هیچ نقشی در تکون نطفه نداشته است و حال آنکه بر فرض دلالت این روایت، انصراف به جایی دارد که رحم هم در اصل تکون نطفه نقش داشته باشد؛ چراکه این روایت بیان می‌کند که موضع نطفه نباید موضعی باشد که تحت امر شارع نباشد و این موضع که تحت امر شارع نیست، انصراف دارد به موضعی که در اصل تکون نطفه نقش داشته باشد. و در این جهت تفاوتی هم میان آنچه از روایت نقل شد که «موضعها» در آن مذکور بود که مرجع ضمیر، نطفه است. و نقل دیگر که «موضعها» می‌باشد (کلینی ۱۴۲۹: ۱۴/۲۴۹ تعلیقه ۴) که مرجع ضمیر مرد صاحب نطفه است، نیست (مؤمن، ۱۴۱۵: ۹۲-۹۳).

صحیحہ زرارۃ و محمد بن مسلم

«إِذَا جَمَعَ الرَّجُلُ أَرْبَعًا فَطَلَّقَ إِحْدَاهُنَّ فَلَا يَتَزَوَّجُ الْخَامِسَةَ حَتَّى تَنْقُضِيَ عِدَّةَ الْمَرْأَةِ الَّتِي طَلَّقَ وَ قَالَ لَا يَجْمَعُ الرَّجُلُ مَاءَهُ فِي خَمْسٍ»^{۲۱} (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۴۲۹؛ طوسی ۱۴۰۷: ۷/۲۹۴؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۰/۵۱۸).

در این روایت منع از قرار دادن منی مرد در زن پنجم، به دلیل منع از ازدواج با بیش از چهار زن است و هنگامی که بر مرد دارای چهار زن قرار دادن منی در زن پنجم، اشکال دارد. پس شکی نیست که بر مرد مجرد و یا مرد دارای سه زن و کمتر، قرار دادن منی در زنی که همسرش نیست، اشکال دارد؛ چراکه از روایت استفاده می‌شود که قرار دادن منی در رحمی که برای مرد محلل نیست، ممنوع است. با این بیان، حرمت تلقیح مصنوعی در صورت مذکور قابل استفاده می‌باشد، زیرا در صورت محل بحث رحم غیرمحلل برای مرد، ظرف منی وی می‌باشد (قائنی، ۱۳۸۷: ۸۸؛ همو ۱۳۹۰: ۲/۳۰۰-۳۰۱). اشکال بر استدلال به این روایت، این است که تعبیر «قَالَ لَا يَجْمَعُ الرَّجُلُ مَاءَهُ فِي خَمْسٍ» بر مثل اسپرم مرد صدق نمی‌کند، مگر با الغاء خصوصیت از لفظ ماء، به علاوه که در صورت چهارم که نطفه تلقیح شده در رحم محلل برای صاحب اسپرم قرار می‌گیرد. این روایت قابلیت استدلال

ندارد. همان‌طور که در صورت ششم وقتی صاحب اسپرم مجهول باشد، این دلیل جاری نیست، زیرا خود شخص صاحب اسپرم هیچ نقشی در تکون نطفه ندارد. مگر آنکه فرض شود که ولو مجهول می‌باشد، اما با رضایت خویش اسپرم را به مثل بانک نگهداری اسپرم داده بوده است، پس نقش در تکون نطفه دارد.

استدلال به روایات پیرامون منع از تسبیب اشتباه انساب و نقد آن

چند دسته از ادله روایی دلالت بر حرمت تسبیب اشتباه و اختلاط انساب دارند. و در صورت ششم از صور تلقیح مصنوعی که جهالت طرفین یا یکی از اطراف نطفه محقق است، این اشتباه انساب واقع می‌شود (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۷)، بلکه در صورتی که جهل به طرفین نطفه وجود ندارد، نیز ممکن است اشتباه انساب واقع شود. زیرا در صورت تنازع اماره‌ای مثل فراش بر اثبات نسب وجود ندارد (قائمی، ۱۳۸۷: ۸۶؛ همو، ۱۳۹۰: ۱/۳۹۱).

اما این طوائف از روایات که دلالت بر منع از تسبیب اشتباه انساب دارند، عبارت‌اند از:

- ۱- هر آنچه دال بر ثبوت عده در طلاق، و استبراء در ملک یمین و در زناست. زیرا از این ادله استفاده می‌شود که علت این احکام، حفظ انساب از اشتباه است.
- ۲- ادله‌ای که علت حرمت زنا در آن‌ها، لزوم اشتباه انساب و انقطاع آن‌ها و جهل ولد به پدرش و جهل زن به کسی که سبب بارداریش شده، دانسته شده است.^{۲۲}
- ۳- تعلیل در برخی روایات برای عدم جواز نکاح زن با بیش از یک همسر، به اینکه اگر این کار جایز باشد، پدر بچه مجهول است.^{۲۳}
- ۴- در برخی روایات، علت حرمت قذف، لازم آمدن نفی ولد و قطع نسل و ذهاب نسب بیان شده است.^{۲۴} (قائمی، ۱۳۸۷: ۸۷ - ۸۶؛ قائمی، ۱۳۹۰: ۱/۳۹۲ - ۳۹۱).

لکن این استدلال در جایی که جهل به طرفین انعقاد نطفه و یا یکی از اطراف آن نباشد، در فرضی که امکان قطع و یا اطمینان باشد، مخدوش است. و در فرض جهل به طرفین انعقاد نطفه و یا یکی از اطراف آن، باید توجه داشت که در این روایات علت مستقل برای حرمت زنا و قذف و ... اشتباه انساب معرفی نشده است، بلکه در عرض آن امور دیگری هم به‌عنوان علت مطرح می‌باشد. پس ممکن است که مجموع این امور در حرمت نقش داشته باشد. چنانچه در استفاده استقلال در علیت اشتباه انساب، نسبت به احکام عده و استبراء، نیز تأمل وجود دارد. بلکه این استدلال با بحث نسب در تلقیح مصنوعی ارتباط دارد، برای مثال اگر در آن بحث به این نتیجه برسیم که حامل، مادر

محسوب می‌شود، نه زنی که اوول و تخمک او در تکون نطفه تأثیر داشته است. پس مجهولیت صاحب تخمک خللی ایجاد نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

دلیل مهم بر اثبات حرمت تلقیح مصنوعی، برخی آیات قرآن و بعضی از روایات است، لکن این أدله مخدوش می‌باشد. از این رو استفاده حرمت تلقیح مصنوعی مشکل است و از آنجا که اصل در مسأله هم برائت است و اصل احتیاط در فروج و لزوم آن محل تأمل می‌باشد و لااقل تطبیق این اصل، بر مسأله تلقیح مصنوعی مشکل است. با این بیان در اختلاف میان آیت الله العظمی امام خامنه‌ای و برخی فقها در حرمت تلقیح مصنوعی، می‌توان از فتوای ایشان که حتی در فرض قرار دادن نطفه در رحم اجنبی قائل به جوازند (خامنه‌ای، ۱۴۲۴: ۲۸۲/سؤال ۱۲۸۴)، دفاع کرد.

پی‌نوشت‌ها:

۱- از حکم اولی در این عبارت، حکم متعلق به ذات موضوع بدون توجه به عروضی عناوینی نظیر اضطرار و حرج است. که حکم ثانوی به واسطه عروض آن‌ها به موضوع متعبد به این عناوین، تعلق می‌گیرد. بلکه ذکر حکم اولی در این مورد - علاوه بر اخراج حکم ثانوی به معنای مذکور - به جهت اخراج مصادیقی از موضوع می‌باشد که همراه با محرمت دیگری نظیر لمس نامحرم و نظر حرام وی است.

۲- البته در این سؤال، بحث در انتقال جنین است نه نطفه، لکن به نظر می‌رسد با توجه به ادله فرقی وجود ندارد.

۳- توضیح این مطلب در تعلیقه‌ای گذشت، یعنی بحث در حکم اولی مسأله است.

۴- طوسی، ۱۴۰۷: ۴۷۴/۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۵۸/۲۰ و ۲۷/۱۵۹.

۵- کلینی، ۱۴۰۷: ۵۶۱/۵؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴۷۰/۳؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۴۳۳/۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۹۶/۲۰.

۶- ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۸۴/۳؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۴/۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶۳/۱۹؛ و حدیث دیگر: کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۵.

۴۳۳: طوسی، ۱۳۹۰: ۲۹۳/۳؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۴۷۰/۷؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۹۷/۲۰ و ۱۵۸/۲۷.

۷- احزاب/ ۳۵؛ معارج/ ۲۹-۳۱؛ مؤمنون/ ۵-۷؛ نور/ ۳۰. البته از آیه نخست تنها حُسن حفظ فرج استفاده می‌شود (قائمی، ۱۳۸۷: ۷۵).

۸- احزاب/ ۳۵. البته روشن شد که تنها مدح حفظ فرج از آن استفاده می‌شود. نور/ ۳۱: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ...».

۹- اشکال بر استدلال به این دسته از روایات به این نحو قابل تقریر است که منصرف قطعی از این آیات حفظ فرج از استمتاع می‌باشد، پس حفظ فرج مرد از زن در واقع کنایه از خصوص استمتاع به فرج است و شامل وارد کردن قطره‌ای از منی به رحم زن نمی‌شود (مؤمن، ۱۴۱۵: ۸۶).

۱۰- مگر آنکه گفته شود در این فرض، ولو نسبت به اسپرم مرد حفظ فرج لازم نیست. لکن نسبت به تخمک زنی که همسر مرد نبوده است - بلکه تخمک زن دیگر مرد - اطلاق حفظ فرج، شامل می‌شود.

۱۱- «...» «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» فَتَهَا هُمْ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى عَوْرَاتِهِمْ وَأَنْ يَنْظُرَ الْمَرْءُ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ وَيَحْفَظَ فَرْجَهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهِ وَقَالَ «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» مِنْ أَنْ تَنْظُرَ إِحْدَاهُنَّ إِلَى فَرْجِ أُخْتِهَا وَتَحْفَظَ فَرْجَهَا مِنْ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهَا وَقَالَ كُلُّ شَيْءٍ فِي الْقُرْآنِ مِنْ حِفْظِ الْفَرْجِ فَهُوَ مِنَ الرَّزَا إِلَّا هَذِهِ الْآيَةُ فَإِنَّهَا مِنَ النَّظَرِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۰۷).

۳۵/۲؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۶۴/۱۵). روایت دیگر که شبیه همین روایت می‌باشد، البته نه به این تفصیل در تفسیر قمی نقل شده است: «وقوله: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ». فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ كُلُّ آيَةٍ فِي الْقُرْآنِ فِي ذِكْرِ الْفُرُوجِ فَهِيَ مِنَ الرِّئَاءِ - إِلَّا هَذِهِ الْآيَةُ فَإِنَّهَا مِنَ النَّظَرِ فَلَا يَجُلُّ لِرَجُلٍ مُؤْمِنٍ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى فَرْجِ أَخِيهِ - وَلَا يَجُلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَنْظُرَ إِلَى فَرْجِ أُخْتِهَا» (قمی، ۱۴۰۴: ۱۰۱/۲).

۱۲- این روایات، دو سند دارند؛ سندی که در کافی مذکور است و سندی که در تفسیر قمی مذکور می‌باشد. «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ بُرَيْدٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو الزُّبَيْرِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۳/۲) و سند دیگری که در تفسیر قمی مذکور است. «فَإِنَّهُ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع» (قمی ۱۴۰۴: ۲/۱۰۱). اشکال بر سند دوم، اشکال کلی در اعتبار تفسیر قمی است و اشکال بر سند اول، ضعف «بکر بن صالح» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۰۹) و عدم توثیق «أبي عمرو الزبيري» می‌باشد (شوشتری، ۱۴۱۰: ۴۴۲/۱۱؛ خویی ۱۴۱۳: ۲۲/۲۸۴). گرچه برخی حُسن وی و بلکه اعتبار اخبارش را استفاده کرده‌اند (مامقانی، عبدالله، بی‌تا: ۳/الکلی، ۲۹؛ نوری، ۱۴۲۹: ۲۷/۲۷۴).

۱۳- «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ ...» (نساء/۲۳)

۱۴- «... أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ ...» (نساء/۲۳)

۱۵- «وَ لَا تَتَّبِعُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ...» (نساء/۲۳)

۱۶- سند حدیث در کافی این است. «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۴۱/۵). این حدیث با سند دیگر هم نقل شده است «حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: «...» (ابن بابویه، ۱۴۰۶: ۲۶۳؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۱۸/۲) و در محاسن به سند ذیل نقل شده است.

«أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْبُرْقِيُّ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ ع...» (برقی، ۱۳۷۱: ۱۰۶/۱). این سند از ابی عبدالله برقی همان سند قبل است، تنها فرقی آن است که راوی مباشر را سالم دانسته است. لکن با توجه به نقل کلینی و شیخ صدوق، همان علی بن سالم أصح می‌باشد. همین مضمون در روایتی از امام صادق (علیه‌السلام) به واسطه پدران معصوم‌شان از پیامبر اعظم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) نقل شده است. «وَ رَوَيْنَا عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) قَالَ: ... وَ أَشَدُّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَنْ أَقْرَبُ تُظْفَتُهُ فِي رَجْمٍ مُحْرَمٍ عَلَيْهِ» (ابن حیون، ۱۳۸۵: ۴۴۷/۲).

۱۷- این روایت گرچه در من لا یحضره الفقیه، مرسله است. لکن در خصال مسند می‌باشد «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَلِيمَانَ بْنِ دَاوُدَ قَالَ سَمِعْتُ غَيْرَ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا يَرَوِي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع...» (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۱۲۰/۱).

۱۸- سند این روایت این است. «مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمُؤْمِنِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۲/۷) و همین سند در علل الشرائع هم مذکور است با اندکی تفاوت «أَبِي رَحْمَةَ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الرَّازِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمُؤْمِنِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ...» (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۲/۵۴۳).

۱۹- سند در فقیه از ابی‌عبدالله‌المؤمن آغاز شده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۴/۳۸-۳۹).

۲۰- ابوعبدالله‌رازی در سند همان ابوعبدالله‌جامورانی می‌باشد که در رجال ابن‌غضائری تضعیف‌قمیون نسبت به وی را نقل کرده و علامه حلی هم همین مطلب را ذکر کرده است. و گرچه اعتبار رجال ابن‌غضائری موجود روشن نیست، لکن توثیق هم نشده است. البته ممکن می‌باشد منشأ نسبت تضعیف به قمیون استثناء وی از کتاب نوادرالحکمة باشد، که نجاشی هم متعرض شده است. و از همین استثناء- که منشأ آن ابن‌ولید می‌باشد و شیخ صدوق هم از وی تبعیت نموده- استفاده تضعیف کرده است. شیخ طوسی هم گرچه همین استثناء را از شیخ صدوق نقل کرده، لکن از سخن وی تضعیف استفاده نمی‌شود (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۴۸؛ طوسی، بی‌تا: ۴۱۰؛ حلی، ۱۴۰۲: ۲۵۶ و ۵۹؛ تفرشی، ۱۳۷۷: ۴/۱۱۳؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۶/۵۵) و حسن بن علی بن

ابی حمزه مردد بین بطائنی و ثمالی است (نمازی‌شاهرودی، ۱۴۱۴: ۲/ ۴۳۴-۴۳۵) که اگر بطائنی باشد، کذاب می‌باشد و گرچه ممکن است اشکال در تضعیف وی شود، لکن به نظر می‌رسد ضعف وی واضح می‌باشد (کشی، بی‌تا: ۲/ ۸۲۷ و ۲/ ۷۴۲؛ نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۶؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۹/ ۶)، البته ممکن است به قرینه نقل جامورانی رازی از بطائنی، حسن بن علی بن ابی حمزه مطلق را بطائنی بدانیم (شوشتری، ۱۴۱۰: ۳/ ۲۸۹؛ خویی، ۱۴۱۳: ۱۹/ ۶) و ابوعبدالله المؤمن در سند همان زکریا بن محمد می‌باشد که نجاشی می‌گوید: چیزی که دال بر وقف اوست، حکایت شده و در حدیثش تخلیط داشته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۲). علامه حلی وی را در بخش دوم کتاب رجالش ذکر کرده است (حلی، ۱۴۰۲: ۲۲۴) و به‌هرحال توثیق ندارد (خویی، ۱۴۱۳: ۸/ ۲۹۶-۲۹۷ و ۸/ ۳۰۲ و ۲۲/ ۲۵۰).

نتیجه آنکه سند این روایت معتبر نیست.

۲۱- سند این روایت صحیح است. «علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن جميل بن ذراج عن زرارة بن أعین و محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) قال: ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/ ۴۲۹)، البته در نوادر اشعری هشام هم بر جمیل بن دراج عطف شده است (اشعری قمی، ۱۴۰۸: ۱/ ۱۲۷؛ کلینی، ۱۴۲۹: ۱۴/ ۲۴۹، تعلیقه ۱۰).

۲۲- مکاتبه محمد بن سنان با امام رضا (علیه‌السلام) «حَرَّمَ اللَّهُ الرَّثَا لِمَا فِيهِ مِنَ الْفَسَادِ مِنْ قَتْلِ النَّفْسِ وَ ذَهَابِ الْأَنْسَابِ وَ تَرْكِ التَّرْبِيَةِ لِلْأَطْفَالِ وَ فِسَادِ الْمَوَارِيثِ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنْ وَجْهِ» (ابن بابویه ۱۳۷۸: ۲/ ۹۲؛ همو، ۱۴۱۳: ۳/ ۵۶۵؛ همو، ۱۳۸۵: ۲/ ۴۷۹؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۰/ ۳۱۱). این مکاتبه در فقیه مرسل است و در عیون و علل چند سند دارد.

روایت دیگر مرسله طبرسی در احتجاج است «لِمَ حَرَّمَ اللَّهُ الرَّثَا قَالَ لِمَا فِيهِ مِنَ الْفَسَادِ وَ ذَهَابِ الْمَوَارِيثِ وَ انْقِطَاعِ الْأَنْسَابِ لَا تَعْلَمُ الْمَرْأَةُ فِي الرَّثَا مَنْ أَحْبَلَهَا وَ لَا الْمَوْلُودُ يَعْلَمُ مَنْ أَبُوهُ وَ لَا أَرْحَامَ مَوْصُولَةً وَ لَا قَرَابَةً مَعْرُوفَةً...» (طبرسی، ۱۴۰۳: ۲/ ۳۴۷؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۰/ ۳۳۳).

۲۳- در مکاتبه محمد بن سنان علت عدم جواز بیش از یک زوج برای زنان تبیین شده است «وَ عَلَّةُ التَّرْوِيجِ لِلرَّجُلِ أَرْبَعَةٌ نِسْوَةٌ وَ تَحْرِيمٌ أَنْ تَتَزَوَّجَ الْمَرْأَةُ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ لِأَنَّ الرَّجُلَ إِذَا تَزَوَّجَ أَرْبَعَ نِسْوَةٍ كَانَ الْوَلَدُ مَنْسُوبًا إِلَيْهِ وَ الْمَرْأَةُ لَوْ كَانَ لَهَا زَوْجَانِ وَ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفِ الْوَلَدُ لِمَنْ هُوَ إِذْ هُمْ مُشْتَرِكُونَ فِي نِكَاحِهَا وَ فِي ذَلِكَ فَسَادُ الْأَنْسَابِ وَ الْمَوَارِيثِ وَ الْمَعَارِفِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲/ ۹۵ ح ۱؛ همو، ۱۳۸۵: ۲/ ۵۰۴ ح ۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۰/ ۵۱۷ ح ۲).

۲۴- در همان مکاتبه محمد بن سنان علت حد قذف تبیین شده است «وَ عَلَّةُ صَرْبِ الْقَاذِفِ وَ شَارِبِ الْحَمْرِ ثَمَانِينَ جَلْدَةً لِأَنَّ فِي الْقَذْفِ نَفْيَ الْوَلَدِ وَ قَطْعَ النَّفْسِ وَ ذَهَابَ النَّسَبِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۲/ ۹۷؛ همو، ۱۳۸۵: ۲/ ۵۴۵؛ همو، ۱۴۱۳: ۳/ ۵۶۶؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۸/ ۱۷۷).

منابع

فارسی

- قرآن کریم
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۲). الخصال. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۶). ثواب الأعمال و عقاب الأعمال. قم: دار الشریف الرضی للنشر.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵). علل الشرائع. قم: داوری.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸). عیون أخبار الرضا (علیه السلام). تهران: جهان.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی. (۱۳۸۵). دعائم الإسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الأحكام. قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام).
- انصاری، مرتضی. (بی تا). فرائد الاصول. نائینی، محمدحسین. (بی تا). فوائد الاصول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱). المحاسن. قم: دار الکتب الإسلامية.
- تبریزی، جواد. (۱۴۲۷). صراط النجاة. قم: دار الصدیقة الشهيدة (علیها السلام).
- تفرشی، مصطفی بن حسین. (۱۳۷۷). نقد الرجال. قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث.
- جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود هاشمی. (۱۴۲۶). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲). رساله أجوبة الاستفتاءات. تهران: امیر کبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۲). رجال العلامة الحلّی. قم: الشریف الرضی.
- خمینی، سید روح الله موسوی. (۱۴۲۴). توضیح المسائل (محشّی). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۳). مصباح الاصول. قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۳). معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة. بی جا: بی نا.
- شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۰). قاموس الرجال. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- شیخ حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹). وسائل الشیعة. قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام).
- طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳). الإحتجاج علی أهل اللجاج. مشهد: مرتضی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۰). الاستبصار فیما اختلف من الاخبار. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷). الاستبصار فیما اختلف من الاخبار. تهران: دار الکتب الإسلامية.

- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
- فاضل موحدی لنکرانی، محمد. (بی تا). جامع المسائل - فارسی. قم: انتشارات امیر قلم.
- قائنی، محمد. (١٣٨٧). الرحم البیدیل. رحم جایگزین. تهران: سمت. (٦٦).
- قائنی، محمد. (١٣٩٠). المبسوط فی فقه المسائل المعاصرة - المسائل الطیبة. قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار (علیهم السلام).
- قمی، علی بن ابراهیم. (١٤٠٤). تفسیر القمی. قم: دار الکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (١٤٠٧). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (١٤٠٧). الکافی. قم: دار الحدیث.
- مامقانی، عبد الله. (بی تا). تنقیح المقال فی علم الرجال. بی جا: بی نا.
- مکارم شیرازی، ناصر. (١٤٢٩). احکام پزشکی. قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
- نائینی، محمد حسین. (بی تا). فوائد الاصول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- نجاشی، احمد بن علی. (١٣٦٥). رجال النجاشی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- نمازی شاهرودی، علی. (١٤١٤). مستدرکات علم رجال الحدیث. تهران: فرزندان مؤلف
- نوری، حسین بن محمدتقی. (١٤٢٩). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بیروت: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.

فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی
مقاله پژوهشی، دوره ۱، شماره ۱، تابستان ۱۴۰۱، صفحات ۴۳ تا ۶۴
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۲

قاعده رجالی «اصحاب اجماع» از دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

مرتضی یقینی‌پور* | دانش‌آموخته سطح چهار حوزه و استاد حوزه علمیه

چکیده

تشخیص احادیث معتبر از غیر معتبر در عرصه استنباط احکام الهی همواره دغدغه فقیهان بزرگ شیعه بوده است. عده‌ای بر پایه اجماعی که کشتی از رجالیان قرن چهارم گزارش کرده است، روایات گروهی از اصحاب امامان (علیهم‌السلام) را بدون توجه به وضع راویان بعدی آنها معتبر خوانده‌اند، تنها کفایت سند روایت تا این افراد که در ادبیات متأخران، اصحاب اجماع نامیده می‌شوند، صحیح باشد. با وجود اختلافات زیادی که بین دانشوران امامیه درباره حجیت و دلالت ادعای کشتی وجود دارد، آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی) از جمله فقیهانی می‌باشد که اعتبار اجماع مذکور را پذیرفته و مفاد آن را بر همین نظریه حمل کرده است. این اجماع به مثابه قاعده‌ای فراگیر در فقه معظم‌له مورد استناد قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: شیخ کشتی، اصحاب اجماع، مفاد اجماع، وثاقت روایان، اعتبار احادیث، آیت‌الله خامنه‌ای.

مقدمه

پیداست که حدیث به‌عنوان حکایت‌گر سنت و مهم‌ترین راه دسترسی به قول، فعل و تقریر معصومان (علیهم‌السلام)^۱ توانسته طی سده‌های گذشته بیشترین نقش را در کشف آموزه‌های اسلامی در عرصه‌های گوناگون عقاید، اخلاق و احکام ایفا کند، با این تفاوت که به‌کارگیری حدیث در حوزه استنباط آموزه‌های فقهی در مقایسه با دیگر حوزه‌ها از گستره وسیع‌تری برخوردار بوده و فقه پژوهان، استنباط بیشتر احکام شرعی را به احادیث مستند ساخته‌اند.

با این وجود به‌دلیل راه یافتن عملی و سهوی آموزه‌های ساختگی، سست و ناصواب به مجموعه احادیث فقهی، تشخیص احادیث معتبر از غیر معتبر و تبیین راه‌های شناسایی آن‌ها، همواره در کانون توجه فقیهان شیعه قرار داشته است. تنوع زیاد اندیشه‌های مطرح‌شده در مسئله حجیت خبر واحد و تنقیح ملاک و مناط آن در آثار اصولی هزاره گذشته، بیش از هر چیز، بیانگر اهمیت این مسئله است، تا آنجا که برخی آن را از مهم‌ترین مسائل علم اصول فقه خوانده و هیچ عالمی را بدون اخذ مبنایی روشن در این زمینه، قادر به ورود به ساحت استنباط احکام و صدور فتوا نمی‌دانند (خویی، ۱۴۲۲: ۱۷۱/۱؛ خمینی، ۱۴۲۳: ۴۲۹/۲).

از آنجا که بیشتر احادیث فقهی توسط سلسله‌ای از روایان به دست ما رسیده است نمی‌توان از نقش روایان یک حدیث در سنجش اعتبار آن گذشت. اگر دو دیدگاه وثوق صدوری یا خبری و وثوق سندی یا مخبری را مهم‌ترین آرای فقه پژوهان امامیه در مسیر اعتبارسنجی احادیث فقهی به‌شمار آوریم، باید بر اهمیت و نقش روایان تأکید کنیم، زیرا هر دو دیدگاه با وجود تفاوت‌های مهمی که دارند هریک به‌گونه‌ای بر نقش سند و روایان حدیث در سنجش اعتبار آن تأکید دارند.^۲ دانش رجال که به بررسی اوصاف و شرایط روایان پرداخته^۳ و از مقدمات اجتهاد خوانده می‌شود (خویی، ۱۴۲۲: ۴۴۳/۲؛ خمینی، ۱۴۲۳: ۵۷۲/۳)، جایگاه مهم خود را مرهون اهمیتی است که دیدگاه‌های مختلف برای روایان روایت قائل شده‌اند.

در همین زمینه برخی دانشوران امامیه یکی از راه‌های احراز اعتبار یک حدیث را روایت آن از سوی «اصحاب اجماع» دانسته‌اند. اصحاب اجماع دانش واژه‌ای است که در دوره متأخر شکل گرفته، اما پایه و اساس آن به دوره قدما باز می‌گردد.

ابوعمر و محمد بن عمر بن عبدالعزیز کثی رجال شناس نامی شیعه در قرن چهارم در کتاب معروف رجالی خود به گزارش اجماع علما در حق گروهی از روایان و اصحاب امامان (علیهم‌السلام) پرداخته است، گزارشی که در سده‌های بعدی از دو جهت حجیت و دلالت مورد بحث‌های فراوان قرار گرفته و تا آنجا که گفتگو از آن به بخش مهمی از مباحث متأخران در فقه و رجال تبدیل شده است.

چالش اصلی، تفسیری می‌باشد که از مفاد کلام کَشی صورت پذیرفته است. طبق جستجوی نگارنده، مهم‌ترین تفاسیر موجود از متعلق اجماع مورد ادعای کَشی را می‌توان در سه دسته کلی جای داد، تفاسیری که پیامدهای کاملاً متفاوتی در دانش‌های فقه و رجال به دنبال دارند. رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای از جمله فقیهانی است که در دوره معاصر، ادعای کَشی را مورد اِمعان نظر قرار داده و پس از پذیرش اعتبار آن، مفاد کلام وی را به صحت و اعتبار احادیث اصحاب اجماع در چارچوب شرایطی معین تفسیر کرده است. در واقع معظم‌له توانسته‌اند از متن دانش رجال، قاعده‌ای استنباط کنند که در سراسر فقه و عملیات استنباط نتایج قابل توجهی به همراه دارد. ایشان در بعضی از کلمات خود، این قاعده را باب بزرگی در سنجش اعتبار روایات دانسته و بر همین اساس به انتقاد از گروهی از بزرگان پرداخته و معتقدند که آنان با برداشت ناصواب خود از کلام کَشی آن را ضایع ساخته و این باب بزرگ اعتبارسنجی احادیث را مسدود ساخته‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ۹۴-۱۰۳).

این مقاله به دنبال تبیین اندیشه این فقیه عالیقدر درباره قاعده اصحاب اجماع و تشریح مبانی، شرایط و پیامدهای این قاعده از دیدگاه معظم‌له می‌باشد، اما ضروری است که پیش از این مهم، ابتدا کلمات کَشی را نقل نموده و به معرفی برداشت‌های گوناگون صورت گرفته از مفاد کلام وی بپردازیم. پس از آن می‌توانیم با تکیه بر منابع موجود به طرح و تبیین دیدگاه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای پرداخته و جایگاه اندیشه ایشان را در مقایسه با سایر آرا روشن کنیم. تبیین نظر معظم‌له درباره اعتبار گزارش کَشی بحث دیگری است که پس از مباحث دلالت‌شناسی بیان خواهد شد. تشریح تفاوت‌هایی که معظم‌له بین قاعده اصحاب اجماع با قاعده «مشایخ ثقات» قائل شده‌اند، بحث پایانی این نوشتار خواهد بود.

گفتنی است منابع مورد اعتماد ما برای دستیابی به آرای آیت‌الله العظمی خامنه‌ای، بعد از دو کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد» و «درسنامه غناء»، متن پیاده شده سلسله درس‌های خارج فقه ایشان می‌باشد.

اصحاب اجماع در گزارش کَشی

گذشت که نخستین ناقل اجماع مورد نظر، کَشی رجال شناس بزرگ قرن چهارم است. نجاشی و شیخ طوسی از رجالیان برجسته شیعه در قرن پنجم در معرفی او از تعبیر مهمی چون: «ثقة»، «عین»، «حسن الاعتقاد»، «مستقیم المذهب» و «بصیر بالرجال و الاخبار» استفاده کرده‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۷۲؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۴۴۰؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۰۳).

کتاب رجالی او یکی از چهار کتاب اصلی رجال شیعه به‌شمار می‌آید که متأسفانه اصل آن به‌دست ما نرسیده است! آنچه امروز به‌نام رجال کشی در اختیار مجامع علمی ما قرار دارد، برگزیده‌ای می‌باشد که توسط شیخ طوسی فراهم آمده است. آیت‌الله العظمی خامنه‌ای در مقاله معروف «چهار کتاب اصلی علم رجال» به این موضوع پرداخته و می‌نویسد:

اصل کتاب از شیخ ابوعمر و کشی، وفات یافته در حدود نیمه قرن چهارم و موسوم به «معرفة الناقلين عن الائمة الصادقين» بوده و چون در آن اغلاط و اشتباهات و اضافاتی وجود داشته، شیخ طوسی به تلخیص و تهذیب آن همت گماشته و آن خلاصه را «اختیار الرجال» نام نهاده ... جای تردیدی نیست که آنچه به‌عنوان رجال کشی از چند قرن پیش تاکنون در دست می‌باشد، چیزی جز همین برگزیده شیخ طوسی نیست و به گمان قوی پس از روزگار شیخ، نسخه اصل کتاب کشی در اختیار هیچ‌یک از علمای فن قرار نداشته و به‌کلی از بین رفته است ... و برگزیده آنکه به‌خاطر برگزیننده‌اش اعتبار بیشتری می‌داشته، جای آن را گرفته است (خامنه‌ای، ۱۳۷۷: ۲۴ و ۲۹-۳۱).

هدف اصلی کشی از نگارش این کتاب، گزارش احادیث رسیده از امامان (علیهم‌السلام) در مدح و ذم اصحاب می‌باشد، با این حال گاه بدون واسطه یا به نقل از دیگران به توثیق و تضعیف یا بیان شرح حال راویان نیز پرداخته است. یکی از این دست موارد، اجماعی می‌باشد که او در حق ۱۸ نفر از اصحاب امامان (علیهم‌السلام) گزارش کرده است. وی این افراد را در سه طبقه جای داده و در سه مرحله عباراتی در مدح آن‌ها بیان نموده است.

گزارش کشی با نام بردن از ۶ تن از اصحاب مشترک امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) آغاز گشته؛ او در معرفی این طبقه نوشته است:

فی تسمیة الفقهاء من اصحاب ابی جعفر (ع) و ابی عبدالله (ع): اجمعت العصابة علی تصدیق هؤلاء الاولین من اصحاب ابی جعفر (ع) و ابی عبدالله (ع) و انقادوا لهم بالفقه، فقالوا: أفقه الاولین ستة: زرارة و معروف بن خربوذ و برید و أبو بصیر الاسدی و الفضیل بن یسار و محمد بن مسلم الطائفی. قالوا: و أفقه الستة زرارة، و قال بعضهم مکان ابی بصیر الاسدی أبو بصیر المرادی و هو لیث بن البختری (کشی، ۱۴۰۴: ۵۰۷).

پس از گروه نخست، کشی به معرفی ۶ تن از راویانی که اختصاص به امام صادق (ع) داشته‌اند اقدام نموده و از آن‌ها چنین یاد کرده است:

تسمیه الفقهاء من أصحاب أبی عبدالله (ع): أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصحّ من هؤلاء و تصدیقهم لما یقولون و أقرّوا لهم بالفقه: من دون أولئك الستة الذین عددناهم و سمیناهم، ستة نفر: جمیل بن دراج و عبد الله بن مسکان و عبدالله بن بکیر و حماد بن عیسی و حماد بن عثمان و أبان بن عثمان. قالوا: و زعم أبو اسحاق الفقیه یعنی ثعلبۀ بن میمون: أن أفقه هؤلاء جمیل ابن دراج و هم أحداث أصحاب أبی عبدالله (ع) (کشی، ۱۴۰۴: ۶۷۳).

آخرین طبقه از اصحاب اجماع به گروهی از اصحاب مشترک امام کاظم (علیه‌السلام) و امام رضا (علیه‌السلام) اختصاص یافته است، طبقه‌ای که در معرفی آن‌ها بین کشتی و دیگران شاهد بیشترین اختلاف هستیم:

تسمیه الفقهاء من أصحاب أبی ابراهیم (ع) و أبی الحسن الرضا (ع): أجمع أصحابنا علی تصحیح ما یصحّ عن هؤلاء و تصدیقهم و أقرّوا لهم بالفقه و العلم: و هم ستة نفر آخر دون الستة نفر الذین ذکرناهم فی أصحاب أبی عبد الله (ع)، منهم یونس بن عبد الرحمن و صفوان بن یحیی بیاع السابری و محمد بن أبی عمیر و عبد الله بن المغیره و الحسن بن محبوب و أحمد بن محمد بن أبی نصر. و قال بعضهم: مکان الحسن بن محبوب الحسن بن علی بن فضال و فضالة بن ایوب، و قال بعضهم، مکان ابن فضال عثمان بن عیسی، و أفقه هؤلاء یونس بن عبد الرحمن، و صفوان بن یحیی (کشی، ۱۴۰۴: ۸۳۰).

همان‌طور که از عبارات بالا پیداست کشتی متعلق اجماع علمای شیعه را ۱۸ تن از اصحاب یاد کرده، اما با توجه به اختلافی بودن دو راوی یعنی ابوبصیر اسدی در طبقه اول که عده‌ای به جای وی از ابوبصیر مرادی یاد کرده‌اند و حسن بن محبوب در طبقه سوم که به جای او از حسن بن علی بن فضال و فضاله بن ایوب و عثمان بن عیسی یاد شده است، تعداد افراد مورد بحث بین ۱۶ تا ۲۲ نفر قرار گرفته‌اند. ۱۶ نفر بین کشتی و دیگران محل وفاق و ۶ نفر محل اختلاف قرار دارند. اینکه ثمرات اجماع مذکور را به ۱۶ یا ۱۸ یا ۲۲ نفر اختصاص دهیم بحثی است که در آینده به آن اشاره‌ای خواهیم داشت.

تحلیل متعلق و معنای اجماع کشتی

همان‌طور که در مقدمه گفتیم اجماع مورد ادعای کشتی حداقل با سه تفسیر مختلف از سوی دانشوران امامیه روبرو شده است.^۴ روشن است که همه اختلاف‌ها در فهم مفاد کلام وی در واقع به اختلاف در فهم متعلق اجماع مذکور یا به اصطلاح «معقد الاجماع» باز می‌گردد.

کشی درحالی که درباره طبقه نخست اصحاب اجماع تنها به عبارت «اجمعت العصابة علی تصدیق هؤلاء الاولین و انقادوا لهم بالفقه» اکتفا نموده، در حق افراد دو طبقه بعدی عبارت «اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح من هؤلاء و تصدیقهم لما یقولون و أقرّوا لهم بالفقه» را به کار گرفته است. با وجود تفاوتی که در این عبارت‌ها دیده می‌شود و تعبیر «تصحیح ما یصح من هؤلاء» در حق افراد طبقه اول به کار نرفته است، اما بیشتر علما مراد کشی از متعلق اجماع را در حق همه طبقات یکسان می‌دانند.^۵

بررسی‌ها نشان می‌دهد که کانون اختلاف در فهم عبارات کشی (متعلق اجماع) تفسیری است که از واژه «ما» در عبارت «تصحیح ما یصح عنهم» ارائه می‌شود:

و الخلاف مبني علی أنّ المقصود من الموصول فی «ما یصح» ما هو؟ فهل المراد، الروایة و الحکایة بالمعنی المصدری، أو أنّ المراد المروى و نفس الحدیث؟ فتعیین أحد المعنیین هو المفتاح لحلّ مشکلة العبارة، و أمّا الاحتمالات الاخر، فكلّها من شقوق هذین الاحتمالین (سبحانی، ۱۴۱۰: ۱۷۸-۱۷۹).

عده‌ای از دانشوران، مای موصوله را در این عبارت به روایت اصحاب اجماع به معنای مصدری یعنی روایت کردن یا گزارش نمودن، تفسیر و عده‌ای دیگر آن را به روایت به معنای خود نقل و متن حدیث یا به اصطلاح «مروی» تفسیر کرده‌اند.^۶ بر همین اساس گروه اول عبارت کشی را تنها ناظر بر تصدیق و توثیق خود اصحاب اجماع دانسته و بر دلالت آن بر صداقت و وثاقت این دسته از روایان پافشاری کرده‌اند، درحالی که گروه دوم آن را بر صحت و اعتبار روایت اصحاب اجماع - در صورت اعتبار سند تا آن‌ها - حمل کرده‌اند، که با توجه به اختلاف خود این گروه در تشخیص مبنا و پایه این تصحیح و اعتباربخشی، این برداشت دو دیدگاه دیگر را در خود جای داده است: جمعی صحت روایت اصحاب اجماع را بر پایه اعتبار سند و وثاقت همه روایان آن - از اصحاب اجماع تا امام معصوم (علیه السلام) - تفسیر نموده‌اند که لازمه آن توثیق همه واسطه‌ها یعنی مشایخ بی‌واسطه و باواسطه اصحاب اجماع است و جمعی دیگر آن را بر پایه وثوق به صدور روایات آن‌ها تفسیر کرده‌اند که لازمه آن حجیت روایات اصحاب اجماع بدون ملاحظه حال روایان بعدی است. براساس این اختلافات می‌توان مهم‌ترین برداشت‌های صورت گرفته از مدلول کلام کشی را این چنین فهرست کرد:

۱. دلالت بر وثاقت اصحاب اجماع

۲. دلالت بر صحت روایت اصحاب اجماع بر پایه وثاقت آنان و روایان بعدی

۳. دلالت بر صحت روایت اصحاب اجماع بر پایه وثوق به صدور آن بدون توجه به وضع روایانی که بین آن‌ها تا امامان (علیهم‌السلام) قرار گرفته‌اند.

هریک از این برداشت‌ها - با پیامدهایی کاملاً متفاوت در فقه و رجال - در میان فقیهان نامی شیعه طرفدارانی دارند که بر درستی برداشت خود دلیل یا دلایلی اقامه کرده‌اند. در ادامه به طرح و تبیین این تفاسیر خواهیم پرداخت.

برداشت‌های سه‌گانه در کلام دانشوران

(۱) وثاقت اصحاب اجماع

از دیدگاه طرفداران این تفسیر متعلق اجماع مورد ادعای کسّی صحت روایت کردن اصحاب اجماع است، به این معنا که علمای شیعه بر صداقت و راستگویی این دسته از روایان اجماع کرده‌اند و آن‌ها را در إخبار خود صادق می‌دانند. برای مثال وقتی یونس بن عبدالرحمن - از اصحاب طبقه سوم - می‌گوید: «حدّثنی عبدالله بن سنان» در این گفتار خود صادق است و این غیر از آن است که همه مرویات یونس را صحیح یا تمام مشایخ بی‌واسطه و باواسطه وی را مانند خودش ثقه بدانیم. طبق این برداشت تصدیق این دسته از روایان مدلول مطابقی و توثیق آن‌ها مدلول التزامی کلام کسّی خواهد بود و بر همین پایه باید این گزارش را از توثیقات خاصه رجالی^۷ به‌شمار آورد، زیرا در این عبارات، گویا گروهی از رجالیان متقدم اقدام به توثیق افراد معینی از میان روایان کرده‌اند. گفتنی است این برداشت - که از گذشته‌های دور مورد توجه گروهی از رجالیان و فقیهان شیعه قرار داشته است - به خلاف دو برداشت دیگر جز توثیق اصحاب اجماع، ثمرات رجالی و فقهی دیگری به‌دنبال ندارد.

علامه حلی فقیه بلندآوازه قرن هشتم را شاید بتوان نخستین فقیه بزرگی به‌شمار آورد که در بعضی از آثار خود هم‌زمان با استناد به کلام کسّی، آن را در همین معنا به‌کار برده است. به‌عنوان نمونه در «مختلف‌الشیعه» در مقام دفاع از روایاتی از ابان بن عثمان و عبدالله بن بکیر - از افراد طبقه دوم - می‌نویسد:

لا یقال: فی طریق هذه الروایة أبان بن عثمان و کان ناووسیا، فلا یجوز الاعتماد علی روایتها. لأننا نقول: إنّه و ان کان ناووسیا إلا أنّ أباً عمرو الکشی قال: أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصحّ عن أبان بن عثمان و الإقرار له بالثقة (حلی، ۱۴۱۳: ۲۰۸/۲). و لا یقال: فی طریق الروایة ابن بکیر، و هو فطحی، فکیف جعلتم الروایة فی الصحیح؟! لأننا نقول: قال الکشی: أجمعت العصابة علی تصحیح ما یصحّ عن ابن بکیر (حلی، ۱۴۱۳: ۷۱/۳).

پیداست که علامه، کلام کشتی را بر وثاقت خود این دسته از اصحاب حمل کرده و در واقع برای توثیق آنان به اجماع مذکور تمسک کرده است. همچنانکه ابن داود حلی هم دوره و هم درس علامه نیز در کتاب رجال خود - که جزو منابع مهم رجالی متأخر به‌شمار می‌آید - به اجماع مورد بحث برای معرفی یا اثبات وثاقت تعدادی از راویان استناد جسته است (حلی، ۱۳۴۲: ۱۱، ۹۲، ۱۳۲ و ۴۳۰).

محقق اردبیلی فقیه نامی قرن دهم را باید فقیه دیگری دانست که در کتاب ارزشمند «مجمع الفائدة» راه علامه حلی را در پیش گرفته و چندین بار در کتاب خود با تکیه بر اجماع مورد ادعای کشتی از وثاقت برخی اصحاب اجماع که به انحرافات مذهبی متهم شده‌اند، دفاع کرده است:

و لا یضر وجود ابان بن عثمان فی الطریق، لانه نقل عن الکشتی: انه قال: ممن أجمعت العصابة علی تصحیح ما صح عنه و لهذا قال المصنف فی الخلاصة: و الأقرب عندی قبول روایتہ، و ان کان فاسد المذهب للإجماع المذكور (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۸۰/۲ و ۲۸۱؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۲۷/۱، ۲۴۱ و ۳۰۱؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۲۲۱/۲ و ۳۳۶).

با ورود به قرن یازدهم و تقویت سایر برداشت‌ها همچنان این تفسیر مورد توجه بوده است. فیض کاشانی در مقدمه الوافی با عبارت «فان ما یصح عنهم انما هو الروایة لا المروی» به دفاع از این دیدگاه پرداخته، یا سیدعلی طباطبایی صاحب «ریاض المسائل» در قرن سیزدهم دلالتی فراتر از وثاقت خود اصحاب اجماع را نپذیرفته است:

بل المراد دعوی الإجماع علی صدق الجماعة، و صحة ما ترویه، إذا لم یکن فی السند من یتوقف فیہ، فإذا قال أحد الجماعة: حدثنی فلان، یكون الإجماع منعقدا علی صدق دعواه، و إذا کان فلان ضعيفا أو غیر معروف، لا یجدیه ذلك نفعا (حائری، ۱۴۱۶: ۵۶/۱).

در دوره معاصر نیز عالمان برجسته ای چون: محقق خویی و امام خمینی را باید از طرفداران جدی همین برداشت به‌شمار آورد. محقق خویی در مقدمه کتاب رجالی خود با بیان که «أن الإجماع قد انعقد علی وثاقتهم و فقههم و تصدیقهم فی ما یروونه و معنی ذلك أنهم لا یهتمون بالكذب فی أخبارهم و روایتهم» به نقد سایر برداشت‌ها پرداخته (خویی، ۱۴۱۰: ۵۹/۱) و امام خمینی نیز در میان مباحث فقهی خود با این بیان که «ففيها احتمالات و اظهرها ان المراد تصدیقهم بما اخبروا عنه و ليس إخبارهم فی الاخبار مع الواسطة الا الإخبار عن قول الواسطة و تحدیثه» بر صحت تفسیر نخست پافشاری کرده است (خمینی، ۱۴۲۱: ۳-۳۲۷-۳۵۰).

اما طرفداران این برداشت برای اثبات صحت اندیشه خود به چه دلایلی تمسک جسته‌اند؟ آن‌ها معتقدند: نخست کشتی به هنگام نام بردن از طبقه اول اصحاب، تنها اجماع بر تصدیق آن‌ها را گزارش کرده است، درحالی‌که آن‌ها در رتبه بالاتری نسبت به دو گروه بعدی قرار دارند؛ اگر مفهوم «تصحیح ما یصحّ عنهم» وجود اجماع بر تصحیح مرویات آن‌ها بود، چرا باید از نقل آن درباره طبقه اول خودداری کند؟! پس مراد کشتی از تصحیح چیزی فراتر از همان تصدیق به معنای حکم به صداقت و راستگویی آن‌ها نیست که به‌طور التزامی بر وثاقت‌شان دلالت دارد. ابن شهر آشوب مازندرانی در قرن ششم بر همین اساس، کلمه تصدیق را جایگزین عبارت «تصحیح ما یصحّ عنهم» نموده است (ابن شهر آشوب، ۱۴۰۵: ۲۸۰/۴).^۸ دواماً معنای متبادر از «ما یصحّ من هولاء» همین معناست، زیرا روایت اصحاب اجماع چیزی جز اخبار آن‌ها از راوی بعدی نیست! در واقع وقتی بزنتی می‌گوید «اخبرنی فلانی عن الصادق (علیه‌السلام)»، روایت بزنتی نه فرمایش امام صادق (علیه‌السلام) که همان «اخبرنی فلانی» است، نه بیش از آن! از این رو امام خمینی^۹ به‌هنگام نقد استدلال سید بحر العلوم به روایت ابن ابی عمیر برای تصحیح اصل زید نرسی، تصریح می‌کند که خبر ابن ابی عمیر همان حکایت نمودن او از زید است، نه فراتر از آن (خمینی، ۱۴۲۱: ۳۳۲/۳). سوماً باور به نظریه‌ای فراتر از وثاقت خود اصحاب اجماع یعنی صحیح شمردن تمام روایات این افراد با اشکالاتی روبرو بوده و قابل‌پذیرش نیست. اینان معتقدند اگر صحت اخبار آن‌ها براساس وثاقت همه مشایخ آن‌ها باشد که با توجه به وجود راویان ضعیف در میان مشایخ آن‌ها این اندیشه مردود خواهد بود و اگر بر پایه قرائن و وثوق به صدور باشد که این قرائن برای ما معلوم نیست و نمی‌توانیم بر آن‌ها تکیه کنیم.^۹

۲) صحت روایت اصحاب اجماع بر پایه وثاقت واسطه‌ها

پیروان این برداشت نه تنها به وثاقت اصحاب اجماع که به صحت و اعتبار روایات آن‌ها اعتقاد دارند. در این دیدگاه متعلق اجماع علمای شیعه همه مرویاتی است که با سند معتبر به یکی از اصحاب اجماع ختم شود، اما از آنجا که در اندیشه این گروه، صحت روایات بدون وثاقت راویان آن‌ها مقبول نیست، در نتیجه به وثاقت همه واسطه‌های بین اصحاب اجماع تا امامان (علیهم‌السلام) حکم کرده‌اند. در این برداشت همه مشایخ بی‌واسطه و باواسطه اصحاب اجماع ثقة‌اند و مجرد واقع شدن راوی در این وسط برای حکم به وثاقت او کافی است.

در بین فقهای گذشته شاید شهید اول نخستین فقیهی باشد که اجماع کَشّی را در این معنا به کار گرفته است. این فقیه قرن هشتم در کتاب «غایة المراد» روایت باواسطه حسن بن محبوب از ابوریع شامی را دلیلی بر وثاقت او خوانده است (شهید اول، ۱۴۱۸: ۴۱/۲).

فقیه نامی سید محمد مهدی بحر العلوم نیز چنین مدلولی برای کلام کَشّی قائل است. او در کتاب رجال خود برای اثبات صحت و اعتبار اصل زید نرسی - با نظر به اجماع مذکور - به روایت ابن ابی عمیر از او استدلال کرده و نوشته است:

انّ روایة ابن ابی عمیر لهذا الاصل تدلّ علی صحته و اعتباره و الوثوق بمن رواه ... و حکى الكشّی اجماع العصابة علی تصحیح ما یصحّ عنه و الاقرار له بالفقه والعلم و مقتضى ذلك صحة الاصل المذكور لكونه ممّا قد صحّ عنه بل توثیق راویه ایضاً لكونه العلة فی التصحیح غالباً و الاستناد الی القرائن و ان كان ممكناً الا انه بعيد فی جمیع روایات الاصل... (بحر العلوم، ۱۳۶۳: ۳۶۶/۲-۳۶۷).

محدّث نوری صاحب «مستدرک الوسائل» دیگر دانشوری است که بر این نظریه اصرار دارد. او در خاتمه کتاب خود به تفصیل به بررسی این قاعده پرداخته و پس از مرور چگونگی مواجهه فقیهان شیعه با اجماع مورد ادعای کَشّی، برای اثبات درستی برداشت خود به اقامه دلیل پرداخته است (نوری، ۱۴۳۶: ۲۰۳/۳-۲۵۳). بخشی از دلایل او ناظر به نقد برداشت نخست و بخشی دیگر ناظر به نقد برداشت سوم است که خواهد آمد.

از دیدگاه نوری حمل ادعای کَشّی بر وثاقت خصوص اصحاب اجماع - برداشت اول - سست است و دلیلی ندارد که اجماع عالمان شیعه از میان صدها راوی فقط به ۱۸ تن تعلق گرفته باشد؛ چراکه نه تعداد ثقات اصحاب و نه تعداد فقهای آنها در این عدد محصور نمی‌شود و اگر همین معنا مورد نظر کَشّی بود می‌بایست به جای عبارت «تصحیح ما یصحّ عنهم» تنها از تعبیر «اجمعت العصابة علی تصدیقهم» استفاده می‌کرد.

از سوی دیگر ضعف و صحت - به تصریح بزرگان علم حدیث - از اوصاف و عوارض متن حدیث است، از این رو صحت در کلام کَشّی را باید به مرویات اصحاب اجماع حمل کنیم، اگرچه این صحت خود رهین وضع راویان حدیث است! صاحب مستدرک به خلاف جمعی از دانشوران - طرفداران برداشت سوم - تفاوتی بین اصطلاح صحیح نزد متقدمان و متأخران قائل نیست و معتقد است که هر دو با نظر به وضع راویان از جهت وثاقت، حدیث را به صحت توصیف می‌نموده‌اند،

حداکثر آنکه قدما صحت مذهب راوی را شرط ندانسته‌اند، درحالی که متأخران اطلاق صحت بر حدیث را بر امامی بودن مذهب راوی متوقف ساخته‌اند.^{۱۰}

نوری علاوه بر این، تکیه بر قرائن برای تصحیح حدیث اصحاب اجماع را همچون سید بحر العلوم نادرست می‌داند، زیرا با توجه به کثرت روایات آن‌ها، برای احراز اعتبار تک تک احادیث راهی جز اعتماد به راویان آن‌ها وجود ندارد.

خلاصه آنکه مطابق برداشت دوم نه تنها روایات اصحاب اجماع معتبر دانسته می‌شود که ثمرات رجالی فروانی نیز بر آن مترتب گشته و جمع بزرگی از راویان نیز از این طریق به وثاقت موصوف شده و از مجهول یا مهمل بودن خارج می‌شوند:

فتحصّل من جمیع ما ذکرناه قوّة القول بدلالة الاجماع المذكور علی وثاقه الجماعة و من بعدهم الی المعصوم مطابقةً (نوری، ۱۴۳۶: ۲۴۵/۳).

۳) صحت روایت اصحاب اجماع بر پایه اطمینان به صدور

طرفداران سومین تفسیر، مفاد اجماع کشی را - همانند برداشت قبلی - صحت و اعتبار مرویات اصحاب اجماع دانسته‌اند با این تفاوت که تصحیح روایات آن‌ها را بر وثاقت همه واسطه‌ها مبتنی نساخته‌اند. این گروه معتقدند در صورت اتصال صحیح سند به یکی از اصحاب اجماع، روایت معتبر و داخل در قلمروی حجیت خواهد بود، ولو آنکه راویان آن را افرادی ضعیف یا مجهول یا مهمل تشکیل دهند و یا آنکه روایت مبتلا به ارسال باشد! این دیدگاه به خلاف دیدگاه قبلی ثمره رجالی خاصی به همراه ندارد، زیرا نمی‌توان با تمسک به آن، وثاقت مشایخ بی‌واسطه و باواسطه اصحاب اجماع را اثبات کرد، اگرچه ثمرات فقهی مهمی به دنبال دارد و می‌توان از این راه تعداد زیادی از روایات را معتبر دانست و در عرصه استنباط احکام شرعی به آن‌ها استناد جست.

فیض کاشانی فقیه و حدیث شناس بزرگ قرن یازدهم این برداشت را به گروهی از متأخران نسبت داده و در توضیح بیشتر آن نوشته است:

و قد فهم جماعة من المتأخرین من قوله: «اجمعت العصابة او الاصحاب علی تصحیح ما یصح عن هؤلاء» الحکم بصحة الحدیث المنقول عنهم و نسبته الی اهل البیت (علیهم السلام) بمجرد صحته عنهم من دون اعتبار العدالة فی من یروون عنه حتی لو رروا عن معروف بالفسق او بالوضع فضلاً عما لو ارسلوا الحدیث کان ما نقلوه صحیحاً محکوماً علی نسبته الی اهل البیت (علیهم السلام) (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۷/۱).

ابوعلی حائری نیز این قول را به مشهور علما نسبت داده و با این بیان که «فالمشهور ان المراد صحة ما رووه حيث تصح الرواية اليهم فلا يلاحظ ما بعده الى المعصوم و ان كان فيه ضعيف» آن را ظاهر عبارت کتبی دانسته است، همچنانکه بزرگانی چون شیخ بهایی، میرداماد، مجلسی اول، صاحب وسائل و وحید بهبهانی نیز چنین فهمی از اجماع مذکور داشته‌اند (شیخ بهایی، ۱۴۲۹: ۲۶؛ میرداماد، ۱۴۰۵: ۷۸ و ۸۱؛ مجلسی اول، ۱۴۰۶: ۱۹/۱۴؛ حرعاملی، ۱۴۱۶: ۷۹/۲۰؛ بهبهانی، ۱۱۹۰: ۶).

این گروه نیز همانند گروه دوم برداشت نخست را نمی‌پذیرند و دلالت آن بر خصوص وثاقت اصحاب اجماع را خلاف ظاهر و مقتضی اجماع می‌دانند با این تفاوت که دلالت آن بر وثاقت واسطه‌ها را نیز رد کرده و تنها بر اعتبار مرویات اصحاب اجماع اصرار دارند.

از نظر پیروان این اندیشه، بین اصطلاح صحیح نزد قدما و متأخران تفاوت زیادی وجود دارد. بنای قدما در اطلاق اصطلاح صحیح، نه اعتبار سند و وثاقت راویان آن، که وثوق به صدور احادیث بوده است:

قد استقر اصطلاح المتأخرين من علمائنا رحمهم الله على تنويع الحديث المعتبر الى الانواع الثلاثة اعني الصحيح والحسن والموثق... وهذا الاصطلاح لم يكن معروفاً بين قدمائنا قدس الله ارواحهم... بل كان المتعارف بينهم - كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم - اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه و اقترن بما يوجب الوثوق به و الركون اليه (شیخ بهایی، ۱۴۲۹: ۲۷).

چنین وثوقی همان‌طور که گاهی از طریق وثاقت راویان به دست می‌آید، گاهی نیز از آن طریق رقم نمی‌خورد، از این رو در اندیشه قدما ملازمه ای میان صحت حدیث و وثاقت راویان آن وجود ندارد، چه بسا روایتی با روایانی ثقة اما غیر صحیح و روایتی با روایانی غیر ثقة اما صحیح! بر همین اساس اجماع کتبی تنها اعتبار روایات اصحاب اجماع را اثبات کرده و از اثبات چیزی فراتر از آن ناتوان است.

نظر و دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله العالی

در مقدمه گفتیم که حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای از آن دسته فقیهانی است که اجماع مورد ادعای کتبی را پذیرفته و آن را بنا بر تفسیر خود، باب بزرگی در سنجش اعتبار احادیث دانسته‌اند. ایشان درباره مفاد اجماع مذکور از طرفداران تفسیر سوم به‌شمار می‌آیند، یعنی همانند گروه اول به وثاقت اصحاب اجماع باور دارند اما در آن متوقف نمی‌مانند، همان‌طور که همچون گروه دوم به اعتبار مرویات آنان اعتقاد دارند، اما وثاقت مشایخ آن‌ها را نمی‌پذیرند!

اندیشه معظم‌له درباره اصحاب اجماع در کتاب‌ها و سلسله درس‌های خارج فقه ایشان به خوبی طرح و تبیین شده است، بر پایه این آثار می‌توان اندیشه ایشان درباره معنا و شرایط و پیامدهای این قاعده را در شش بند، این چنین فهرست کرد:

۱. قبلاً گفتیم اصحاب اجماع در کلام کَشّی ۱۸ نفرند، اما با توجه به اختلافی که درباره دو تن از آنان وجود دارد، اختصاص ثمرات بحث به ۱۶ یا ۱۸ یا ۲۲ نفر محل گفتگوست. درحالی که عده‌ای مانند محدّث نوری تلاش کرده‌اند برای توسعه ثمرات قاعده، اختلاف میان کَشّی و دیگران در تعداد اصحاب اجماع را برطرف کنند (نوری، ۱۴۳۶: ۲۰۵/۳)، آیت‌الله العظمی خامنه‌ای چندین بار بر حصر ثمرات قاعده اصحاب اجماع در راویان محل وفاق یعنی ۱۶ نفر تأکید ورزیده‌اند: «از این ۱۸ نفر، بعضی‌هایشان محلّ اختلاف است، آن تعداد که مسلّم می‌باشد از اصحاب اجماع‌اند» (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۷۸/۷/۲۷). بر همین اساس معظم‌له از پذیرش اعتبار روایت حسن بن محبوب - از افراد طبقه سوم - خودداری کرده‌اند: «ما روایت اصحاب اجماع را معتبر می‌دانیم و به راوی بعد از او نگاه نمی‌کنیم، اما حسن بن محبوب مسلّم نیست که از اصحاب اجماع است، یک قولی می‌باشد» (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۵/۱/۱۷؛ خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۱۰۶ و ۱۸۴).

۲. همان‌طور که از ظاهر کلام کَشّی استفاده می‌شود، اعتبار روایت اصحاب اجماع و ترتّب ثمره بر نقل آنان، متوقف بر وجود طریقی معتبر به آن‌ها در سند روایت موردنظر است، بر این اساس آیت‌الله العظمی خامنه‌ای وجود راوی ضعیف یا وقوع ارسال در طریق به اصحاب اجماع را نافی اعتبار روایت آنان می‌داند (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۱/۱۲/۷؛ خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۴/۳/۴).

۳. اصحاب اجماع ثقه‌اند، اما مراد کَشّی از اجماعی که گزارش می‌کند، اثبات و ثاقت آنان نیست! «ما اصحاب اجماع را در بالاترین درجه اطمینان به وثاقت می‌دانیم؛ چون در آنجاهایی که مثلاً شیخ یا نجاشی درباره شخصی می‌گویند «ثقة»، احتمالاتی در این کلمه هست، ممکن است اضافه شده باشد، ممکن است غیرثقه بوده و کلمه «غیر» افتاده است. گرچه به این احتمالات اعتنا نمی‌شود، لکن به هر حال وجود دارد، اما وقتی کَشّی می‌فرماید که «اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصحّ عنهم»، کمترین چیزی که از این عبارت فهمیده می‌شود، وثاقت آن‌هاست» (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۷۸/۸/۲۳). ایشان در نفی نخستین برداشتی که از کلام کَشّی نقل کردیم، علاوه بر دلایلی که در کلمات دیگر دانشوران بیان شده، به نکته ظریفی توجه داده‌اند، از نظر ایشان تعبیر «اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصحّ عن هؤلاء» تعبیر متعارفی در توثیق افراد نیست و باید آن را یک تعبیر اختصاصی و استثنایی به‌شمار آورد: «مبنای آقای خوئی [از طرفداران تفسیر نخست] در مورد

اصحاب اجماع این است که نقل آنان از یک راوی نه موجب وثاقت آن شخص شده و نه موجب اعتبار روایت می‌شود و تنها شهادت کشتی را موجب اعتبار و وثاقت خود اصحاب اجماع می‌دانند. لکن به نظر ما این مبنا صحیح نیست و اعتقاد داریم که تعبیر «اجمعت العصابة علی تصحیح ما تصح عن فلان»، جزء تعبیرات رائج برای توثیق روایت^{۱۲} نیست و در هیچ موردی غیر از اصحاب اجماع این تعبیر به کار نرفته است. پس این تعبیر یک تعبیر اختصاصی و استثنائی است که کشتی درخصوص این ۱۸ نفر آورده است» (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۸۳/۳/۱۸).

۴. مفاد اجماع کشتی، تأیید اعتبار و حجیت روایات اصحاب اجماع است، به گونه‌ای که وضع روایان بعدی یعنی واسطه‌های بین اصحاب اجماع تا امامان معصوم (ع) مورد توجه قرار نمی‌گیرند، بر این اساس در صورتی که سند روایت در ادامه مبتلا به ارسال شده یا راوی مجهول، مهمل و حتی ضعیفی در آن واقع شده باشد، اشکالی به اعتبار روایت وارد نمی‌شود: «اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم؛ یعنی هر روایتی که سندش تا این هجده نفر درست بود، از آن به بعد را دیگر نگاه نمی‌کنیم. از هر کس نقل شده باشد؛ خواه آن شخص مجهول باشد و خواه مهمل. حتی اگر مجروح باشد و همچنین اگر مرسل نقل کنند، در همه این صور برای ما معتبر است و فرقی نمی‌کند» (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۷۸/۸/۱۸).

۵. به خلاف آنچه طرفداران برداشت دوم بر آن تأکید داشتند، اجماع کشتی فراتر از صحت روایت اصحاب اجماع، وثاقت روایان بعدی یعنی مشایخ بی واسطه و باواسطه آن‌ها را اثبات نمی‌کند: «نقل اصحاب اجماع کاری که می‌کند این است که روایت را تصحیح می‌نماید، اما راوی را توثیق نمی‌کند. اینکه شیخ کشتی نقل می‌کند: «قد اجمع الکُلَّ علی تصحیح ما یصح عن هؤلاء»، معنایش این است که اصحاب اجماع هر روایتی که نقل کردند، این روایت صحیح است ... صحیح به اصطلاح قدما که به معنای معتبر بودن است، معنایش این نیست که لزوماً آن راوی که این روایت را نقل کرده، او هم ثقه می‌باشد (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۷۸/۸/۲۵). برحسب مبنای ما نقل اصحاب اجماع وثاقت مروی‌عنه را ثابت نمی‌کند و نقل [آن‌ها] از کسی دلیل بر وثاقت آن فرد نیست» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸: ۱۰۶).

۶. صحت روایت اصحاب اجماع به معنای اعتبار و حجیت آن روایت است و این غیر از اصطلاح صحیح در کلمات متأخران می‌باشد. متأخران صحیح را به روایت مسندی اطلاق می‌کنند که روایان آن در همه طبقات، عادل و امامی مذهب باشند. بر همین پایه آیت الله العظمی خامنه‌ای درباره روایت مرسله یکی از اصحاب اجماع می‌گویند: «ما به روایات اصحاب اجماع کاملاً اعتماد

می‌کنیم ... [اما] طبق اصطلاح معروف این روایت صحیحه نمی‌شود، بلکه مرسله است، منتها مرسله و معتبره» (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۷۸/۷/۲۷).

ناگفته پیداست که چنین نظریه‌ای با توضیحی که گذشت می‌تواند در عرصه فقه و اجتهاد چه دستاوردهایی داشته باشد. آیت‌الله العظمی خامنه‌ای با ملاحظه معنا و شرایطی که ذکر کرده‌اند، بارها در مباحث فقهی خود به این قاعده تمسک جسته و از ثمرات آن بهره برده‌اند.^{۱۳}

مناط قاعده از نگاه معظم‌له

قبلاً گذشت که طرفداران تفسیر سوم برای اثبات درستی برداشت خود از اجماع کَشّی به معنای حدیث صحیح نزد متقدمان توجه نشان داده‌اند تا از این رهگذر معنای تصحیح حدیث را که در کلام کَشّی آمده روشن گردانند، اما نکته‌ای که در کلمات دانشوران امامیه کمتر به آن پرداخته شده، ملاک و مناط اعتبار اخبار اصحاب اجماع است، یعنی متقدمان بر چه اساسی احادیث این دسته از روایان را بدون توجه به وثاقت مشایخ آن‌ها صحیح و معتبر خوانده‌اند؟! این موضوعی است که از آیت‌الله العظمی خامنه‌ای پنهان نمانده و بارها به آن اشاره کرده‌اند. فقاهت اصحاب اجماع که در کلام کَشّی مورد تأکید قرار گرفته، کلیدواژه‌ای است که توجه معظم‌له را به خود جلب کرده است! از دیدگاه ایشان دقت در کلمات کَشّی نشان می‌دهد که مناط اعتبار اخبار این گروه از روایان، شأن دین‌شناسی و توان حدیث‌شناسی آنان است که آن‌ها را از دیگران متمایز ساخته و موجب شده تا «عصابه» نقل آن‌ها را بدون توجه به حال روایان بعدی موجب وثوق به صدور احادیث آن‌ها از امامان (علیهم‌السلام) بدانند: «مرحوم کَشّی در [بیان] خصوصیت این افراد ... بعد از جمله «اجمعت العصابة» [علی تصحیح ما یصحّ عن هؤلاء] می‌فرماید: «و اقرّوا لهم بالفقه»، اینان به فقاهت شناخته شده‌اند.^{۱۴} از این بیان معلوم می‌شود که این دو جمله یعنی فقاهت [اصحاب اجماع] و صحّت ما یصحّ عنهم، با هم ارتباط دارند و مقصود این است که این افراد به اجماع صحابه، دین‌شناس و فقیه هستند (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۸۳/۳/۱۸) و چون فقیه و روایت‌شناس می‌باشند، چون مطلع‌اند از احکام ائمه (ع)، آن روایتی را که این‌ها نقل کردند ... مورد قبول است» (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۸۳/۱۱/۴). همچنانکه در جای دیگری می‌گویند: «اگر کسی متن کلام کَشّی را ببیند می‌فهمد که ناظر به این است که این‌ها فقیه‌اند ... فقیه یعنی دین‌شناس و [کسی که] حدیث را می‌شناسد. این‌ها وقتی حدیثی را نقل کردند، ولو از کسی که قطعاً ضعیف است، آن حدیث، حدیث درستی است و الا نقل نمی‌کردند، چون این‌ها اهل فقه و اهل علم هستند و می‌فهمند چه دارند نقل می‌کنند، از این رو [نقل‌شان] معتبر است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ۹۴-۱۰۳).

تحلیل حجیت و اعتبار اجماع کَشّی

بعد از بحث از دلالت کلام کَشّی و مفاد آن، اثبات اعتبار گزارش او مبنی بر اجماع علما درباره اصحاب اجماع نیز بحث مهمی است، زیرا استفاده از این کلام در دانش‌های فقه و رجال - بنا بر هر کدام از برداشت‌هایی که ذکرشان گذشت - متوقف بر آن می‌باشد.

بدیهی است که همه فقیهان و رجالیانی که در آثار فقهی و رجالی خود به کلام کَشّی - با هر کدام از تفاسیر سه‌گانه آن - استناد کرده‌اند، گزارش مذکور را معتبر شمرده‌اند، اما در مقابل بزرگانی هم هستند که در اعتبار آن مناقشه کرده‌اند یعنی ادعای کَشّی را برای اثبات قاعده اصحاب اجماع ناتوان دانسته‌اند. دلایل مخالفان مختلف است؛ گروهی از این جهت که اجماع مورد بحث، اجماع منقول است به نفی اعتبار آن پرداخته‌اند و گروهی حجیت اجماع منقول را پذیرفته‌اند، اما آن را تنها به احکام شرعی اختصاص داده‌اند، در حالی که اجماع کَشّی مربوط به موضوعات است (خویی، ۱۴۱۰: ۶۰/۱؛ سبحانی، ۱۴۱۰: ۱۷۶). جمعی نیز معتقدند حتی اگر اتفاق قدما نیز از طریق گزارش کَشّی ثابت شود ثمره‌ای نخواهد داشت، زیرا اندیشه قدما، اجتهاد آنان است و اجتهاد آن‌ها برای پسینیان حجت نیست! (سیفی مازندرانی، ۱۴۳۰: ۱۹۰).

بررسی هر یک از این آرا به مجالی گسترده‌تر نیاز دارد، آنچه اکنون اهمیت دارد، طرح و تبیین دیدگاه آیت‌الله العظمی خامنه‌ای درباره این موضوع است.

از مباحث پیشین معلوم شد که معظم‌له اعتبار روایات اصحاب اجماع را بر پایه کلام کَشّی پذیرفته‌اند، پس بدیهی است که اعتبار گزارش کَشّی نزد ایشان مسلم باشد، اما پرسش آن است که وجه اعتبار گزارش مذکور از دیدگاه ایشان کدام می‌باشد؟

آیت‌الله العظمی خامنه‌ای اجماع مذکور در کلام کَشّی را اجماع اصولی نمی‌دانند، به همین جهت وقت خود را صرف بررسی و پاسخگویی به مناقشات اصولیان نکرده‌اند، بلکه تکیه ایشان بر وثوق حاصل از اتفاق جمع زیادی از متقدمان می‌باشد که کَشّی بر آرایشان دست پیدا کرده و آن‌ها را گزارش کرده است. تبیین این وجه، متوقف بر بیان دو مقدمه می‌باشد که عبارت‌اند از:

۱- معظم‌له از نظر اصولی، ملاک و مناط حجیت اخبار آحاد را وثوق به صدور آن‌ها می‌دانند، یعنی برخلاف گروهی از اصولیان که تنها بر وثاقت راویان و اعتبار سندی تکیه دارند، معظم‌له جزو پیروان مسلک وثوق صدوری است که برای قرائن اطمینان‌آور اهمیت خاصی قائل هستند:

معیار قبول خبر واحد موثوقاً به بودن صدور آن از امام است. [حال] این وثوق یا از طریق راوی به دست می‌آید یا از راه قرائن. البته در یکی از تقریرات آقای خوئی، فقط وثوق از راه راوی در قبول خبر واحد در نظر گرفته شده که ما این تقریر را قبول نداریم؛ زیرا ممکن است در جایی وثوق به راوی نباشد،

اما چون از قرآنی، وثوق به صدور روایت از امام (علیه‌السلام) پیدا می‌شود، از این رو به روایت عمل می‌شود، مانند مرسلات ابن ابی عمیر (خامنه‌ای، درس خارج فقه، [کتاب المکاسب، جلسه ۱۵]).

۲- معظم‌له معتقدند کشتی خود از بزرگان متقدم است و گزارش او مبنی بر اجماع علما حتی اگر حاکی از اجماع همگان هم نباشد، حداقل کاشف از اتفاق نظر جمع قابل توجهی از آن‌ها می‌باشد (خامنه‌ای، درس خارج فقه، [کتاب القصاص، جلسه ۳۲۵]). در توضیح این مقدمه باید گفت اگرچه طرح ادعای اجماع و شهرت از سوی متأخران شایع شده است، اما نزد قداما چنین نبوده و بسیار بعید می‌باشد که کشتی بدون اطلاع از آرای تعداد مهمی از بزرگان قوم و تنها براساس اطلاع از رأی یک جمع محدود، در این زمینه ادعای اجماع کرده باشد.

حال با در نظر گرفتن صحت این دو مقدمه می‌توان این‌گونه نتیجه‌گیری کرد که حتی اگر کلام کشتی ناظر به اتفاق نظر همه متقدمان هم نباشد، حداقل شامل جمع بزرگی از آنان می‌باشد و هنگامی که چنین جمعی بر اعتبار روایات هریک از اصحاب اجماع گواهی داده باشند، به طور طبیعی، وثوق به صدور اخبار اصحاب اجماع از ائمه (علیهم‌السلام) حاصل می‌شود، همان وثوقی که ملاک اعتبار اخبار آحاد است:

مراد مرحوم کشتی که فرموده: «اجمعت العصابة»، مسلماً اجماع مصطلح نزد اصولیین نیست، بلکه مراد این است که توثیق بزرگان و عصابه اصحاب نسبت به این افراد موجب اطمینان به روایات آن‌ها می‌شود. همان‌طور که از توثیق مرحوم نجاشی در مورد روات از باب شهادت خبره، ظنّ به وثاقت آنان پیدا می‌شود، از این رو همه به این نحوه از توثیقات اعتماد کرده‌اند؛ در صورتی که عده‌ای از بزرگان اصحاب که متقدم بر کشتی بوده‌اند [نیز] شهادت به اعتبار هر روایتی که از این افراد (اصحاب اجماع) نقل شده بدهند، این هم سبب وثوق می‌شود. پس اعتبار اجماعی که مرحوم کشتی بیان کرده‌اند، از این باب است (خامنه‌ای، درس خارج فقه، [کتاب القصاص، جلسه ۳۲۵]).

تفاوت‌های دو قاعده

آخرین بحثی که باید در این مقاله مطرح کرد، سخن از تفاوت‌های قاعده اصحاب اجماع با قاعده مشایخ ثقات است. مشایخ ثقات اصطلاحی دیگر از متأخران می‌باشد که درباره سه تن از راویان و اصحاب امامان (علیهم‌السلام) یعنی محمد بن ابی عمیر، صفوان بن یحیی و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی به کار می‌رود. شیخ طوسی در کتاب العدة در ضمن بحث از تعارض اخبار، عبارت «لا یروون و لا یرسلون إلا عمّن یوثق به» را درباره این افراد به کار گرفته است.^{۱۵} بر همین اساس

گروهی از رجالیان و فقیهان معتقدند که با توجه به التزام این افراد به نقل و ارسال از ثقات، تمام مشایخ آن‌ها ثقه بوده و مرسلات‌شان نیز در حکم مسندات می‌باشد.^{۱۶}

آیت‌الله العظمی خامنه‌ای هم چنین اعتقادی دارند و بر این باورند که نقل مشایخ ثقات از یک راوی اماره‌ای بر وثاقت اوست، مگر آنکه ضعف راوی از جای دیگری ثابت شود، برای مثال این توثیق عام با تضعیف یکی از رجالیان بزرگ امامیه مانند نجاشی یا شیخ تعارض داشته است که در این صورت از درجه اعتبار ساقط خواهد بود. برای نمونه معظم‌له برای حل مشکل روایتی که یکی از راویان آن توثیق نشده می‌نویسند:

فالحاصل ان وثاقه ابی الحسین المذكور فی سند هذه الروایة غیر ثابتة الا ان الذی یسهل الخطب روایة البزنطی عنه، و قد تکرر منّا الاعتماد علی روایتیه مرسلأً و مسنداً الا فیما ثبت عندنا ضعف المروی عنه و ذلك اعتماداً علی ما قاله الشیخ فی عدته (خامنه‌ای، ۱۴۳۹: ۷۰).

اکنون درصدد تبیین دیدگاه معظم‌له درباره مشایخ ثقات نیستیم، تنها نکته گفتنی در اینجا آن است که این سه راوی بزرگوار هر سه جزو اصحاب اجماع‌اند و کسبی نام آن‌ها را در طبقه سوم اصحاب اجماع یاد کرده است، براساس همین اشتراک، عده‌ای بین حکم اصحاب اجماع با حکم مشایخ ثقات خلط کرده‌اند! آیت‌الله العظمی خامنه‌ای با توجه به همین نکته بارها در مباحث خود به بازگویی تفاوت‌های این دو قاعده با یکدیگر پرداخته است.

همانگونه در نکات چهارم و پنجم بحث قبلی گذشت از دیدگاه معظم‌له حکم اصحاب اجماع صحت و اعتبار روایات آن‌هاست، درحالی‌که حکم مشایخ ثقات - مطابق آنچه نقل کردیم - وثاقت مشایخ آن‌هاست؛ درنتیجه روایت ابن ابی عمیر، صفوان و بزنطی از آن جهت که از اصحاب اجماع‌اند صحیح و معتبر و از آن جهت که از مشایخ ثقات‌اند، متشکل از راویان ثقه است، در صورتی‌که سایر اصحاب اجماع تنها روایت‌شان معتبر می‌باشد و نمی‌توان به واسطه نقل آن‌ها وثاقت مشایخ‌شان را اثبات کرد:

ما مکرراً گفتیم که نقل اصحاب اجماع از یک راوی موجب توثیق او نمی‌شود، بلکه سبب اعتبار و اطمینان به روایت می‌شود، نه راوی؛ برخلاف آنچه شیخ در مورد مشایخ ثلاثه، ابن ابی عمیر و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی و صفوان بن یحیی می‌فرماید: «لا یروون و لا یرسلون الا عن ثقة» که نقل ایشان موجب توثیق آن راوی است که از او نقل کرده‌اند. بنابراین، بین روایت اصحاب اجماع و روایت مشایخ ثلاث و من بحکمهم فرق است، به این معنا که اگر مثلاً ابن ابی عمیر از راوی مجهولی نقل کرده، او را ثقه می‌دانیم لانه لا یروی الا عن ثقة، اما اگر زراره و یا محمد بن

مسلم که از اصحاب اجماع هستند، از فردی مجهول نقل کنند، گرچه مقام آنان از ابن ابی عمیر بالاتر است، اما نقل آنان موجب توثیق منقول‌عنه نمی‌شود، فقط موجب قبول روایت می‌باشد (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۷۸/۸/۱۸، ۱۳۷۹/۶/۲۹، ۱۳۸۱/۷/۲۹، ۱۳۸۳/۳/۱۷).

پی‌نوشت‌ها

- ۱- «و الحدیث کلاماً یحکی قول المعصوم او فعله او تقریره». ر.ک: نه‌ایة الدرایة (فی شرح الوجیزة)، ص ۸۰.
- ۲- دیدگاه وثوق صدوری بر حجیت خبر موثوق الصدور پافشاری می‌کند و به وثاقت راویان از این جهت اعتنا می‌کند که وثاقت آنان نوعاً به حصول اطمینان نسبت به صدور اخبارشان منجر می‌شود، درحالی‌که دیدگاه وثوق سندی بر حجیت خبر موثوق‌السند تکیه کرده و وثاقت راویان را تنها مناط اعتبار خبر می‌داند. به تعبیر شهید صدر دیدگاه اول برای وثاقت راوی طریقت و دیدگاه دوم موضوعیت قائل شده است. ر.ک: دروس فی علم الاصول: ج ۱، ص ۲۸۳.
- ۳- «الرجال هو علم یبحث فیہ عن أحوال الروای من حیث اتصافه بشرایط قبول خبره و عدمه». ر.ک: بهجة الآمال، ج ۱، ص ۵.
- ۴- تفسیرهای دیگری نیز وجود دارد که مجرد احتمال است یا طرفداران مورد اعتنایی ندارد. ر.ک به: اصول علم الرجال، ص ۳۸۹، و مقیاس الرواة، ص ۱۸۱.
- ۵- عبارت کشی به هنگام معرفی طبقه دوم که می‌نویسد: «تسمیة الفقهاء من أصحاب أبی عبد اللّٰه (ع) ... من دون أولئک الستة الذین عددناهم و سمیناهم» و عبارت او به وقت معرفی طبقه سوم: «و هم ستة نفر آخر دون الستة نفر الذین ذکرناهم فی أصحاب أبی عبد اللّٰه (ع)» نشانگر وحدت منظور او در معرفی طبقات سه‌گانه است.
- ۶- «و یتلّصّ المعنیان فی جملتین: (۱) المراد تصدیق حکایتهم (۲) المراد تصدیق مرویاتهم». ر.ک: پیشین.
- ۷- توثیقات خاصه به فرد یا افراد معینی تعلق می‌گیرد مانند آنجا که نجاشی فردی را ثقة بدانند، درحالی‌که توثیقات عامه گروهی از راویان را بدون تعیین توثیق می‌نماید، مانند آنجا که علی بن ابراهیم قمی همه راویان واقع در اسناد تفسیر خود را توثیق کند.
- ۸- مناقب آل ابیطالب، ج ۴، ص ۲۸۰: «و اجتمعت العصابة علی تصدیق ستة من فقهاه و هم جمیل بن دراج ...».
- ۹- این دلایل را به‌همراه دلایلی دیگر می‌توان در آثار عالمانی که در این بخش نام بردیم (مانند امام خمینی و محقق خوینی) دنبال کرد.
- ۱۰- متأخران حدیثی را صحیح می‌نامند که راویان آن در همه طبقات افراد عادل و امامی مذهب باشند. ر.ک: نه‌ایة الدرایة (فی شرح الوجیزة)، ص ۲۳۵.
- ۱۱- ناگفته نماند که معظم در یکی از مباحث خود (درس‌های قصاص، جلسه ۳۲۵) کوشیده‌اند با ارائه راه‌حلی امثال حسن بن محبوب را هم داخل در اصحاب اجماع نموده و ثمرات قاعده را بر آن‌ها نیز مترتب کنند، اما در بیشتر مباحث داخل بودن اینان در اصحاب اجماع مناقشه کرده‌اند.
- ۱۲- در متن پیاده شده از درس، کلمه روایت آمده که قاعداً صحیح نیست.
- ۱۳- برای نمونه نگاه کنید به: درس‌های قصاص، جلسه ۱۰؛ و درس‌های مکاسب محرمة، جلسه ۵۳۳؛ و ثلاث رسائل فی الجهاد، ص ۱۱؛ و درسنامه غناء، ص ۱۳ و ۱۴.

۱۴- کشتی کلام خود را درباره هر سه طبقه با عبارت «تسمیة الفقهاء» آغاز کرده و در ادامه اقرار عصابه به فقه و علم آن‌ها را نیز ذکر نموده است.

۱۵- «وإذا كان أحد الراويين مسنداً و الآخر مرسلًا، نظر في حال المرسل، فإن كان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره، و لأجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير، و صفوان بن يحيى، و أحمد بن محمد بن أبي نصر و غيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن موثق به و بين ما أسنده غيرهم، و لذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم. فاما إذا انفرد، و جب التوقف في خبره إلى أن يدل دليل على وجوب العمل به». ر.ک: العدة في اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۵۴.

۱۶- برای کسب اطلاع بیشتر ر.ک: خاتمة مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۶۳۹؛ معجم رجال الحديث، ج ۱، ص ۶۱؛ اصول علم الرجال، ص ۴۰۱؛ و مشايخ الثقات (شيخ غلامرضا عرفانيان).

منابع

فارسی

- ابن شهر آشوب، محمد بن علی. (۱۴۰۵). مناقب آل ابیطالب. بیروت: دارالاضواء.
- بحر العلوم، سید محمد مهدی. (۱۳۶۳). رجال السید بحر العلوم. تهران: مکتبه الصادق تبریزی، علی بن عبدالله علیاری. (۱۴۱۲). بهجة الآمال فی شرح زیدة المقال. تهران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.
- بهبهانی، وحید، (محمد باقر بن محمد اکمل). (۱۱۹۰). تعلیقه علی منهج المقال. بی‌نا. نسخه خطی.
- حائری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۶). منتهی المقال فی احوال الرجال. قم: مؤسسه آل‌البیت.
- حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل‌البیت.
- حلّی، حسن بن علی بن داود. (۱۳۴۲). الرجال. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳). مختلف الشیعة. قم: انتشارات اسلامی.
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۳). بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار با جمعی از اساتید و دانشجویان دانشکده علوم حدیث. علوم حدیث. ۳۲. ۹۴-۱۰۳.
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۳۹). ثلاث رسائل فی الجهاد. تهران: انتشارات فقه روز.
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۷). چهار کتاب اصلی علم رجال. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۸). درسنامه غناء. تهران: انتشارات فقه روز.
- خمینی، سیدروح‌الله. (۱۴۲۱). کتاب الطهارة. تهران: نشر عروج.
- خمینی، سیدروح‌الله. (۱۴۲۳). تهذیب الاصول. تهران: نشر عروج.
- خوبی، سیدابوالقاسم. (۱۴۱۰). معجم رجال الحدیث. قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- خوبی، سیدابوالقاسم. (۱۴۲۲). مصباح الاصول. قم: نشر الفقاهة.
- داوری، مسلم. (۱۴۱۶). اصول علم الرجال. قم: انتشارات نمونه.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۰). کلیات فی علم الرجال. قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه، قم.
- سیفی مازندرانی، علی‌اکبر. (۱۴۳۰). مقیاس الرواة فی کلیات الرجال. قم: انتشارات اسلامی.
- شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۸). غایة المراد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه.
- شیخ بهایی، محمد بن حسین. (۱۴۲۹). مشرق الشمسین. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- صدر، سیدحسن (بی‌تا). نهاية الدراية (فی شرح الوجیزة للشیخ البهائی). بی‌جا: نشر المشعر.
- صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۳۱). دروس فی علم الاصول. قم: انتشارات دارالصدر.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳). رجال الطوسی. قم: انتشارات اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰). فهرست کتب الشیعة و اصولهم. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
- فیض کاشانی، محمدمحسن. (۱۴۰۶). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمومنین (ع).
- کشتی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴). اختبار معرفة الرجال. قم: مؤسسه آل‌البیت.
- مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶). روضة المتقین. قم: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد. (۱۴۰۵). الرواشح السماویة. قم: انتشارات کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد. (١٤٠٣). مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: انتشارات اسلامی.
- نجاشی، احمد بن علی. (١٣٦٥). رجال النجاشی. قم: انتشارات اسلامی.
- نوری، حسین بن محمدتقی. (١٤٣٦). خاتمة مستدرک الوسائل. قم: انتشارات اسلامی.

ملاک حد ترخص از دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی

| میثم رستمی* | دانش آموخته سطح چهار حوزه و استاد حوزه علمیه

چکیده

یکی از مسائل مبتلا به مکلفین، به خصوص در عصر حاضر که مسافرت‌های بسیاری رخ می‌دهد، مسئله تعیین ملاک حد ترخص است. به‌طور مشهور در کلمات دو ملاک برای حد ترخص ذکر شده که از برگرفته از روایات می‌باشد. این دو ملاک در کلام فقها عبارت‌اند از خفاء اذان و خفاء جدران. برخی فقها قائل‌اند به اینکه با تحقق هر دو ملاک، حد ترخص تعیین می‌شود و برخی دیگر قائل کفایت تحقق یکی از دو ملاک در تعیین حد ترخص هستند. از نظر بیشتر فقها، این مسئله که آیا تحقق هر دو ملاک لازم است یا تحقق یکی از دو ملاک کافی می‌باشد، منوط است به تعیین تکلیف مسئله اصولی تعدد شرط و وحدت جزاء. در این مسئله اصولی بحث می‌شود که نتیجه جمع دلالتی و ظهور دو روایت با جزای واحد که هر کدام شرطی متفاوت با دیگری دارند، چیست؟ برخی قائل به این هستند ظهور مجموع دو روایت عبارت است از لزوم تحقق هر دو شرط، و برخی قائل‌اند به اینکه ظهور مجموع دو روایت عبارت می‌باشد از کفایت لزوم تحقق یکی از دو شرط به‌نحو مانعه‌الخلو. از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، اساساً مسئله حد ترخص از مصادیق تعدد شرط و وحدت جزا نیست؛ چراکه نخست دو ملاک ذکر شده از سنخ شرط نیستند و موضوعیت ندارند و دوماً ملاک خفاء جدران اساساً در روایات به‌عنوان علامت حد ترخص معرفی نشده است که تفصیل این موارد در این مقاله بررسی خواهد شد.

واژگان کلیدی: حد ترخص، قصر صلوات، خفاء اذان، خفاء جدران، آیت‌الله خامنه‌ای، تعدد شرط.

مبانی تصویری مسئله

معنای «قصر» در لغت و اصطلاح

«قصر» در لغت معانی زیادی دارد از جمله: «حبس» (محمود، بی تا: ۹۷/۳) که در آیه شریفه «حور مقصورات فی الخیام» (الرحمان: ۷۲) به این معنی به کار رفته است. از جمله به معنی قصر سلطان می‌آید که این معنی معروف می‌باشد (طریحی، ۱۴۱۶: ۴۶۰/۳) و در آیه شریفه «ترمی بشر کالقصر» (مرسلات: ۳۲) به همین معنی به کار رفته است. و از جمله به معنی ضد طول - کوتاهی ضد درازی - نیز به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۵/۵). همچنین به معانی دیگری نیز به کار می‌رود که به مبحث ما مربوط نمی‌شود.

و در اصطلاح فقهی به معنی این است که مسافر نماز چهاررکعتی را به نصف کاهش دهد (محمود، بی تا: ۹۷/۳) که این منوط به شرایطی است که فقها در این مبحث ذکر کرده‌اند. اگر معنی اصطلاحی «قصر» از معنی «کوتاهی» گرفته شده باشد، وجه تسمیه واضح است، اما اگر از معنی «حبس» گرفته شده باشد، ارتباط معنایی آن‌ها دشوار می‌باشد که نیازی هم به توضیح و توجیه آن در این مقاله نیست.

معنای «حد الترخص» در لغت و اصطلاح

ترخص از باب تفاعل و مطاوعه «ترخیص» است و ترخیص نیز به معنی اذن دادن در موردی است که قبلاً از آن نهی شده باشد (ابن منظور ۱۴۱۴: ۴۰/۷) نیز در مواردی به کار می‌رود که در مورد آن‌ها تخفیف قائل شده باشند (ابن منظور ۱۴۱۴: ۴۰/۷). بنابراین ترخیص در مواردی به کار می‌رود که نخست پیش از آن مأذون نبوده باشند و دوماً سبب سهولت و آسانی در کار است. با توجه به آنچه ذکر شد، «حد ترخص» در فقه عبارت است از مکانی که مسافر می‌تواند نمازش را به صورت قصر به جای آورد، به گونه‌ای که تا پیش از آن چنین کاری بر او جایز نبود؛ چراکه نخست به جای آورد نماز قصر از زمانی که مکلف نیت سفر کند یا آغاز به سفر نماید، جایز نیست، بلکه تنها از حد ترخص به بعد جایز می‌باشد؛ دوماً سهولت نماز قصر به نسبت نماز تمام بر کسی پوشیده نیست. همچنین جواز در اینجا جواز بالمعنی اعم است که با وجوب سازگار می‌باشد؛ بنابراین جواز قصر به معنی مشروعیت قصر است که اغلب به شکل وجوب متمثل می‌شود.

خفاء الاذان و الجدران

ملاک بودن خفاء اذان و جدران برای تعیین حد ترخص، نزد فقها مسلم است؛ هرچند در اینکه خفاء اذان و جدران هر دو باهم ملاک می‌باشد یا یکی از این دو، بین فقها اختلاف وجود دارد که ذکر خواهد شد. تفسیر «خفاء الاذان» نیز مورد اختلاف فقها است؛ از نظر برخی ملاک این می‌باشد که

صدای اذان به هیچ وجه به گوش نرسد، از نظر برخی خفاء در این حد است که هرچند اصل صدا شنیده شود، اما نتوان تشخیص داد که صدا مربوط به اذان می‌باشد و از نظر برخی دیگر، خفاء در این حد است که نتوان فقرات اذان را تشخیص داد، ولو معلوم باشد که صدای اذان می‌باشد (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۹۵/۱۴ و ۲۹۶). آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای احتمال سوم را مردود دانسته و احتمال نخست را تقویت و در نهایت در مورد ملاک دوم نیز احتیاط می‌کنند. ایشان در مورد احتمال دوم می‌گویند: «اگر گفتند صوتِ اذان را نشنودید، یعنی صوتِ اذان بما آتِه صوتُ الاذان، متمیِّزاً کونُه صوتُ الاذان، این را نشنودید، به نظر متفاهمِ عرفی این است. شاید به خاطر همین اغلب محشین عروه همین قولِ دوّم را قبول کردند. بزرگان اساتید ما و بعضی اساتید دیگر که بر عروه حاشیه زدند، همین را گفتند که مرادُ صوتِ اذانی است که معلوم باشد، صوتِ اذان است، ولو فصولش فهمیده نشده باشد. بنابراین، این وجهِ دوّم وجهِ قابلِ قبولی می‌باشد. با احتیاط هم انصافاً نزدیک است. از این رو ما احتیاط می‌کنیم. ولو آن وجهِ نخست، وجهِ قوی‌ای می‌باشد، اما این وجهِ دوم هم وجهی است که انسان نمی‌تواند از آن صرف‌نظر کند و انصافاً متفاهمِ عرفی را نمی‌تواند انسان انکار کند. بنابراین، احتیاط واجب می‌کنیم اگر صوت اذان را شنید و تشخیص داد که اِنَّه صوتُ اذان؛ اینجا به حدّ ترخص نرسیده است و حدّ ترخص آنجایی می‌باشد که صدا بما آتِه صوت اذان شنیده نشود، ولو اینکه اصل صدا شنیده شود ... پس در آنجایی که اصل صدا را می‌شنود، اما متمیِّزاً کونُه اذان نیست، احتیاط می‌کنیم، یعنی از اینجا باید عبور بکند و بگذرد تا برسد به آنجایی که اصل صدا را هم نشنود» (خامنه‌ای، درس خارج فقه: ۱۳۹۶/۱/۲۰).

مقصود از جدران، دیواری است که در زمان‌های قدیم به‌طور معمول دور شهرهای می‌کشیدند و مقصود از خفاء جدران، ظاهراً این است که شکل دیوار مشخص نباشد، ولو اینکه شبحی از آن به چشم بیاید؛ چراکه در فواصل زیاد از شهر نیز شبح دیوارها مشخص است (محقق کرکی، ۱۴۰۹: ۲۵۰/۳).

مبادی تصدیقی مسئله

مسئله اصولی تعدد شرط و وحدت جزاء

هرگاه با دو جمله شرطی یا بیشتر و در نتیجه با تعدد شرط مواجه باشیم، درحالی که جزای آن‌ها یکی است، در این صورت، مسئله دو شق دارد: یا جزاء قابل تکرار است و یا به دلیل شرعی یا عقلی قابل تکرار نیست.

در مورد شق نخست، برای مثال اگر دو دلیل در مورد صدقه وارد شده باشد که «ان تَطَيَّرْتَ فَتَصَدَّقْ» و «ان رایت فقیرا فتصدق»، این بحث مطرح می‌شود در صورتی که موضوع هر دو دلیل در یک زمان محقق شود، یعنی مکلف هم فال بد بزند و هم فقیری ببیند، آیا دو وجوب بر گردن اوست یا یک وجوب؟ از این بحث با عنوان تداخل یا عدم تداخل اسباب یاد می‌شود. شایان ذکر

است که قائل شدن به تعدد وجوب و به عبارت دیگر قائل شدن به عدم تداخل اسباب، مستلزم تعدد امثال و تعدد صدقه دادن در مثال مذکور نیست، بلکه لزوم تعدد امثال یا عدم آن در مسئله دیگری با عنوان تداخل مسببات یا عدم آن بحث می‌شود. بنابراین ممکن است کسی قائل به تعدد وجوب و عدم تداخل اسباب باشد، اما یک امثال را کافی بداند.

و در مورد شق دوم، همین مثال مورد بحث این مقاله مطرح است که «اذا خفی الاذان ققصر» و «اذا خفی الجدران ققصر». این دو دلیل با توجه به اینکه ضرورت فقه ایجاب می‌کند که یک نماز چهاررکعتی تنها باید یک بار به صورت قصر خوانده شود، دارای تعارض در منطوق و یا تعارض مفهوم یکی با منطوق دیگری^۱ - در صورتی که یکی از دو شرط محقق نباشد - هستند؛ چراکه با توجه به شرطی که موجود است، نماز باید شکسته ادا شود و با توجه به شرطی که موجود نیست، نماز نباید شکسته خوانده شود.

توضیح آنکه به طور کلی رفع تعارض در مسئله تعدد شرط و وحدت جزاء با توجه به دو مبنا، به دو شکل زیر ممکن است:

در صورتی که قائل به تعارض دو منطوق با یکدیگر باشیم، می‌بایست منطوق هر یک از دو قضیه را مقید به منطوق قضیه دیگر کنیم. تعارض دو منطوق در صورتی حاصل می‌شود که ما قائل به ظهور جمله شرطیه در انحصار و استقلال تأثیر شرط باشیم. در مسئله مورد بحث، هر یک از خفاء جدران و خفاء اذان، سبب مستقل و منحصر برای وجوب قصر هستند. در این صورت حل تعارض به این شکل است که منطوق‌ها اطلاق یکدیگر را تقیید کنند. نتیجه اینکه دو قضیه مذکور به این شکل مقید می‌شوند: «اذا خفی الاذان ققصر الا اذا لم یخف الجدران» و «اذا خفی الجدران ققصر الا اذا لم یخف الاذان» (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۵/۱۲/۱) و یا به تعبیر ساده‌تر، شرط خفاء اذان مقید به شرط خفاء جدران می‌شود و بالعکس. این نحو از رفع تعارض همان است که با جمله شرطیه «اذا خفی الاذان و الجدران معا ققصر» بیان می‌شود.

اما در صورتی که در مسئله وحدت جزاء و تعدد شرط قائل به تعارض منطوق یکی با مفهوم دیگری شدیم، به دلیل اینکه مفهوم، ظهور کمتری نسبت به منطوق دارد، می‌بایست اطلاق مفهوم هر یک را به منطوق دیگری مقید کنیم. توضیح آنکه مفهوم هر یک از دو قضیه شرطیه این است که اگر شرط محقق نشد، قصر واجب نیست؛ و اطلاق آن به این معنی است که در هر صورت اگر شرط محقق نشد، قصر واجب نیست، مثلاً در هر صورتی اگر خفاء جدران حاصل نشد، قصر واجب نمی‌باشد؛ در حالی که منطوق قضیه دوم می‌گوید اگر خفاء اذان محقق شد، قصر واجب است. حاصل تقیید

مفهوم به منطوق این است که اگر خفاء جدران حاصل نشد، قصر واجب نیست، مگر در صورتی که خفاء اذان حاصل شده باشد. به عبارت دیگر، منطوق قضیه دوم به عنوان استثناء مفهوم قضیه اول، آن را مقید می‌کند. عین همین مطلب در مورد مفهوم قضیه دوم و منطوق قضیه اول مطرح است: اگر خفاء اذان حاصل نشد، قصر واجب نمی‌باشد مگر در صورتی که خفاء جدران حاصل شده باشد. حال باید ببینیم حاصل و معنای تقیید مفهوم یک جمله شرطیه چیست؟ معنای تقیید مفهوم یک جمله شرطیه این است که تحقق جزاء منحصر در تحقق آن شرط خاص نیست، بلکه در نبود آن شرط خاص و با تحقق قید نیز جزاء محقق می‌شود. در نتیجه در صورت خفاء اذان و عدم خفاء جدران، و نیز در صورت خفاء جدران و عدم خفاء اذان - البته اگر چنین صورتی قابل فرض باشد - قصر واجب است؛ و در یک جمله: «اذا خفی الاذان او خفی الجدران فقصر».

با توجه به فتاوی موجود در این مسئله و همچنین تصریح برخی فقها، علی‌الظاهر نظر مشهور فقها مطابق شکل دوم می‌باشد، مبنی بر اینکه خفاء اذان و خفاء جدران، هر یک به صورت مستقل موجب قصر صلات‌اند و تحقق هر دوی این دو شرط برای وجوب قصر صلات لازم نیست (شهید ثانی، ۱۴۰۲: ۱۰۴۴/۲).

هر چند که در کلمات آیت‌الله العظمی خامنه‌ای تصریحی در مورد مبنای ایشان در مسئله تعدد شرط و وحدت جزاء مشاهده نشده است، اما در بحث مناط حد ترخص، آنجا که با طرح اشکالاتی به مخالفت با نظر صاحب عروه - که مبنای دوم را پذیرفته - می‌پردازد، هیچ مخالفتی با مبنای او در مسئله تعدد شرط و وحدت جزاء نمی‌کند، بلکه به تقریر مبنای او می‌پردازد، به گونه‌ای که گویی آن را پذیرفته و بی‌اشکال می‌داند. حاصل تقریر ایشان این است که شکل دوم از حل تعارض مذکور را برمی‌گزیند و حصول یکی از دو شرط خفاء اذان یا جدران را برای وجوب قصر صلات کافی می‌داند. عدم تصریح ایشان به مبنای خود در مسئله تعدد شرط و وحدت جزاء به این علت است که از نظر ایشان اساساً مسئله حد ترخص از مصادیق مسئله اصولی تعدد شرط و وحدت جزاء نیست (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۵/۱۲/۱) که بحث آن ذکر خواهد شد.

روش حل تعارض روایات

یکی از بحث‌های مهم در اصول فقه، مسئله تعارض روایات و بحث تعادل و تراجیح است. هر کس که اندک آشنایی با فقه و روایات داشته باشد، می‌داند که در میان روایات، روایاتی وجود دارند که با یکدیگر تعارض بدوی یا مستقر دارند و کمتر بایی از ابواب فقهی است که مصون از وجود تعارض باشد. درست به همین علت است که شیخ طوسی (ره) اقدام به تألیف کتاب «الاستبصار

فیما اختلف من الاخبار» کرد. مسئله ملاک حد ترخص نیز از مسائلی است که خالی از تعارض روایات نیست و به همین دلیل بحث چگونگی حل تعارض روایات از مباحثی می‌باشد که ذکر آن در این مقاله برای پرهیز از تکرار آن در ضمن مباحث آتی لازم است.

تعارض دو دلیل به این معنی است که هر یک از دو دلیل مفاد دلیل دیگر را تکذیب کند، به نحوی که صدور هر دوی آن‌ها از حکیم محال باشد. محقق خراسانی می‌گوید: تعارض به این معنی است که دو یا چند دلیل به لحاظ دلالت و در مقام اثبات، یکدیگر را نفی کنند؛ این تنافی یا به شکل تناقض می‌باشد و یا به شکل تضاد حقیقی یا عرضی؛ و تضاد عرضی به این شکل است که با توجه به دلایل دیگر اجمالاً معلوم باشد که یکی از دو دلیل حتماً نادرست می‌باشد و نیز اجتماع آن‌ها به هیچ وجه ممتنع نیست (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۳۷). البته پرواضح است که مقصود او از تعارض، تعارض مستقر است، به این معنی که جمع عرفی آن‌ها با یکدیگر ممکن نباشد.

بنابراین نخستین کار فقیه در مواجهه با تعارض دو روایت، جمع عرفی بین دلالت آن دو می‌باشد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۴۹) و این در صورتی است که فهم عرف هیچ تنافی ای بین این دو روایت مشاهده نکند. در مرحله بعد، اگر جمع دلالتی ممکن نباشد، فقیه به جستجوی مرجحات در دو روایت می‌پردازد و روایتی که دارای مرجح است، بر دیگری ترجیح می‌دهد. مرجحات عبارت‌اند از مخالفت با عامه، موافقت با کتاب و سنت، موافقت با نظر مشهور و ... که البته نظر اصولیون درباره تعداد مرجحات و توقیفی بودن یا توقیفی نبودن آن‌ها با یکدیگر متفاوت است. در مرحله آخر، اگر هیچ مرجحی در دو طرف نبود یا مرجحات دو طرف با یکدیگر برابر بود، دو روایات از اعتبار ساقط می‌شوند و فقیه به دلیل عام و یا در صورت نبود دلیل عام، به اصلی عملی متناسب با مسئله مراجعه می‌کند. حاصل آنکه قاعده کلی در مورد دو دلیل متعارض عبارت است از رجوع به جمع دلالتی، سپس رجوع به مرجحات، و سپس تساقط و رجوع به دلیل عام و سپس رجوع به اصل عملی است. در پایان شایان ذکر است که تعارض در مورد ادله‌ای مطرح است که هر یک شرایط حجیت را - با قطع نظر از حالت تعارض - دارا هستند. به همین دلیل بین روایت ضعیف و صحیح تعارضی وجود ندارد و روایت صحیح ملاک عمل قرار می‌گیرد، بلکه حتی در صورت نبود روایت صحیح هم روایت ضعیف معتبر نیست و ملاک عمل قرار نمی‌گیرد.

تبیین مسئله و بیان نظرات فقها

در خصوص حد ترخص، دو مسئله مطرح است: یکی اعتبار اصل حد ترخص می‌باشد، به این معنی که مسافر پیش از آنکه مقداری از شهر و خانه خود دور شود، جایز نیست، نماز خود را به صورت قصر به جای آورد؛ و دیگری تعیین ملاک حد ترخص و مقدار آن است.

در مورد مسئله نخست، ظاهراً مسئله اجماعی می‌باشد و از هیچ‌یک از فقها مخالفتی در این زمینه نقل نشده است، مگر از علی بن بابویه. هنگامی که به‌تتبع علامه حلی (ره) در مورد اقوال فقها در این زمینه مراجعه کنیم، مشاهده می‌کنیم که تمامی اقوال ذکر شده حول مسئله دوم و تعیین مقدار حد ترخص است و گویی مسئله نخست مفروغ‌عنه بوده است. وی در انتهای ذکر اقوال فقها در این زمینه - یعنی مقدار حد ترخص - نظر علی بن بابویه را این‌گونه بیان می‌کند: «و قال علی بن بابویه: و إذا خرجت من منزلک فقصّر الی أن تعود إلیه» (حلی، ۱۴۱۳: ۱۱۰/۳). البته بعید نیست که مقصود علی بن بابویه از این سخن، بیان اصل و جوب قصر صلات در سفر باشد، نه اینکه از ابتدای سفر بتوان نماز را شکسته به‌جای آورد.

به هر حال می‌توان گفت مسئله نخست اجماعی یا نزدیک به آن است و همین بس که شیخ در کتاب خلاف، این مسئله را به جمیع فقها نسبت می‌دهد و می‌گوید «و به قال جمیع الفقهاء» و پس از ذکر قول مخالف از اهل سنت می‌گوید: «دلینا اجماع الفرقه» (طوسی، ۱۴۰۷: ۵۷۲/۱). همچنین شهید در ذکری می‌گوید: «... هو المشهور بل یکاد یكون إجماعاً» (شهیداول، ۱۴۱۹: ۳۲۰/۴).

اما در مورد مسئله دوم، مشهور بین قدما این است که یکی از دو ملاک خفاء اذان یا خفاء جدران در جوب قصر کافی می‌باشد. این شهرت علاوه بر اینکه منقول است، با رجوع به کتب موجود از قدما نیز فهمیده می‌شود. صاحب مدارک می‌گوید: «نظر مصنف - یعنی محقق حلی - مبنی بر جواز قصر با خفاء اذان یا جدران، نظر بیشتر فقها است» و مقصود وی از فقها، قدما از فقها می‌باشد، به این قرینه که هنگام نقل اقوال مخالف، آن را به متأخرین نیز نسبت می‌دهد: «شیخ در خلاف و سیدمرتضی و بیشتر متأخرین خفاء هر دو را معتبر دانسته‌اند» (عاملی، ۱۴۱۱: ۴۵۷/۴). صاحب ریاض نیز گوید: «در مسئله از این جهت [یعنی اعتبار اصل حد ترخص] اختلافی وجود ندارد، هر چند که تعابیر فقها از شرط مختلف است: تعبیر برخی عبارت می‌باشد از خفاء یکی از دو امر مذکور به‌صورت تخییر بین آن‌ها - که این مشهور بین قدما است - و تعبیر برخی خفاء هر دو با هم می‌باشد...» (طباطبایی، ۱۴۱۸: ۳۶۷/۴).

شیخ طوسی در خلاف چنین می‌گوید: «پس از نیت سفر نمی‌توان نماز را شکسته به‌جای آورد، مگر زمانی که ساختار [شهر] ناپدید شود و اذان شهر یا دیواره‌های آن مخفی شوند.»^۲ (طوسی، ۱۴۰۷: ۵۷۲/۱). ظاهر کلام شیخ این است که او قائل به خفاء جدران و اذان، هر دو با هم، نیست؛ بنابراین آنچه صاحب مدارک به شیخ نسبت داده است، صحیح نیست، مگر آنکه نسخه‌های کتاب خلاف با یکدیگر متفاوت باشند و در نسخه‌ای که نزد صاحب مدارک بوده است، به‌جای «أو» از

«و» برای عطف بین دو ملاک استفاده شده باشد؛ کما اینکه این تفاوت نسخه در مورد کتاب نهایی شیخ نیز مشاهده می‌شود و در برخی نسخ با واو و در برخی دیگر با «او» عطف شده است. سید مرتضی (ره) حصول هر دو شرط را باهم ترجیح داده است (عاملی، ۱۴۱۱: ۴/۴۵۷). شیخ مفید معیار حد ترخص را خفاء اذان قرار داده است: «براساس روایات وارده، قصر صلوات و افطار جایز نیست، مگر اینکه اذان شهر پنهان شود» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۳۵۰). ظاهر عبارت صدوق این است که خفاء جدران را معیار حد ترخص قرار داده است: «به جای آوردن نماز به صورت شکسته بر انسان واجب است آن هنگام که از خانه‌ها پنهان شود» (صدوق، ۱۴۱۵: ۱۲۵). در میان فقهای متأخر و فقهای پس از آن‌ها، مشهور معتقدند به اعتبار خفاء اذان و جدران هر دو با هم؛ کما اینکه از صاحب مدارک نقل شد. شهید ثانی نیز آن را در میان متأخرین مشهور می‌داند (شهید ثانی، ۱۴۰۲: ۲/۱۰۴۴). اما صاحب ریاض نسبت این قول به مشهور را با لفظ «قیل» بیان می‌کند و گویی در این نسبت تردید دارد: «... أو خفائهما معا كما هو المشهور بين المتأخرين كما قيل» (طباطبایی، ۱۴۱۸: ۴/۳۶۷).

به هرحال بسیاری از فقهای متأخر و فقهای پس از آن‌ها، قائل به اعتبار خفاء هر دو - یعنی اذان و جدران - برای جواز قصر هستند. علامه در مختلف بعد از نقل نظرات مختلف در این مسئله می‌گوید: «اقرّب، خفاء هر دو است» (حلی، ۱۴۱۳: ۳/۱۱۰) و صاحب ریاض نیز همین قول را برگزیده است (طباطبایی، ۱۴۱۸: ۴/۳۶۸). محقق حلی در دو کتاب شرایع (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۱/۱۲۴) و معتبر (محقق حلی، ۱۴۰۷: ۲/۴۷۴) قائل به کفایت خفاء یکی از آن دو می‌باشد، کما اینکه صاحب جواهر نیز همین قول را برگزیده است (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۴/۲۸۶).

در میان فقهای معاصر نیز برخی، مانند محقق عراقی خفاء یکی را کافی می‌دانند (یزدی، ۱۴۱۹: ۳/۴۶۰) و برخی مانند امام خمینی (ره) احتیاطاً خفاء هر دو را معتبر می‌دانند (یزدی، ۱۴۱۹: ۳/۴۶۰) و برخی مانند محقق خویی (خویی، ۱۴۱۰: ۱/۲۴۷) و صاحب عروه (یزدی، ۱۴۰۹: ۲/۱۳۵) خفاء یکی را کافی می‌دانند، به شرط عدم علم به عدم خفاء دیگری؛ و در صورت علم به عدم خفاء دیگری، احتیاط می‌کنند. و برخی مانند آیت الله سیستانی، معیار را مخفی شدن مسافر از انظار مردم شهر می‌دانند (سیستانی، ۱۴۱۵: ۱/۲۹۷) و برخی مانند آیت الله مکارم شیرازی، خفاء اذان و مخفی شدن مسافر از دید مردم شهر را با هم معیار قرار داده است (خمینی، ۱۴۲۴: ۱/۷۰۸).

حضرت آیت الله خامنه‌ای نیز در این زمینه معیار را فقط خفاء اذان قرار داده است و خفاء جدران یا خفاء مسافر را ملاک قرار نداده است (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۵/۱۲/۲). موافقان این نظر

در میان قدما - همان‌طور که گذشت - شیخ مفید است و در میان متأخرین ابن ادریس است (ابن ادریس، ۱۴۱۰: ۳۳۱/۱) و در میان معاصرین، آیت‌الله حکیم می‌باشد (یزدی، ۱۴۱۹: ۴۶۰/۳).

ادله اعتبار اصل حد ترخص

ادله غیر روایی و نقد آنها

نخست ادله اعتبار اصل حد ترخص و سپس معیار آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در استدلال به اصل حد ترخص و به بیان دیگر لزوم دور شدن از شهر به مقدار کافی، گاه به روایات استدلال می‌شود و گاه به ادله دیگر. ادله غیر روایی سه مورد هستند:

دلیل اول: اصل

صاحب جواهر در وهله نخست به اصل استدلال کرده است (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۸۴/۱۴) اما توضیح نداده است که مقصود از اصل، چیست. آیت‌الله خامنه‌ای در توضیح کلام صاحب جواهر، این اصل را استصحاب وجوب نماز چهاررکعتی بیان کردند. بدین ترتیب تا زمانی که مسافر به حد ترخص نرسیده است، حکم وجوب نماز چهاررکعتی باقی می‌باشد و پس از رسیدن به حد ترخص، به دلیل اجماع نماز شکسته متعین می‌شود.

اشکالی که بر کلام صاحب جواهر وارد است و آیت‌الله خامنه‌ای آن را مطرح کردند، این است که مجرای اصل عملی جایی می‌باشد که اماره نباشد و از آنجا که در این مسئله روایات معتبر زیادی وجود دارد که دلالت آنها واضح است، جایی برای جریان اصل عملی باقی نمی‌ماند (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۵/۱۱/۲۴).

دلیل دوم: تمسک به آیه ۱۰۱ سوره نساء

دومین استدلال صاحب جواهر، استدلال به آیه ۱۰۱ سوره نساء است که می‌فرماید: «و اذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوة» که در آن بر لزوم حد ترخص به لزوم «ضرب فی الارض» استدلال شده است (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۸۴/۱۴). در کلام صاحب جواهر ملازمه بین اشتراط حد ترخص و ضرب فی الارض بیان نشده است، اما آیت‌الله خامنه‌ای، در شرح استدلال صاحب جواهر چنین بیان کردند که در آیه شریفه، ضرب فی الارض شرط وجوب نماز قصر است و مادامی که مکلف از شهر خارج نشده باشد و به مقدار حد ترخص دور نشده باشد، ضرب فی الارض صدق نمی‌کند؛ بنابراین ضرب فی الارض مستلزم وصول به حد ترخص بعد از خروج از شهر می‌باشد (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۵/۱۱/۲۴).

ایشان این استدلال صاحب جواهر را نیز نمی‌پذیرند، به این بیان که هرچند آیه دلالت بر این دارد که مجرد خروج از شهر برای وجوب نماز قصر کافی نیست - چراکه صرف خروج از شهر، مصداق

«ضرب فی الارض» نمی‌باشد- اما دلالتی ندارد بر لزوم طی مسافت به حدی که صدای اذان شنیده نشود یا دیوارها دیده نشوند؛ چراکه «ضرب فی الارض» با طی مسافتی کوتاه، مثلاً ده متر، نیز صدق خواهد کرد (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۵/۱۱/۲۴).

کلام استاد، آیت‌الله خامنه‌ای، فی نفسه صحیح است؛ چراکه آیه دلالتی بر تعیین مقدار حد ترخص ندارد؛ اما این اشکالی نیست که بر صاحب جواهر وارد باشد؛ چراکه مقصود صاحب جواهر اثبات مقدار حد ترخص با استدلال به آیه مذکور نیست، بلکه صرفاً در مقام رد نظر ابن بابویه است که صرف خروج از منزل را مناط وجوب قصر صلات می‌داند. به کلام صاحب جواهر توجه کنید: «شرط ششم برای به‌جای آوردن نماز به صورت شکسته، این است که بنا بر مشهور جایز نیست، مسافر به مجرد خروج از منزل نماز را شکسته به‌جای آورد - که این شهرت، همان‌طور که در کتاب ذکری آمده است، نزدیک به اجماع می‌باشد؛ بلکه هیچ نظر مخالفی که قابل اعتناء باشد، در این زمینه وجود ندارد، هر چند که نظر مخالف، همان‌طور که خواهد آمد، به پدر شیخ صدوق نسبت داده شده به‌گونه‌ای که در کتاب ریاض تنها او را از معقد نفی خلاف استثناء کرده است؛ بلکه می‌توان گفت در مورد این مطلب اگر اجماع تحصیلی وجود نداشته باشد، اجماع منقول در کتاب خلاف وجود دارد - به‌دلیل جریان اصل و ملاک بودن «ضرب فی الارض» در آیه و...» (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۴/۲۸۴).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، صاحب جواهر برای اثبات عدم جواز نماز قصر به مجرد خروج از منزل و به‌عبارت دیگر برای اثبات اصل حد ترخص، به اصل و لزوم ضرب فی الارض در آیه استدلال کرده است، نه برای تعیین مقدار حد ترخص. بنابراین استظهار استاد، آیت‌الله خامنه‌ای، خود دلیلی است بر صحت استدلال صاحب جواهر؛ چراکه هر دو از آیه چنین استظهار کرده‌اند که طی مقداری از مسافت برای قصر صلات لازم است، بلکه چه‌بسا تقریر صاحب جواهر دقیق‌تر از کلام استاد بزرگوار باشد؛ چراکه ضرب فی الارض دلالت دارد بر لزوم طی مسافت از مبدأ منزل، نه طی مسافت در خارج شهر. و به‌عبارت دیگر، آیه مستلزم رد نظری است که قائل به کفایت خروج از منزل برای قصر صلات می‌باشد و برای رد نظری که قائل به کفایت خروج از شهر برای قصر صلات است، کافی نیست.

بله، این اشکال بر کسی وارد است که در استدلال برای لزوم رسیدن به حد ترخص به آیه استناد کند؛ کما اینکه علامه در کتاب مختلف، بعد از ذکر آیه مذکور چنین می‌گوید: «در آیه جواز [نماز قصر] منوط شده است به ضرب فی الارض، و ضرب فی الارض در منازل محقق نمی‌شود، بنابراین

گریزی از اعتبار خروج از شهر نیست و خروج از شهر جز به پنهان شدن اذان و دیوارها محقق نمی‌شود» (حلی، ۱۴۱۳: ۱۱۱/۳).

دلیل سوم: عدم صدق مسافر

سومین استدلال را صاحب‌جواهر به این شکل بیان می‌کند: «عدم صدق و صف فعلی مسافر» (حلی، ۱۴۱۳: ۱۱۱/۳). آیت‌الله خامنه‌ای این دلیل را این‌گونه توضیح می‌دهد که وقتی مکلف از شهر خارج شود، اگر مسافتی خارج از شهر طی نکند، عنوان مسافر بر او صدق نمی‌نماید و به همین دلیل مشمول ادله قصر صلوات که موضوع آن‌ها مسافر است، نمی‌شود.

این دلیل نیز از نظر ایشان مردود است؛ چراکه از نظر ایشان نهایت چیزی که با این دلیل ثابت می‌شود، لزوم طی مسافتی خارج از شهر می‌باشد تا اینکه بر او عنوان مسافر صدق کند و لازم نیست که به اندازه حد ترخص باشد؛ بلکه، تا وقتی از شهر خارج نشود، عنوان مسافر بر او صدق نمی‌کند؛ چراکه مسافر کسی است که از شهر خارج شود و مسافت کوتاهی را پیماید (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۵/۱۱/۲۴).

در این کلام استاد آیت‌الله خامنه‌ای نیز ملاحظاتی وجود دارد:

نخست چنانچه گذشت، مراد صاحب‌جواهر رد نظری است که قائل به وجوب قصر صلوات به مجرد خروج از منزل است و این دلیل، بنا بر تقریر ایشان، برای رد این نظر کافی است و شرح آن نیز ذیل دلیل قبلی ذکر شد.

دوماً این دلیل اگرچه مناط حد ترخص را اثبات نمی‌کند، اما در صورت صحت، برای اثبات اصل حد ترخص به طور کلی کافی است. و این برخلاف دلیل قبلی می‌باشد؛ چراکه دلیل قبلی طبق تقریر نگارنده، تنها بر لزوم خروج از منزل دلالت می‌کرد و ربطی به حد ترخص که با خروج از شهر محقق می‌شود، نداشت؛ هرچند که در تقریر استاد، از ادله اثبات اصل حد ترخص محسوب می‌گردد.

سوماً معلوم نیست که صدق عنوان مسافر منوط به خروج از شهر باشد، بلکه خلاف آن قابل اثبات است؛ به این دلیل که مسافر در عصر صدور روایات، از شکل ظاهری و لباس‌ها و مرکب و وضعیت مرکبش قابل تشخیص بود. بنابراین بعید نیست که با صرف قصد مسافرت و خروج از منزل، عنوان مسافر بر چنین شخصی صدق کند، کما اینکه این امر با رجوع به کتب نگاشته شده در رابطه با سفر معلوم می‌شود و در عرف امروز نیز چنین است. بنابراین استدلال صاحب‌جواهر در رد نظر ابن‌بابویه درست نیست.

ادله روایی

در کتاب وسائل الشیعه روایات مربوط به مسئله حد ترخص در باب ششم از ابواب صلات مسافر با عنوان «باب اشتراط وجوب القصر بخفاء الجدران و الاذان خروجاً و عوداً» گردآوری شده و همین که روایات معتبری در آن ذکر شده و خود دلیل بر این است که اصل حد ترخص به طور کلی معتبر می‌باشد، هرچند که دلالات این روایات در مورد ملاک حد ترخص متفاوت است.

(۱) فی التهذیب بسند صحیح عن مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ التَّقْصِيرِ قَالَ إِذَا كُنْتَ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي تَسْمَعُ فِيهِ الْأَذَانَ فَاتَمَّ وَإِذَا كُنْتَ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي لَا تَسْمَعُ فِيهِ الْأَذَانَ فَقَصِّرْ وَإِذَا قَدِمْتَ مِنْ سَفَرٍ فَمَثَلُ ذَلِكَ (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۴۷۲/۸).

دلالت این روایت بر اصل حد ترخص و مقدار آن واضح است. این روایت می‌گوید قصر صلات پیش از خفاء اذان جایز نیست و معلوم می‌باشد که قبل از طی مقداری از مسافت در خارج از شهر، خفاء اذان محقق نمی‌شود. بنابراین این روایت به صراحت دلالت دارد بر اعتبار اصل حد ترخص، اما دلالت آن بر معیار حد ترخص، از این جهت که حد ترخص منحصر در خفاء اذان باشد، دلالت ظاهری است و صراحت در حصر ندارد.

به لحاظ سند نیز تمام روایات آن از جمله ثقات و بزرگان امامیه هستند و در مورد هیچ‌یک از آنها قدحی ذکر نشده است؛ البته صحت روایت منوط به صحت طریق شیخ به محمد بن حسن صفار نیز هست. از نظر استاد، آیت‌الله خامنه‌ای اعتبار روایات شیخ در تهذیب علاوه بر اینکه منوط به اعتبار سند مذکور در تهذیب است، نیز منوط به اعتبار طریق شیخ طوسی (ره) به آخرین راوی می‌باشد که این سند در بخش مشیخه ذکر شده است.

طریق شیخ در مشیخه چنین است: «آنچه در این کتاب از محمد بن حسن صفار ذکر کرده‌ام، به واسطه اخبار شیخ ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان و حسین بن عبید الله و احمد بن عبدون می‌باشد که همگی از احمد بن محمد بن حسن بن ولید نقل کرده‌اند و او از پدرش نقل کرده است، و نیز به واسطه اخبار ابوالحسین بن ابی جید به نقل از محمد بن حسن بن ولید می‌باشد؛ و محمد بن حسن بن ولید از محمد بن حسن صفار نقل کرده است» (طوسی، ۱۴۰۷: ۷۳).

با توجه به بیان مذکور، یکی از طرق شیخ چنین است که محمد بن محمد بن نعمان از احمد بن محمد بن حسن بن ولید نقل می‌کند و او به واسطه پدرش از صفار نقل می‌کند. محمد بن محمد بن نعمان معروف به شیخ مفید و همچنین محمد بن حسن بن ولید معروف به ابن ولید، بی‌نیاز از

توثیق‌اند. بنابراین مسئله اصلی احمد بن محمد بن حسن بن ولید می‌باشد که در کتب قدیمی رجال اسمی از او برده نشده است، اما قرائن دلالت دارند بر وثاقت و جلالت مقام او. محقق اردبیلی در شرح حال او به نقل از میرزا محمد استرآبادی می‌گوید: «او از مشایخ معتبر است و علامه رحمه الله بسیاری از روایاتی را که او در طریق آن روایات بوده، صحیح دانسته است، به گونه‌ای که احتمال اشتباه علامه در این زمینه وجود ندارد و تاکنون ندیده‌ام و نشنیده‌ام که احدی در توثیق او شک و شبهه کند» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۶۲/۱). شهید ثانی نیز او را توثیق کرده است (شهیدثانی، ۱۴۰۸: ۱/۳۷۰-۳۷۱). طریق دیگر شیخ چنین می‌باشد: ابو‌الحسین بن ابی‌جید نقل می‌کند از محمد بن حسن بن ولید و او از محمد بن حسن صفار. در این طریق ابن ابی‌جید به خصوص توثیق نشده است و به همین دلیل مورد تردید واقع شده است، اما از این جهت که او از اساتید شیخ طوسی و نجاشی می‌باشد، بی‌نیاز از توثیق است (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۸۱/۱۰/۲۹) و به همین دلیل استاد، آیت‌الله خامنه‌ای، طریق شیخ به صفار را صحیح می‌دانند (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۵/۱۱/۲۴).

(۲) مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الصَّقَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ جَعْفَرُ بْنُ أَحْمَدَ يَسْأَلُهُ عَنِ السَّفَرِ فِي كَيْفِ التَّقْصِيرِ فَكَتَبَ عَ بَخْطِهِ وَ أَنَا أَعْرِفُهُ قَدْ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا سَافَرَ أَوْ خَرَجَ فِي سَفَرٍ قَصَرَ فِي فَرَسِخٍ (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۴۷۱/۸).

این روایت که موثقه است (مجلسی اول، ۱۴۰۶: ۶۱۲/۲)، صریح در اثبات اصل حد ترخص و دور شدن از شهر به عنوان شرط جواز نماز قصر می‌باشد، هرچند که برخلاف برخی ادله دیگر، معیار مشخص شده برای حد ترخص براساس ظاهر این روایت، طی مسافت یک فرسخ تعیین شده است. شایان ذکر است که مجهول بودن «جعفر بن محمد»، نویسنده نامه، خللی در سند ایجاد نمی‌کند؛ چراکه او راوی این روایت نیست، بلکه «عمرو بن سعید» می‌باشد که نامه او و پاسخ امام علیه‌السلام را دیده و روایت کرده است و عمرو بن سعید ثقه می‌باشد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۸۷). این دو روایت، نمونه‌ای از روایاتی است که دال بر لزوم دور شدن از شهر به عنوان شرط جواز نماز قصر می‌باشد. روایات دیگر در این زمینه، یا ضعیف‌السند است و یا به لحاظ مضمون با دو روایت مذکور چندان تفاوتی ندارند؛ از این‌رو از ذکر آن‌ها صرف‌نظر می‌شود.

روایات معارض با اعتبار اصل حد ترخص و علاج آن‌ها

در مقابل روایات دال بر اعتبار اصل حد ترخص، روایاتی وجود دارد که ظاهر آن‌ها دال بر عدم اعتبار حد ترخص است، به این شکل که در این روایات صرف خروج از منزل یا شهر معتبر می‌باشد و در آن‌ها جواز نماز قصر منوط به رسیدن به حد ترخص نیست. این روایات از این قرار است:

(۱) و عنه عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ (ع) «أَنَّهُ كَانَ يَقْصُرُ الصَّلَاةَ حِينَ يَخْرُجُ مِنَ الْكُوفَةِ فِي أَوَّلِ صَلَاةٍ تَحْضُرُهُ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۴۷۲/۸).

اطلاق این روایت دال بر این است که قصر صلوات با خروج از کوفه مشروع می باشد، چه به حد ترخص برسد یا خیر. ممکن است در نگاه نخست گفته شود که در این روایت فعل امام معصوم علیه السلام نقل شده است و فعل قابل اطلاق گیری نیست و مجمل می باشد. از این رو باید صرفاً به قدر متیقن در این روایت، یعنی فرض رسیدن به حد ترخص، اکتفا شود. در پاسخ به این اشکال، باید به دو جهت در این روایت توجه کرد و بین آن دو تفکیک قائل شد: جهت نخست در این روایت، خود فعل معصوم علیه السلام، یعنی فعل امام باقر علیه السلام است و روایت از این جهت مجمل است و قابل اطلاق گیری نیست. اما جهت دوم، نقل معصوم می باشد؛ چراکه این فعل امام باقر علیه السلام توسط امام صادق علیه السلام نقل می شود؛ بنابراین از این جهت، آنچه در این روایت ذکر شده، دلیل لفظی است و می توان به اطلاق آن استناد کرد.

به لحاظ سند نیز روایت موثقه است (مجلسی دوم، ۱۴۰۶: ۴۳۸/۵). در نسخه موجود از تهذیب، چنین آمده است: «احمد بن محمد عن محمد بن يحيى» و تعیین نکرده که مقصود «احمد بن محمد بن عیسی» می باشد یا «احمد بن محمد بن خالد برقی» است. از سوی دیگر مروی عنه - یعنی محمد بن یحیی - نیز نمی تواند به عنوان قرینه برای تفکیک این دو راوی استفاده کرد؛ چراکه هر دو از محمد بن یحیی روایت نقل کرده اند. براساس آنچه در وسائل ذکر شده است، مراد از احمد بن محمد، احمد بن محمد بن عیسی می باشد؛ چراکه صاحب وسائل پیش از ذکر این روایت، روایتی را از تهذیب و از احمد بن محمد بن عیسی نقل می کند و سپس در نقل روایت مورد بحث می گوید: «و عنه عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ غِيَاثِ بْنِ إِبرَاهِيمَ ...»؛ با این تفصیل مشخص است که مقصود از ضمیر در عبارت «عنه»، احمد بن محمد بن عیسی است. در هر صورت سند به خاطر این ابهام با مشکل برنمی خورد؛ چراکه نخست هر دو ثقة هستند، دوماً طریق شیخ به هر دو معتبر می باشد و سوماً طریق شیخ به هر دو یکسان است.

غیاث بن ابراهیم هم اگرچه از فرقه بتریه و به لحاظ عقیده فاسد است (ابن داود، ۱۳۴۲: ۴۹۱)، اما موثق می باشد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۰۵). بتریه یکی از شاخه های زیدیه است (خامنه ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۵/۱۱/۲۵). حاصل آنکه این روایت به لحاظ سند معتبر می باشد.

(۲) فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي الرَّجُلِ يَخْرُجُ مُسَافِرًا قَالَ يَقْصُرُ إِذَا خَرَجَ مِنَ الْبُيُوتِ (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۴۷۳/۸).

این روایت نسبت به روایت قبلی، دلالت بیشتری بر جواز قصر صلات بعد از خروج از شهر و پیش از حد ترخص دارد.

این روایت در نقل و وسائل از احمد بن محمد برقی از پدرش از ابن ابی عمیر از حماد از فردی مجهول - که نامش ذکر نشده- از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است. بنابراین روایت مرسله می‌باشد و براساس قواعد، روایات مرسله معتبر نیستند؛ اما از نظر آیت‌الله خامنه‌ای این روایت معتبر است؛ چراکه محمد بن خالد برقی و ابن ابی عمیر موثق‌اند (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۶۳ و ۳۶۵) و حماد نیز در نقل محاسن عبارت از حماد بن عثمان است (برقی، ۱۳۷۱: ۳۷۰/۲) که ثقة و جلیل‌القدر (طوسی، بی‌تا: ۶۰) و از اصحاب اجماع می‌باشد (کشی، ۱۴۰۴: ۶۷۳/۲) و براساس مبنای آیت‌الله خامنه‌ای در مورد اصحاب اجماع، روایات اصحاب اجماع در هر صورتی مورد قبول است. ایشان می‌گویند:

«حمّاد از اصحاب اجماع می‌باشد، چه حمّاد بن عیسی باشد، چه حمّاد بن عثمان، و مبنای ما در مورد اصحاب اجماع این است که: وقتی روایتی را نقل کردند، ما به این روایت اعتماد می‌کنیم، چه آن واسطه حمّاد با امام- مروی عنه اصحاب اجماع- معلوم باشد، چه مجهول، چه ثقة باشد و چه غیرثقه. بنابراین، روایت معتبر می‌باشد، اقا صحیح‌ه نیست، مرسله است، لکن مرسله معتبر» (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۵/۱۱/۲۵).

بنابراین روایت مذکور معتبر می‌باشد.

۳) باسناده عن علی بن الحسن بن فضال عن یوب بن نوح عن محمد بن ابی حمزة عن علی بن یقظین عن ابی الحسن موسی (ع) فی الرجل یسافر فی شهر رمضان أ یفطر فی منزله قال إذا حدت نفسه فی اللیل بالسفر أ فطر إذا خرج من منزله و إن لم یحدت نفسه من اللیلة ثم بدأ له فی السفر من یومه أ تم صومه (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۸۷/۱۰)

مقصود از «اسناده»، اسناد شیخ در تهذیب است. این روایت موثق است (مجلسی اول، ۱۴۰۶: ۴۰۱/۳). در این روایت افطار مسافر با خروج از منزلش جایز شمرده شده است و اطلاق آن دال بر این می‌باشد که جواز افطار مشروط به رسیدن به حد ترخص نیست. از آنجا که حکم عدم جواز روزه و لزوم قصر صلات در سفر ملازم یکدیگرند، مشخص می‌شود که نماز نیز با خروج از منزل و پیش از حد ترخص باید شکسته به‌جا آورده شود.

۴) روی عن الصادق (ع) أنه قال: إذا خرجت من منزلك فقصص إلی أن تعود إلیه (صدوق، ۱۴۱۳: ۴۳۶/۱). دلالت این روایت بر مقصود واضح است هر چند که به‌لحاظ سند مرسله و غیرقابل اعتماد است، مگر برای کسانی که مرسلات صدوق را معتبر بدانند.

چگونگی جمع بین روایات

از جمله کسانی که مسئله تعارض روایات مذکور را مطرح کرده است، محقق سبزواری در کتاب الذخیره می‌باشد. وی پس از ذکر نظر ابن بابویه در این مورد می‌گوید: «چه بسا مستند علی بن بابویه روایت مرسله‌ای است که صدوق در من لایحضر ذکر کرده است، آنجا که می‌گوید: وقد روی عن الصادق علیه السلام قال اذا خرجت من منزلک فقص الی ان تعود الیه. اگر این روایت صحیح می‌بود، جمع موجه بین این روایات عبارت بود از تخییر مسافر بین قصر یا تمام پیش از رسیدن به حد ترخص؛ اما صحت این روایت مشخص نیست» (سبزواری، ۱۳۴۷: ۴۱۱/۲). حاصل آنکه محقق سبزواری به دلیل عدم اعتبار روایت معارض، حکم به تخییر نکرده است که این ناشی از غفلت او از روایات معتبر معارضی می‌باشد که ذکر شد. بنابراین اگر روایات مذکور را ملاحظه می‌کرد، قائل به تخییر می‌شد.

محقق بحرانی نیز نظر او را تقویت کرده و از آنجا که به روایات معارض معتبر آگاهی داشته، اشکال سندی را مطرح نکرده، می‌گوید: در جمع بین این روایات و روایات دال بر لزوم رسیدن به حد ترخص، راه دیگری جز تخییر پیش از رسیدن به حد ترخص - که محقق سبزواری در ذخیره ذکر کرده است - وجود ندارد (بحرانی، ۱۴۰۵: ۴۰۷/۱۱). البته او نیز در ادامه قائل به تخییر نشده؛ چراکه تخییر را مخالف دلیل آیه ۱۰۱ سوره نساء می‌داند:

«از آنجا که در آیه سفر، جواز قصر مترتب بر ضرب فی الارض شده است و ضرب فی الارض عبارت از سیر در زمین می‌باشد، بنابراین دلالت این اخبار مخالف ظاهر آیه است، درحالی که دلالت اخبار دال بر لزوم رسیدن به حد خفاء [اذان یا جدران] منطبق و موافق با این آیه است و به همین دلیل بر این اخبار ترجیح دارند. همچنین بعید نیست که این اخبار را حمل بر تقیه کنیم و چه بسا این نظر بهتر باشد، هرچند که قائل به مفاد این اخبار در میان عامه نیز مشخص نیست» (بحرانی، ۱۴۰۵: ۴۰۸/۱۱). ظاهر عبارت وی این است که نخست روایات دال بر لزوم رسیدن به حد ترخص را به واسطه موافقت با قرآن ترجیح داده و سپس احتمال داده که روایات معارض از باب تقیه صادر شده باشد.

اینکه وی نخست بین این روایات جمع دلالتی می‌کند و سپس یک دسته را به واسطه موافقت با قرآن بر دسته دیگر ترجیح می‌دهد، عجیب به نظر می‌رسد؛ چراکه همان‌طور که بیان شد، تمسک به مرجحات هنگامی است که جمع دلالتی ممکن نباشد.

آیت الله خامنه‌ای این روایات را به روش دیگری جمع کرده و آن‌ها را حمل بر مطلق و مقید نموده است. از نظر ایشان روایات دال بر کفایت خروج از منزل یا از شهر برای قصر صلوات، ظهور دارند

و مطلق‌اند. اطلاق آن‌ها به این صورت است که دلالت دارند بر کفایت مطلق خروج، چه به حد ترخص برسد یا نرسد. و روایات دال بر اشتراط رسیدن به حد ترخص برای قصر صلوات، نص بوده و مقید هستند، به این ترتیب که این روایات دلالت دارند بر کفایت خروجی خاص که عبارت از رسیدن به حد ترخص می‌باشد. از این رو تعارض بین این دو دسته روایات برطرف می‌شود و همان‌طور که در مبادی تصدیقیه ذکر شد، نوبت به تمسک به مرجحات یا تساقط نمی‌رسد.

ادله تعیین ملاک حد ترخص

بررسی کلی روایات

صاحب وسائل در باب حد ترخص ده روایت را با عنوان «باب اشتراط وجوب القصر بخفاء الجدران و الاذان خروجاً و عوداً» بیان کرده است. دو روایت از این ده روایت، مربوط به بحث موردنظر ما نیست و باقی روایات به حسب ظهور بدوی به پنج قسم قابل تقسیم هستند: قسم نخست شامل دو روایت است که ظاهر آن‌ها دال بر کفایت خروج از منزل برای جواز نماز قصر می‌باشد، به‌گونه‌ای که رسیدن به حد ترخص ملاک جواز نماز قصر نیست. بررسی این دور روایت و مناقشه در دلالت آن‌ها گذشت.

قسم دوم بر حسب ظهور بر «پنهان شدن (تواری) از بیوت» به‌عنوان ملاک حد ترخص دلالت دارد.

قسم سوم بر حسب ظهور بر نشنیدن اذان به‌عنوان ملاک حد ترخص دلالت دارد.

قسم چهارم بر حسب ظهور بر طی مسافت یک فرسخ به‌عنوان ملاک حد ترخص دلالت دارد.

قسم پنجم بر حسب ظهور بر «احتلام البیوت» به‌عنوان ملاک حد ترخص دلالت دارد.

بررسی سندی چهار قسم دیگر این روایات بدین شرح است:

قسم دوم شامل یک روایت است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ

عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع)

الرَّجُلُ يَرِيدُ السَّفَرَ مَتَى يَقْصُرُ قَالَ إِذَا تَوَارَى مِنَ الْبُيُوتِ الْحَدِيثُ.

این روایت صحیحه (مجلسی اول، ۱۴۰۶: ۶۱۲/۲) و در نهایت اتقان است. محمد بن یعقوب

بی‌نیاز از توثیق می‌باشد و باقی راویان این حدیث نیز همگی از اصحاب جلیل قدر و مورد اطمینان

در روایت هستند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۴۸ و ۳۳۴ و ۱۹۷ و ۲۹۸ و ۳۲۳).^۳

قسم سوم شامل دو روایت است:

(۱) عَنْهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ التَّقْصِيرِ قَالَ إِذَا كُنْتَ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي تَسْمَعُ فِيهِ الْأَذَانَ فَاتَمَّ وَ إِذَا كُنْتَ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي لَا تَسْمَعُ فِيهِ الْأَذَانَ فَقَصَّرَ.

مراد از ضمیر در عبارت «عنه»، محمد بن حسن صفار است و روایت صحیح‌ه می‌باشد.

(۲) أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: إِذَا سَمِعَ الْأَذَانَ أَتَمَّ الْمُسَافِرُ.

این روایت نیز صحیح‌ه می‌باشد و هیچ‌کس در آن مناقشه نکرده است.

قسم چهارم نیز شامل دو روایت می‌باشد:

(۱) مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الصَّقَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَمْرٍو بْنِ سَعِيدٍ قَالَ كَتَبَ إِلَيْهِ جَعْفَرُ بْنُ أَحْمَدَ يَسْأَلُهُ عَنِ السَّفَرِ فِي كَمِ التَّقْصِيرِ فَكَتَبَ عَ بِخَطِّهِ وَ أَنَا أَعْرِفُهُ قَدْ كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) إِذَا سَافَرَ أَوْ خَرَجَ فِي سَفَرٍ قَصَرَ فِي فَرَسَخٍ.

مراد از صفار، محمد بن حسن صفار است و روایت نیز چنانچه گذشت، موثق‌ه می‌باشد.

(۲) بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي خَلْفٍ عَنْ (يَحْيَى بْنِ أَبِي هَاشِمٍ) عَنْ أَبِي هَارُونَ الْعَبْدِيِّ عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ (ص) إِذَا سَافَرَ فَرَسَخًا قَصَرَ الصَّلَاةَ.

این روایت مجهوله است (مجلسی دوم، ۱۴۰۶: ۵۷۴/۶) چراکه عبدالله بن ابی خلف و ابا هارون عبیدی هر دو مجهول‌اند.

قسم پنجم شامل یک روایت است:

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنِ السَّنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدَ عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَبِيهِ أَنْ عَلِيًّا (ع) كَانَ إِذَا خَرَجَ مُسَافِرًا لَمْ يَقْصُرْ مِنَ الصَّلَاةِ حَتَّى يَخْرُجَ مِنْ احْتِلَامِ الْبُيُوتِ وَ إِذَا رَجَعَ لَمْ يَتَمَّ الصَّلَاةَ حَتَّى يَدْخُلَ احْتِلَامَ الْبُيُوتِ.

این روایت به سبب وجود ابی البختری معتبر نیست. او همان وهب بن وهب می‌باشد (طوسی،

بی‌تا: ۱۷۳). نجاشی در مورد او گوید: او کذاب بود (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۳۰)؛ شیخ طوسی نیز او را

عامی المذهب و ضعیف دانسته است (طوسی، بی‌تا: ۱۷۳).

بررسی ادله قائلان به ملاک بودن خفاء اذان و جدران و قائلان به کفایت خفاء یکی از آنها

همان‌طور که گذشت، مشهور بین فقهای متأخر، خفاء اذان و جدران باهم است. بعضی از قدما و معاصرین نیز این نظر را برگزیده‌اند. دلیل ایشان بر لزوم خفاء اذان و جدران، جمع روایات مذکور در این باب می‌باشد، هرچند که برخی از آنها این دلیل را ذکر نکرده‌اند، مانند شهید ثانی در مسالک (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱/۳۴۶). اما بیشتر فقهای مذکور که به جمع روایات تمسک کرده‌اند، توضیح نداده‌اند که چرا این نحوه جمع بین روایات را بر دیگر انحاء جمع ترجیح داده‌اند. فیض کاشانی پس از جمع بین دو روایت، به صورت تخییر بین خفاء اذان یا جدران می‌گوید: و مخفی نیست که چنین جمعی اولی است از جمع به صورت تقیید هریک از دو روایت با روایت دیگر و در نتیجه اعتبار خفاء اذان و جدران باهم، آن‌گونه که نظر بیشتر متأخرین می‌باشد (فیض کاشانی، ۱۴۲۹: ۱/۱۵۶).

صاحب‌ریاض پس از ذکر اقوال چهارگانه در این مسئله - یعنی خفاء اذان یا جدران تخییراً، خفاء هر دو با هم، خفاء اذان به‌طور خاص، خفاء جدران به‌طور خاص - می‌گوید: «منشأ این اختلاف، تفاوت روایات وارده در این مسئله است... دو قول اخیر (خفاء اذان به‌طور خاص و خفاء جدران به‌طور خاص) مبتنی بر ترجیح و برگزیدن یکی از متعارضین و رها کردن دیگری است؛ درحالی‌که با وجود کامل بودن شرایط حجیت در هر دو روایت و نیز امکان جمع بین دو روایت به‌صورت تخییر - که نظر متقدمین است - و یا به‌صورت تخصیص هریک از دو روایت با دیگری - که بین متأخرین مشهور است - هیچ وجهی برای ترجیح یکی بر دیگری وجود ندارد». مقصود او این است که در صورت امکان جمع دلالتی بین روایات، نوبت به ترجیح یک روایت بر دیگری نمی‌رسد. وی سپس جمع به نحو دوم، یعنی قول متأخرین را اقوی دانسته و علت اقوی بودن آن را یکی از این دو مورد ذکر می‌کند: «یا به این دلیل که در هنگام تعارض، جمع به نحو اول ترجیح دارد؛ و یا به این دلیل که با مقتضای اصل و استصحاب بقای وجوب نماز چهار رکعتی تا یقین به ثبوت ترخیص موافق است. درحالی‌که اگر قائل به تساوی و عدم رجحان یکی از این دو نحوه جمع روایات بر نحو دیگر بودیم، یقین به ثبوت ترخیص هیچ‌گاه با یکی از دو ملاک مذکور حاصل نمی‌شد» (طباطبایی، ۱۴۱۸: ۴/۳۶۸).

بنابراین صاحب‌ریاض دو دلیل برای رجحان قول متأخرین و جمع روایات به‌نحو تخصیص یکی با دیگری ارائه کرده است. دلیل اول وی مربوط به زمانی است که دو روایت و دو ملاک با یکدیگر تعارض کنند و آن، هنگامی است که یک ملاک محقق شده باشد و یقین داشته باشیم که ملاک دیگر محقق نشده است. در این مورد اگر قائل به تخییر باشیم، مشکلی حل نمی‌شود، چون براساس یک ملاک، باید نماز را به‌صورت قصر به‌جا آورد و براساس ملاک دیگر باید نماز را تمام به‌جا آورد؛ بنابراین تخییر معنی ندارد. دلیل دوم وی بر ترجیح نحوه جمع متأخرین، موافقت آن با استصحاب

است؛ چراکه با عدم تحقق یکی از ملاک‌ها و شک در قصر یا تمام بودن نماز، یقین سابق - یعنی تمام بودن نماز - استصحاب می‌شود.

با دقت در دو دلیل مذکور مشخص می‌شود که هیچ‌یک از آن‌ها مربوط به دلالت روایات نیست. توضیح آنکه در رفع تعارض بدوی روایات، ما به دنبال جمع دلالتی عرفی هستیم و در این مورد خاص باید بینیم که کدام‌یک از این دو نحو جمع روایات، جمع دلالتی عرفی است یا در دلالت عرفی ارجح نسبت به دیگری می‌باشد و به عبارت دیگر کدام‌یک از دو جمع مذکور ظاهر است یا کدام‌یک از دیگری می‌باشد؛ درحالی‌که هیچ‌کدام از دو دلیلی که صاحب‌ریاض ذکر می‌کند، مربوط به دلالت عرفی یا ظهور نیست، بلکه مرجحاتی خارج از این دو روایت است. دلیل نخست وی مبتنی بر این است که به هر نحوی مشکل تعارض حل شود و دلیل دوم وی - یعنی موافقت با اصل استصحاب - اساساً مربوط به مقام عمل می‌باشد، نه دلالت ظاهری روایات و تمسک به اصل پس از عدم دستیابی به جمع دلالتی عرفی است.

بنابراین ترجیح یکی از این دو نظر - یعنی جمع دو ملاک یا تخییر بین دو ملاک - نزد بیشتر فقها مبتنی بر نحوه حل مسئله اصولی تعدد شرط و وحدت جزا است که مسئله اصلی در آن کشف ظهور در موارد تعدد شرط و جزا می‌باشد و مباحث آن مبتنی بر این است که نخست ظهور جمله شرطیه به تنهایی چیست و دواماً چند جمله شرطیه با جزای واحد، چه ظهوری دارند. آن دسته از فقها که در نظرشان جمله شرطیه بیشتر ظهور در استقلال شرط دارد تا انحصار شرط، در صورت تعارض و تعدد شرط، دست از انحصار کشیده و قائل به تخییر بین شروط می‌شوند و بالعکس، آن دسته از فقها که در نظرشان جمله شرطیه بیشتر ظهور در انحصار شرط دارد تا استقلال شرط، دست از استقلال شروط کشیده و قائل به جمع بین شروط می‌گردند.

نظر حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در مورد ملاک حد ترخص

با توجه به اینکه تکلیف روایات قسم نخست، به صورت حمل مطلق بر مقید مشخص شد، همچنین روایت قسم پنجم نیز به لحاظ سند غیر معتبر است، نخست به بررسی قسم چهارم خواهیم پرداخت تا در نهایت به بحث اصلی درباره روایات قسم دوم و سوم برسیم.

قسم چهارم روایات مربوط به حد ترخص، در نگاه بدوی دلالت بر تعیین یک فرسخ به عنوان حد ترخص دارند. در این قسم دو روایت ذکر شد همان‌طور که گذشت، تنها روایت اول به لحاظ سند دارای اعتبار است. اما همین روایت نیز وافی به مطلب نیست: نخست آنکه مشهور فقها از این روایت اعراض کرده و به آن عمل نکردند. در هیچ‌یک از نظرات قدما و متأخرین از فقها در زمینه تعیین ملاک حد ترخص - که قبلاً مورد بررسی قرار گرفت - طی مسافت یک فرسخ به عنوان ملاک حد ترخص

معرفی نشده است. دوم آنکه دلالت این روایت بر ملاک بودن یک فرسخ، تام نیست. زیرا نخست این احتمال وجود دارد که یک فرسخ به‌عنوان طول مسافت شرعی که موجب قصر صلات است معرفی شده باشد؛ یعنی به‌جای چهار فرسخ، یک فرسخ را تعیین کرده باشد که در این صورت قطعاً مردود است و حمل بر تقیه و امثال آن می‌شود. دوماً اگر بپذیریم که مفاد روایت این است که امام علیه‌السلام در فاصله یک فرسخی نماز را به‌صورت شکسته می‌خواندند، در این صورت نیز منافاتی با دو ملاک دیگر ندارد؛ چراکه در هر صورت امام علیه‌السلام پس از گذشتن از دو حد خفاء جدران یا خفاء اذان نماز را به‌صورت قصر می‌خواندند (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۵/۱۱/۲۶).

اما بحث اصلی راجع به چگونگی جمع روایات قسم دوم و سوم، همان‌طور که اشاره شد، نزد بیشتر فقها منوط به این مسئله اصولی است که در صورت تعدد شرط و وحدت جزاء، قائل به لزوم جمع شروط باشیم یا قائل به کفایت تحقق یکی از شروط. اما از نظر آیت‌الله خامنه‌ای اساساً مسئله مورد بحث از صغریات مسئله اصولی تعدد شرط و وحدت جزا نیست. ایشان دو دلیل برای مدعای خود بیان کرده‌اند:

۱) عدم موضوعیت دو ملاک مطرح‌شده در روایات برای مشروعیت قصر صلات

دلیل نخست این مدعای ایشان این است که دو عنوان مورد اشاره در روایات برای حد ترخص، هیچ موضوعیتی در وجوب قصر صلات ندارند، بلکه صرفاً علامتی هستند برای نشان دادن یک فاصله خاص از شهری که سفر از آنجا آغاز شده است. این درحالی است که مسئله اصولی مذکور درجایی صدق می‌کند که شرط حقیقتاً متعدد باشد. تعدد حقیقی شرط آنجایی محقق می‌شود که دو شرط با لحاظ عنوان‌شان موضوع جزا باشند. بنابراین اگر دو شرط علامت یک موضوع واحد باشند، در این صورت جزاء، با شرط واحد محقق می‌شود. از این رو قاعده اصولی بر این مسئله صدق نمی‌کند.

دلیل عدم موضوعیت دو ملاک بیان شده در روایات برای جواز نماز قصر این است که موضوعیت آن دو، مستلزم عدم وجوب صلات قصر در سفرهایی است که هیچ‌یک از دو ملاک مذکور در آن‌ها محقق نشود؛ درحالی که می‌دانیم چنین حکمی قطعاً اشتباه می‌باشد. برای مثال در شهری که زلزله آمده و دیواری در آن باقی نمانده و مردم آن مسلمان نیستند تا اذان بگویند، نه حد ترخص منتفی است و نه وجوب نماز قصر بعد از حد ترخص. با این بیان مشخص می‌شود که این دو ملاک، علامتی هستند برای مشخص کردن یک فاصله خاص که عبارت از حد ترخص است (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۵/۱۲/۱). با این حساب، این دو علامت در حدی که تعیین می‌کنند نباید متفاوت باشند، درحالی که همان‌طور که خواهیم دید، خفاء اذان همیشه در فاصله بسیار کمتر نسبت خفاء جدران محقق خواهد شد.

۲) معیار نبودن خفاء جدران

دلیل دومی که عدم صدق مسئله تعدد شرط و وحدت جزا بر مسئله حد ترخص را ثابت می‌کند این است که از نظر آیت‌الله خامنه‌ای اساساً خفاء جدران در روایتی که در این مورد مطرح می‌باشد، معیار حد ترخص نیست. این نظر ایشان از ابتکارات بدیع در استظهار از روایات است. استظهار ایشان در دو مرحله بیان می‌شود:

مرحله نخست: نفی دلالت روایت بر ملاک بودن خفاء جدران

آنچه در تنها روایت مذکور برای تعیین خفاء جدران به عنوان حد ترخص آمده است، این عبارت می‌باشد که «اذا توارى من البيوت»؛ بنابراین آنچه در روایت آمده، توارى و پنهان شدن مسافر از منازل است، نه پنهان شدن منازل و خانه‌ها از دید مسافر. به همین دلیل برخی فقها تلاش کرده‌اند راه‌هایی برای مستدل کردن نظر مشهور، یعنی معیار بودن خفاء بیوت یا جدران از دید مسافر، ارائه دهند:

۱) استدلال نخست مبتنی بر معنای لغوی «توارى» است، به این بیان که توارى مصدر باب تفاعل است و در باب تفاعل دو طرف در تحقق ریشه و ماده فعل، مساوی هستند؛ برای مثال در عبارت «تعارض الدلیلان»، تعارض از سوی دو طرف، یعنی دو دلیل، محقق شده است و معنی ندارد که فقط طرف اول معارض طرف دوم باشد و طرف دوم معارض طرف اول نباشد. بنابراین در مورد «توارى» هم به همین ترتیب با حصول توارى مسافر از بیوت - که نص روایت است - توارى بیوت از مسافر نیز حاصل می‌شود. و از آنجا که مسافر در وهله نخست، پنهان شدن دیوارها را درک می‌کند، نه پنهان شدن خود از دیوارها را، به همین دلیل فقها ملاک را خفاء جدران قرار داده‌اند.

این استدلال مردود است؛ چراکه دلالت باب تفاعل بر وقوع فعل از دو طرف، منوط به این است که دو فاعل یا بیشتر، به صورت عطف یا تثنیه یا جمع، برای آن به کار رفته باشد، مانند مثالی که ذکر شد: «تعارض الدلیلان». اما اگر فعلی از این باب با یک فعال ذکر شود، مشخص می‌شود که مراد، وقوع فعل از ناحیه دو طرف یا بیشتر نیست، مانند «توارى» در روایت مورد بحث که تنها با یک فاعل ذکر شده است: «اذا توارى من البيوت».^۴ اگر مقصود روایت، وقوع فعل از دو طرف بود، می‌بایست دو فاعل برای آن ذکر می‌شد، مانند: «اذا توارى المسافر و البيوت». مؤید این مطلب، استعمال توارى در قرآن می‌باشد، به گونه‌ای که معنای مشارکت در مورد آن غیر ممکن است: «یتوارى من القوم من سوء ما بشرّ به» (نحل: ۵۹). در این آیه پنهان شدن یا فرار فقط در مورد کسی است که صاحب فرزند دختر شده باشد و پنهان شدن یا فرار قوم از او بی معنی می‌باشد.

۲) استدلال دیگر مبتنی بر یک واقعیت عینی، یعنی تلازم رؤیت یا خفاء دو طرف نسبت به یکدیگر است، به این معنی که وقتی مسافر، بیوت را می‌بیند، بیوت نیز - اگر چشم داشتند یا اگر مقصود از بیوت در روایت، اهالی بیوت باشد - او را می‌دیدند. اما از آنجا که در وهله نخست، مسافر متوجه تواری بیوت و خفاء جدران می‌شود، از این رو فقها خفاء جدران را به‌عنوان ملاک ذکر کرده‌اند نه خفاء مسافر را.

این استدلال نیز مانند استدلال نخست، مخدوش است؛ چراکه تلازم در رؤیت منوط به وحدت دو طرف در قدرت بینایی و در سطح مقطعی می‌باشد که از دور دیده می‌شود؛ حال آنکه بیوت بسیار بزرگ‌تر از مسافر است؛ بنابراین عدم رؤیت مسافر توسط بیوت، مستلزم عدم رؤیت بیوت توسط مسافر نیست. به عبارت دیگر، مسافر خیلی زودتر از آنکه بیوت از دید او پنهان شوند، از دید بیوت پنهان می‌شود (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۵/۱۲/۲).

حاصل آنکه روایت تنها دال بر تواری مسافر از بیوت است و هیچ دلالتی بر ملاک بودن تواری بیوت از مسافر ندارد؛ نه دلالت تطابقی و نه دلالت التزامی.

مرحله دوم: بررسی دلالت روایت

حال باید دید که معنای تواری از بیوت چیست. تواری در لغت به معنی استتار می‌باشد (جوهری، ۱۴۱۰: ۲۵۲۳/۶). همچنین شواهد حاکی است که به معنی غیاب نیز آمده است؛ در تهذیب اللغة و غیر آن آمده است: «خنس الرجل اذا توارى و غاب» (تهذیب: ۸۱/۷)، بنابراین تواری و غیاب مترادف‌اند. در مصباح‌المنیر ذیل ماده «غیب»، غیاب یا غیبوت را به معنی پنهان شدن ذکر کرده می‌گوید: «غاب القمر و الشمس غیباً و غیبوتاً ... هو التواری فی المغیب» (فیومی، بی تا: ۴۵۷/۲). بنابراین تواری به معنی استتار و غیاب است.

پس از بررسی معنی تواری، باید معنای تواری انسان از بیوت یا به تعبیر دیگر، غیاب انسان از بیوت بررسی شود. غیاب مسافر از بیوت کنایه از خروج مسافر از شهر است؛ چراکه مسافر مادامی که در شهر حضور دارد، گویی مشهود بیوت می‌باشد و با خروج از شهر و خروج از میان خانه‌های آن، غائب از بیوت شهر شده است. بنابراین روایت براساس ظاهرش - هرچند که در حد نص نیست - در مورد خروج از شهر می‌باشد و دلالتی بر دور شدن از شهر به مقداری خاص ندارد.

حاصل آنکه تعبیر «تواری المسافر عن البیوت»، تعبیری مجازی می‌باشد و مراد جدی از آن ممکن است یکی از این معانی باشد: ۱) دور شدن از شهر به قدر ناپدید شدن بناها و دیوارها، ۲) دور شدن از شهر به قدر ناپدید شدن مسافر از اهالی شهر، ۳) خروج از شهر و غایب شدن از آن بعد

از حضور در شهر و مشهود بیوت آن بودن. معنای اخیر قرابت بیشتری نسبت به معنای حقیقی دارد و مستلزم تقدیر و تکلف کمتری نسبت به دو معنای دیگر است. به‌ویژه آنکه در گذشته شهرها اغلب محصور در دیواره خارجی بوده، در نتیجه مسافر بلافاصله بعد از خروج از شهر، از خانه‌های شهر غایب و پنهان می‌شود.

استظهار مذکور، غیر از اینکه مستدل به دلالت لفظی است، شواهد دیگری نیز دارد. شاهد نخست این است که روایت مذکور، تتمه‌ای دارد که صاحب‌وسائل آن را در باب ششم ذکر کرده و در باب بیست‌ویکم (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۵۱۲/۸) آورده است. البته این روایت در کافی (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۴/۳)، من لایحضر (صدوق، ۱۴۱۳: ۴۳۶/۱) و تهذیب (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳/۲، ۲۲۴/۳ و ۲۳۰/۴) به صورت کامل نقل شده است. ادامه روایت چنین است: «قال محمد بن مسلم قلت لأبي عبدالله: الرجل يُريد السفر فيخرج حينَ تَزول الشمس فقال عليه السلام: إذا خَرَجْتَ فَصَلِّ رَكَعَتَيْنِ». در این قسمت از روایت آنچه به‌عنوان ملاک جواز قصر بیان شده، خروج از منزل یا شهر است. بنابراین به قرینه بخش دوم روایت، مراد از «تواری» که در بخش نخست روایت آمده، همان «خروج» است؛ چراکه هر دو سؤال یک هدف را دنبال می‌کنند (رک: خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۵/۱۲/۲).

شاهد دوم روایت ابی‌البختری است: «عن جعفر، عن ابیه علیهما السلام، أنَّ علیاً علیه السلام كان إذا خَرَجَ مسافراً لم يُقَصِّرْ من الصلاة حتى يَخْرُجَ من احتلام البيوت» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۴۷۳/۸). احتلام از باب «حَلَمٌ يَحْلُمُ» به معنی ستر است (فیومی، بی تا: ۱۴۸/۲). این روایت اگرچه به لحاظ سند غیر متعبر است، اما به‌عنوان شاهد و مؤید قابل استفاده است. این روایت نص بر مدعای ما می‌باشد؛ چراکه مسافر، آنگاه که در شهر حضور دارد، خانه‌ها و بناهای شهر او را استتار می‌کنند و وقتی از شهر خارج شود، از استتار خارج شده است. بنابراین خروج از استتار به معنی خروج از شهر است.

در هر صورت با وجود تفاسیل مذکور، حتی اگر کسی در دلالت تواری از بیوت بر خروج از بیوت مناقشه کند، ظهور دیگری را هم نمی‌تواند ثابت کند و روایت مجمل خواهد بود. و سرانجام اینکه روایت مورد بحث با توجه به استظهار فوق و دلالت لفظ تواری از بیوت بر خروج مسافر از شهر، به لحاظ مضمون در دسته روایاتی قرار می‌گیرد که در آن‌ها صرف خروج از شهر به‌عنوان ملاک قصر صلات تعیین شده است و این روایت نیز مانند دو روایت دیگر در این دسته، با روایاتی که حد ترخص در آن‌ها مشخص شده است، تخصیص می‌خورد.

۳) کوتاه‌تر بودن مسافت حد ترخص با ملاک خفاء اذان از حد ترخص با ملاک خفاء جدران

تا اینجا روشن شد که نخست، دو ملاک مذکور - بر فرض که خفاء جدران نیز ملاک محسوب شود - هیچ موضوعیتی در مشروعیت قصر صلات ندارند و صرفاً بیانگر علامتی برای تشخیص یک فاصله هستند و دوماً از روایات، ملاک بودن خفاء جدران قابل اثبات نیست. در این مرحله روشن می‌شود که حتی با فرض پذیرش خفاء جدران به‌عنوان ملاک دیگر برای مشروعیت نماز قصر، این مسئله باز هم ذیل مسئله اصولی تعدد شرط و وحدت جزاء جای نمی‌گیرد.

دلیل این مدعا آن است که در تمامی مسافرت‌ها، مسافتی که با استفاده از ملاک خفاء اذان به‌عنوان حد ترخص معین می‌شود، بسیار کمتر و کوتاه‌تر از مسافتی است که با استفاده از ملاک خفاء جدران معین می‌شود؛ بنابراین اگر در مسئله اصولی مذکور قائل به تخییر و کفایت تحقق یکی از دو شرط باشیم، چون همیشه خفاء اذان زودتر از خفاء جدران محقق خواهد شد، نتیجه این است که همیشه خفاء اذان ملاک خواهد بود و اگر در مسئله اصولی مذکور قائل به لزوم تحقق هر دو شرط باشیم، چون همیشه خفاء جدران پس از خفاء اذان محقق خواهد شد و همیشه با خفاء جدران، هر دو ملاک محقق شده است، نتیجه این است که همیشه خفاء جدران ملاک خواهد بود.

به عبارت دیگر، قول به تخییر یا قول به جمع در این مسئله فقهی بی‌معنی خواهد بود؛ چراکه از یک سو نتیجه تخییر، تعیین ملاک خفاء اذان و نفی تخییر است و از سوی دیگر، جمع دو ملاک نیز بی‌معنی خواهد بود، زیرا همیشه با ملاک طولانی‌تر - یعنی خفاء جدران - محقق خواهد شد و جمع دو ملاک به معنی تعیین خفاء جدران به‌عنوان ملاک حد ترخص خواهد بود. سرّ این مطلب همین است، هیچ‌یک از این دو ملاک ذکر شده در روایات، موضوعیتی برای مشروعیت قصر صلات ندارند و صرفاً علامتی برای یک فاصله مشخص هستند و به همین دلیل تخییر یا جمع بین آن‌ها بی‌معنی است (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۵/۱۲/۱).

نتیجه‌گیری

براساس آنچه ذکر شد، سه نتیجه زیر به ترتیب به دست می‌آید:

- ۱) مشروعیت نماز قصر، مشروط به حد ترخص می‌باشد؛
 - ۲) ماهیت حد ترخص عبارت است از فاصله خاصی از شهری که مبدأ سفر می‌باشد؛
 - ۳) علامت رسیدن به این فاصله خاص عبارت است از خفاء الاذان.
- در نهایت خدای متعال می‌ستاییم و شکرگزار او هستیم و از او می‌خواهیم که ما را در عرصه علم و عمل توفیق دهد و رهبر ما آیت‌الله خامنه‌ای را محفوظ بدارد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- اینکه این دو دلیل در منطوق با یکدیگر تعارض دارند یا مفهوم یکی با دیگری تعارض دارد، حاصل دو مبنا است. اگر قائل به این شدیم که قضیه شرطیه ظهور در انحصار و استقلال شرط دارد، بنابراین منطوق دو قضیه شرطیه که جزای واحد دارند، با یکدیگر در تعارض اند؛ در غیر این صورت، این تعارض در مفهوم یکی با منطوق دیگر ظاهر می‌شود (رک: خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۵/۱۱/۲۶). آیت‌الله خامنه‌ای، صرفاً تعارض این دو قضیه را می‌پذیرند و تصریح نمی‌کنند که کدام مبنا از تعارض را قبول دارند (رک: خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۵/۱۲/۱).
- ۲- تعبیر شیخ طوسی (ره) چنین است: «إذا نوى السفر لا يجوز أن يقصر حتى يغيب عنه البنيان و يخفى عنه أذان مصره أو جدران بلده، و به قال جميع الفقهاء».
- ۳- محمد بن یحیی ثقة فی الحدیث (رجال نجاشی: ۳۴۸) و محمد بن الحسین بن ابی الخطاب جلیل من أصحابنا عظیم القدر کثیر الروایة ثقة عین حسن التصانیف مسکون الی روایتہ (رجال نجاشی: ۳۳۴) و صفوان بن یحیی ثقة ثقة عین (رجال نجاشی: ۱۹۷) و العلاء بن رزین ثقة وجه (رجال نجاشی: ۲۹۸) و محمد بن مسلم وجه اصحابنا بالكوفة و كان من اوثق الناس (رجال نجاشی: ۳۲۳).
- ۴- آیت‌الله خامنه‌ای به‌طور کلی منکر این است که معنای غالبی باب تفاعل، مشارکت باشد (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۹۵/۱۲/۲) در حالی که در ادبیات تردیدی در آن نیست. شاید مقصود ایشان این است که باب تفاعل معمولاً با یک فاعل استعمال شده است و در این موارد قعاً معنی مشارکت ندارد، اما اگر با دو فاعل یا بیشتر استعمال شود، معنی مشارکت دارد.

منابع

فارسی

- آخوندخراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۹). «کفایه الاصول». قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
- ابن منظور، ابوالفضل و جمال الدین، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
- اردبیلی (محقق اردبیلی)، محمد بن علی. (۱۴۰۳). جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق و الاسناد. بیروت: دارالاضواء.
- اصفهانی (مجلسی اول)، محمدتقی. (۱۴۰۶). روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانیور
- اصفهانی (مجلسی دوم)، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۶). ملاذ الاخبار فی فهم تهذیب الاخبار. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی ره
- اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۰۹). «صلاه المسافر». قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- بحرانی، یوسف. (۱۴۰۵). «الحدائق الناضرة». قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). «المحاسن». قم: دار الکتب الإسلامیه.
- جوهری، اسماعیل. (بی تا). «الصحاح». بیروت: دار العلم للملایین.
- حرعاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۹). «وسائل الشیعه». قم: مؤسسه آل البيت.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳). «مختلف الشیعه فی احکام الشریعه». قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- حلّی، (محقق حلّی)، نجم الدین جعفر بن حسن. (۱۴۰۸). شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: مؤسسه اسماعیلیان
- حلّی، (محقق حلّی)، نجم الدین جعفر بن حسن. (۱۴۰۷). المعتمد فی شرح المختصر. قم: مؤسسه سیدالشهداء (ع).
- حلّی، (ابن ادیس)، محمد بن منصور بن احمد. (۱۴۱۰). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- حلّی (ابن داود)، تقی الدین حسن بن علی بن داود. (۱۳۴۲). کتاب الرجال (ابن داود)، تهران: دانشگاه تهران.
- خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۴). توضیح المسائل (محشّی). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۱۳). «معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة». بی جا: بی نا.
- خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۱۰). منهاج الصالحین. قم: مدینه العلم.
- سبزواری، محمدباقر. (۱۲۴۷). «ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد». قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.
- سیستانی، سیدعلی. (۱۴۱۵). منهاج الصالحین. قم: مکتب آیت الله سیستانی.
- طباطبایی، علی بن محمد. (۱۴۱۸). «ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل». قم: مؤسسه آل لیبیت (ع).
- طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم. (۱۴۱۹). العروة الوثقی فی ما تعم به البلوی (المحشّی). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم. (١٤٠٩). العروة الوثقى فی ما تعم له البلوی. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- طریحی، فخرالدین. (١٤١٦). مجمع البحرین. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، محمد بن الحسن. (١٤٠٧). تهذیب الاحکام. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- طوسی، محمد بن الحسن. (١٤٠٧). المشیخه (تهذیب الاحکام). تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- طوسی، محمد بن الحسن. (١٤٠٧). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، محمد بن الحسن. (١٣٧٣). رجال الطوسی. قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طوسی، محمد بن الحسن. (بی تا). الفهرست. نجف: المكتبة الرضویة.
- عاملی، محمد بن علی، (١٤١١). مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام. بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- عاملی، (شهید اول)، محمد بن مکی. (١٤١٩). ذکرى الشیعة فی احکام الشریعة. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- عاملی، (شهید ثانی)، زین الدین بن علی. (١٤٠٨). الرعاية فی علم الدراية. ج ١. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی
- عاملی، (شهید ثانی)، زین الدین بن علی. (١٤٠٢). روض الجنان فی شرح ارشاد الاذهان. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- عاملی، (شهید ثانی)، زین الدین بن علی. (١٤١٣). مسالك الافهام الى تفتیح شرایع الاسلام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
- عاملی کرکی، (محقق ثانی)، علی بن الحسین. (١٤٠٩). رسائل المحقق کرکی. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- عکبری، محمد بن محمد بن نعمان، (شیخ مفید). (١٤١٣). المقنعة. قم: کنگره جهانی هزارة شیخ (ره)
- فیض کاشانی، محمد محسن. (١٤٢٩). معتصم الشیعه. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- فیومی، احمد بن محمد. (بی تا). المصباح المنیر. قم: مؤسسه دار الهجرة.
- قمی، (شیخ صدوق)، محمد بن علی بن بابویه. (١٤١٥). المقنعة. قم: مؤسسه امام هادی علیه السلام
- قمی، (شیخ صدوق)، محمد بن علی بن بابویه. (١٤١٣). من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- کشی، محمد بن عمر. (١٤٠٤). اختیار معرفة الرجال. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (١٤٠٧). کافی. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- محمود، عبدالرحمن، بی تا، معجم المصطلحات و الفاظ الفقهیة. بی جا، بی نا.
- مصطفوی، حسن. (١٣٦٨). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نجاشی، احمد بن علی. (١٣٦٥). رجال النجاشی. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیه. قم: مؤسسه النشر الإسلامیه.
- نجفی، محمد حسن. (١٤٠٤). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی
مقاله پژوهشی، دوره ۱، شماره ۱، تابستان ۱۴۰۱، صفحات ۹۳ تا ۱۰۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۲

مبانی دینی حکم سلاح‌های کشتار جمعی از دیدگاه حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (مدظله‌العالی)

| محمدجواد هاشمی* | دانش آموخته سطح چهار حوزه و استاد حوزه علمیه

چکیده

براساس دیدگاه مقام معظم رهبری تولید، انباشت و کاربرد سلاح‌های کشتار جمعی حرام است. این فتوا به روش تحلیلی - توصیفی و استخراج مؤلفه‌های سلاح‌های کشتار جمعی و بررسی آن مؤلفه‌ها در منابع دینی به دست آمده و فتوایی فقهی و برآمده از اجتهاد در منابع دینی می‌باشد. برای سلاح‌های کشتار جمعی چهار مؤلفه استخراج شده است که هر چهار مؤلفه براساس منابع دینی ممنوع می‌باشد و در نهایت جمع این چهار مؤلفه که سلاح‌های کشتار جمعی را شکل می‌دهند نیز به لحاظ دینی ممنوع و حرام هستند.

واژگان کلیدی: سلاح، خامنه‌ای، جنگ، کشتار جمعی، حکم.

مقدمه

مسلمانان آنگاه که درصدد بررسی موضوعی از نگاه دین برمی‌آیند، در واقع به دنبال کشف نظر شارع مقدس در آن حوزه هستند. تأیید یا رد (مجاز یا غیرمجاز) واجب یا حرام دانستن موضوع از سوی شارع مقدس، نقش محوری در نحوه جهت‌گیری و کاربرست آن موضوعات در مقام نظر خواهد داشت. به مسأله جنگ‌افزارها در جنگ یا دفاع از دو منظر می‌توان نگرست، نخست آنکه از دیدگاه اسلام به هنگام جنگ یا دفاع از چه سلاح‌هایی می‌توان استفاده کرد؟ با توجه به اینکه عموم ادوات و جنگ‌افزارها در مقوله مباحات قرار دارند، احصای تک‌تک آن‌ها و بیان حکم آن ضروری به نظر نمی‌رسد. بنابراین این نگرش از موضوع پژوهش خارج می‌شود.

نگاه دیگر آنکه: با توجه به گسترده بودن حیطه مباحات، مسأله را به گونه‌ای طرح کنیم که از حوزه مباحات خارج شود. در این نگرش مسأله اساسی این است که در منازعات مسلحانه مسلمانان از چه جنگ‌افزارهایی نمی‌توانند استفاده نمایند؟ و چرا؟

این مقاله با رویکرد دوم حکم جنگ‌افزارهای کشتارجمعی را مورد بررسی قرار داده و نظر مقام معظم رهبری (مدظله‌العالی) را بیان می‌دارد و درصدد دستیابی به مبانی آن حکم است.

یکی از اندیشمندان معاصر که تأثیرگذاری شگرف در دنیای اسلام و عالم بشریت دارد، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی) هستند. بررسی دیدگاه‌های معظم‌له در حوزه سلاح‌های کشتارجمعی از آن رو اهمیت می‌یابد که نخست: ایشان فقیه، اسلام‌شناس و رهبر جهان تشیع می‌باشند و دیدگاه‌های ایشان مبتنی بر مبانی دین اسلام است. دوماً: دیدگاه ایشان برگرفته از جهان‌بینی و منظومه فکری ایشان می‌باشد (و تک‌گزاره‌ای، غیرمرتبط با دیگر دیدگاه‌ها تلقی نمی‌شود). سوماً: دیدگاه‌های ایشان دیدگاه‌های تئوریک و نظری محض به‌شمار نمی‌رود که امکان کاربرد عملی نداشته باشد و یا امکان عملی بعیده داشته باشد. بلکه این دیدگاه‌ها علاوه بر توجه به ابعاد نظری، توجه به ابعاد عملی نیز خواهند داشت. چهارماً: با توجه به جایگاه رهبری و زعامت حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی) دیدگاه‌های ایشان دارای ابعاد سیاست‌گذاری، تقنین و تصمیم‌گیری در حوزه‌های کلان اجرایی می‌باشد. پنجماً: ایشان فرماندهی کل قوا را برعهده داشته و به‌طور خاص فرمانده نیروهای مسلح در جمهوری اسلامی ایران هستند. بنابراین این پژوهش، پژوهشی مهم و تأثیرگذار خواهد بود که با روش تحلیلی - اجتهادی و با هدف دستیابی به منظومه فکری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی) درخصوص مبانی حکم سلاح‌های کشتارجمعی انجام می‌پذیرد.

اهمیت و ضرورت بحث

کشور جمهوری اسلامی ایران در ۱۳۵۹/۱۰/۲۳ از سوی کشور متجاوز عراق مورد حمله سلاح‌های شیمیایی قرار گرفت، ولی هرگز در هشت سال دفاع مقدس (با وجود متجاوز دانستن کشور عراق) در مقابله با رژیم بعث عراقی از سلاح‌های کشتار جمعی استفاده نکرد.

از سال ۲۰۰۲/۱۳۸۰ کشور ایران متهم به تولید سلاح‌های کشتار جمعی شد و برنامه اتمی ایران به موضوعی مناقشه‌بار و استراتژیک در زمینه روابط بین‌الملل کشور تبدیل شد و این کشور به اتهام در نظر داشتن تولید سلاح‌های هسته‌ای مورد تحریم‌های سنگین قرار گرفت و بازرسی‌های سخت‌گیرانه از سوی آژانس انرژی اتمی وضع شد. دستیابی به فناوری‌های هسته‌ای، بهانه‌ای برای صدور قطعنامه‌های متعدد شورای امنیت سازمان ملل گردید و فضای افکار عمومی جهان را به سوی مذموم بودن اقدامات کشور جمهوری اسلامی ایران در دستیابی فناوری‌های هسته‌ای سوق داده شد. به‌گونه‌ای که کشور برای مدتی محدود و رفع برخی اتهام‌ها در سال ۱۳۸۳، تمام فعالیت‌های هسته‌ای خود را به‌صورت داوطلبانه به حالت تعلیق درآورد، ولی باز هم شاهد تحریم‌های متعدد و بهانه‌جویی‌های دیگر از سوی کشور ایالات متحده آمریکا و برخی همپیمانانش شد.

وقایع یازده سپتامبر سال ۲۰۰۱ دستاویز دیگری شد برای مقابله با اسلام‌گروی انسان‌های جهان و ارائه تصویری خشن از مسلمانان، ایالات متحده، برای دستیابی به اهداف خود از تمامی ظرفیت‌های سیاسی و فرهنگی استفاده کردند. هالیوود تمام تلاش خود را برای معرفی خشونت‌گرایی مسلمانان به‌کار بست و فیلم‌های سینمایی متعددی در این خصوص تولید نمود.

امروزه فناوری‌های هسته‌ای از جمله فناوری‌های ضروری برای آدمیان است. این فناوری کاربردهای متعددی در سوخت (جایگزین منابع محدود نفتی)، پزشکی (تشخیص بیماری‌ها و تولید دارو) کشاورزی، نیروگاه‌ها، تولید پیل‌های برق هسته‌ای و هزاران کاربرد دیگر دارد. از این رو مطالعه و پژوهش در حوزه هسته‌ای و دستیابی به فناوری امری اجتناب‌ناپذیر می‌باشد.

ولی فناوری هسته‌ای می‌تواند ابعاد نظامی نیز داشته باشد و منجر به تولید سلاح‌های هسته‌ای شود. بنابراین اتهام تولید سلاح‌های کشتار جمعی و خشونت طلب بودن مسلمانان باقی است. برای دفع و رفع این اتهام، نیاز به معرفی اسلام و نظر اسلام در خصوص تولید سلاح‌های هسته‌ای می‌باشد. در این زمینه مقام معظم رهبری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله) فتوای تاریخی صادر کرده و ابراز داشتند که تولید سلاح‌های کشتار جمعی از دیدگاه اسلام حرام و ممنوع دانسته شده است.

با شنیدن این فتوا ابهاماتی مطرح شد، یکی از آن ابهامات این بود که ممکن است این فتوا فتوایی صرفاً سیاسی و موقت باشد تا رفع توهم از اقدامات هسته‌ای کشورمان گردد؟! و یا اینکه آیا این فتوا

دارای مبانی فقهی است؟! در صورت مثبت بودن پاسخ، مبانی آن کدام‌اند؟ آیا نظر (حقیقی) اسلام مخالفت با سلاح‌های کشتار جمعی است؟
در این مقاله سعی شده است به بررسی مبانی دینی فتوای مقام معظم رهبری (مدظله العالی) در خصوص تحریم سلاح‌های کشتار جمعی بپردازیم.

روش‌شناسی بحث

«سلاح‌های کشتار جمعی» مفهومی جدید است که در بستر تاریخ و در فرایند پژوهش‌های نظامی به وجود آمده‌اند و دارای تعریف خاصی در اصطلاح نظامی هستند. از این نظر که «سلاح‌های کشتار جمعی» از سلاح‌های نوین هستند، به دست آوردن پیشینه آن با همین اصطلاح در ادبیات دینی امری نارواست؛ ولیکن از آنجا که سلاح‌های کشتار جمعی مرکب از مؤلفه‌هایی می‌باشد برای دستیابی به حکم شرعی، نخست مؤلفه‌های سلاح کشتار جمعی احصاء شده و سپس با به دست آوردن آن مؤلفه‌ها، به بررسی منابع دینی در خصوص آن مؤلفه‌ها خواهیم پرداخت. مبانی استحصال شده از منابع دینی منبع استنباط حکم شرعی خواهند بود.

تعریف سلاح‌های کشتار جمعی

برای سلاح‌های کشتار جمعی تعاریف متعددی ذکر شده است که بررسی آن‌ها موضوع این مقاله نیست، از این رو پژوهشگران محترم را به منابع تفصیلی^۱ در این حوزه ارجاع می‌دهیم. در این مقاله از تعریف ذیل برای سلاح‌های کشتار جمعی استفاده شده است:

«سلاح‌های کشتار جمعی، سلاح‌هایی هستند که هنگام به‌کارگیری آن‌ها برای اهداف نظامی و کشتار گروهی انسان‌ها به غیرنظامیان هم آسیب وارد می‌کنند و یا موجب تخریب و تغییر محیط زیست می‌شوند و این آسیب رساندن و تغییر محیط زیست برگشت‌ناپذیر است (به وضع اولیه بر نمی‌گردد)» (هاشمی، ۱۳۹۷: ۱۶۸).

به بیان دیگر:

«سلاح‌های کشتار جمعی سلاح‌هایی هستند که به صورت مستقیم یا غیرمستقیم از راه تخریب محیط زیست یا تخریب سازه‌های ساخت بشر به گروه‌های انسانی آسیب می‌رسانند و این آسیب رساندن برگشت‌ناپذیر است (قابل ترمیم و بهبود به وضع اولیه نیست) یا به کشتار گروهی انسان‌ها منجر می‌شوند و نمی‌توان در کاربرد این سلاح‌ها و آسیب‌رسانی آن‌ها میان نظامیان و غیرنظامیان تفکیک کرد؛ به گونه‌ای که هرگاه از این سلاح‌ها استفاده می‌شود در کنار نظامیان، شمار بسیاری از غیرنظامیان هم دچار کشتار و یا آسیب می‌شوند» (هاشمی، ۱۳۹۷: ۱۶۸).

نظر آیت‌الله خامنه‌ای در خصوص سلاح‌های کشتار جمعی

مقام معظم رهبری در سخنرانی‌های متعدد و برخی پیام‌ها نظر خود را در خصوص سلاح‌های کشتار جمعی بیان کرده‌اند:

یکی از مواضعی که رهبری نظر خود را در این موضوع بیان نموده‌اند، در پیامی است که معظم‌له به نخستین کنفرانس بین‌المللی خلع سلاح هسته‌ای و عدم اشاعه صادر فرمودند:

«به اعتقاد ما، افزون بر سلاح هسته‌ای، دیگر انواع سلاح‌های کشتار جمعی، نظیر سلاح شیمیایی و سلاح میکروبی نیز تهدیدی جدی علیه بشریت تلقی می‌شوند. ملت ایران که خود قربانی کاربرد سلاح شیمیایی است، بیش از دیگر ملت‌ها خطر تولید و انباشت این‌گونه سلاح‌ها را حس می‌کند و آماده است همه امکانات خود را در مسیر مقابله با آن قرار دهد. ما کاربرد این سلاح‌ها را حرام و تلاش برای مصونیت بخشیدن ابناء بشر از این بلای بزرگ را وظیفه همگان می‌دانیم»

«جمهوری اسلامی ایران استفاده از سلاح هسته‌ای و شیمیایی و نظائر آن را گناهی بزرگ و نابخشودنی می‌داند» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۸/۰۱/۲۸).

«واقعاً سلاح هسته‌ای به صرفه ما نیست؛ علاوه بر اینکه از لحاظ فکری و نظری و فقهی، ما این کار را خلاف می‌دانیم و این حرکت را حرکت خلافی می‌دانیم. ما استفاده از این تسلیحات را گناه بزرگ می‌دانیم و نگهداشت‌ش را یک کار بی‌بهره، پُرضرر، پُرخاطر می‌دانیم و هرگز دنبالش هم نمی‌رویم» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۰/۱۲/۰۳).

بررسی مؤلفه‌های سلاح‌های کشتار جمعی

بر اساس تعریف ارائه شده برای سلاح‌های کشتار جمعی، هر جنگ‌افزاری که بخواهد در مقوله سلاح‌های کشتار جمعی قرار گیرد، باید دارای مؤلفه‌های زیر باشد: ۱. جمع میان نظامیان و غیرنظامیان؛ یعنی به‌هنگام کاربست آن جنگ‌افزار، امکان تفکیک آسیب‌رسانی میان نظامیان و غیرنظامیان وجود نداشته باشد و هرگاه از این نوع سلاح‌ها استفاده می‌شود، تفاوتی میان مداخلین در جنگ و غیرمداخلین/نظامیان و غیرنظامیان/رزمندگان در جبهه با کودکان یا سالخوردگان در منزل نتوان ایجاد کرد، بلکه همگان در معرض آسیب و کشتار قرار دارند. ۲. تخریب محیط زیست؛ ممکن است کاربست برخی جنگ‌افزارها مستقیماً به کشتار یا آسیب‌رسانی عمومی نینجامد، بلکه به‌طور غیرمستقیم و از طریق تخریب محیط زیست منجر به کشتار یا آسیب عمومی شود. ۳. ایجاد کشتار و تخریب گسترده؛ دامنه کشتار یا تخریب در این‌گونه سلاح‌ها گسترده بوده و محدود به یک نقطه خاص نیست (نقطه‌زن نیستند) و در شعاع گسترده آسیب به محیط زیست رسانده و یا آدمیان را دچار آسیب و یا مرگ می‌کند. ۴. جبران‌ناپذیر بودن آن. پیامدهای کاربست این‌گونه از سلاح‌ها

به‌گونه‌ای است که خسارت‌های آن قابل جبران نیست. برخی مصادیق غیرقابل جبران بودن عبارت‌اند از، از بین بردن حیات آدمیان، نقص عضو، تغییرات ژنتیکی، تخریب دائمی محیط زیست به‌گونه‌ای که نسلی که دچار حمله توسط سلاح‌های کشتار جمعی شده‌اند، امکان برخورداری از محیط زیست سالم را از دست خواهند داد، آسیب رساندن به نسل‌های آتی آدمیان و ...

بررسی مؤلفه‌های سلاح‌های کشتار جمعی در منابع دینی

حرمت سلاح‌های کشتار جمعی منطبق بر فطرت و عقل آدمیان است، عقل و فطرت هر انسانی قتل بی‌جهت بی‌گناهان را و غیرمداخلین در منازعات مسلحانه و یا غیرقادرین به نزاع مسلحانه را مردود دانسته و فطرت آن‌ها این امر را غیرملائم با طبع انسان می‌داند. وقتی که عقل کاربست سلاح‌های کشتار جمعی را ناروا دانست، بالطبع تولید به‌منظور انباشت نیز بی‌فایده خواهد بود. از این‌رو مقام معظم رهبری در خصوص سلاح‌های کشتار جمعی می‌فرماید: «نگهداشتنش را یک کار بیهوده پُر ضرر پُر خطر می‌دانیم و هرگز دنبالش هم نمی‌رویم» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۰/۱۲/۰۳).

الف - جمع میان نظامیان و غیرنظامیان

مقام معظم رهبری در پیام به نخستین کنفرانس خلع سلاح هسته‌ای و عدم اشاعه، به بیان مؤلفه جمع میان نظامیان و غیرنظامیان پرداخته و بر این باورند که جنگ‌افزارهای هسته‌ای (که یکی از مصادیق سلاح‌های کشتار جمعی به‌شمار می‌آیند و نخستین بار توسط کشور ایالات متحده و به‌سوی مردم هیروشیما و ناکازاکی مورد استفاده قرار گرفت) به تمامی ملت آسیب رسانده و نظامی و غیرنظامی، زن و مرد کهنسال و خردسال همگی دچار کشتار یا آسیب شده‌اند. بنابراین یکی از مؤلفه‌های سلاح‌های کشتار جمعی جمع/عدم تفکیک میان نظامیان و غیرنظامیان است.

«از زمانی که انفجار نخستین جنگ‌افزارهای هسته‌ای توسط دولت ایالات متحده در هیروشیما و ناکازاکی فاجعه‌ای انسانی با ابعاد بی‌سابقه در تاریخ آفرید و امنیت بشری را با تهدیدی عظیم مواجه ساخت، ضرورت نابودی کامل این سلاح‌ها مورد اجماع قاطع جامعه جهانی قرار داشته است. استفاده از سلاح هسته‌ای نه تنها به کشتار و تخریب گسترده منجر شد؛ بلکه میان همه ملت، نظامی و غیرنظامی، کوچک و بزرگ، زن و مرد و کهنسال و خردسال تمایزی قائل نشد و آثار ضدبشری آن مرزهای سیاسی و جغرافیایی را درنوردید؛ حتی به نسل‌های بعدی نیز خسارت‌های جبران‌ناپذیر وارد کرد؛ بنابراین هرگونه استفاده و حتی تهدید به استفاده از این سلاح، نقض جدی مسلم‌ترین قواعد بشردوستانه و مصداق بارز جنایت جنگی به‌شمار می‌آید» (آیت‌الله خامنه‌ای، مکتوبات، ۸۹/۱/۲۸).

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

«وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يقاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره، ۱۹۰)؛
و در راه خدا، با کسانی که با شما می‌جنگند، نبرد کنید و از حدّ تجاوز ننمائید، که خدا تعدی‌کنندگان را دوست نمی‌دارد.

مفسران در تفسیر این آیه معتقدند: جمله «الَّذِينَ يقاتِلُونَكُمْ» به‌صراحت بیان می‌دارد که مقاتله با کسانی جایز است که دست به اسلحه می‌برند؛ و یا در تفسیر این بخش از آیه ۱۲۳ سوره توبه «قاتلوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ» می‌گویند: «آن دشمنی که سینه به سینه ما با ما می‌جنگد» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۵۸/۰۷/۳۰). بنابراین هرگز غیرنظامیان به‌ویژه زنان و کودکان نباید مورد تهاجم واقع شوند؛ زیرا آن‌ها به مقاتله بر نخواستند. از این رو، مصونیت دارند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۵). اصولاً وقتی که جنگ برای خدا و در راه خدا باشد، نباید در آن هیچ‌گونه تعدی و تجاوز باشد. درست به همین دلیل است که در جنگ‌های اسلامی (برخلاف جنگ‌های عصر ما)، رعایت اصول اخلاقی فراوانی توصیه شده است، برای نمونه افرادی که سلاح به زمین بگذارند، کسانی که توانایی جنگ را از دست داده‌اند یا اصولاً قدرت جنگ ندارند، همچون مجروحان، پیرمردان، زنان و کودکان نباید مورد تعدی قرار بگیرند. باغستان‌ها و گیاهان و زراعت‌ها را نباید از بین ببرند و از مواد سمی برای زهرآلود کردن آب‌های آشامیدنی دشمن (جنگ شیمیایی و میکروبی) نباید استفاده کنند (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۵، ۱۹/۲-۲۰) صاحب مجمع‌البیان در تفسیر آیه ۱۹۰ سوره بقره دو وجه را بیان می‌کند:

۱. فقط با کسانی نبرد کنید که مأمور به جنگ با آن‌ها شده‌اید و به جنگ دیگران نروید؛

۲. با کسانی که با شما سرجنگ دارند، بجنگید و از این مورد تجاوز نکنید و با کسانی نجنگید که با شما کاری ندارند (طبرسی، ۱۳۶۰: ۲/۲۳۱).

شریف لاهیجی این آیه را چنین تفسیر می‌کند: مقاتله با کسانی تجویز شده است که صلاحیت قتال دارند و آن‌ها مردان جوان هستند؛ او زنان، کودکان، پیران و... را استثنا می‌کند (لاهیجی، ۱۳۷۳: ۱/۱۷۷). در قوانین اسلامی نه‌تنها کشتار کودکان، زنان، کهن‌سالان و... منع شده است؛ بلکه در بخشی از سال آدمیان را از مطلق کشتار منع کرده است و تفاوتی میان نظامیان و غیرنظامیان در منع کشتار قائل نیست.

«إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ» (توبه: ۳۶).

اسلام با این قانون می‌خواهد آدیان را به صلح و آشتی برساند و فرصتی برای تأمل فراهم کند و مزه زندگی در فضای نبود جنگ را به حامیان جنگ بچشانند و انسان‌ها را به صلح و دوستی برساند. امیرالمؤمنین حضرت علی (علیه‌السلام) پیش از شروع جنگ صفین به لشکریانش دستور جامعی می‌دهد:

لَا تُقَاتِلُوهُمْ حَتَّى يَبْدَءَوكُمْ، فَإِنَّكُمْ بِحَمْدِ اللَّهِ عَلَى حُجَّةٍ، وَ تَرَكُّكُمْ إِيَّاهُمْ حَتَّى يَبْدَءَوكُمْ حُجَّةٍ أُخْرَى لَكُمْ عَلَيْهِمْ؛ فَإِذَا كَانَتْ الْهَزِيمَةُ بِإِذْنِ اللَّهِ فَلَا تَقْتُلُوا مُدْبِرًا وَلَا تُصِيبُوا مَعْرًا وَلَا تُجْهِزُوا عَلَى جَرِيحٍ، وَلَا تَهَيِّجُوا النِّسَاءَ بِأَذَى وَإِنْ شَتَمْنَ أَعْرَاضَكُمْ وَ سَبَبْنَ أُمَّرَاءَكُمْ ... (نهج البلاغه، نامه ۱۴).

«با آن‌ها نجنگید تا جنگ را آغاز کنند، چه اینکه شما بحمدالله (برای حقانیت خود) حجت و دلیل دارید و وا گذاشتن آن‌ها تا نبرد را آغاز کنند، حجت دیگری است به سود شما و بر زیان آنان، آنگاه که به اذن خدا آنان را شکست دادید، فراریان را نکشید و بر ناتوان‌ها ضربه نزنید و مجروحان را به قتل نرسانید و با اذیت و آزار، زنان را به هیجان نیاورید، هرچند به شما دشنام دهند و به سرانتان ناسزا گویند».

از امام صادق (ع) نقل شده که پیامبر اکرم (ص) از کشتن زنان، کسانی که به جنگ بر نخواستند (غیرنظامیان)، نابینایان، کهن سالان، مجانین و کودکان نهی می‌کردند (عاملی، ۱۴۰۹: ۶۴).^۱ منابع اهل سنت نیز مملو از منع جمع میان نظامیان و غیرنظامیان است و اعمال زیر در آن‌ها ممنوع است: «کشتن افراد غیرمباشر در جنگ. فقط کسانی مباشر در جنگ هستند که توان جسمی برای جنگیدن داشته باشند (المقاتل من له بنیه للقتال)، اما کودکان، زنان، خادمان، و بردگانی که همراه اربابان خود هستند و هنوز به شکل عملی وارد جنگ نشده‌اند، نابینایان، راهبان، زاهدان، سال‌خوردگان، کسانی که توان جنگیدن ندارند، دیوانگان و مجانین، مقاتل نیستند» (حمیدالله، ۱۳۸۶: ۲۳۲). در برخی دیگر از منابع اهل سنت این موارد نیز ممنوع است: «کشتن دهقانان، هنگامی که نمی‌جنگند و نتیجه جنگ برای آن‌ها تفاوتی ندارد و تعرض به کسبه، بازرگانان و خدمه و امثال آن‌ها تا زمانی که در جنگ فعال نیستند» (حمیدالله، ۱۳۸۶: ۲۳۴). «ما ددمنشی و جنایات فجیع و بی‌نظیر ... نسبت به مردم - ویران کردن خانه‌ها، کشتن کودکان، کشتن پیرمرد مریض معلول ...، آواره کردن هزاران فلسطینی از خانه‌های خود - زشت می‌شماریم و محکوم می‌کنیم و بر مرتکبان این جنایت و بر امریکا - که از این مرتکبان حمایت می‌کند - لعنت می‌فرستیم» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۳/۰۳/۱۴).

ب- تخریب محیط زیست

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی) بر اهمیت محیط زیست تأکید کرده و معتقدند که زمین و محیط زیست متعلق به همه است. اختصاصی به نسل خاصی ندارد و نباید در محیط زیست اهلاک حرث و اهلاک نسل اتفاق بیفتد: «نظر اسلام نسبت به زمین و آنچه در زمین است، یک‌جا قرآن می‌فرماید: وَ الْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ. زمین را یعنی این کره ارضی را برای انسان‌ها آفریدیم، مال همه است. متعلق به بعضی نیست. بعضی حق بیشتری از بعضی دیگری ندارند. متعلق به نسلی دین نسلی نیست؛ امروز متعلق به شما است. فردا متعلق به فرزندان شما، به نوه‌های شما و به دودمان شما تا آخر. در همه‌جای سطح کره زمین این جور است. خلقت زمین مال انسان‌ها می‌باشد. متعلق به آن‌ها است. در یک آیه دیگر می‌فرماید: خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا؛ همه آنچه در زمین است و متعلق به زمین می‌باشد، برای شما انسان‌ها آفریده شده است؛ بنابراین چون مال خودتان می‌باشد، به نفع شما است، متعلق به شما می‌باشد، نباید تخریبش کنید» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۹۳/۱۲/۱۷).

در جای دیگری چنین بیان می‌کنند:

«این قدرت‌ها توان هسته‌ای ضعیف‌شده را در جنگ ده، دوازده سال پیش که با عراق داشتند به کار بردند، در همین حوادث هم از آن استفاده کردند ... که مایه قطع نسل و حرث شد؛ یهلک الحرث و النسل واللّه لایحب الفساد» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۳/۴/۱).

معظم‌له درخصوص جهت‌دهی به علوم و نحوه مواجهه با دانش جدید و فناوری‌های پیشرفته می‌فرمایند: «امروز ما به‌واسطه پیشرفت‌های علمی کشور، می‌توانیم برخی از پیچیده‌ترین و پیشرفته‌ترین فناوری‌های دنیا را بسازیم که مایه افتخار است؛ اما این پیشرفت‌ها قبلاً به‌وسیله دانشمندان دیگر کشورها به‌دست آمده است؛ بنابراین باید به‌دنبال تولید محصولات جدید علمی باشیم که دانش بشری تاکنون نتوانسته است آن‌ها را به‌دست آورد و آثار مخربی هم برای بشریت نداشته باشند».

ایشان در همین خصوص به دانش هسته‌ای به‌عنوان یکی از پیشرفت‌های مهم و پیچیده علمی بشریت اشاره می‌کنند: «این دانش، با وجود اهمیت زیادی که دارد؛ اما زمینه‌ساز تولید سلاح مخرب اتمی شده که صددرصد بر ضد بشریت است» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۹۳/۳/۱۹).

«کشتن کودکان، تخریب خانه‌ها و نابود کردن زیر بناها و ثروت‌های ملی یک کشور، جنایتی بزرگ است» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۴/۰۱/۲۰).

براساس آیات قرآن کریم خداوند آبادانی زمین را به انسان‌ها واگذار کرده و فرموده است: «وَأَسْتَعْمِرْكُمْ فِيهَا» (هود، ۶۱) و آبادی آن را به شما واگذاشت؛ «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَ يَهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يَحِبُّ الْفُسَادَ» (بقره: ۱۰۵). هنگامی که روی برمی‌گردانند (و از نزد تو خارج می‌شوند)، در راه فساد در زمین، کوشش می‌کنند و زراعت‌ها و چهارپایان را نابود می‌سازند (با اینکه می‌دانند) خدا فساد را دوست نمی‌دارد.

به‌کارگیری سلاح‌های کشتار جمعی موجب فساد زمین و افساد در آن می‌شود. در روایت منقول از امام علی (علیه‌السلام) نابودی زمین و نباتات و جانداران از روی ظلم (انسان‌ها) و سوء سریرت (انسان) افساد است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۹).

وَلْيَكُنْ نَظْرُكَ فِي عِمَارَةِ الْأَرْضِ أْبْلَغَ مِنْ نَظْرِكَ فِي اسْتِجْلَابِ الْخَرَاجِ، لِأَنَّ ذَلِكَ لَا يَدْرُكُ إِلَّا بِالْعِمَارَةِ... (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). اهتمام تو به آباد کردن زمین، بیش از همت گماردن تو، به جمع درآمد باشد.

برخی اندیشمندان همچون آیت‌الله جوادی آملی با استناد به حدیثی از نبی مکرم اسلام حفظ محیط زیست را امری مقدس می‌داند و چنین می‌نگارد: «من اماط عن طريق المسلمین ما یوذیهم، کتب الله له اجر قراءه اربع ماه آیه، کل حرف بعشر حسنات» (مجلسی، ۵۰/۷۵) هرکس از راه مسلمانان، چیزی را که موجب آزار رهگذر است برطرف کند، خداوند اجر خواندن چهارصد آیه قرآن را در نامه عمل او ثبت می‌کند که ثواب قرائت هر حرف، ده حسنه است. منظور از راه فقط راه زمینی نیست؛ بلکه شامل معبر دریایی و پُل ارتباط هوایی نیز می‌شود. مقصود از چیزی که آزار می‌کند، فقط موانع عبوری نیست؛ بلکه هرچه مایه اذیت عابران است و بعضی از مزایای سلامت یا نشاط جامعه را از بین می‌برد، مانند بوی زباله، دود کارخانه، آلودگی صوتی و سنگینی ترافیک مشمول سخن نغز آن حضرت می‌باشد و قداست رعایت اصول زیست‌محیطی همسان حرمت تلاوت متن مقدس دینی است.

از اینجا به قذارت (پلیدی) مقابل پی برده، معلوم می‌شود که اگر دولت یا ملتی عمداً به فضای سبز و سالم و نشاط‌آور نیندیشد، از آلاینده‌های آن پرهیز نکنند، منطقه زرین خداداد طبیعت را آلوده کنند یا در قبال آلوده کردن صاحبان کارگاه‌های سودجو، مهر بی‌مهری بر لب بزنند و خاموش شوند، مشمول قهر خدای قاهر می‌شوند و قعر دوزخ جایگاه آنان خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۸۵-۸۶).

از این روایت استفاده می‌شود که خواست شارع مقدس در تولید جنگ‌افزارها و یا هر شیء دیگر، عدم زیان، آسیب به محیط زیست است و از آنجا که سلاح‌های کشتار جمعی به محیط زیست آسیب می‌رسانند شارع مقدس با تولید و کار بست آن مخالف می‌باشد.

برخی دیگر با استفاده از تعالیم اسلام نتیجه می‌گیرند که انسان در قبال طبیعت و کل عالم مسئول است، پیش از آنکه حقی داشته باشد ... در بینش اسلامی مسئولیت مقدم بر حقوق می‌باشد، آن هم مسئولیت در مقابل خدا، جهان و دیگر انسان‌ها ... و این بینش اسلامی (عالم، عالم خدا است و ما در مقابل خدا مسئولیم، - وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (بقره، ۱۱۵) به هر سو رو کنیم، آنجا روی به خداست موجب می‌شود که کل عالم به مثابه شخص باشد که در قبالش مسئولیم (پورمحمدی، ۱۳۸۷: ۲۹۶).

ج- ایجاد کشتار و تخریب گسترده و جبران ناپذیر بودن آن

یکی دیگر از مؤلفه‌های سلاح‌های کشتار جمعی کشتار و تخریب گسترده و جبران ناپذیر بودن آن است. مقام معظم رهبری در خصوص کشتار و تخریب می‌فرمایند: «ببینید چه می‌کنند با این مردم! اردوگاه آوارگان را بمباران می‌کنند؛ به توپ می‌بندند؛ خانه‌های مردم را ویران می‌کنند؛ مزارع مردم را خراب می‌کنند؛ ده‌ها نفر کودک و زن و مرد بی‌دفاع را به قتل می‌رسانند؛ به‌عنوان اینکه به‌دنیا مبارز فلسطینی می‌گردند!

دنیایی که چشم را بر این جنایت‌های وقیحانه می‌بندد، نمی‌تواند ادعا کند که طرفدار حقوق بشر است و نمی‌تواند امیدوار باشد که خواهد توانست با تروریسم روبه‌رشد در دنیا مقابله کند؛ این‌ها مشوق تروریسم‌اند» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۳/۰۷/۱۵).

معظم‌له در خصوص بازگشت ناپذیری می‌فرمایند آثار سلاح‌های کشتار جمعی علاوه بر نابودکنندگی (که قابل بازگشت نیست) نسل کنونی، نسل‌های آتی را نیز به مخاطره می‌اندازد.

«این قدرت‌ها (ی استکباری) توان هسته‌یی ضعیف شده را در جنگ ده، دوازده سال پیش که با عراق داشتند به کار بردند، در همین حوادث هم از آن استفاده کردند و در بعضی از مناطق دیگر دنیا هم این سلاح را به کار بردند که مایه قطع نسل و حرث شد؛ «یَهْلِكُ الْحَرْثُ وَ النَّسْلُ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ»، که منطبق بر آیه قرآنی است. انسان‌ها را مقطوع‌النسل و زمین‌ها را ضایع کردند. سال‌های متمادی - خدا می‌داند - آثار مخرب آن اشعه مسموم‌کننده و نابودکننده را برای ملت‌ها و برای نسل‌های آینده باقی گذاشتند» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۸۳/۰۴/۰۱).

سلاح‌هایی که به محیط زیست آسیب وارد می‌آورند، نخست (در برخی از انواع) آثار تخریب به تدریج مشخص می‌شوند. دوماً وقتی تخریب صورت گرفت، ترمیم آن آسیب‌ها یا غیرممکن هستند و یا در بلندمدت صورت می‌پذیرد، به‌گونه‌ای که عملاً یک نسل قادر به برخورداری از محیط زیست (قبل آسیب) نیست.

«مشکل اساسی در باب مسائل محیط زیست این است که آثار تخریب با آسانی و به‌زودی ظاهر نمی‌شود؛ وقتی ظاهر شد، علاج آن آسیب‌ها و مشکل‌ها هم بعضاً بلندمدت و بعضاً ناممکن است» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۳/۱۲/۱۷).

مقام معظم رهبری (مدظله‌العالی) برگشت‌ناپذیری را مستند به آیه قرآن می‌کنند و فساد را به‌معنای نابودی می‌دانند.

«یک آیه دیگر درباره‌ی الدالّٰلخصام است، یعنی لجوج‌ترین، خبیث‌ترین، سرسخت‌ترین دشمنان که خصوصیاتش برایش ذکر می‌شود؛ یکی از خصوصیات این است: إِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ، حرث و نسل را از بین می‌برد، فاسد می‌کند؛ ... إهلاك حرث و إهلاك نسل؛ این را خدای متعال فساد می‌داند، بعد هم می‌فرماید: وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ قضیه محیط زیست خیلی قضیه مهمی است ... بحران محیط زیست به همه بشر و به همه نسل‌ها آن وقت ضرر می‌زند» (آیت‌الله خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۹۳/۱۲/۱۷).

از دو واژه «فساد» و «یهلک» که در آیه ۱۰۵ سوره بقره آمده است، می‌توان برای «جبران‌ناپذیری» بهره جست. در این آیه شریفه آمده است:

«وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (بقره، ۱۰۵).

و چون برگردد [یا ریاستی یابد] کوشش می‌کند که در زمین فساد کند و کشت و نسل را نابود سازد و خداوند تباهکاری را دوست ندارد.

فساد در لغت به‌معنای تباهی است و راغب در کتاب مفردات آن را به خروج شیء از اعتدال معنی می‌کند و کلمه «هلک» به معنی مرگ و فنا می‌باشد (معلوف). راغب «هلک» را به معنای استحاله، فساد و مرگ می‌داند. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌فرماید: فساد و نابودی در زراعت و نسل آدمی به فساد در زمین خواهد انجامید؛ چراکه قوام نوع انسانی در بقای حیاتش به غذا و تولیدمثل است، اگر غذا نخورد می‌میرد و اگر تولیدمثل نکند، نسل‌اش قطع می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲/ ۱۴۴) و خداوند فساد را دوست نمی‌دارد. بنابراین هدف از فساد که خداوند آن را دوست نمی‌دارد، فساد و هلاکت می‌باشد و در معنی هلاکت و فساد معنای برگشت‌ناپذیری نهفته است.

«مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ» (مائده، ۳۲).

آیت‌الله مکارم شیرازی در تفسیر این آیه می‌گویند: «این آیه در حقیقت بحثی را که درباره قتل نفس بیان می‌کند و جزای افراد متجاوز را که به روی مسلمانان اسلحه می‌کشند و با تهدید به مرگ و حتی کشتن، اموال‌شان را به غارت می‌برند، با شدت هرچه بیشتر بیان می‌کند و می‌گوید: کیفر کسانی که با خدا و پیامبر به جنگ برمی‌خیزند و در روی زمین فساد می‌کنند، این است که یکی از چهار مجازات درباره آن‌ها اجرا شود: ۱. کشته شوند؛ ۲. به دار آویخته شوند؛ ۳. دست‌وپای آن‌ها به‌طور مخالف (دست راست با پای چپ) بریده شود؛ ۴. از زمینی که در آن زندگی می‌کنند، تبعید شوند».

دیدگاه‌های دیگر فقها

برخی فقهای معاصر برای استنباط حکم حرمت سلاح‌ها شیمیایی و میکروبی که جزء سلاح‌های کشتار جمعی هستند، از مفهوم «سم» استفاده کرده‌اند؛ چراکه در برخی روایات استفاده از سم بر علیه خصم مورد نهی اکید قرار گرفته است (صدر، ۱۴۲۰: ۲/۳۸۵).

در میان فقهای اهل سنت نیز دیدگاه غالب بر این است که هرگونه استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی حرام است. این مطلب را می‌توان در عبارات متون فقهی و حتی سایر متون دینی علمای اهل سنت مشاهده کرد. در عموم متون فقهی و حقوقی کشورهای عربی ضمن بررسی احکام مختلف سلاح از جمله، تولید، تملک، کاربرد و ذخیره‌سازی حرمت استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی یا همان «اسلحه الدمار الشامل» بیان شده است (آل‌شیخ، ۲۰۱۰: ۴۵-۱۰۳). همچنین در متون فقه مقارن نیز به این مطلب اشاره شده است. برای نمونه در کتاب الفقه المقارن آمده است:

«الإسلام لا يرضا أبداً وتحتاي ذريعه بالاضرار بالآخرين، و قد ورد هذا المعنى في الحديث المشهور: «لا ضرر» الوارد في كتب أهل السنّة و الشيعة عن رسول الله صلى الله عليه وآله (مسند أحمد، ۳۱۳/۱)، و يبيّن هذه الحقيقة و هي أنّ الإسلام يمنع من إنتاج شيء يضرّ بالفرد و المجتمع، و خاصّه فيما إذا أدى هذا الإنتاج إلى أضرار اجتماعيّة كبيرة أو سحق حقوق شريحه واسعة من المجتمع، من قبيل المنتجات التي تلوث البيئه، و تضرّ بحياه الحيوانات البريه و المائيّه و تخریب الغابات و تلويث البحار، أو إنتاج أسلحه الدمار الشامل» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰: ۲/۳۲۱).

همان‌گونه که از این عبارت به دست می‌آید، عموم قاعده لاضرر هرگونه ضرر به جامعه اسلامی از جمله ضرر ناشی از کاربرد سلاح‌های کشتار جمعی را شامل می‌شود. از این رو، در میان فرق مختلف اسلامی هیچ فقیهی نمی‌تواند از عمومات ادله شرعی، جواز استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی را استفاده کند.

نتیجه‌گیری

از دیدگاه مقام معظم رهبری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله‌العالی) تولید، انباشت و کاربرد سلاح‌های کشتار جمعی حرام است. این نظر یک دیدگاه سیاسی غیرمبتنی بر مبانی دینی نیست، بلکه نظری می‌باشد که بر اساس اجتهاد در دین به دست آمده است و کاملاً منطبق بر مبانی دین اسلام می‌باشد. با توجه به جدید بودن اصطلاح «سلاح‌های کشتار جمعی» و نبود آن در منابع دینی، برای دستیابی به حکم آن، به سراغ مؤلفه‌های سلاح‌های کشتار جمعی رفته و چهار مؤلفه برای کشتار جمعی بودن سلاح استخراج شد. آن چهار مؤلفه عبارت‌اند از: ۱. جمع میان نظامیان و غیرنظامیان؛ ۲. تخریب محیط زیست؛ ۳. ایجاد کشتار و تخریب گسترده؛ ۴. جبران‌ناپذیر بودن آن. بررسی مؤلفه‌های مستحصه در منابع دینی این نتیجه را حاصل کرد که تمامی مؤلفه‌های مستحصه در منابع دینی (اعم از آیات قرآن کریم و روایات) وجود داشته و شریعت اسلام در خصوص آن‌ها سخن گفته است. شریعت اسلامی در هر چهار مؤلفه سلاح‌های کشتار جمعی را غیرمجاز دانسته با این توضیح که در بررسی تک‌تک مؤلفه‌های کشتار جمعی، دین اسلام استفاده از آن مؤلفه را مجاز نمی‌داند. از سویی دیگر سلاح‌های کشتار جمعی مؤلف از چهار مورد مذکور است. وقتی که هر چهار مؤلفه غیرمجاز باشند، کل نیز غیرمجاز خواهد بود. از این رو فتوای مقام معظم رهبری مبنی بر حرمت سلاح‌های کشتار جمعی مبتنی بر مبانی دینی و فتوایی اجتهادی از منابع اسلام است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- هاشمی محمد جواد (۱۳۹۷)، فصلنامه سیاست، دانشگاه تهران، دوره ۴۸، شماره ۳.
- ۲- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْمُنْقَرِيِّ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ فِي حَدِيثٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النِّسَاءِ كَيْفَ سَقَطَتِ الْجِزْيَةُ عَنْهُنَّ وَرُفِعَتْ عَنْهُنَّ قَالَ فَقَالَ لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص نَهَى عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالْوَالِدَانِ فِي دَارِ الْحَرْبِ إِلَّا أَنْ يَقَاتِلْنَ فَإِنْ قَاتَلَتْ أَيْضاً فَأَمْسِكْ عَنْهَا مَا أَمْكَنْتَكَ وَ لَمْ تَخَفْ خَلْلاً فَلَمَّا نَهَى عَنْ قَتْلِهِمْ فِي دَارِ الْحَرْبِ كَانَ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ أَوْلَى وَ لَوْ امْتَنَعَتْ أَنْ تُؤَدَّى الْجِزْيَةَ لَمْ يُمْكِنْ قَتْلُهَا فَلَمَّا لَمْ يُمْكِنْ قَتْلُهَا رُفِعَتْ الْجِزْيَةُ عَنْهَا وَ لَوْ امْتَنَعَ الرَّجَالُ أَنْ يُوَدُّوا الْجِزْيَةَ كَانُوا نَاقِضِينَ لِعَهْدِهِمْ وَ حَلَّتْ دِمَاؤُهُمْ وَ قَتْلُهُمْ لِأَنَّ قَتْلَ الرَّجَالِ مُبَاحٌ فِي دَارِ الشَّرْكِ وَ كَذَلِكَ الْمُقْعَدُ مِنَ أَهْلِ الذَّمَّةِ وَ الْأَعْمَى وَ الشَّيْخُ الْقَابِي وَ الْمَرْأَةُ وَ الْوَالِدَانُ فِي أَرْضِ الْحَرْبِ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ رُفِعَتْ عَنْهُمُ الْجِزْيَةُ.

منابع

فارسی

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام.
- بیانات معظم رهبری حضرت امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) قابل دسترسی در سایت: www.khamenei.ir
- بیانات معظم رهبری حضرت امام خامنه‌ای (مدظله‌العالی) قابل دسترسی در سایت www.leader.ir
- احمد بن حنبل، (بی‌تا)، مسند احمد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- اردبیلی، محمد علی. (۱۳۶۸). «کشتار جمعی»، مجله حقوقی. شماره یازدهم، پاییز و زمستان.
- آل‌شبیخ، عبدالوهاب بن حسن. (۲۰۱۰). احکام حیازه الاسلحه. الرياض: جامعه النایف العربیه.
- پورمحمدی، علی. (۱۳۸۷). مبانی فلسفی اخلاق زیست‌محیطی. تهران: مؤسسه فرهنگی حقوقی سینا.
- دانشگاه امام حسین (ع).
- جعفری، علی‌اکبر. (۱۳۸۸). «اتحاد آمریکا-اسرائیل و مبارزه با سلاح‌های کشتار جمعی در خاورمیانه». فصلنامه سیاست، شماره ۳، دوره ۳۹.
- جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). اسلام و محیط زیست. قم: مرکز نشر اسرا.
- حرعالمی، محمدحسن. (۱۴۰۹). وسائل الشیعه. ۱۵ ج، قم: مؤسسه آل‌البیت.
- حکمت‌نیا، محمود. (۱۳۹۲). «سلاح‌های کشتار جمعی و مبانی فقهی حقوقی ممنوعیت استفاده از آن‌ها». فصلنامه حقوق اسلامی. شماره ۳۸، سال ۱۰، پاییز.
- حمیدالله، محمد. (۱۳۸۶). سلوک بین‌المللی دولت اسلامی. ترجمه سید مصطفی محقق داماد. تهران: مرکز نشر علوم انسانی.
- خاطری، شهریار. (۱۳۸۶). جنگ شیمیایی عراق علیه ایران به روایت اسناد سازمان ملل. انتشارات صریر.
- راغب‌اصفهانی. (بی‌تا). المفردات فی غریب القرآن.
- رضائیان، مهرداد. (۱۳۸۳). حقوق بین‌الملل ناظر بر نحوه هدایت مخاصمات، مجموعه کنوانسیون‌های لاهه و برخی اسناد بین‌المللی دیگر، تهران: نشر سرسم.
- سیاه‌رستمی، هاجر. (۱۳۸۳). قواعد اساسی کنوانسیون‌های ژنو ۱۹۴۹ و پروتکل‌های الحاقی ۱۹۷۷. تهران: انتشارات سرسم.
- شریف‌لاهیجی، محمدبن‌علی. (۱۳۷۳). تفسیر شریف لاهیجی. تهران: دفتر نشر داد.
- شورای ملی تحقیقات آمریکا کمیته اثرات زمین نفوذ هسته‌ای و سایر سلاح‌ها (۱۳۸۹): اثرات سلاح‌های زمین نفوذ هسته‌ای و سایر سلاح‌ها. گروه مترجمان، تهران: دانشگاه امام حسین (ع).
- صدر، سیدمحمد. (۱۴۲۰). ماوراء الفقه. بیروت: دارالاضواء.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، ابوعلی فضل‌بن‌حسن. (۱۳۶۰). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات فراهانی.
- طوسی، نصیرالدین. (۱۳۸۱). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید. قم: منشورات بیدار.

- علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۹۱). «فقه تولید انباشت و کاربرد سلاح‌های نامتعارف با محوریت فقه امامیه»، فصلنامه حقوق اسلامی. شماره ۳۸، سال ۱۰.
- فاضل‌لنکرانی، محمدجواد. (۱۳۹۲). «تولید و استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی از دیدگاه فقه اسلامی»، فصلنامه حقوق اسلامی. شماره ۳۹، سال ۱۰.
- کلینی، محمد. (۱۳۷۵). اصول کافی، ترجمه و تحقیق محمد باقر کمره‌ای. تهران: انتشارات اسوه.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴). بحار الانوار، ج ۷۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- معلوف، لویس. (۱۹۹۲). المنجد فی اللغه، ج ۳۳، بیروت: دارالمشرق.
- المکارم الشیرازی، ناصر. (۱۳۹۰). الفقه المقارن، قم: دار نشر امام علی.
- مکارم‌شیرازی، ناصر. (۱۳۷۵). تفسیر نمونه، ج ۲، چ ۲۸، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- هاشمی، محمدجواد. (۱۳۹۷). فصلنامه سیاست، دانشگاه تهران، دوره ۴۸، شماره ۳.

فصلنامه علمی پژوهش‌نامه فقه و علوم اسلامی
مقاله پژوهشی، دوره ۱، شماره ۱، تابستان ۱۴۰۱، صفحات ۱۰۹ تا ۱۲۲
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۲

بررسی اعتبار تفسیر علی بن ابراهیم قمی از دیدگاه حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی)

| حسین آجرلو* | دانش آموخته سطح چهار حوزه و استاد حوزه علمیه

چکیده

بررسی میزان اعتبار تفسیر علی بن ابراهیم قمی یکی از مباحث مهم علم رجال تلقی می‌شود. همچنین شهادت ایشان در مقدمه‌ی کتاب مبنی بر وثاقت تمام راویان سند، مجال فراوانی برای بحث و گفتگو در توثیقات عامه فراهم آورده است. با بررسی اقوال و آراء رجالی حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای مدظله العالی در خواهیم یافت که از نظر ایشان اصل دلالت شهادت علی بن ابراهیم امری ثابت و قابل پذیرش است؛ اما از آنجا که این تفسیر به طور کامل متعلق به علی بن ابراهیم نیست و تلفیقی از تفسیر قمی و تفسیر ابی الجارود می‌باشد، تنها زمانی می‌توانیم بر مبنای شهادت علی بن ابراهیم حکم به وثاقت یک راوی کنیم که یقین داشته باشیم، در طریق روایت علی بن ابراهیم قرار دارد. واژگان کلیدی: تفسیر قمی، علی بن ابراهیم، ابی الجارود، وثاقت راوی.

مقدمه

کتاب تفسیر علی بن ابراهیم قمی به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نگاه‌ها به تفسیر شیعه در قرن سوم هجری، دربردارنده مجموعه زیادی از روایات است که در خصوص وثاقت یا عدم وثاقت روایان آن، سخنان بسیاری به میان آمده است. شهادت علی بن ابراهیم قمی در مقدمه کتاب مبنی بر اخذ روایات از روایان و مشایخ ثقات، موجب شده است تا وجود نام راوی در سلسله روایان تفسیر قمی، به‌عنوان یک توثیق عام در مباحث مربوط به توثیقات علم رجال قلمداد شود. از این رو سخن در خصوص میزان دلالت شهادت علی بن ابراهیم قمی و همچنین بررسی اعتبار کتاب و صحت انتساب مقدمه و متن کتاب به علی بن ابراهیم قمی، ضروری به نظر می‌آید.

در این نوشتار درصدد هستیم که ابتدا معرفی کوتاهی از تفسیر علی بن ابراهیم قمی داشته باشیم. در مرحله بعد تلاش می‌کنیم تا میزان دلالت شهادت علی بن ابراهیم قمی بر وثاقت روایان تفسیر را بررسی کنیم و در نهایت به بررسی صحت یا عدم صحت انتساب این تفسیر به علی بن ابراهیم خواهیم پرداخت. در این خصوص، تلاش شده است تا از نظرات و دیدگاه‌های حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله العالی هرچه بیشتر بهره‌گیری و تبیین و تقریر کاملی از نقطه نظرات ایشان داشته باشیم.

بخش اول: معرفی تفسیر علی بن ابراهیم

ابوالحسن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی یکی از بزرگان علما و مشایخ شیعه در اواخر قرن سوم و ابتدای قرن چهارم است که در کتب رجالی شیعه - همچون رجال نجاشی، فهرست شیخ طوسی، رجال ابن داوود - به‌میزان زیادی مورد تجلیل و احترام قرار گرفته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۶۰؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۶۶).

کتاب تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم در قرون بعدی مورد توجه بسیاری از فقها و اعلام شیعه قرار گرفت و منبعی برای نقل برخی اخبار به حساب آمد. برای نمونه شیخ طوسی در قرن پنجم در تبیان و تهذیب الاحکام (طوسی، ۱۴۰۷: ۸/۱) و در قرن ششم مرحوم طبرسی در مجمع البیان و اعلام‌الوری از آن نقل حدیث می‌کنند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۷۷/۱).

این کتاب شامل تعداد زیادی از احادیث مسند و مرسل از ائمه معصومین (علیهم‌السلام) و روایان دیگر در خصوص تفسیر آیات قرآن کریم است. همچنین جملات و عبارات زیادی در خصوص تفسیر آیات و بیان شأن نزول آن‌ها وجود دارد که به هیچ‌کدام از حضرات معصومین (علیهم‌السلام) یا روایان دیگر اسناد داده نشده است. تبعاً آنچه سبب می‌شود تا از میزان اعتبار و صحت انتساب این کتاب به علی بن ابراهیم بحث و گفتگو شود، وجود روایات مسند به حضرات معصومین (علیهم‌السلام) است؛ تا مشخص شود که روایان موجود در سلسله اسناد این تفسیر، همگی از ثقات محسوب می‌شوند یا خیر.

بخش دوم: شهادت علی بن ابراهیم بر وثاقت راویان تفسیر

علی بن ابراهیم در مقدمه تفسیر بیان می‌کند که روایات موجود در این کتاب از ثقات و مشایخ شیعه اخذ شده و به حضرات معصومین (علیهم‌السلام) منتهی می‌شود.

ما آن روایاتی را ذکر می‌کنیم و بدان‌ها خبر می‌دهیم که به ما منتهی شود و مشایخ ما و ثقات ما آن‌ها را روایت کرده‌اند از کسانی که خداوند اطاعت آن‌ها را فرض قرار داده و ولایت آن‌ها را واجب قرار داده و عمل را قبول نمی‌کند، مگر به واسطه ایشان ... (قمی: ۱۳۶۳: ۴/۱).

برخی از اعلام همچون شیخ حرعاملی با توجه به این عبارت، چنین استظهار کرده‌اند که تمامی راویان موجود در اسناد این کتاب می‌بایست ثقة محسوب شوند (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۰۲/۳۰). همچنین آیت الله خویی - و همچنین برخی شاگردان وی (حسینی صدر، ۱۴۳۰: ۶۸) - نیز همین مطلب را تلقی به قبول کرده است و این روایات را ثابت و صادر از معصومین (علیهم‌السلام) می‌داند.

در این کلام دلالت ظاهر بر این است که او در این کتاب جز از ثقة روایت نمی‌کند ... مراد علی بن ابراهیم از کلام مذکور، اثبات صحت تفسیرش است و اینکه روایانش ثابت و صادر از معصومین علیهم‌السلام می‌باشد که به واسطه مشایخ و ثقات شیعه به او منتهی شده است. بنابراین دلیلی وجود ندارد که ما این توثیق علی بن ابراهیم را منحصر به مشایخ بلاواسطه او کنیم، کما اینکه برخی چنین کردند (خویی، ۱۴۱۳: ۴۹/۱).

حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی) نیز اصل دلالت این عبارت بر شهادت علی بن ابراهیم به وثاقت راویان تفسیرش را می‌پذیرد و آن را به عنوان یک توثیق عام تلقی می‌کند. ما در این تفسیر، آن دسته از روایاتی را که می‌دانیم از کتاب تفسیر علی بن ابراهیم قمی است، شهادتی را که ایشان در اول کتاب داده و به نحو عام توثیق فرموده‌اند - «و رواه مشایخنا و ثقاتنا» - مسلم شامل روات آن دسته از روایات می‌دانیم (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۸۳/۳/۱۷). البته در صورتی می‌توانیم دلالت عبارت را بر مدعای مورد نظر تام و صریح بدانیم که به نکات ذیل توجه داشته باشیم:

۱- این شهادت صرفاً شامل راویان شیعی و امامی خواهد شد و طبعاً راویان عامی همچون سکونی و ابن جریج از دایره دلالت آن خارج هستند؛ چراکه علی بن ابراهیم از واژه «ثقاتنا» استفاده کرده است؛ و در عرف اهل حدیث کار بست این واژه به راویان امامی منحصر می‌شود، هر چند که امامی اثنی عشری نباشد. حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی) نیز همین استظهار را از فرمایش علی بن ابراهیم مورد پذیرش قرار داده‌اند.

بر همین مبنا هم که توثیق علی بن ابراهیم شامل همه رجال سند می‌شود، باز این سند را شامل نمی‌شود، چون او رجال امامیه را می‌گوید. مراد از «ثقاتنا»، ثقات امامیه است. مراد ایشان از مشایخنا و ثقاتنا که می‌گوید، ثقات امامیه می‌باشد. بنابراین، اگر این سه نفر ثابت بود که امامی هستند، این توثیق علی بن ابراهیم ممکن بود، کافی باشد؛ لکن چون این سه نفر ثابت نیست که امامی باشند، بلکه بعضی از آن‌ها ثابت است که غیر امامی‌اند. بنابراین، توثیق علی بن ابراهیم شامل این‌ها نمی‌شود (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۸۸/۱/۲۴).

۲- استفاده از عبارت «ینتهی إلینا و رواه مشایخنا و ثقاتنا» توسط علی بن ابراهیم ظهور در این مطلب دارد که منظور ایشان روایت مسند و متصل است؛ و روایات منقطع و مرسل از حیثه دلالت این جمله خارج می‌باشد (داوری، ۱۴۲۶: ۲۷۳/۱).

۳- با توجه به عبارت «عن الذین فرض الله طاعتهم و أوجب ولايتهم»، صرفاً روایاتی مشمول شهادت می‌شوند که منتهی به حضرات معصومین علیهم السلام شوند؛ و در نتیجه عباراتی که از اصحاب مانند ابن عباس نقل می‌شود، از سعه دلالتی شهادت علی بن ابراهیم کنار گذاشته می‌شود (داوری، ۱۴۲۶: ۲۷۳/۱).

۴- با دقت در الفاظ و عبارت علی بن ابراهیم، بایسته به نظر می‌رسد که ظهور شهادت - برخلاف نظر عده‌ای از اعلام (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۰: ۳۲۰) - در جمیع افراد سند می‌باشد، نه اینکه صرفاً به راوی مباشر اختصاص پیدا کند. آیت الله خوبی با اشاره به این مطلب چنین بیان می‌دارند که علی بن ابراهیم با این عبارت در صدد اثبات صحت تفسیر خود می‌باشد؛ از این رو اقتضای چنین مطلبی آن است که تمامی راویان سند تصحیح و توثیق شوند؛ نه خصوص راوی مباشر (خوبی، ۱۴۳۱: ۴۹/۱). حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای مدظله العالی نیز ضمن اشاره به اختلاف دانشمندان رجال در فهم این فقره از شهادت علی بن ابراهیم، بر عام بودن این شهادت نسبت به همه افراد سند تأکید می‌ورزند.

البته در اینجا دو مبنا هست: یک مبنا این است که ایشان، مشایخ بلاواسطه خودش را توثیق می‌کند، نه همه رجال سند را، بلکه همان شیخ خودش را که این روایات از طریق آن شیخ و استاد به او رسیده است، او را توثیق می‌کند، که بسیاری از بزرگان این مبنا را قبول کردند. یک مبنا هم این است که این «ثقاتنا» که ایشان می‌گوید؛ یعنی همه این روایاتی که در طریق هستند، همه این‌ها مورد وثوق او هستند. بنابراین، همه این‌ها توثیق می‌شوند که البته به نظر ما این قوی‌تر است؛ یعنی از ظاهر کلام علی بن ابراهیم، این معنای دوم بیشتر بر می‌آید (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۸۸/۱/۲۴).

۵- تبعاً این توثیق عام علی بن ابراهیم در ابتدای کتاب در صورتی نافذ است که با تضعیفات رجالیان متقدم مانند نجاشی، کسّی و شیخ طوسی تعارضی نداشته باشد؛ چراکه شرط قبول توثیق عدم معارضه با جرح دیگر رجالیان خیره می‌باشد (ایروانی، ۱۴۳۱: ۱۷۳). حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی نیز با اشاره به این نکته می‌فرماید:

اگر شخصی در اسناد تفسیر علی بن ابراهیم باشد، ما در صورتی حکم به وثاقت او می‌کنیم که با جرح خزیّت فن رجال مانند نجاشی معارض نباشد؛ وّالّا وقتی معارض با جرح نجاشی است و دیگر به آن اعتنا نمی‌کنیم (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۷۹/۱۱/۱۶).

با توجه به آنچه بیان شد، شکی در اصل دلالت این جمله بر مدّعی مورد نظر وجود ندارد؛ لکن اشکالاتی در خصوص صحّت انتساب این کتاب به علی بن ابراهیم وجود دارد که ثمره این شهادت را محدود می‌کند. در بخش بعد، به تفصیل بدین مطلب خواهیم پرداخت.

بخش سوّم: بررسی صحّت انتساب کتاب به علی بن ابراهیم قمی

در خصوص اینکه آیا تمام این کتاب متعلّق به علی بن ابراهیم است یا خیر، دو قول وجود دارد. برخی از اعلام همچون آیت‌الله خویی صحّت انتساب این تفسیر را به علی بن ابراهیم را پذیرفته و جمیع مطالب مندرج در آن را متعلّق به وی می‌داند (خویی، ۱۴۱۳: ۴۹/۱). مهم‌ترین دلیلی که می‌توان در تأیید این نظر بیان داشت، توجه به این مطلب می‌باشد که شیخ طوسی طریق معتبری به تفسیر قمی دارد که این طریق در فهرست وی مذکور است (طوسی، ۱۴۲۰: ۲۶۶) و بالتّبع شیخ حر عاملی نیز طرق متعدّدی به مرویات شیخ طوسی دارد که در خاتمه وسائل الشیعه ذکر شده است (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۲۹/۳۰). در واقع در اینجا یک طریق ثابت وجود دارد که به واسطه چنین طریق و اتّصالی می‌توان اعتبار نسخه موجود از تفسیر قمی را نتیجه گرفت.

نکته دیگر در تأیید انتساب این کتاب به علی بن ابراهیم می‌توان بیان داشت، عدم مضر بودن جهالت راوی این تفسیر در کتب رجال است. توضیح آنکه راوی این تفسیر «أبو الفضل العباس بن محمّد بن القاسم بن حمزة بن موسی بن جعفر» می‌باشد که هر چند نام وی در کتب انساب موجود است، لکن هیچ اثری از توثیق و تضعیف در خصوص وی در نخستین نگاهشده‌های رجالی شیعه یافت نمی‌شود. با توجه به آنچه در رابطه با استادان صاحب وسائل الشیعه به شیخ طوسی و از شیخ طوسی به تفسیر قمی بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که ضرری از بابت مجهول بودن نام راوی تفسیر متوجّه اعتبار کتاب نیست. در کل مجهول بودن نام راوی در نسخه‌ای از یک کتاب که به طریق و جاده به یکی از متأخرین رسیده باشد، مانع از اعتماد به آن کتاب نیست؛ زیرا در صورت وجود شواهد و قرائن مفید و ثوق به صحّت، می‌توان چنین اعتمادی را جایز دانست. این شواهد و قرائن می‌تواند مشهور

بودن کتاب یا متداول بودن نسخ آن بین اصحاب از حیث سماع و قرائت و کتابت باشد؛ همچنین از جمله این شواهد و قرائن اطمینان‌آور مطابق بودن روایات نقل شده از تفسیر قمی در کتب سابقین است؛ که این عامل در موضوع تفسیر قمی پُررنگ می‌باشد. مصادر و منابع متعددی - از جمله تفسیر مجمع‌البیان - از تفسیر قمی نقل کرده‌اند که با بررسی آن‌ها می‌توانیم به مطابقت نقل‌ها پی ببریم. در نتیجه با توجه به آنچه بیان شد می‌توان احراز کرد که نسخه موجود و متداول همان تفسیر علی بن ابراهیم است (سیستانی، ۱۴۳۷: ۱۱۶/۲-۱۱۸).

اما وجود اشکالات متعدّد در این قول و همچنین وجود قرائن و شواهد مختلف سبب شده است تا تعداد زیادی از اندیشمندان رجال به‌طور کامل این تفسیر را متعلّق به علی بن ابراهیم ندانند. بلکه آن را ترکیبی از تفاسیر گوناگون در نظر بگیرند.

در توضیح این مطلب لازم است تا نکات و موارد ذیل به‌عنوان ایرادات وارد بر قول اول مطرح شود تا زمینه‌ساز اثبات قول دوم شود:

۱- اسنادی که صاحب وسائل‌الشیعه به مرویات شیخ طوسی - از اصول و کتب مذکور در فهرست - بیان می‌دارد، صرفاً طرق شیخ حرعاملی به نسخه‌های شیخ طوسی از اصول و کتب است. به‌تعبیر دیگر سند شیخ حرعاملی به نسخه‌ای از نسخ شیخ طوسی دلیل بر این نمی‌شود که لزوماً ایشان به همان نسخه‌ای دسترسی داشتند که شیخ طوسی دسترسی داشته؛ و نمی‌توان احراز کرد که این دو نسخه واحد بوده است؛ هرچند که عناوین آن‌ها یکسان می‌باشد. به‌نظر می‌رسد سرّ این مطلب در تفاوت نسخه‌ها در زمان‌های قدیم بوده باشد که یکی از عوامل آن هم استنساخ‌های گوناگون است. از این رو نمی‌توان صرفاً وجود سند به اصل کتاب را دلیلی برای صحت و اعتبار کتاب در نظر گرفت. در نتیجه نمی‌توان از طریق صحت سند صاحب وسائل‌الشیعه به مرویات شیخ طوسی، اعتبار نسخه متداول و رایج از تفسیر قمی را نتیجه گرفت.

اساتید صاحب وسایل به مرویات شیخ طوسی، چه کتاب و چه اصل، عبارت است از طرق صاحب وسایل به نسخه‌هایی از مصنفات اصحاب که نزد شیخ طوسی بوده یا عناوین آن‌ها را در فهرست ذکر کرده است؛ نه طرق صاحب وسایل به نسخه‌هایی از این مصنفات که به خودش رسیده و نزد خودش بود. و چقدر میان این دو تفاوت وجود دارد؛ وجود سند به اصل یک کتاب، صحت نسخه‌ای از آن کتاب را که به طریق وجده رسیده باشد، ثابت نمی‌کند (سیستانی، ۱۴۳۷: ۱۱۵/۲).

۲- شواهد و قرائن متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد این تفسیر به‌طور کامل اختصاص به علی بن ابراهیم نداشته؛ بلکه تلفیق‌یافته از دو تفسیر علی بن ابراهیم و ابی‌الجارود است که راوی تفسیر

- «أبو الفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسى بن جعفر» - این تلفیق را صورت داده است. ابی‌الجارود یکی از اصحاب امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) بوده که نجاشی و شیخ طوسی وجود یک تفسیری را به وی انتساب داده‌اند. حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی در ترجمه ابی‌الجارود و تفسیر وی می‌فرمایند:

... یکی تفسیر ابی‌الجارود است که جزو اصحاب امام صادق (علیه السلام) است. ما راجع به ابی‌الجارود (زیاد بن مُنذر) مطالبی را عرض کردیم؛ خود او هم مورد وثوق است. این تفسیر در زمانی که این جامع، این کتاب را جمع کرده است، جزو تفاسیر بسیار معروف بوده است و راوی این تفسیر که عباس بن محمد بن قاسم بن حمزة بن موسی بن جعفر (علیهما السلام) و از شاگردان علی بن ابراهیم می‌باشد، خودش شخص معتبری است، طریق او هم به ابی‌الجارود طریق خوبی می‌باشد، اگرچه در خلالش يك نفر آمده که توثیق نشده و مجهول است، اما ظاهراً تفسیر ابی‌الجارود آن طوری که از کلمات بزرگان برمی‌آید، - مانند مرحوم آقا بزرگ، صاحب الذریعة، و دیگران - تفسیر معروفی بوده است. این تفسیر را این شخص، که خود او نیز علی‌الظاهر از امام‌زاده‌های زیدی است، با تفسیر علی بن ابراهیم جمع می‌کند و برای اینکه معارف حقه را ترویج کند، به گیلان و مازندران که آن وقت مرکز حکومت زیدیه بوده است، می‌آورد (خامنه‌ای، درس خارج، ۱۳۸۴/۳/۱۷).

به نظر می‌رسد نخستین کسی که نسبت به مرکب بودن تفسیر قمی از دو تفسیر متذکر شده، مرحوم آقا بزرگ تهرانی در کتاب ذریعه بوده است.

از آنجا که این تفسیر خالی از روایات سائر ائمه علیهم‌السلام بود،^۱ شاگرد او و راوی این تفسیر^۲ بعضی از روایات امام باقر علیه‌السلام را که بر ابی‌الجارود املاء فرموده بود و همچنین برخی دیگر از روایات تفسیری را به نقل از سایر اساتیدش در اثنای این تفسیر وارد کرد. این روایات در تفسیر علی بن ابراهیم موجود نبود و از آنجا که مربوط به تفسیر آیات قرآن بود به مناسبت تفسیر آیات و برای تکمیل این تفسیر و ازدیاد منافع آن، آن‌ها را به تفسیر اضافه کرد. این تصرف از اوایل سوره آل عمران آغاز و تا آخر قرآن ادامه دارد (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۳۰۳/۴).

شواهدی که می‌توان بر این مدعا ارائه کرد به‌قرار ذیل است:

الف) تعدادی از راویانی که در تفسیر قمی از آن‌ها حدیث نقل شده است، از کسانی هستند که به نظر می‌رسد مرویات آن‌ها جزو تفسیر قمی نباشد؛ چراکه در طبقه مشایخ و اساتید علی بن ابراهیم قرار ندارند؛ بلکه هم طبقه با خود علی بن ابراهیم هستند. از این رو روایت علی بن ابراهیم از آن‌ها بسیار بعید و غریب به نظر می‌آید (سیستانی، ۱۴۳۷: ۱۲۱/۲). برای نمونه می‌توان ابن عقده اشاره کرد که

از شاگردان کلینی محسوب می‌شود. کلینی نیز خود از علی بن ابراهیم مکرراً روایت نقل می‌کند؛ با این احتساب باید گفت که علی بن ابراهیم از شاگرد شاگرد خود در این تفسیر روایت نقل می‌کند. قاعدتاً این مطلبی است که به هیچ وجه قابلیت التزام ندارد.

... «قمی» همان است که شیخ کلینی بسیاری از روایات کافی را از او نقل می‌کند؛ از سوی دیگر کافی را ابن عقده از مؤلف کافی - یعنی کلینی - نقل می‌کند؛ پس چگونه ممکن است که شخصی [یعنی علی بن ابراهیم] از ابن عقده نقل روایت کند، درحالی که آن شخص از مشایخ بزرگ استاد ابن عقده است ... (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۳۰۴/۴).

نام برخی دیگر از روایانی که این استبعاد در نقل روایت توسط علی بن ابراهیم از آن‌ها وجود دارد، به‌قرار ذیل است:

- ۱- محمد بن همام
- ۲- محمد بن احمد بن ثابت
- ۳- حمید بن زیاد
- ۴- حسین بن محمد بن عامر الاشعری
- ۵- حسین بن علی بن زکریا
- ۶- علی بن الحسین السعدآبادی
- ۷- محمد بن عبدالله بن جعفر الحمیری
- ۸- محمد بن جعفر بن محمد بن عون
- ۹- حسین بن علی بن مهزیار
- ۱۰- احمد بن ادريس

ب) در نسخه موجود از تفسیر قمی موارد بسیار زیادی یافت می‌شود که بعد از نقل روایت این عبارات به‌چشم می‌خورد: «رجع الی تفسیر علی بن ابراهیم» (قمی، ۱۳۶۳: ۱۲۰/۱)، «رجع الی روایة علی بن ابراهیم» (قمی، ۱۳۶۳: ۲۷۹/۱)، «رجع الی حدیث علی بن ابراهیم» (قمی، ۱۳۶۳: ۳۴۴/۱)، «و فی روایة علی بن ابراهیم» (قمی، ۱۳۶۳: ۱۲۳/۱)، «قال علی بن ابراهیم فی قوله (...» (قمی، ۱۳۶۳: ۱۲۹/۱). همچنین در موارد متعددی این عبارات بعد از نقل حدیث از ابی الجارود، جعفر بن محمد و احمد بن ادريس هم یافت می‌شود (قمی، ۱۳۶۳: ۳۱/۲). این عبارات به‌طور واضح دلالت دارد بر اینکه این فقرات و بخش‌ها از علی بن ابراهیم نقل نشده و بالتبع متعلق به تفسیر قمی

نیست. تبعاً راوی تفسیر - أبو الفضل العباس - به قصد تکمیل و اصلاح مطالب تفسیری نقل شده، مبادرت به درج روایات دیگر از راویان دیگر کرده است. از این رو با وجود این ارجاعات گسترده به تفسیر قمی به هیچ وجه نمی‌توانیم تمام این کتاب را به علی بن ابراهیم مستند نماییم.

در بسیاری موارد با چنین تعبیری در این کتاب برخورد می‌کنیم که «رجع الی تفسیر علی بن ابراهیم» یا «رجع الی روایت علی بن ابراهیم»؛ حال اگر تفسیر از آن علی بن ابراهیم است آیا او از تفسیرش خارج شده که برگردد؟ مقصود این است که او از تفسیر قمی خارج شده و وارد تفسیر ابی الجارود شده و سپس به تفسیر علی بن ابراهیم بازگشته است (داوری، ۱۴۲۶: ۱/۲۷۵). حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی نیز ضمن اشاره به عدم تعلق کامل تفسیر قمی به علی بن ابراهیم، از ترکیب آن تفسیر با تفسیر ابی الجارود سخن به میان آورده است:

نکته‌ای را در باب این تفسیر باید دانست و آن این است که آنچه امروز به نام تفسیر علی بن ابراهیم در دست ما است، به احتمال قوی ترکیبی از دو تفسیر می‌باشد؛ یکی تفسیر علی بن ابراهیم و دیگری تفسیر ابی الجارود که راوی معروف از صادقین و امام سجاد (علیهم‌السلام) بوده و در رأس سلسله جارودیه می‌باشد که بعد از قیام جناب زید بن علی به ایشان پیوسته و فرقه‌ی زیدیه‌ی جارودیه منسوب به ایشان می‌باشد و نام او زیاد بن منذر است. و آنگاه در زمان‌های متأخر، فردی این دو تفسیر را با یکدیگر تلفیق کرده است که قرائنی بر این مطلب وجود دارد. البته صرف احتمال آن هم کافی است که دیگر نتوانیم روات واقع در همه کتاب را به استناد شهادت عام ایشان مورد وثوق بدانیم (خامنه‌ای، درس خارج، ۱۳۸۳/۳/۱۷).

در جای دیگر نیز ایشان با استناد به تلفیقی بودن این تفسیر با مطالب و روایات غیر علی بن ابراهیم، شمول شهادت علی بن ابراهیم را بر برخی روات مورد خدشه و اشکال قرار می‌دهند:

اقاً در مورد رجال تفسیر علی بن ابراهیم، همان‌طور که قبلاً گفتیم چون این کتاب با تفسیر ابی الجارود مخلوط شده است، یقین پیدا نمی‌کنیم که این راوی در سند روایت علی بن ابراهیم واقع شده باشد تا مشمول توثیق عام ایشان بشود؛ و الاً اگر در موردی یقین به این مطلب پیدا کردیم، حکم به وثاقت می‌کنیم (خامنه‌ای، درس خارج، ۱۳۷۹/۶/۲۹).

ج) همان‌طور که در صدر بحث ذکر شد، کتب و مصادر زیادی نسبت به نقل روایات کتاب تفسیر قمی در فاصله زمانی قرن پنجم تا قرن یازدهم مبادرت ورزیده‌اند؛ از جمله این کتب می‌توان به تفسیر مجمع‌البیان، کتاب تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة، مناقب آل ابی طالب، سعد السعود، فرج المهموم، اعلام الوری اشاره کرد. نکته مهمی که در این بین وجود دارد این است که

موارد بسیاری در این کتب یافت می‌شود که از تفسیر قمی مطالبی نقل کرده‌اند، لکن آنچه نقل شده، در نسخه موجود و متداول تفسیر قمی که در دست ما است، وجود ندارد. برای نمونه به چند مورد از این اختلافات اشاره کوتاهی خواهیم داشت (سیستانی، ۱۴۳۷: ۱۲۹/۲ - ۱۳۶):

۱- مرحوم طبرسی در تفسیر مجمع‌البیان ذیل آیه «أَلَا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» (نور/۳۱) به نقل از علی بن ابراهیم فرموده‌اند:

و فی تفسیر علی بن ابراهیم الکفان و الأصابع ... (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳۱۷/۷)

این درحالی است که چنین مطلبی در نسخه موجود از تفسیر قمی وجود ندارد.

۲- در جای دیگر از تفسیر مجمع‌البیان ذیل آیه «فَالْمَدْبَرَاتُ أَمْرًا» (نازعات/۵) مرحوم طبرسی به نقل از تفسیر قمی مطلبی فرموده‌اند که در نسخه متداول از تفسیر قمی یافت نمی‌شود.

أَنهَا الْأَفْلَاكُ يَقَعُ فِيهَا أَمْرُ اللَّهِ تَعَالَى فَيَجْرِي بِهَا الْقَضَاءُ فِي الدُّنْيَا رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۵۳/۱۰).

۳- در کتاب مناقب آل ابی طالب نیز روایتی از تفسیر قمی نقل شده است که در تفسیر قمی یافت نشد.

فِي تَفْسِيرِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمِ الْقُمِيِّ قَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيْبِ سَأَلْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ (ع) عَنْ رَجُلٍ ضَرَبَ امْرَأَةً حَامِلَةً بِرِجْلِهِ فَطَرَحَتْ مَا فِي بَطْنِهَا مَيِّتًا فَقَالَ (ع) إِذَا كَانَ نُطْفَةً فَعَلَيْهِ عِشْرُونَ دِينَارًا وَ هِيَ الَّتِي وَقَعَتْ فِي الرَّحِمِ وَ اسْتَقَرَّتْ فِيهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹: ۱۶۰/۴)

۴- در کتاب تأویل الآيات الظاهرة نیز مطلبی از علی بن ابراهیم نقل شده است که در تفسیر قمی موجود نیست.

... رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ»؛ قَالَ هُوَ مَنْ يَتَّخِذُ دِينَهُ بِرَأْيِهِ بِغَيْرِ هُدًى إِمَامٍ مِنَ اللَّهِ مِنْ أُمَّةٍ الْهُدَى ... (استرآبادی، ۱۴۰۹: ۴۱۳).

۵- در جای دیگری از کتاب تأویل الآيات الظاهرة درخصوص این فقره آیه «كِرَامٍ بَرَرَةٍ» (عبس/۱۶) مطلبی نقل شده است که در تفسیر قمی اثری از آن نیست.

تأویله ذکره علی بن ابراهیم رحمه الله فی تفسیره قال نزلت فی الأئمة و یؤیده ...
(استرآبادی، ۱۴۰۹: ۷۳۹).

همچنین علاوه بر آنچه ذکر شد، موارد بسیار زیادی در کتب و منابع دیگر یافت می‌شود که روایات و مطالبی را از تفسیر قمی نقل کرده‌اند، اما آنچه در خود تفسیر قمی از همین روایات یافت می‌شود، از حیث سند و متن تغایر زیادی با نقل کتب دیگر دارند. از این رو به نظر می‌رسد جامع این تفسیر - أبو الفضل العباس بن محمد - تصرفات گوناگونی مانند حذف، جابجایی، تغییر و تبدیل و نقل به معنی صورت داده است. در صورتی که تصرفات صورت گرفته صرفاً اختصاص به حذف و اختصار داشت، این امکان برای ما وجود داشت که آنچه باقی مانده را متعلق به علی بن ابراهیم بدانیم؛ لکن تغییرات و تبدیلات و جابجایی‌های صورت گرفته، اطمینان و وثوق نسبت به نسخه موجود را بسیار مشکل می‌کند.

در نهایت می‌توانیم این چنین ارزیابی کنیم که با وجود قرائن و شواهد متعدد مبنی بر تلفیقی بودن این کتاب از دو تفسیر، نسخه متداول و در دسترس از تفسیر قمی به طور کامل اختصاص به علی بن ابراهیم ندارد؛ و جامع این تفسیر، روایات ابی الجارود و دیگر مشایخ خود را به جهت تکمیل و متمیم مباحث مطرح شده، در جای جای کتاب گنجانده است. از این رو این کتاب صد درصد به علی بن ابراهیم تعلق ندارد.

در خصوص شهادت علی بن ابراهیم در مقدمه کتاب نسبت به وثاقت راویان تفسیر نیز می‌توان این چنین بیان داشت که هر چند ثمره این شهادت محدود خواهد شد و شامل تک تک افراد موجود در اسناد نمی‌شود؛ لکن به طور کامل بی اعتبار نخواهد شد. توضیح آنکه اگر ما یقین داشته باشیم روایتی از طریق علی بن ابراهیم نقل شده است، می‌توانیم آن را مشمول شهادت وی به وثاقت راویان آن بدانیم؛ لکن در مواردی که یقین به خلاف داریم یا حتی احتمال خلاف را هم می‌دهیم، این امکان برای ما وجود ندارد تا چنین تطبیقی را صورت دهیم. در این صورت بیش از دویست نفر از راویان را می‌توان به صرف وجود نام آن‌ها در سلسله سند تفسیر قمی توثیق کرد (معلم، ۱: ۲۷۷/۱). برای نمونه حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای (مدظله العالی) ابی الورد را صرفاً به جهت وجود نام وی در طریق روایت علی بن ابراهیم توثیق می‌کنند (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۵/۱۲/۱۳۸۰). همچنین ایشان در جای دیگر ضمن اشاره به تلفیقی بودن این تفسیر از دو تفسیر، در مورد شهادت علی بن ابراهیم می‌فرمایند: و آنگاه در زمان‌های متأخر، فردی این دو تفسیر را با یکدیگر تلفیق کرده است که قرائنی بر این مطلب وجود دارد. البته صرف احتمال آن هم کافی است که دیگر نتوانیم روات واقع در همه کتاب را به استناد شهادت عام ایشان مورد وثوق بدانیم. پس ما در این تفسیر آن دسته از روایاتی را که

می‌دانیم از کتاب تفسیر علی بن ابراهیم قمی است، شهادتی را که ایشان در اول کتاب داده و به نحو عام توثیق فرموده‌اند - «و رواه مشایخنا و ثقاتنا» - مسلم شامل روات آن دسته از روایات می‌دانیم. اما اگر روایتی را به دست آوردیم که از تفسیر ابی‌الجارود است و یا احتمال آن را دادیم، دیگر حکم به وثاقت روات آن نمی‌کنیم، زیرا گرچه ابی‌الجارود طبق قول بعضی مورد وثوق و مرد بزرگواری بوده است و مرحوم مفید از ایشان با جمله «یؤخذ منه الحلال و الحرام» تعبیر نموده است، لکن افرادی که در سند آن روایات قرار می‌گیرند، مشمول توثیق عام علی بن ابراهیم نمی‌شوند (خامنه‌ای، درس خارج فقه، ۱۳۸۳/۳/۱۷).

نتیجه‌گیری

در پایان می‌توان به‌طور خلاصه مبانی موردنظر حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای مدظله‌العالی در خصوص میزان اعتبار تفسیر قمی و راویان آن را به شرح ذیل بیان کرد:

- ۱- اصل دلالت شهادت علی بن ابراهیم بر وثاقت راویان تفسیر، مورد قبول و پذیرش واقع می‌شود.
- ۲- این شهادت صرفاً اختصاص به راویان شیعه و امامی دارد.
- ۳- این شهادت شامل تمام افراد سند می‌شود؛ نه فقط راوی مباشر.
- ۴- تفسیر قمی به‌طور کامل به علی بن ابراهیم تعلق ندارد؛ بلکه تلفیقی از تفسیر مربوط به علی بن ابراهیم و تفسیر ابی‌الجارود می‌باشد؛ از این رو مشتمل بر روایات کثیری است که از غیر طریق علی بن ابراهیم نقل شده است.
- ۵- در هر روایتی که یقین کنیم از علی بن ابراهیم نقل شده می‌توانیم شهادت را بر افراد سند آن روایت تطبیق دهیم و حکم به وثاقت آن‌ها کنیم و در صورتی که یقین به خلاف آن داشته باشیم و یا حتی احتمال بدهیم که روایت از علی بن ابراهیم نبوده باشد، نمی‌توانیم از شهادت مربوطه برای حکم به وثاقت استفاده کنیم.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- تفسیر علی بن ابراهیم صرفاً شامل روایات امام صادق علیه‌السلام بوده است.
- ۲- أبوالفضل العباس بن محمد بن القاسم بن حمزة بن موسی بن جعفر.

منابع

فارسی

- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۴۰۳). الذریعة إلى تصانیف الشيعة. ج ۴. بیروت: دار الأضواء.
- ابن شهر آشوب مازندرانی (۱۳۷۹). محمد بن علی، مناقب آل أبي طالب (عليهم السلام)، ج ۴. قم: علامه.
- استرآبادی، علی (۱۴۰۹). تأویل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة. قم: مؤسسة نشر اسلامي.
- ایروانی، محمّد باقر (۱۴۳۱). دروس تمهيديه في القواعد الرجالية، القسم الثاني. قم: مدين.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). وسائل الشيعة، ج ۳۰. قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
- حسینی صدر، علی (۱۴۳۰). الفوائد الرجالية. قم: دلیل ما.
- خامنه ای، سید علی، مجموعه دروس خارج فقه
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۳). معجم رجال الحديث، ج ۱، بی جا: بی نا.
- داوری، مسلم (۱۴۲۶). اصول علم الرجال بين النظرية و التطبيق. ج ۱. قم: مؤسسه المحيئين للطباعة و النشر.
- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۰). کلیات فی علم الرجال. قم: حوزه علمی قم.
- سیستانی، سید محمد رضا (۱۴۳۷). قبسات من علم الرجال. ج ۲. بیروت: دار المورخ العربی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ج ۱ و ۷ و ۱۰. تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰). فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول. محقق: عبدالعزيز طباطبائی. قم: مكتبة المحقق الطباطبائي.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). تفسیر قمی. ج ۱. قم: دارالکتاب
- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵). رجال نجاشی. قم: مؤسسه نشر اسلامي.

واکاوی کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد»، روش‌شناسی اجتهاد - نواندیشی‌های فقه‌ای

محمدسهیل بهرام‌نسب* | استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم

چکیده

«روش‌شناسی اجتهاد»، شناسایی توصیفی یا تحلیلی مراحل منضبط فرایند استنباط حکم شرعی و «روش اجتهاد»، شیوه‌ای است که در آن، فقیه براساس مبانی پذیرفته شده، استدلالی را سامان می‌دهد و بر پایه آن استنباط می‌کند. روش تجمیع ظنون (روش تحلیلی) و روش صناعت‌محور (روش تطبیقی) دو روش محوری در روش‌های اجتهاد است که مکتب فقهی قم از روش اول و مکتب فقهی نجف از روش دوم بهره برده و هر روش، دارای مختصات، آثار مترتب بر روش و گام‌های تولید فتوا است. با بررسی روش اجتهادی دو مکتب فقهی قم و نجف و مقایسه آن با مختصات روش اجتهادی این کتاب، این نتیجه به دست آمده است که روش اجتهادی این کتاب، روشی «تحلیلی - تاریخی - واقعی» است که می‌توان آن را، روش اجتهادی جامع‌نگر یا جامعیت‌محور نامید که جامع بین فقه سنتی (اصالت) و فقه نوین (معاصرت) می‌باشد. به نظر می‌رسد روش‌شناسی اجتهاد این کتاب می‌تواند مقدمه‌ای بر کشف مکتب فقهی مؤلف ژرف‌اندیش و جامع‌نگر آن باشد. نواندیشی‌های فقه‌ای این کتاب که بیشتر در باب «امان» یافت می‌شود، شامل نواندیشی‌های محتوایی، ساختاری و محصول جدید علمی است.

واژگان کلیدی: روش‌شناسی، روش اجتهاد، روش تجمیع ظنون، روش صناعت‌محور، روش تحلیلی، روش تطبیقی، نواندیشی فقه‌ای.

مقدمه

روش‌شناسی علم، از شاخه‌های فلسفه علم است و دانشی درجه دو محسوب می‌شود که از زاویه دید «روش»، به یک علم می‌نگرد. در روش‌شناسی هر علم، روش به کار گرفته شده در فرایند تولید محصول علمی، مورد بازشناسی و کشف قرار می‌گیرد و همه مراحل این فرایند، از نقطه شروع تا نقطه پایان، توصیف یا تحلیل می‌شود. اهمیت روش‌شناسی تا حدی است که برخی معتقدند: «شاخه روش‌شناسی، اساس تمام پیشرفت‌های اصیل دانش بشری می‌باشد» (بدوی، ۱۳۷۴: ۱۸۲/۴).

روش‌شناسی اجتهاد که همان روش‌شناسی فقه است، از مسائل فلسفه فقه به حساب می‌آید که به دنبال شناخت فلسفی فقه، از زاویه «روش» می‌باشد. سهولت و سرعت استنباط، روشمندی و نظام‌وارگی گام‌های تولید فتوا، دقیق‌سازی فرایند کشف حکم، به کمترین حد خطا رساندن زنجیره استخراج حکم، و سهولت آموزش اجتهاد، برخی فایده‌های داشتن «روش» در اجتهاد است؛ همچنان‌که سهولت کشف ریشه اختلاف فقها، کشف نظام‌وارگی فرایند تولید فتوا، اقتصاد در وقت، کشف مکاتب فقهی و به دست دادن سنجه‌ای برای مقایسه علمی آن‌ها، کشف بنیان‌های روش اجتهاد فقها و نقطه آغاز برای کشف سبک اجتهادی معیار، از دستاوردهای روش‌شناسی اجتهاد به‌شمار می‌رود. از فایده‌های یادشده به خوبی می‌توان به ضرورت روش‌شناسی اجتهاد در عرصه فقهت پی برد.

این نوشته به روش‌شناسی اجتهاد و نواندیشی‌های فقهت‌ی کتاب گران سنگ «ثلاث رسائل فی الجهاد» با روش توصیفی - مقایسه‌ای و مایه مطالعات کتابخانه‌ای و میدانی می‌پردازد. این کتاب، نخستین اثر فقهی منتشر شده از حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای (دامت برکاته) به زبان عربی است که نگارش آن - به تصریح مؤلف محترم (خامنه‌ای، ۱۳۹۷: ۱۶۰) - ۲۲ سال پیش، در ۱۵ ربیع‌الثانی سال ۱۴۲۰ هجری برابر با ۷ مرداد سال ۱۳۷۸ به پایان رسیده است. موضوع این اثر ارزشمند، بررسی فقهی عمیق و استدلالی سه مسئله «امان»، «صابنه» و «مهاده» از باب‌های مربوط به بحث جهاد است که با تبیین دقیق ابعاد فقهی «پایان دادن به جنگ»، پاسخی درخور، به شبهه سیه‌اندیشان مبنی بر اینکه «اسلام خود را با شمشیر بر مردم تحمیل کرده است»، به‌شمار می‌رود. با توجه به نوین بودن روش اجتهادی معظّم‌له در این کتاب، معرفی روش اجتهاد ایشان ضرورت دارد و می‌تواند مقدمه‌ای برای کشف مکتب فقهی ایشان باشد.

پرسش اصلی این نوشته، چیستی روش اجتهاد و نواندیشی‌های فقهت‌ی به‌کار رفته در این کتاب است؛ که با پاسخ به پرسش‌هایی همچون چیستی مفهومی «روش‌شناسی اجتهاد»، چیستی روش اجتهاد در مکتب فقهی نجف و مکتب فقهی قم، برآورد مقایسه روش اجتهاد به‌کار رفته در کتاب با روش اجتهادی در دو مکتب یادشده و چیستی گام‌های تولید فتوا، همراه می‌شود. بر این اساس، پس

از مفهوم‌شناسی، روش اجتهاد در دو مکتب یادشده شناسایی می‌شود و سپس روش‌شناسی اجتهاد این کتاب، در قالب بیان مختصات تفصیلی روش اجتهادی و گام‌های تولید فتوا معرفی می‌شود و در پایان، نواندیشی‌های فقه‌ای در هر کدام از موضوعات «امان»، «صابئه» و «مهاده» تبیین می‌گردد. تاکنون در موضوع روش‌شناسی اجتهاد - که چند دهه بیشتر از عمرش نمی‌گذرد - نشست‌های علمی متعددی برگزار شده و مقالات متعددی از جمله «روش‌شناسی اجتهاد در اقوال» (مبلغی، ۱۳۹۰ الف)، «روش‌شناسی فقه حکومتی» (مرتضوی‌نژاد؛ میرباقری، ۱۳۹۶) و «شیوه شیخ انصاری در فقه» (عابدی، ۱۳۷۳) و چند کتاب از جمله «اجتهاد و بررسی روش‌های آن» (دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم، ۱۳۹۲) و «الگوریتم اجتهاد» (واسطی، ۱۳۹۵) و نیز چند کتاب در موضوع مکاتب فقهی - با درون‌مایه روش‌شناسی اجتهاد - از جمله «در آمدی بر مکتب فقهی قم و نجف» (ایزدهی، ۱۳۹۸) و «پیش‌درآمدی بر مکتب‌شناسی فقهی» (ضیائی‌فر، ۱۳۸۵) و دو پایان‌نامه با عنوان «بررسی و روش‌شناسی تحلیلی در مکتب قم و نجف» (جعفری، ۱۳۹۸) و «متدولوژی اجتهاد فقهی» (گلاب‌بخش، ۱۳۸۲) نوشته شده است. در موضوع روش‌شناسی اجتهاد کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد» تاکنون اثری منتشر نشده و تنها چند نشست علمی برگزار شده است.

مفهوم‌شناسی

۱. روش

واژه «روش» در عرف، به معنای سبک و شیوه و در اصطلاح، «طریق و موردی است که انسان در آن و براساس آن، عمل می‌کند» (صانعی دره‌بیدی؛ صلیبا، ۱۳۶۶: ۵۸۵). مقصود از روش در اجتهاد، شیوه‌ای است که در آن، فقیه براساس مبانی پذیرفته شده‌اش، استدلالی را سامان می‌دهد و بر پایه آن استنباط می‌کند. در واقع شیوه‌ها و مبانی با هم تعامل دارند؛ برای مثال اگر عقل به‌عنوان یک منبع پذیرفته شود، فقیه از روش‌های عقلی نیز استفاده می‌کند (ضیائی‌فر، ۱۳۸۵: ۳۲۶).

۲. روش‌شناسی

روش‌شناسی عبارت است از «تعیین و توصیف دقیق مرحله به مرحله و قدم به قدم عملیات حل یک مسئله به‌طوری که نقطه آغاز و پایان، تعداد مراحل، ترتیب منطقی مراحل، دستورالعمل‌های اجرایی در هر مرحله توصیف شده باشد» (واسطی، ۱۳۹۵: ۱۰). روش‌شناسی به دو گونه «توصیفی» و «هنجاری» انجام می‌گیرد.

۳. اجتهاد

واژه «اجتهاد» در لغت از ریشه (ج - ه - د) به معنای نهایت تلاش و به کار گرفتن تمام توان برای رسیدن به مقصود است (جوهری، ۱۳۷۶: ۴۶۱/۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۳۲/۳؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۱۱۲/۱) و در اصطلاح به معنای ملکه استنباط احکام شرعی از ادله تفصیلی فعلی (عراقی، ۱۳۸۸: ۲۵؛ موسوی خویی، ۱۴۱۷: ۳۶۵/۴) و اخذ حکم از مدرک حکم (اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۶۱/۳) آمده است. در معنای اول، قوه اجتهاد و در معنای دوم، معنای مصدری اجتهاد - به دست آوردن حکم - مدنظر قرار گرفته است. با توجه به اینکه متفاهم عرفی از این واژه، معنای مصدری آن است، نه قوه اجتهاد، معنای دوم صحیح می‌باشد.

۴. روش‌شناسی اجتهاد

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که روش‌شناسی اجتهاد عبارت است از شناسایی توصیفی یا تحلیلی مراحل منضبط فرایند استنباط حکم شرعی.

روش‌شناسی اجتهادی به دو گونه توصیفی و هنجاری انجام می‌گیرد. روش‌شناسی هنجاری یعنی شناسایی عناصر یک روش درست پرداختن به استنباط و بحث آزادانه درباره آن. درحالی‌که روش‌شناسی توصیفی به معنای شناسایی و توصیف روش‌های اجتهادی موجود است (مبلغی، ۱۳۹۰ ب). به تعبیر دیگر، روش‌شناسی هنجاری، روشی است که در آن باید‌ها و نباید‌ها ارائه می‌شود و شخص روش‌شناس، روش مورد بررسی خود را آماج باید‌ها و نباید‌ها قرار می‌دهد و با نگاه هنجارشناسانه به آن می‌نگرد؛ این درحالی است که در روش‌شناسی توصیفی، تنها به ارائه گزارش بسنده می‌شود.

روش‌شناسی توصیفی، گاهی توصیفی تطبیقی است و گاهی توصیفی تاریخی. در گونه نخست، روش اجتهادی یک فقیه در مقایسه با روش فقیه دیگر سنجیده می‌شود. ولی در گونه دوم، روش‌های اجتهادی که در طول تاریخ شکل گرفته، بازشناسی شده و تطورات آن‌ها بررسی می‌گردد (مبلغی، ۱۳۹۰ ب).

۵. روش اجتهادی معیار

با دو سبک می‌توان به روش‌شناسی اجتهاد پرداخت: «سبک مختصاتی» و «سبک معیاری». در سبک نخست، به شناسایی و معرفی مختصات روش اجتهادی بسنده می‌شود، بدون اینکه جایگاه آن روش اجتهادی در جغرافیای روش‌های اجتهادی مشخص گردد. برای مثال در روش‌شناسی اجتهاد محقق خویی، به مختصاتی همچون کثرت تفریع فروع، عدم حجیت شهرت، بی‌اعتنایی به اقوال گذشتگان، سخت‌گیری در اعتماد به روایات و مانند آن اشاره می‌شود. اما در سبک معیاری، روش‌شناس با دست گرفتن سنج‌های به نام «روش‌های اجتهادی معیار» پس از ملاحظه مختصات

هر روش اجتهادی، آن روش اجتهادی را منطبق با یکی از روش‌های اجتهادی معیار معرفی می‌کند و خصوصیات آن روش اجتهادی معیار را به آن نسبت می‌دهد. در این نوشته، از هر دو سبک روش‌شناسی استفاده می‌شود.

«روش اجتهادی معیار»، روش اجتهادی انتزاع شده از چندین روش اجتهادی است که معیاری برای شناخت و نیز تطبیق روش‌های اجتهادی هم‌جنس خود می‌باشد. روش اجتهادی معیار با اشتراک‌گیری از مختصات روش‌های اجتهادی گوناگون به دست می‌آید. برای نمونه، روش اجتهادی «تجمیع ظنون»، یک روش اجتهادی معیار است که از مطالعه مختصات روش اجتهادی عده‌ای از فقها و اشتراک‌گیری از آن‌ها به دست آمده است؛ در این روش، تجمیع ظنون، محور اساسی اجتهاد می‌باشد.

در کمیّت گونه‌های روش اجتهادی معیار، دو دیدگاه وجود دارد:

دیدگاه نخست: همه روش‌های اجتهاد به دو روش اجتهادی برمی‌گردد:

۱. روش اجتهادی «تجمیع ظنون» (فقه قناعت، فقه ضمانتی)؛ در این روش، مبنای غالب در اجتهاد، تجمیع ظنون و به اطمینان رسیدن از طریق آن است. از آنجا که محور اساسی در این روش، اطمینان و قناعت وجدان فقیه می‌باشد، از آن به «فقه قناعت» نیز تعبیر شده است. چنان‌که به جهت ضمیمه کردن شواهد و قرائن، به آن، «فقه ضمانتی» هم می‌گویند. شیخ انصاری، صاحب‌جواهر، بروجردی و شیخ عبدالکریم حائری دارای این روش اجتهادی بوده‌اند.

۲. روش اجتهادی صناعت‌محور (فقه صناعت، فقه مدرسه‌ای، فقه ریاضی)؛ در این روش فقیه با استفاده از ادله اثبات شده در اصول فقه، استنباط می‌کند و اگر آن ادله فاقد شرایط حجیت باشند، کنار گذاشته می‌شود و نوبت به اصول عملیه می‌رسد. این روش طبق صناعت اصولی، استنباط بسیار منضبط مدرسه‌ای و برخوردی کلاسیک با قواعد اصولی دارد. براساس این روش، مسائل علم فقه دارای قواعدی مشخص و اصولی معین است که فقیه در مقام استنباط، از آن قواعد تجاوز نمی‌کند. محقق خویی، فرد شاخص این روش اجتهادی می‌باشد (علیدوست؛ لطفی، ۱۳۹۹: ۱۲۵).

این دو روش اجتهادی، در کنار یکدیگر در تمامی حوزه‌های علمیه، چه قم و چه نجف وجود دارد؛ البته ممکن است شدت و ضعف داشته باشد، برای مثال، روش نخست، در زمان شیخ عبدالکریم حائری و بروجردی در قم غالب است، در حالی که روش دوم، در زمان میرزای نائینی، آقاضیا عراقی، محقق اصفهانی و به‌ویژه محقق خویی در نجف سیطره دارد (ایزدهی؛ علیدوست، ۱۳۹۸: ۵۱).

دیدگاه دوم: روش‌های اجتهادی به سه روش اجتهادی برمی‌گردد:

۱. روش تطبیقی: در این روش اجتهادی، تمام نگاه فقیه در استنباط، متوجه تطبیق قاعده است و کاری به قرائن و تجمیع قرائن ندارد.
۲. روش تنزیهی: در این روش اجتهادی، فقیه همواره دنبال دو تنزیه است: اول، تنزیه خود با نگاه به آخرت و دوم، تنزیه فقهای سلف. چنین فقیهی تلاش می‌کند ببیند سلف چه گفته‌اند تا از آنجا شروع کند و جلو برود.
۳. روش تحلیلی: در این روش، فقیه به دنبال تحلیل است و در نخستین مواجهه با مسئله، تلاش تحلیلی می‌کند. فقیه تحلیلی بر چهار قسم می‌باشد:
- ۱-۳. تحلیلی تاریخی: فقیه این روش، تحلیل خود را متوجه تاریخ می‌کند، البته تاریخ درون فقها یعنی دیدن تاریخ یک مسئله. ابزار چنین فقیهی، قرائن‌یابی است به جهت اینکه کشف حقایق تاریخی سخت می‌باشد. بنابراین از تجمیع قرائن استفاده می‌کند. شهید اول، قهرمان میدان تحلیل تاریخی است. امام خمینی و بروجردی هم از این روش بهره می‌برند.
- ۲-۳. تحلیلی فلسفی: در این روش، از سوی فقیه، تحلیل‌های دقیق حتی گاهی با درون‌مایه‌های فلسفی صورت می‌گیرد. محقق اصفهانی مبانی فلسفی و آقا ضیاء عراقی دقت و بحث عمیق را در تحلیل خود اشراپ می‌کنند.
- ۳-۳. تحلیلی عرفی: در این روش، اساس تحلیل در بستر عرف و با توجه به مناسبات اجتماعی و ارتکازات و عرفیات است و تحلیل از خاستگاه عرف بیرون می‌آید. چنین فقیهی ارتکازات نیرومندی دارد و بر همین اساس واژه‌های «ارتکاز» و «مرتکز» را زیاد به کار می‌برد. نائینی، از این روش بهره می‌برد.
- ۴-۳. تحلیلی واقعی: در این روش، متعلق تحلیل، واقعیت و واقع است. امام خمینی در اواخر عمر شریفش، از این روش بهره می‌گرفت. این روش، خاستگاه نظریه زمان و مکان ایشان می‌باشد. نگاه این روش، به واقعیت و سیطره نظام‌های واقعی است (مبلغی، ۱۳۹۰ ب).
- نکته دارای اهمیت در روش اجتهادی معیار این است که اگر به فقیهی، یک روش اجتهادی معیار نسبت داده می‌شود به این معنا نیست که او از دیگر روش‌های اجتهادی معیار، بی‌بهره باشد و بهره‌گیری از آن‌ها را ممنوع بدانند. بر این پایه، ممکن است فقیهی که دارای روش صناعت‌محور می‌باشد، گاهی از تجمیع ظنون برایش اطمینان حاصل شود و براساس همان اطمینان، فتوا دهد. پس آنچه گفته شد، ناظر به روش غالب است.

با دقت در دو دیدگاه یادشده می‌توان گفت روش صنعت‌محور در دیدگاه نخست، همان روش تطبیقی در دیدگاه دوم است؛ چنان‌که روش تجمیع‌ظنون در دیدگاه نخست، همان روش تحلیلی در دیدگاه دوم است. نظر به اینکه روش تنزیهی را نمی‌توان یک روش اجتهادی مستقل و اساسی دانست، در جمع‌بندی دو دیدگاه یادشده می‌توان دو روش اصلی معیار را به روش‌های اجتهادی نسبت داد: روش تجمیع‌ظنون (روش تحلیلی) و روش صنعت‌محور (روش تطبیقی).

روش‌شناسی اجتهاد مکتب فقهی قم و مکتب فقهی نجف

مکتب فقهی قم به معنای مکتب فقهی رایج در میان غالب فقهای قم است، نه اینکه به لزوم، همه فقهای قم پیرو چنین مکتبی باشند. این سخن در مورد مکتب فقهی نجف هم جاری است. البته گاهی، فقهی اهل نجف می‌باشد، اما روش اجتهادی او همانند روش اجتهادی مکتب قم است، چنان‌که عکس این هم وجود دارد. این ناهمگونی در تطبیق، بدان جهت است که در اصطلاح «مکتب فقهی قم و نجف»، نظر به غالب افراد بوده و این تعبیر با «مسامحه در تطبیق مصادیق»، رایج شده است.

۱- روش اجتهادی مکتب فقهی نجف

تیین کوتاه این روش اجتهادی، در ضمن پنج عنوان صورت می‌گیرد: روش اجتهادی معیار، افراد شاخص، مختصات روش اجتهادی، آثار مترتب بر روش و گام‌های تولید فتوا.

۱-۱- روش اجتهادی معیار

روش اجتهادی مکتب فقهی نجف، «صناعت‌محور» (قاعده‌گرا) است (ایزدهی؛ علیدوست، ۱۳۹۸: ۴۶ و ۴۷) که از آن به «روش تطبیقی» (ایزدهی؛ مبلغی، ۱۳۹۸: ۳۸)، «فقه فنی» (ایزدهی؛ علوی، ۱۳۹۸: ۶۹)، «فقه صنعت»، «فقه مدرسه‌ای» و «فقه ریاضی» (علیدوست؛ لطفی، ۱۳۹۹: ۱۲۹) هم تعبیر می‌شود.

۱-۲- افراد شاخص

علامه حلی، نائینی، آقا ضیا عراقی، محقق اصفهانی و محقق خویی از این روش اجتهادی پیروی می‌کنند (ایزدهی، ۱۳۹۸: ۱۸۴، ۱۴۵، ۱۳۶) که در این میان محقق خویی، فرد بارز این مکتب است (ضیائی‌فر؛ هادوی، ۱۳۸۵: ۳۵۱).

۱-۳- مختصات روش اجتهادی

در روش اجتهادی صنعت‌محور، شهرت فتوایی اعتباری ندارد. اگر روایت سند درستی داشته باشد، مقبول می‌افتد و اگر نداشته باشد کنار گذاشته می‌شود. در این روش اجتهادی، عقل کمتر به‌کار گرفته می‌شود و رفت و برگشت‌های فقیه در مسئله کم است. نظر فقیه صنعت‌محور، قابل

پیش‌بینی می‌باشد، چون براساس مبانی و روش وی می‌توان گفت در مسئله به چه نتیجه‌ای می‌رسد (ایزدهی؛ علیدوست، ۱۳۹۸: ۴۶-۴۹، ۵۷). از علم اصول زیاد استفاده می‌شود و دقت‌های عقلی فراوانی در مسائل به‌کار گرفته می‌شود. از نظر اعتماد به روایات سخت‌گیری‌های خاصی اعمال می‌گردد و توجه چندانی به اقوال گذشتگان نمی‌شود. کثرت تفریع فروع، مشخصه دیگر این روش است (ایزدهی؛ عندلیب، ۱۳۹۸: ۱۸۴-۱۸۵). در روش صناعت‌محور، به‌طور عمده بحث‌ها براساس قالب‌ها و اسلوب‌های علمی به اثبات رسیده در علم اصول است (ایزدهی؛ قائینی، ۱۳۹۸: ۲۰۰). پرچم‌دار این روش، محقق خوبی می‌باشد. ایشان اجماع را قبول ندارد، اما به سیره اعتنا می‌کند و در کلام‌شان زیاد به آن تمسک می‌کند و آن را از استظهارات عرفی به‌شمار می‌آورد. روایات را طائفه‌بندی می‌کند و در بررسی آن‌ها، خبر ثقه را حجت می‌دانند، نه اینکه موثوق‌الصدوری باشد (ایزدهی؛ قائینی، ۱۳۹۸: ۲۰۲-۲۰۳). وی، شهرت عملی را نه جابر ضعف سند می‌داند، نه جابر ضعف دلالت و اعراض مشهور را هم کاسر نمی‌داند (ایزدهی؛ علیدوست، ۱۳۹۸: ۵۵)، تتبع چندانی در اقوال نمی‌کند و به اقوال موجود در کتاب «حدائق» اکتفا می‌کند و در بیان اقوال دیگران، تبیین و تقریر قوی و جدید ارائه می‌دهد (ایزدهی؛ کاهانی، ۱۳۹۸: ۱۵۶، ۱۵۱).

۱-۴- آثار مترتب بر روش «صناعت‌محور»

آثار متعددی بر این روش مترتب است که عبارت‌اند از:

۱. عدم حجیت «اجماع» و «شهرت فتوایی»
۲. عدم جابریت و کاسریت «شهرت عملی»
۳. کارایی اندک «عقل» و «تبع اقوال»
۴. حجیت «وثاقت مُخبری» و «سیره»

۱-۵- گام‌های تولید فتوا

در این روش، گام‌های تولید فتوا به این ترتیب است:

۱. بیان مقتضای اصل در مسأله
 ۲. دسته‌بندی و طائفه‌بندی روایات
 - ۱-۲. تمسک به آیات در ضمن استدلال به برخی روایات
 - ۲-۲. نتیجه‌گیری نهایی
 ۳. رجوع به اصول عملیه (در صورت نرسیدن به حکم)
- (ایزدهی؛ قائینی، ۱۳۹۸: ۲۰۲).

۲- روش اجتهادی مکتب فقهی قم

تبیین کوتاه این روش اجتهادی نیز در ضمن پنج عنوان صورت می‌گیرد: روش اجتهادی معیار، افراد شاخص، مختصات روش اجتهادی، آثار مترتب بر روش، گام‌های تولید فتوا.

۲-۱- روش اجتهادی معیار

روش اجتهادی مکتب فقهی قم، «تجمیع ظنون» است (ایزدهی؛ علیدوست، ۱۳۹۸: ۴۷) که از آن به «فقه قناعت»، «فقه ضمانتی» (علیدوست؛ لطفی، ۱۳۹۹: ۱۲۸) و «فقه تحلیلی» (مبلغی، ۱۳۹۰ب) هم تعبیر می‌شود.

۲-۲- افراد شاخص

صاحب جواهر، شیخ انصاری، محقق داماد، شیخ عبدالکریم حائری، بروجردی و امام خمینی از پیروان روش «تجمیع ظنون» هستند (مبلغی، ۱۳۹۰ب؛ ایزدهی، ۱۳۹۸: ۱۹۱، ۴۹). اوج این روش در اجتهاد آیت‌الله بروجردی دیده می‌شود. وی فرد بارز این روش و به‌درستی، فقیهی مکتب‌ساز است (ایزدهی، ۱۳۹۸: ۱۸۵، ۸۰، ۲۳۳).

۲-۳- مختصات روش اجتهادی

در این روش، «شهرت» هم جابر سند و دلالت است و هم کاسر یعنی ظهور شکن می‌باشد. به «عقل» - به جهت اینکه ظن آور است - مجال داده می‌شود. در این روش، فقیه پیش از فتوا، آثار آن را در جامعه بررسی می‌کند و از اثر فتوا به صحت و فساد فتوا می‌رسد. رفت و برگشت‌های فقیه در مسئله بسیار زیاد است و نظر نهایی او قابل‌پیش‌بینی نیست (ایزدهی؛ علیدوست، ۱۳۹۸: ۴۷-۵۷). بیشتر از «عرف» استفاده می‌شود و کمتر دقت‌های اصولی اعمال می‌شود (ایزدهی؛ عندلیب، ۱۳۹۸: ۱۹۰). «اجماع»، «شهرت»، «فتاوی‌ای فقه‌ها» و «استظهار از کلمات آن‌ها» جایگاه خاصی در این روش دارد و از اصول فقه، تنها در جایی که نیاز واقعی فقه طلب‌کنند، استفاده می‌شود (ایزدهی؛ قائینی، ۱۳۹۸: ۲۰۴، ۲۰۷). طلایه‌دار این روش، آیت‌الله بروجردی است. وی نسبت به روایات، از طائفه‌بندی و دسته‌بندی کمک می‌گیرد، به طبقات روات توجه ویژه دارد (بروجردی، ۱۴۱۶: ۲۲، ۴۳)، شرایط زمانی و مکانی صدور روایت و خصوصیات راوی را لحاظ می‌کند و تا جایی که ممکن است اصول را بر اساس احکام عقلیه و سیر عقلانیه بنا می‌کند (ایزدهی؛ علوی، ۱۳۹۸: ۹۴، ۱۰۲)، وثاقت خبری را حجت می‌داند نه وثاقت مخبری (ایزدهی؛ قائینی، ۱۳۹۸: ۲۰۳) و به تتبع گسترده اقوال و احادیث اهتمام ویژه دارد. (ایزدهی، ۱۳۹۸: ۲۳۶) استفاده فراوان از اقوال فقهای اهل تسنن (بروجردی، ۱۴۱۶: ۳۹؛ ایزدهی؛ علوی، ۱۳۹۸: ۸۹)، بررسی سیر تاریخی

مسئله (بروجردی، ۱۴۱۶: ۱۶) و توجه به اقوال گذشتگان (ایزدهی؛ عدلیب، ۱۳۹۸: ۱۸۵) از دیگر ویژگی‌های روش ایشان است.

۴-۲- آثار مترتب بر روش «تجمیع ظنون»

آثار متعددی بر این روش مترتب است که عبارتند از:

۱. حجیت «اجماع»، «شهرت» و «سیره»
۲. جابریت و کاسریت «شهرت»
۳. توجه ویژه به «عرف»، «عقل»، «تتبع اقوال» و «اقوال عامه»
۴. حجیت «وثاقت خبری»
۵. لحاظ آثار اجتماعی فتوا

۲-۵- گام‌های تولید فتوا

در این روش، گام‌های تولید فتوا با این ترتیب است:

۱. ذکر اقوال شیعه و اهل تسنن و بررسی استدلال‌های آن‌ها
 ۲. فهرست ادله براساس اقوال
 - ۱-۲. آیات
 - ۲-۲. روایات
 - ۲-۲-۱. بررسی جداگانه هر روایت و نتیجه‌گیری از آن
 - ۲-۲-۲. مقایسه نتایج به‌دست آمده از بررسی هر روایت، با یکدیگر
 - ۲-۲-۳. جمع‌بندی نتایج به‌دست آمده و نتیجه‌گیری نهایی
 ۳. اصول علمیه (درصورت نرسیدن به حکم)
- (ضیائی‌فر؛ هادوی، ۱۳۸۵: ۳۵۱؛ ایزدهی؛ قانینی، ۱۳۹۸: ۲۰۷)

جدول مقایسه آثار روش اجتهادی مکتب قم و مکتب نجف

ردیف	آثار روش اجتهادی مکتب نجف	آثار روش اجتهادی مکتب قم
۱.	عدم حجیت «اجماع»، «شهرت»	حجیت «اجماع»، «شهرت»
۲.	عدم جابریت و کاسریت «شهرت»	جابریت و کاسریت «شهرت»
۳.	کارایی اندک «عقل» و «تتبع اقوال»	توجه ویژه به «عرف»، «عقل»، «تتبع اقوال»

۴.	عدم توجه به «اقوال اهل تسنن»	توجه به «اقوال اهل تسنن»
۵.	عدم توجه به آثار اجتماعی فتوا	توجه به آثار اجتماعی فتوا
۶.	حجیت «و ثوق مُخبري» و «سیره»	حجیت «و ثوق خبري» و «سیره»

روش‌شناسی اجتهاد در کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد»

روش‌شناسی اجتهاد این کتاب در ضمن پنج عنوان صورت می‌گیرد: «ساختار بنیادین»، «روش اجتهادی معیار»، «مختصات روش اجتهادی»، «آثار مترتب بر روش» و «گام‌های تولید فتوا».

۱. ساختار بنیادین

ساختار بنیادین و روش محوری اجتهاد در این کتاب، «فقه جواهری» است، «همان فقه سنتی رایج با «متد فقهت» که همان روش رایج فقها می‌باشد، یعنی استفاده از ظواهر، علاج مشکلات ظواهر و امارات و مراجعه به اصول عملیه در صورت دست نیافتن بر امارات» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۶۸/۴/۲۰)؛ مختصات «فقه جواهری» در نگاهی کلی عبارت است از: «انباشت اطلاعات مختلف فقهی»، «استفاده از مذاق شرع در استنباط»، «تأکید بر اصالت‌های فقه»، «نوآوری»، «جرات نقد نظرات دیگران» (ایزدهی؛ مبلغی، ۱۳۹۸: ۴۰)، «اهمیت ویژه استظهارات، اجماع، شهرت و سیره»، «تلاش حداکثری جهت جمع بین روایات متعارض» (ایزدهی؛ فائینی، ۱۳۹۸: ۲۰۸)، «محدود بودن به قواعد اصولی و فقه صناعت‌محور»، «عنایت به فهم عرفی»، «توجه به عنصر زمان و مکان» (ایزدهی؛ عندلیب، ۱۳۹۸: ۲۴۸)، «اعتنا به روایت ضعیف» (علیدوست، ۱۳۹۷). تمامی ویژگی‌های یادشده، در روش اجتهادی به‌کار رفته در کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد» قابل‌برگیری است.

۲. روش اجتهادی معیار

در این کتاب، روش اجتهادی معیار، آمیزه‌ای از روش «صناعت‌محور» و روش «تجمع‌ظنون» می‌باشد که در این میان، سهم روش دوم بیشتر است چنانکه «گام‌های تولید فتوا» در آن، شباهت بسیاری به الگوی «گام‌های تولید فتوا» در روش دوم دارد. با این حال، «مختصات روش اجتهادی» نشان خواهد داد که در این کتاب، از «روش صناعت‌محور» هم استفاده شده است. تطبیق مقایسه‌ای این سخن، پس از برشمردن مختصات روش اجتهادی، صورت می‌گیرد.

۳. مختصات روش اجتهادی

مختصات روش اجتهادی کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد» در ضمن این عناوین، ارائه می‌شود: «مفهوم‌پژوهی»، «کشف موضوع»، «تبارشناسی»، «بررسی ادله»، «سنجه مصلحت» و «تولید فتوا».

۳-۱- مختصات روش اجتهادی در «مفهوم‌پژوهی»

«مفهوم‌پژوهی» امری فراتر از «مفهوم‌شناسی» است. «مفهوم‌شناسی»، شناسایی بسیط مفهوم از کتب لغت می‌باشد، درحالی‌که «مفهوم‌پژوهی» یک فرایند است که در قالب پژوهش تفصیلی مفهوم صورت می‌گیرد، به‌طوری‌که شناسایی مفهوم از کتب لغت، تنها بخشی از این فرایند را تشکیل می‌دهد. آنچه در کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد» دیده می‌شود، «مفهوم‌پژوهی» است. فرایند یادشده در این کتاب، از مجموع دو بخش «بررسی مفهوم لغوی» و «بررسی مفهوم اصطلاحی» قابل استفاده می‌باشد.

۳-۱-۱- مفهوم لغوی

در این کتاب، در شناسایی مفهوم لغوی، ابتدا کتب اهل لغت مورد بررسی قرار می‌گیرد، سپس معانی به دست آمده به معنایی واحد برگردانده شده و پس از ملاحظه موارد استعمال آن مفهوم در لغت، مفهوم نهایی نتیجه‌گیری می‌شود. در دو جا مفهوم لغوی بررسی شده است:

۱. در ابتدای باب «امان» (ص ۳). در این بخش ابتدا دو مترادف (ذمام و جوار) برای واژه «امان» ذکر شده و سپس با یادنگاری این نکته که هر سه واژه به یک معنای واحد برگشت دارد، معنای هر یک تبیین شده و در نهایت با بیان مواردی از استعمال «ذمام» در لغت، بررسی مفهومی واژه «امان» جمع‌بندی شده است.

۲. در ابتدای باب «مهاده» (ص ۱۹۹). در این بخش، مفهوم واژه «مهاده» مورد بررسی اجمالی قرار گرفته و تنها به ریشه معنایی و موارد استعمال آن اشاره شده است.

۳-۱-۲- مفهوم اصطلاحی (تعریف)

بررسی مفهوم اصطلاحی یک واژه در این کتاب، در یک فرایند رخ می‌دهد که با استفاده از «خاستگاه فقهی واژه»، «متبادر و متفاهم از ادله»، «فرق‌های معنایی لغات» و «لحاظ معنای لغوی» صورت می‌گیرد. بر این اساس، در واژه‌شناسی «امان»، پس از نقل و بررسی کلمات فقها (ص ۴) و دقت در فرق‌های لغات (ص ۶)، با توجه به متبادر و متفاهم ادله (ص ۵) و نیز «لحاظ معنای لغوی»، تعریفی جدید ارائه شده است. این روش با اندکی تفاوت، در واژه‌شناسی «مهاده» هم به کار رفته است (ص ۲۰۰). تلاش برای جمع میان معنای لغوی و اصطلاحی، نکته‌ای است که از آن به «لحاظ معنای لغوی» تعبیر شد و در واژه‌شناسی «امان» دیده می‌شود؛ آنجا که تعبیر «رفع خوف و خطر» - که در معنای لغوی بر آن تأکید شده - در معنای اصطلاحی «امان» به کار می‌رود: «قراری

که از سوی مسلمانان به جهت رفع خوف و خطر ناشی از جنگ یا حالت جنگ، در حق یک یا چند نفر از کفار صادر می‌شود» (ص ۶).

۲-۳- مختصات روش اجتهادی در «کشف موضوع»

دو واژه «موضوع» و «متعلق»، در کلمات فقها گاهی به جای یکدیگر به کار رفته و گاهی مراد از «موضوع»، اعم از «موضوع» و «متعلق» است (موسوی‌خویی، ۱۴۱۷: ۱۸۶/۳). در این بحث، مراد از «موضوع»، اعم از «موضوع» و «متعلق» می‌باشد. «متعلق»، آن چیزی است که حکم به آن تعلق می‌گیرد که در واقع، همان «فعل» یا «ترک» طلب شده از مکلف می‌باشد (نائینی، ۱۳۷۶: ۱/۱۴۵). در حالی که «موضوع»، عبارت است از مجموع چیزهایی که فعلیت حکم مجعول، بر آن‌ها توقف دارد. برای مثال، «مکلف مستطیع»، موضوع برای «وجوب حج» می‌باشد، زیرا فعلیه این حکم، متوقف بر آن است (صدر، ۱۴۱۸: ۱/۱۲۱).

در یک نگاه کلی می‌توان گفت در این کتاب، موضوعات مسائل فقهی و متعلقات احکام، متناسب با شناخت از دولت، الزامات مدیریت دولتی و کشورداری و شرایط تحولات جهانی، فهم شده است (کعبی، ۱۳۹۸).

۳-۲-۱- روش‌های کشف موضوع

مراد از کشف موضوع، تنها این نیست که موضوعی مجهول باشد و با روشی کشف گردد، بلکه مواردی را هم شامل می‌شود که با وجود معلوم بودن اصل موضوع، با روش‌هایی خاص، موضوع جدیدی از جهت سعه یا ضیق به دست آید. در این کتاب، موضوع حکم، از روش‌های متعددی کشف شده است که عبارت‌اند از:

۱. تمسک به قاعده «مناسبت حکم و موضوع». معنای این قاعده، عبارت است از «ملانمت عرفی یا عقلی واضح بین حکم و موضوع که با آن، خصوصیت موضوع واقعی یا حکم یا حیثیت دیگری که مربوط به موضوع یا حکم باشد، کشف می‌شود» (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱: ۲۲۱). از این قاعده در موارد متعددی برای «کشف»، «تقیید» و «تضییق موضوع» استفاده شده است: تبیین وصف موضوع (وصف قیّم یتیم) (ص ۶۸)، تقیید موضوع (هدنه، صلح) به مصلحت (ص ۲۰۲ و ۲۰۶)، تبیین خاستگاه موضوع (صلح) (ص ۲۱۸)، تضییق موضوع (انفاق، مردان پناهنده به لشکر مسلمانان) (ص ۲۳۵ و ۲۴۵).

۲. استفاده از «تنقیح مناط» و «الغای خصوصیت» جهت توسعه دایره موضوع. مراد از «تنقیح مناط»، کشف مناط حکم در اصل و احراز وجود آن در فرع و نفی وجود مانع یا مزاحم اقوی است

(لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱: ۲۰۱). چنان‌که مراد از «الغای خصوصیت»، الغای ویژگی‌های غیر مؤثر در تعلق حکم، به‌منظور توسعه در مصادیق متعلق حکم می‌باشد (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹: ۲۳۶). از این روش در چند مورد استفاده شده است که از آن جمله می‌باشد: توسعه دامنه موضوع «امان» (ص ۳۱)، توسعه موضوع در عنوان «من له شبهة کتاب» در باب صابنه (ص ۱۷۴)، توسعه موضوع حجیت قول کسی که ادعا می‌کند اهل کتاب است (ص ۱۷۸) و توسعه موضوع «احتیاط در امر دماء» در همان باب (ص ۱۸۷).

۳. بهره‌گیری از «ارتکازات ذهنی» جهت تضییق موضوع حکم. در باب «امان»، موضوع، در بحث «تعداد افراد مورد امان»، با کمک ارتکازات ذهنی، تضییق شده و از توسعه آن به «تمام افراد اهل یک کشور» و مانند آن، جلوگیری شده است (ص ۵۰).

۴. استناد به «فرق‌های معنایی». از این روش در باب «امان» به‌منظور تبیین موضوع صحت «امان»، استفاده شده و با استناد به تفاوت معنایی میان «مکره» و «مضطر»، مورد اول از موضوعیت برای «امان» خارج شده است (ص ۷۲).

۵. دخالت دادن عنصر «زمان» و «مکان» در کشف موضوعات جدید. دو عنصر «زمان» و «مکان»، در کشف موضوعات جدید فقهی نقش جدی دارد. برای مثال، کفاری که برای گردشگری یا تجارت و مانند آن وارد کشور اسلامی می‌شوند، از موضوعات جدید در باب «امان» است که در این کتاب، با در نظر گرفتن عنصر «زمان»، «مکان» و «عرف‌های جدید زمانی و مکانی» شناسایی شده است. در چنین موضوعاتی، کیفیت صدور «امان» تغییر می‌کند و در قالب «خوش آمد گویی» یا «دادن ویزا» تحقق می‌یابد (ص ۲۹، ۳۰).

۶. استفاده از پیشینه و وضوح مفهومی «متعلق حکم» جهت اثبات سعه «موضوع حکم». در این کتاب، با لحاظ پیشینه و وضوح معنایی «امان»، سعه موضوع این‌گونه اثبات شده است: «امان» از لحاظ مفهومی، امری واضح در نزد مسلمانان بوده و مردم عرب، این مفهوم را بسیار در زندگی اجتماعی و فردی خود به کار می‌بردند و آنچه در بین آنان معمول بوده، امان دادن به هر کسی بوده که با آن‌ها وضعیت مخاصمه و جنگ داشته، نه فقط کسی که با آنان می‌جنگید» (ص ۲۷).

۷. تعیین مصادیق «موضوع» با سنجه «عرف». مشهور بین فقها این است که نظر عرف، در تعیین مفاهیم حجت می‌باشد، نه در تعیین مصادیق؛ بر همین اساس، حجیت نظر عرف در تعیین مصادیق

«موضوع» از موارد اختلافی در فقه است. از میان فقها، محقق داماد و استاد ایشان، حاج شیخ عبدالکریم حائری، نظر عرف را هم در تعیین مفاهیم و هم در تعیین مصادیق حجت می‌دانند (شیرازی‌زنجانی، ۱۴۱۹: ۵۰۳۳/۱۵). این مبنا، در کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد» به‌کار گرفته شده است. در باب «امان»، الحاق «مال» و «خانواده» شخص امان داده شده به او، امری عرفی تلقی شده و مورد پذیرش قرار گرفته است (ص ۹۲ و ۹۴) به‌نظر می‌رسد مؤلف کتاب، در پذیرش این مبنا، از استاد خود مرحوم محقق داماد تأثیر گرفته باشد.

۸. دسته‌بندی ساختاری به‌منظور تنقیح «موضوع». یکی از روش‌های تنقیح «موضوع» در این کتاب، دسته‌بندی ساختاری بحث با هدف روشن شدن ابعاد دقیق «موضوع» است تا از این رهگذر، «موضوع» شناخته شود. در باب «صابئه» برای شناخت موضوع «صابئه»، دو محور کلی مطرح شده است که برای محور نخست، چهار امر کبروی و در محور دوم، چهار امر صغروی به‌عنوان سؤالات منقح موضوع، مطرح شده است (ص ۱۶۷).

۹. استفاده از «استظهار محتوایی کلمات فقها». در برخی موارد برای شناخت ماهیت موضوع، به ظهور کلمات فقها تمسک شده است. در باب «صابئه»، برای شناخت ماهیت فرقه «صابئه»، از ظهور کلام ابن جنید استفاده شده است (ص ۱۶۶). همچنین در همان باب، در بررسی عنوان «من له شبهة الکتاب» برای شناخت مناط تشخیص موضوع، به ظهور کلمات فقها استناد شده است (ص ۱۷۴).

۱۰. بهره‌گیری از «استظهار ساختاری کلمات فقها». کشف موضوع گاهی از طریق دقت و ظهورگیری از ساختار کلمات فقها حاصل می‌شود. در این کتاب، در بحث موضوع «امان»، از اینکه فقها، باب «امان» را در کتاب جهاد در ردیف بحث‌هایی همچون «هدنه» و «جزیه» و دیگر متعلقات باب جهاد مطرح کرده‌اند، استظهار شده که موضوع «امان» در نزد آن‌ها، سرباز محارب و مانند آن است (ص ۲۴).

۳-۲-۲- نگاه جدید به موضوعات

«فقه اسلامی، مشتمل بر جوانبی است که منطبق بر همه جوانب زندگی انسان می‌باشد، فردیاً اجتماعياً سیاسیاً عبادیاً نظامیاً و اقتصادياً؛ فقه الله اکبر همین است» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۰/۱۱/۳۰). آنچه در نگاه جدید به فقه، مدنظر می‌باشد، این است که «استنباط فقهی براساس فقه اداره نظام باشد، نه فقه اداره فرد. فقه ما از طهارت تا دیات باید ناظر به اداره یک کشور، اداره یک جامعه و اداره یک نظام باشد» (خامنه‌ای، بیانات، ۱۳۷۰/۶/۳۱).

اگر نگاه جدید به موضوعات، نگاهی خرد باشد، می‌تواند به «کثرت تفریع فروع» و اگر کلان باشد، به کشف نظریاتی همچون «فقه حکومتی» منجر شود. این کتاب، با نگرشی جدید به باب «امان»، «کثرت تفریع فروع» را در قالب بیان زوایایی تازه از این باب در ضمن هفت فرع فقهی، به‌کار گرفته است (ص ۵۴-۵۷)، چنان‌که با نگاهی حداکثری به فقه، بارها در ضمن موضوعات مختلف، به نظریه «فقه حکومتی» - فقه اداره جامعه اسلامی - اشاره کرده است (ص ۲۵، ۵۰، ۵۵، ۵۷، ۱۶۶، ۱۶۷).

۳-۲-۳- دسته‌بندی فروع و شقوق یک مسئله

یکی از روش‌های کشف دقیق «موضوع»، خرد کردن یک موضوع به چند ریزموضوع از طریق دسته‌بندی می‌باشد. این مهم، در این کتاب مورد توجه بوده است (ص ۱۱۰، ۱۶۷، ۲۷۵).

۳-۳- مختصات روش اجتهادی در «تبارشناسی»

مراد از «تبارشناسی»، شناسایی پیشینه مسئله فقهی در اقوال فقهاست. اهمیت آشنایی با اقوال در فرایند استنباط به حدی است که محقق بهبهانی آن را از شرایط اجتهاد می‌داند (بهبهانی، ۱۴۱۵: ۳۳۷). در این کتاب، سابقه‌شناسی با این روش صورت گرفته است که نقل اقوال، از قدیمی‌ترین فقهیانی که آرای آنان در دست بوده شروع می‌شود و به ترتیب تاریخ صدور، به مهم‌ترین و قوی‌ترین آن‌ها اشاره می‌گردد.

این دیرینه‌شناسی، دارای فایده‌های فراوانی است، از جمله: «کمک شایان به فهم درست مسئله»، «روشن شدن تاریخ طرح مسئله»، «آشنایی با نوآوری‌های فقها»، «شیوه مواجهه و تعامل فقها با مسئله»، «آگاهی از وجود اجماع یا شهرت قدما و متأخرین»، «دست‌یابی به ادله مسئله» (عابدی، ۱۳۷۳: ۴۱).

تبارشناسی با روش یادشده، یک سبک شاخص در این کتاب می‌باشد. مختصات این مرحله از روش اجتهادی، عبارت است از:

۱. پرهیز از تتبع و نقل گسترده اقوال. در این کتاب از کوتاهی و زیاده‌روی در «تبارشناسی» پرهیز شده و تنها در حد نیاز مسئله فقهی، بدان پرداخته شده است. بر این اساس، این روش تبارشناسی، حد میانه بین روش اجتهادی مکتب نجف و مکتب قم می‌باشد.

۲. پیشینه نقل اقوال در این کتاب، نسبت به اقوال «متأخرین» (از شیخ طوسی تا علامه حلی) و «متأخری المتأخرین» (از علامه حلی به بعد) و کمینه آن نسبت به اقوال قدما (فقهای غیبت کبری تا شیخ طوسی) دیده می‌شود.

۳. توجه به اقوال «معاصرین». از ویژگی‌های این کتاب، عنایت به آرای فقه‌های معاصر است. این روش، در موارد متعددی (ص ۴، ۱۰، ۱۱، ۴۰، ۴۱، ۶۴، ۸۴، ۹۲، ۹۴، ۲۴۸، ۲۵۵، ۲۶۸) انجام گرفته و بعضی از آن‌ها با نقد جدی همراه بوده است (ص ۶۴، ۱۲۲، ۱۸۹، ۲۵۹).

۴. توجه به اقوال فقه‌های «اهل تسنن». این ویژگی، از شباهت‌های روش اجتهادی این کتاب با روش اجتهادی مکتب قم و به‌طور خاص روش اجتهادی محقق بروجردی است. این روش در مباحث گوناگونی از این کتاب به‌چشم می‌خورد (ص ۳۱، ۴۰، ۹۱، ۱۰۷، ۲۳۴، ۲۶۷) با این شیوه، تمام فایده‌هایی که برای نقل اقوال فقه‌ها در ابتدای عنوان این بحث ذکر شد، در حوزه فکری اهل تسنن هم مورد استفاده فقیه قرار می‌گیرد. گفتنی است ذکر اقوال اهل تسنن در مواردی با نقد جدی همراه شده می‌باشد (ص ۲۳۹، ۲۴۰).

۵. بهره‌گیری از «استظهار محتوایی» (ص ۱۵، ۱۶، ۳۲، ۳۸، ۵۱، ۶۳، ۱۰۰، ۱۲۴، ۲۰۴، ۲۱۵)، «استظهار ساختاری» (ص ۲۶۹) و «اشعار» کلمات فقه‌ها (ص ۴۶، ۱۷۵، ۲۳۴). مراد از استظهار محتوایی، ظهورگیری از کلام یک فقیه جهت کشف یک قول است. مراد از استظهار ساختاری، ظهورگیری از ساختار مباحث یک فقیه جهت کشف یک قول و مراد از اشعار، اشاره و دلالت ضعیف کلمات یک فقیه است که از آن می‌توان کشف قول کرد.

۶. «بررسی و نقد جدی اقوال فقه‌ها». فراوانی نقدهای عمیق در جای‌جای این کتاب، علاوه بر اینکه حاکی از قوت فقهی ناقد است، نشان‌دهنده شجاعت علمی و دغدغه داشتن نسبت به غنی‌سازی علمی فتوا از طریق بررسی آرای فقه‌های بزرگ می‌باشد. در میان فقه‌هایی که کلام‌شان در این کتاب مورد بررسی و خدشه قرار گرفته است، علامه حلی و صاحب‌جواهر بیشترین سهم را دارند، به‌طوری‌که در جای‌جای کتاب، می‌توان نقل و بررسی رأی این دو فقیه را به روشنی مشاهده کرد.

۷. تبیین قوی «قول مخالف» با ذکر وجوه مختلف استدلال و سپس نقد جدی. در این کتاب، در مواردی، پیش از نقد، ابتدا قول مخالف با وجوه گوناگون استدلال، مورد تبیین عمیق قرار گرفته و سپس به تبیح نقد سپرده شده است. از آن جمله، بحث ادعای کافر جنگی نسبت به امان خواهی است. در این بحث، پیش از نقد قول «قبول ادعای کافر»، سه وجه به‌طور تفصیلی و با تبیین قوی در اثبات قول مذکور ارائه شده، آنگاه تک‌تک آن وجوه، مورد نقد جدی قرار گرفته است (ص ۱۲-۱۳۵).

۳-۴- مختصات روش اجتهادی در «بررسی ادله»

ادله مورد استفاده فقیه دو قسم کلی دارد: «دلیل اجتهادی» و «دلیل فقاهتی»؛ مورد نخست، خود به دو قسم «دلیل لفظی» و «دلیل غیرلفظی» تقسیم می‌شود. دلیل لفظی شامل «آیات» و «روایات» و دلیل غیرلفظی در این کتاب، دارای مصادیقی چون «اجماع»، «عقل»، «سیره»، «فعل معصوم»، «تسالم»، «ارتکاز»، «شهرت» و «مذاق» است. نظر به اینکه در این کتاب، کمتر از دلیل فقاهتی استفاده شده است، مختصات روش اجتهادی در این بحث، در ضمن دو عنوان تبیین می‌گردد: «دلیل اجتهادی لفظی» و «دلیل اجتهادی غیرلفظی».

۴-۳-۱- مختصات روش اجتهادی در «بررسی دلیل اجتهادی لفظی»

مراد از دلیل لفظی، آیات و روایات است. روش اجتهادی این کتاب در بررسی این نوع از دلیل، دارای مختصات ذیل می‌باشد:

۱. استدلال به آیات و روایات جدید در یک فرع فقهی. در این کتاب، در استدلال به آیات، تنها به آیاتی که دیگران استفاده کرده‌اند، بسنده نشده است و سعی بر این بوده که به آیات جدیدی از قرآن کریم که تاکنون در یک فرع فقهی مورد توجه نبوده نیز استدلال شود. این شیوه در موارد متعددی اعمال شده است (ص ۸۷، ۱۷۷، ۲۳۷، ۲۶۹). در استدلال به روایات هم، در مواردی از روایات جدید استفاده شده است (ص ۲۰۱، ۲۰۷).

۲. بهره‌گیری از روایات تفسیری در بیان آیات (ص ۱۵۸).

۳. دسته‌بندی روایات. در باب «امان»، در بحث ادله اشتراط اسلام، روایات این موضوع، دسته‌بندی شده است (ص ۷۳) نیز در استدلال بر عدم نفوذ تصرفات صبی و مجنون، روایات، طائفه‌بندی شده است (ص ۷۱).

۴. استدلال به روایات نقل شده در کتب فقهی شیعه و اهل تسنن که در مجامع روایی وجود ندارند (ص ۳۱).

۵. استدلال به روایات مجامع روایی اهل تسنن و بررسی سندی و دلالتی آن‌ها (ص ۹، ۲۴۲، ۲۴۳).

۶. استفاده از روایات نقل شده در کتب تاریخی اهل تسنن (ص ۴۳، ۸۱، ۲۲۷).

۷. مذاق‌شناسی روایات. در باب مهاده، ادعای اختصاص «عدم تبعیت عقد از شرط در فساد»

به باب بیع و نکاح، با مذاق‌شناسی روایات مربوطه رد شده است (ص ۲۵۲).

۸. اصل «تصحیح سند روایات در حد امکان». در این کتاب در عین سخت‌گیری در اعتماد به سند روایات، سعی بر این است که براساس مبانی موجود در علم رجال، تا جایی که ممکن می‌باشد سند روایات تصحیح شود. این اصل در موارد متعددی، اجرا شده است (ص ۱۰، ۳۴، ۶۹، ۱۱۹).

۹. توجه ویژه به شرایط صدور در فقه‌الحديث (ص ۲۷).

۱۰. توجه ویژه به طبقات روات در فقه‌الحديث (ص ۱۱، ۱۲، ۱۱۹، ۲۴۳).

۱۱. نقد و بررسی ظهورات کلمات رجالیون (ص ۱۱).

۱۲. بررسی اختلاف نسخ و اثبات نسخه صحیح (ص ۱۱، ۳۴، ۳۵).

۱۳. مبانی رجالی به‌کار گرفته شده در فقه‌الحديث. در این کتاب، در بررسی سندی روایات، این مبانی رجالی به‌کار گرفته شده است: حجیت روایات «اصحاب اجماع» (ص ۱۱)، حجیت روایات «عده‌ای که مشهورند که فقط از ثقه نقل می‌کنند» (ص ۲۵۲)، وثاقت «مشایخ ثقات» (ص ۱۳، ۶۹، ۷۰، ۲۳۱، ۲۳۴)، وثاقت تمام راویان اسناد «کامل‌الزیارات» (ص ۱۰، ۳۴، ۸۳، ۲۳۱)، وثاقت تمام راویان اسناد «تفسیر علی بن ابراهیم قمی» (ص ۱۲)، وثاقت تمام «مشایخ کلینی» (ص ۲۵۰)، عدم حجیت «مرسلات جزمی شیخ صدوق» (ص ۲۶۵)، جابریّت «عمل اصحاب» نسبت به ضعف سند (ص ۱۳۱)، جابریّت «تصافیر روایات» نسبت به ضعف سند (ص ۷۱)، اعتبار همه اخبار «سهل بن زیاد» در «کافی» (ص ۲۵۰).

البته بحث معظم‌له راجع به تفسیر علی بن ابراهیم و آمیخته شدن آن با تفسیر ابی‌الجارود مفصل است و از نظر معظم‌له، اگر روایت معلوم نباشد که از تفسیر علی بن ابراهیم می‌باشد یا ابی‌الجارود، این قاعده در مورد آن جاری نیست.

از میان مختصات سیزده‌گانه یادشده، شماره‌های ۳، ۵، ۹ و ۱۰ از مختصات مکتب فقهی قم و به‌طور مشخص، از مختصات روش اجتهادی آیت‌الله بروجردی است.

۴-۳-۲- مختصات روش اجتهادی در «بررسی دلیل اجتهادی غیرلفظی»

ادله غیرلفظی که در روش اجتهادی این کتاب به‌کار گرفته شده است، عبارت است از: «اجماع»، «عقل»، «سیره»، «فعل معصوم»، «تسالم»، «ارتکاز»، «شهرت» و «مذاق». مختصات روش اجتهادی در این بخش، از این قرار است:

۱. «اجماع». اجماعی که یکی از ادله اربعه می‌باشد و حجیت دارد، اجماع حدسی کاشف از رای معصوم است که از فتاوی فقهای نزدیک به عصر معصومان (علیهم‌السلام) تا زمان شیخ طوسی

احراز شده باشد؛ بنابراین، اجماع فقهای بعد از شیخ طوسی - به جهت عدم کاشفیت از رأی معصوم - حجت نیست (ص ۱۱۳). بر پایه این مبنا، قول موافق یا مخالف فقیهی همچون ابن جنید در یک مسئله فقهی، در تحقق یا عدم تحقق اجماع دخیل است (ص ۱۶۶). در این روش اجتهادی، «اجماع مدرکی» فاقد حجیت می‌باشد (ص ۲۴، ۷۳، ۱۱۱، ۱۱۳).

۲. «عقل». از حکم عقل به عنوان دلیلی بر عدم جواز «فعل دارای مفسده» (ص ۵۳) و دلیلی بر جواز «فعل دارای مصلحت» استفاده شده است (ص ۲۰۲).

۳. «سیره». در موارد متعددی به سیره تمسک شده است که استناد به «سیره معصوم» و «سیره عقلا» از جمله آن موارد می‌باشد (ص ۱۴، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۵۳، ۲۰۲، ۲۲۰) و در «سیره عقلا»، به «امضای قولی» یا «امضای فعلی» معصوم، به مثابه حجت تأییدکننده‌ای فراتر از «عدم ردع»، استناد شده است (ص ۱۴).

۴. «فعل معصوم». به «فعل معصوم» به عنوان یک دلیل افاده‌کننده حکم شرعی، در مسائل مختلف استناد شده است (ص ۲۰۴، ۲۲۰، ۲۳۳، ۲۳۹، ۲۴۱).

۵. «تسالم». تعبیر «تسالم» به معنای «همراهی کردن» و «تسلیم بودن» است و از جهت بار معنایی، از اجماع بالاتر می‌باشد. از این دلیل، در چند مورد استفاده شده است (ص ۹۷، ۱۳۶، ۲۰۱، ۲۳۷، ۲۶۳).

تعبیر تسالم بیشتر در کلمات مرحوم خوئی آمده است و مراد از آن صرف اتفاق فقها نیست، بلکه مراد این است که مسئله در نزد فقها از واضحات و بدیهیات می‌باشد. و واضح است که چنین مفهومی، فراتر از اجماع می‌باشد. در کتاب ثلاث رسائل، این تعبیر به سه شکل استفاده شده است: تسالم اصحاب، تسالم فقها و تسالم مسلمین. دو تعبیر نخست، به یک معنا است، اما تعبیر سوم فراتر از آن دو تعبیر می‌باشد، زیرا به این معناست که مسئله نه تنها در بین فقها بلکه حتی در میان همه مسلمانان از واضحات است، مانند وجوب نماز صبح.

۶. «ارتکاز». از «ارتکاز»، تنها در یک مورد جهت بررسی مضمون ادله استفاده شده است (ص ۵۰).
 ۷. «شهرت». در این کتاب، «شهرت» همانند «اجماع» در صورت مستند بودن به ادله مشخص، «مدرکی» نامیده شده و از درجه اعتبار ساقط می‌باشد (ص ۲۴)، اما در مواردی که فاقد مستند بوده، مورد استدلال قرار گرفته است (ص ۶۶، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۲۳).

۸. «مذاق». به منهج فکری یا سلیقه‌ای که از مجموع افکار، احکام عملی و موضع‌گیری‌های یک شخص در وقایع مختلف فهمیده می‌شود، «مذاق» می‌گویند و مراد از «مذاق شرع»، منهج شارع است که از مجموع احکام، مبانی و موضع‌گیری‌های او کشف می‌شود (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱: ۲۳۱). در کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد»، با «مذاق‌شناسی عرف» بر اثبات «موکول بودن همه امور جنگ به دست امام» (ص ۳۲) و با «مذاق‌شناسی احکام شرعی» بر اثبات «مناطق نبودن مفسده و مصلحت شخصی برای جواز امان» (ص ۵۷) و با «مذاق‌شناسی شرع» بر لزوم احتیاط در امر دماء (ص ۱۸۶) استدلال شده است.

۹. استفاده از علم اصول در این کتاب، تنها در حدی است که نیاز بحث طلب کند. این ویژگی، از مختصات مکتب فقهی قم می‌باشد.

۳-۵- مختصات روش اجتهادی در «سنجه مصلحت»

از ویژگی‌های برجسته روش اجتهادی به‌کار رفته در این کتاب، در نظر گرفتن «سنجه مصلحت» در اجتهاد است. این سنجه، در دو باب «امان» و «مهاده»، در چند فرع فقهی، با عناوین و قالب‌های مختلف به‌کار گرفته شده است که از آن جمله: اشتراط «صحت امان» به «رعایت مصلحت» (ص ۲۲ و ۵۴)، دوران «سعه امان» مدار «مصلحت» (ص ۵۰)، «لزوم رعایت مصلحت» در فرض «جواز امان بعد از اسیر گرفتن» (ص ۸۷)، اختلاف «مصلحت» به اختلاف «موارد» در باب «امان» به جهت تغییر دو عنصر «زمان» و «مکان» (ص ۵۶)، ملاک بودن «مصلحت نوعی» در مقابل «مصلحت شخصی» (ص ۵۶ و ۵۷)، اشتراط «جواز مهاده» به «وجود مصلحت» (ص ۲۰۲)، مراتب «مصلحت» در «مهاده» (ص ۲۰۳)، مصادیق جدید «مصلحت» در باب «مهاده»: «تبلیغ مثبت به سود نظام اسلامی به‌عنوان نظامی که به دشمنانش پیشنهاد صلح می‌دهد»، «ترساندن دشمن دیگری که به دلیل درگیر بودن نظام اسلامی به جنگ، در آن طمع بسته است»، «جو مثبت در مجامع جهانی»، «اتمام حجت بر دشمنان کافر»، «فراهم آوردن زمینه تمایل کفار به اسلام» (ص ۲۰۳ و ۲۲۹)، اشتراط «مصلحت» در تعیین مدت «مهاده» (ص ۲۰۷ و ۲۱۲)، عدم وجود «مصلحت» در ابدی کردن «مهاده» (ص ۲۰۶)، رعایت «مصلحت» در عقد هدنه (ص ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۴، ۲۷۶) و قاعده «مصلحت» در فروعات (ص ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۸، ۲۲۹).

این موارد نشان‌دهنده این است که نگاه این کتاب به موضوعات فقهی با در نظر گرفتن «سنجه مصلحت» است؛ یعنی آنجا که «مصلحت» در یک موضوع فقهی دخالت داشته باشد، در فرایند استنباط، پیش از صدور فتوا، لحاظ می‌شود.

۳-۶- مختصات روش اجتهادی در «تولید فتوا»

از آنجا که تولید فتوا در این کتاب، با دغدغه «دقیق بودن فتوا» و «توجه به همه جوانب لازم در افتاء» همراه بوده، از ظرافت‌های فقهی و روشی برخوردار است که از آن جمله: «رفت و برگشت‌های فراوان در یک فرع فقهی» (ص ۲۳۶-۲۴۵)، استفاده از تعبیر «الانصاف» (ص ۲۸، ۳۷، ۸۲، ۸۶)، «بررسی آثار اجتماعی فتوا قبل از افتاء» (ص ۲۲، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۱۳۰ و ۱۳۱، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۲)، بهره‌گیری از مهارت «تجمیع ظنون» به کمک «استظهار عرفی» (ص ۱۲) و «استشهاد به وقایع تاریخی» (ص ۳۸ و ۸۵) در فرایند کشف حکم.

۳-۷- «مقایسه تطبیقی مختصات کتاب با مختصات مکتب قم، مکتب نجف و فقه جواهری»

با مقایسه تطبیقی مختصات روش اجتهادی به‌کار رفته در کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد» با روش اجتهادی دو مکتب فقهی قم و نجف در کنار روش اجتهادی فقه جواهری، این نتیجه به‌دست می‌آید که قالب روش اجتهادی این کتاب، فقه جواهری است و از میان دو مکتب یادشده بیشتر به روش اجتهادی مکتب فقهی قم شباهت دارد و البته بی‌بهره از روش اجتهادی مکتب فقهی نجف هم نیست. جدول ذیل، این مقایسه تطبیقی را به‌خوبی نشان می‌دهد.

مقایسه تطبیقی مختصات روش اجتهادی کتاب «ثلاث رسائل» با مکتب قم، نجف و فقه جواهری

مختصات ویژه کتاب	مطابقت با روش اجتهادی فقه جواهری	مطابقت با روش اجتهادی مکتب فقهی قم	مطابقت با روش اجتهادی مکتب فقهی نجف	مختصات روش اجتهادی کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد»
<input checked="" type="checkbox"/>	-	-	-	مفهوم پژوهی به جای مفهوم شناسی
<input checked="" type="checkbox"/>	-	-	-	بهره‌گیری از ارتکازات ذهنی
-	<input checked="" type="checkbox"/>	-	-	توجه به عنصر زمان و مکان
<input checked="" type="checkbox"/>	-	-	-	حجیت عرف در تعیین مصادیق
<input checked="" type="checkbox"/>	-	-	-	استفاده از استظهارات ساختاری
-	-	-	<input checked="" type="checkbox"/>	کثرت تفریع فروع
-	-	<input checked="" type="checkbox"/>	-	توجه ویژه به اقوال گذشتگان
<input checked="" type="checkbox"/>	-	-	-	تبع در حد اعتدال «اقوال»
-	-	<input checked="" type="checkbox"/>	-	توجه به اقوال فقهای اهل تسنن
<input checked="" type="checkbox"/>	-	-	-	توجه ویژه به اقوال معاصرین

-	<input checked="" type="checkbox"/>	-	-	جرات نقد جدی نظرات اعلام
-	-	-	<input checked="" type="checkbox"/>	تقریب قوی اقوال
<input checked="" type="checkbox"/>	-	-	-	استدلال به آیات و روایات جدید
-	-	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	دسته‌بندی روایات
<input checked="" type="checkbox"/>	-	-	-	استدلال به روایات موجود در کتب فقهی شیعه و اهل تسنن
-	-	<input checked="" type="checkbox"/>	-	استدلال به روایات اهل تسنن
<input checked="" type="checkbox"/>	-	-	-	مذاق‌شناسی روایات، احکام و عرف
-	<input checked="" type="checkbox"/>	-	-	مذاق‌شناسی شرع
<input checked="" type="checkbox"/>	-	-	-	«اصالة التصحیح» در سند روایات
-	-	<input checked="" type="checkbox"/>	-	توجه ویژه به شرایط صدور روایات
-	-	<input checked="" type="checkbox"/>	-	توجه ویژه به «طبقات روایات»
-	-	<input checked="" type="checkbox"/>	-	جابریت و کاسریت «شهرت»
<input checked="" type="checkbox"/>	-	-	-	جابریت «تصافروایات»
<input checked="" type="checkbox"/>	-	-	-	عدم حجیت «شهرت مدرکی»
-	-	<input checked="" type="checkbox"/>	-	رفت و برگشت‌های زیاد در یک فرع

—	—	—	<input checked="" type="checkbox"/>	اعتنا به سیره و استظهارات عرفی
—	—	<input checked="" type="checkbox"/>	—	استشهاد به وقایع تاریخی
		<input checked="" type="checkbox"/>		استفاده از علم اصول تنها در حد نیاز
—	—	<input checked="" type="checkbox"/>	—	غیرقابل پیش‌بینی بودن نظر فقیه
—	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	—	انباشت اطلاعات مختلف فقهی
—	<input checked="" type="checkbox"/>	—	—	تأکید بر اصالت‌های فقه
<input checked="" type="checkbox"/>	—	—	—	نوآوری‌های فراگیر
—	<input checked="" type="checkbox"/>	—	—	محدود نبودن به قواعد اصولی
—	<input checked="" type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	—	اعتنا به روایات ضعیف
—	—	—	<input checked="" type="checkbox"/>	مجال اندک به دلیل عقل
—	—	<input checked="" type="checkbox"/>	—	بررسی آثار فتوا پیش از فتوا
<input checked="" type="checkbox"/>	—	—	—	نظریه فقه حکومتی
—	—	—	<input checked="" type="checkbox"/>	سخت‌گیری در اعتماد به سند روایات

از مختصات ذکر شده، می‌توان روش اجتهادی این کتاب را روشی «تحلیلی - تاریخی - واقعی» دانست. «تحلیلی» است، زیرا درون‌مایه فرایند استنباط در این کتاب، «تحلیل و تجمیع ظنون» است؛ «تاریخی» می‌باشد، چون در پاره‌ای از تحلیل‌ها از تاریخ کمک گرفته شده و با ابزار قرائن‌یابی، پیشینه یا ماهیت یک موضوع یا حکم فقهی کشف شده است («امان معاطاتی» (ص ۷۷)، کشف سعه موضوع «امان» (ص ۲۷) و کشف موضوع و عقاید «صابنه» (ص ۱۸۷-۱۹۳) نمونه‌هایی از تحلیل تاریخی است)؛ و «واقعی» می‌باشد، زیرا متعلق تحلیل‌ها، واقعیت و واقع است که در بستر سه عنصر «زمان»، «مکان» و «عرف»، به کشف موضوعات و نیز نظام‌های فقهی جدید از جمله

«فقه حکومتی» (ص ۲۵، ۵۰، ۵۵، ۵۷، ۱۶۶، ۱۶۷) منجر شده است. بر این اساس، باید این روش را روش اجتهادی «جامع‌نگر» یا «جامعیت‌محور» نامید، یعنی روش اجتهادی «جمع‌کننده بین اصالت (فقه سنتی) و معاصرت (فقه نوین)» و «جامع همه مختصات مثبت روش‌های اجتهادی پیشین و معاصر» است.

۴-۴- آثار مترتب بر روش اجتهادی کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد»

با توجه به مختصات ذکر شده، آثار مترتب بر این روش اجتهادی عبارت‌اند از:

۱. حجیت «اجماع»، «شهرت» و «سیره»

۲. جابریت و کاسریت «شهرت» و جابریّت «تصاغر روایات»

۳. توجه ویژه به «عرف» و «تبع اقوال شیعه و اهل تسنن»

۴. لحاظ آثار اجتماعی فتوا پیش از افتاء

۵. عدم حجیت «شهرت مدرکی»

۶. وجاهت «نظریه فقه حکومتی»

۷. حجیت «عرف» در تعیین مصادیق

۸. مجال اندک به «دلیل عقل»

۹. حجیت «مذاق»

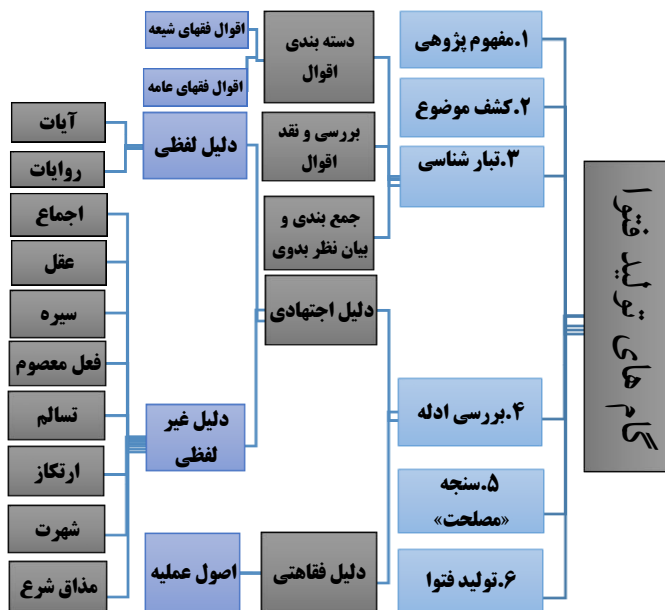
۴-۵- گام‌های تولید فتوا در روش اجتهادی کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد»

با توجه به اینکه تک تک گام‌های تولید فتوا در این کتاب، در ضمن بحث‌های پیشین، تبیین شده است، به ذکر دو جدول بسنده می‌شود. جدول نخست، به اختصار و جدول دوم با تفصیل بیشتری این گام‌ها را معرفی کرده است.

گام‌های تولید فتوا در کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد» - الگوی ۱



گام‌های تولید فتوا در کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد» - الگوی ۲



نکته‌ای که باید نسبت به این الگو مورد توجه باشد، آن است که این الگو در این کتاب، الگوی حداکثری می‌باشد، به این معنا که وقتی گام‌های تولید فتوا، دارای اجزای تام باشد، این الگو به طور کامل قابل تطبیق است و آنجا که این گام‌ها دارای اجزای ناقص باشد، این الگو را به طور نسبی می‌توان تطبیق کرد. گام «مفهوم‌پژوهی» و «سنجه مصلحت» از مواردی است که به فراخور فرع فقهی، به کار گرفته شده است. در این کتاب، در «تبارشناسی»، آنجا که «اتفاق آرا» یا «عدم خلاف» در میان بوده، به جای ذکر اقوال، به تعبیر «اجماع» یا «لاخلاف» اکتفا شده است.

گام‌های تولید فتوا در روش اجتهادی یادشده در این کتاب، شباهت زیادی به گام‌های تولید فتوا در روش اجتهادی مکتب فقهی قم دارد. نمونه‌های گام‌های تولید فتوا در این کتاب، در این صفحات قابل‌برگیری است: ۳، ۱۴، ۱۷، ۲۳، ۳۰، ۳۲، ۳۵، ۳۸، ۵۱، ۵۹، ۶۳، ۶۴، ۹۰، ۹۵، ۱۱۰، ۱۲۳، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۹.

نواندیشی‌های فقهاتی کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد»

نواندیشی‌های فقهاتی هر کدام از باب‌های «امان»، «صابئه» و «مهاده» جدا ذکر می‌شود. این نواندیشی‌ها شامل نواندیشی‌های «محتوایی»، «ساختاری» و «محصول جدید علمی» است.

۱. باب «امان»

بیشتر نواندیشی‌های فقهاتی این کتاب، در این باب دیده می‌شود که از این قرار است:

۱. بیان مواضع فقهی حکومت اسلامی در قبال حکومت‌ها و افراد غیرمسلمان (ص ۵).

این مواضع که چهار مورد است در واقع، دسته‌بندی کلان فروع فقهی مربوط به «سیاست خارجی» حکومت اسلامی نسبت به کشورها و افراد غیرمسلمان می‌باشد.

۲. تعریف جدید «امان»

این تعریف، پس از نقد و بررسی تعاریف برخی فقها و با در نظر گرفتن مفهوم لغوی و مواضع فقهی حکومت اسلامی در قبال حکومت‌ها و افراد غیرمسلمان، برای نخستین بار ارائه شده است: «قراری که از سوی مسلمانان به جهت رفع خوف و خطر ناشی از جنگ یا حالت جنگ، در حق یک یا چند نفر از کفار صادر می‌شود» (ص ۶).

۳. توسعه در موضوع «امان»

موضوع توسعه‌یافته «امان» که پس از نقد و بررسی احتمالات مختلف و براساس ادله به دست آمده عبارت است از: «همه کفار، اعم از هر صنف، گروه، دولت، ملت و افراد» (ص ۲۳، ۲۵، ۲۹).

۴. ماهیت «امان»

«امان» عقد نیست، بلکه چیزی بین عقد و ایقاع است و می‌توان آن را «شبه ایقاع» دانست (ص ۱۷ و ۲۱) و همچنین «امان»، امری تأسیس شده از سوی شارع نیست که «حقیقت شرعی» داشته باشد، بلکه امری عرفی است که از سوی شارع با اضافه کردن شروط و قیدهایی امضاء شده است (ص ۵۴ و ۹۲).

۵. مصداق‌یابی برای موضوع «امان» از فروع نوپیدا با توجه به سه عنصر «زمان»، «مکان» و «عرف». کفاری که برای گردشگری یا تجارت و مانند آن وارد کشور اسلامی می‌شوند از موضوعات جدید در باب «امان» محسوب می‌شوند که در این کتاب، با در نظر گرفتن عنصر «زمان»، «مکان» و «عرف‌های جدید زمانی و مکانی» شناسایی شده است. در چنین موضوعاتی، کیفیت صدور «امان» تغییر می‌کند و در قالب «خوشامد گویی» یا «دادن ویزا» تحقق می‌یابد (ص ۲۹، ۳۰).

۶. بیان فروع جدید در مسئله «میزان اشتراط مصلحت در امان».

برای این مسئله، هفت فرع فقهی مطرح شده و مورد بررسی قرار گرفته است: «متولّی تشخیص مصلحت»، «مقتضای قاعده در هنگام شک در وجود مصلحت در امان»، «نقض امان از سوی رهبر جنگ یا نائب او، در هنگام یقین به وجود مفسده در امان صادر شده از سوی مؤمنان»، «لزوم رساندن طالب امان به محل امنش، در صورت نقض شدن امان»، «اختلاف مصلحت به حسب اختلاف موارد»، «ملاک بودن مصلحت عامه نه مصلحت شخصی»، «عدم اشتراط «شنیدن کلام‌الله» به‌عنوان غایتی در صحت امان» (ص ۵۴-۵۸).

۷. عدم اکتفا به فصول رایجی که در باب «امان» در کلمات فقها وجود دارد. این، یک نواندیشی ساختاری است که در آن، پیش از شروع در بررسی فصول رایج در یک باب فقهی، اموری به‌عنوان مقدمه، ذکر می‌شود که تاکنون کسی آن‌ها را ذکر نکرده است. این امور اگرچه در کلمات فقها به‌طور پراکنده یافت می‌شود، اما این ساختار، یک نوآوری محسوب می‌گردد (ص ۶ و ۷).

۸. عدم تقید «امان» به «مدت». در میان فقها در اینکه «امان» باید برای چه محدوده زمانی صادر شود، اختلاف وجود دارد. برخی «چهار ماه»، عده‌ای «کمتر از یک سال» و جمعی «مطلق مدت» را بدون تعیین مقدار برای آن، ذکر کرده‌اند (ص ۸۸). در این کتاب، با استناد به اصل لفظی «اصالة الإطلاق»، از اساس، مشروط بودن «امان» به «مدت» حتی اگر مقدارش تعیین نشود، نفی شده است (ص ۸۹).

۹. عدم مانعیت وصف «أنوثیت» و «عبد بودن» در عاقد «امان». در باب «امان» در بحث شرایط «عاقد»، با ذکر دلیل ثابت شده است که وصف «ذکوریت» و «حریت» در «عاقد»، شرط نیست، بر این اساس، امانی که از سوی یک «زن» یا یک «عبد» صادر شود، صحیح خواهد بود (ص ۷۴).

۱۰. حجیت «امان معاطاتی» همانند «امان لفظی». منظور از «امان معاطاتی» فعل همراه قرینه‌ای است که دلالت بر «امان» کند، نه مطلق فعل. به مقتضای قواعد و ادله عام و نیز روایات خاص، چنین فعلی، همانند الفاظ دال بر «امان»، دارای آثار «امان» می‌باشد (ص ۷۷ و ۷۸).

۱۱. عدم حجیت «شهرت مدرکی». همان‌گونه که براساس یک مبنای اصولی، اگر «اجماع» مستند به مدرک مشخصی باشد، حجیت ندارد، در این کتاب، همین حکم بر «شهرت» هم بار شده است (ص ۲۴).

۱۲. جابریّت «تضافر روایات» نسبت به ضعف سند روایات. در این کتاب، «تضافر روایات» یک عامل مستقل در جبران ضعف سندی روایت ضعیف، شمرده شده است (ص ۷۱).

۲. باب «صابئه»

در این باب، تنها دو نواندیشی فقهی وجود دارد که هر دو در موضوع‌شناسی فقهی است:

۱. تحقیق فقهی جامع در موضوع‌شناسی «صابئه». در این کتاب، تصریح شده است که موضوع این بحث تاکنون توسط هیچ فقیهی واکاوی نشده است (ص ۱۶۶). بر این اساس، موضوع‌شناسی «صابئه» به‌طور تحلیلی انجام گرفته و با ذکر ادله اثبات شده است که «صابئه» از «اهل کتاب» محسوب می‌شوند (ص ۱۸۷-۱۹۳).

۲. تبیین تحلیلی در مراد از «کتاب» در تعبیر «اهل کتاب». مراد از «کتاب» در نظر مشهور، «تورات» و «انجیل» است، در حالی که در کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد»، با بیانی تحلیلی و براساس ادله و نیز قرائن اثبات شده است که مراد از «کتاب»، مطلق کتاب آسمانی است (ص ۱۶۸-۱۷۱).

۳. باب «مهاده»

در باب هدنه (قرارداد آتش‌بس و ترک محاصره)، چهار نواندیشی فقهاتی وجود دارد:

۱. اثبات جواز پیشنهاد «آتش‌بس» از سوی مسلمانان به کفار در فرضی که موجب کسر شأن مسلمین نباشد (ص ۲۷۴).

۲. تأسیس یک اصل در باب «مهاده».

با ملاحظه آیات و روایات، قطع حاصل می‌شود که «اصل، در مواجهه با کفار حربی، جنگ است و این اصل دارای استثنائاتی است که «مهاده» از جمله آن‌هاست (ص ۲۱۸).
۳. وثاقت همه «مشایخ کلینی».

در باب «مهاده»، در ضمن بررسی سند یکی از روایات، به این مبنای رجالی اشاره شده است (ص ۲۵۰).

۴. اعتبار همه اخبار «سهل بن زیاد» در «کافی».

در باب «مهاده»، در ضمن بررسی سند یکی از روایات، این مبنای رجالی از یکی از بزرگان علم رجال نقل و پذیرش شده است (ص ۲۵۰).

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، این نتایج قابل‌برگیری است:

۱. «روش‌شناسی اجتهاد»، شناسایی توصیفی یا تحلیلی مراحل منضبط فرایند استنباط حکم شرعی و «روش اجتهاد»، شیوه‌ای است که در آن، فقیه براساس مبانی پذیرفته شده، استدلالی را سامان می‌دهد و بر پایه آن استنباط می‌کند.

۲. با دقت در روش‌های اجتهادی، دو روش اصلی اجتهاد را می‌توان به‌دست آورد: روش **تجمیع ظنون** (روش تحلیلی؛ با اقسام «تحلیلی تاریخی»، «تحلیلی عرفی»، «تحلیلی تنزیهی»، «تحلیلی واقعی») و **روش صناعت محور** (روش تطبیقی)؛ مکتب فقهی قم از روش نخست و مکتب فقهی نجف از روش دوم بهره برده و هر روش، دارای مختصات، آثار مترتب بر روش و گام‌های تولید فتواست.

۳. نتیجه روش‌شناسی اجتهاد در کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد» که در ضمن پنج عنوان «ساختار بنیادین»، «روش اجتهادی معیار»، «مختصات روش اجتهادی»، «آثار مترتب بر روش» و «گام‌های تولید فتوا» صورت گرفت، این است که ساختار بنیادین و روش محوری اجتهاد در این کتاب، روش «فقه جواهری» و روش اجتهادی معیار - با توجه به مختصات روش اجتهادی این کتاب - آمیزه‌ای از روش «صناعت‌محور» و روش «تجمیع ظنون» می‌باشد که بر پایه مقایسه تطبیقی، سهم روش دوم بیشتر است. آثار مترتب بر روش اجتهادی این کتاب عبارت‌اند از: حجیت «اجماع»، «شهرت» و «سیره»، جابریّت و کاسریت «شهرت» و جابریّت «تصاغر روایات»، توجه ویژه به «عرف» و «تبع اقوال شیعه و اهل تسنن»، حجیت وثاقت خبری در طول حجیت وثاقت مُخبری،

لحاظ آثار اجتماعی فتوا پیش از إفتاء، عدم حجیت «شهرت مدرکی»، و جاهت «نظریه فقه حکومتی»، حجیت «عرف» در تعیین مصادیق، مجال اندک به «عقل» و حجیت «مذاق».

۴. براساس مختصات روش اجتهادی این کتاب، می‌توان روش «تحلیلی - تاریخی - واقعی» را به آن نسبت داد. «تحلیلی» است، زیرا درون‌مایه فرایند استنباط در این کتاب، «تحلیل و تجمیع ظنون» می‌باشد؛ و «تاریخی» است چون در پاره‌ای از تحلیل‌ها، از تاریخ کمک گرفته شده و با ابزار قرائن‌یابی، پیشینه یا ماهیت یک موضوع یا حکم فقهی کشف شده است («امان معاطاتی» (ص ۷۷)، کشف سعه موضوع «امان» (ص ۲۷) و کشف موضوع و عقاید «صابنه» (ص ۱۸۷-۱۹۳)، نمونه‌هایی از «تحلیل تاریخی» است)؛ و «واقعی» می‌باشد، زیرا متعلق تحلیل‌ها، واقعیت و واقع است که در بستر سه عنصر «زمان»، «مکان» و «عرف»، به کشف موضوعات جدید و نیز نظام‌های فقهی جدید از جمله «فقه حکومتی» (ص ۲۵، ۵۰، ۵۵، ۵۷، ۱۶۶، ۱۶۷) منجر شده است. بر این اساس، باید این روش را روش اجتهادی «جامع‌نگر» یا «جامعیت‌محور» نامید به معنای «جمع‌کننده بین اصالت (فقه سنتی) و معاصرت (فقه نوین)» و «جامع همه مختصات مثبت روش‌های اجتهادی پیشین و معاصر». روش‌شناسی اجتهاد در این کتاب، می‌تواند مقدمه‌ای بر کشف «مکتب فقهی» مؤلف ژرف‌اندیش و جامع‌نگر آن باشد.

نواندیشی‌های فقه‌ای این کتاب، بیشتر در باب «امان» و شامل نواندیشی‌های «محتوایی»، «ساختاری» و «محصول جدید علمی» است.

منابع

فارسی

- قرآن کریم
- اصفهانی، محمد حسین (۱۳۷۴ق). *نهایة الدراية فی شرح الکفاية*، قم، سید الشهداء.
- ایزدهی، حسین، (مبلغی، احمد؛ علیدوست، ابوالقاسم؛ علوی بروجردی، سید محمد جواد؛ عندلیب همدانی، محمد؛ کاهانی، سید محمد؛ قاینی، محمد مهدی) (۱۳۹۸). *درآمدی بر مکتب فقهی قم و نجف*، قم، اشراق حکمت.
- بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۷۴)، *مراکز پژوهشی، سازمان‌های فقهی و مجموعه‌های وابسته*، مجله فقه اهل بیت (علیهم‌السلام) (فارسی)، مترجم: محمد جواد مهدوی، شماره ۴، ص ۱۷۴-۱۸۲.
- بروجردی، حسین، (۱۴۱۶ق)، *البدر الزاهر فی صلاة الجمعة والمسافر، منتظری، حسین علی*، قم: دفتر معظم‌له.
- بهبهانی، محمد باقر، (۱۴۱۵ق)، *الاجتهاد والتقلید (الفوائد الحائریة)*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی سید علی خامنه‌ای (مدظله):
farsi.khamenei.ir
- جعفری، علیرضا، (۱۳۹۸)، *بررسی و روش‌شناسی تحلیلی دو مکتب فقهی قم و نجف*، مقطع دکترا، دانشگاه قم.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶)، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية*، بیروت، دارالعلم للملایین.
- خامنه‌ای، علی، (۱۳۹۷)، *ثلاث رسائل فی الجهاد: الأمان و الصانبة و المهادنة*، طهران، مؤسسه الثورة الإسلامية.
- دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم، (۱۳۹۲)، *اجتهاد و بررسی روش‌های آن*، قم، انتشارات کتاب نشر.
- شبیری‌زنجانی، موسی، (۱۴۱۹ق)، *کتاب نکاح*، قم، موسسه پژوهشی رأی پرداز.
- صانعی دره بیدی، منوچهر؛ صلیبا، جمیل، (۱۳۶۶ش)، *تهران، انتشارات حکمت*.
- صدر، محمدباقر (۱۴۱۸ق)، *دروس فی علم الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ضیائی فر، سعید، (هادوی تهرانی، مهدی)، (۱۳۸۵)، *پیش‌درآمدی بر مکتب‌شناسی فقهی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.
- عابدی، احمد، (۱۳۷۳)، *شیوه شیخ در فقهت*، آینه پژوهش، ش ۲۷، ص ۳۸-۵۳.
- عراقی، ضیاءالدین، (۱۳۸۸)، *الاجتهاد و التقلید*، قم، نوید اسلام.
- علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۹۷)، *روش‌شناسی صاحب‌جواهر(ره)*، همایش نکوداشت صاحب‌جواهر(ره)، بازایی شده از شبکه اجتهاد: ijtihadnet.ir
- علیدوست، ابوالقاسم؛ لطفی، محمدجواد (۱۳۹۹)، *مقایسه روش اجتهادی صاحب‌جواهر و محقق‌خویی*، فصلنامه علمی پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی، ش ۱۹، ص ۱۲۵-۱۵۱.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم، مؤسسه دارالهجرة.
- کعبی، عباس (۱۳۹۸)، *روش‌شناسی اجتهاد حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در کتاب «ثلاث رسائل فی الجهاد»* (نشست علمی)، بازایی شده از: farsi.khamenei.ir
- گلاب بخش، مریم، (۱۳۸۲)، *متدولوژی اجتهاد فقهی*، مقطع کارشناسی ارشد، بی‌جا.
- لجنة الفقه المعاصر (۱۴۴۱ق)، *الفائق فی الاصول*، قم: مرکز إدارة الحوزات العلمية.

- مبلغی، احمد (۱۳۹۰)، روش‌شناسی اجتهاد در اقوال، نشریه فقه، ش ۶۸، ص ۳-۲۰.
- مبلغی، احمد (۱۳۹۰)، روش‌شناسی اجتهاد قم و نجف (نشست علمی)، بازیابی شده از: www.fahim.com
- مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی (۱۳۸۹)، فرهنگ نامه اصول فقه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- موسوی خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۷ق)، الهدایة فی الاصول، مقرر: حسن صافی اصفهانی، قم، موسسه صاحب الأمر (عج).
- میرباقری، سید محمد مهدی؛ مرتضوی نژاد، سید مهدی، (۱۳۹۶)، روش‌شناسی فقه حکومتی، دوفصلنامه علمی - تخصصی پژوهش‌نامه میان‌رشته‌ای فقهی، شماره دوم، ص ۱۱۹-۱۴۷.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۵۲)، اجود التقریرات، خویی، ابوالقاسم، قم: مطبعة العرفان.
- نائینی، محمدحسین (۱۳۷۶)، فوائد الاصول، کاظمی، محمدعلی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- واسطی، عبدالحمید (۱۳۹۵)، بی‌جا، بی‌نا.

An Analysis of “Three Articles on Jihad”; A Book by Ayatollah Khamenei- Ijtihad Methodology, Fiqh-Based Neo-Intellectualism

Mohammad Soheil Bahram-Nasab *

Seminary student, level 4, Political Fiqh, Vali-e Amr Islamic Sciences Center

Abstract

Developing an Ijtihad-based methodology is to identify descriptive or analytic stages related to the process of inferring a religious decree; and developing an Ijtihad-based method is to explore ways based on which Fuqahas support an argument and infer, using recognized and available principles. Both the analytic and comparative methods are among Ijtihad-based methods. Qom’s Fiqhi (jurisprudential) school of thought employs the first one while Najaf’s Fiqhi school of thought employs the second. Each method has the parameters and steps to issue a Fatwa. By studying the Ijtihad-based method of the two schools of thoughts in Qom and Najaf and by comparing it with the Ijtihad-based method of this book (Three Articles on Jihad), this conclusion is drawn that the book’s method is “analytic-historical-realist” which can be called a comprehensive method between traditional and modern Fiqh. It seems that the Ijtihad-based methodology of the book can be a prelude to its author’s Fiqhi school of thought. Fiqh-based neo-intellectualism mainly addresses the concept of “Aman”(literally mean mercy, refuge) in Fiqh and includes structural, content, and scientific neo-intellectualism.

Keywords: methodology, Ijtihad-based method, analytic and comparative methods, Fiqh-based neo-intellectualism.

* Email: Bahramnasb395@gmail.com (Corresponding Author)

A Validity Study of Ali ibn-e Ibrāhim al-Qummi's Exegesis from Ayatollah Khamenei's Point of View

Hossein Ajorloo *

Seminary Student (Level 4), Kharej Fiqh and Osul Course

Abstract

Ideology is a concept which came to existence during the era of the French revolution (1789-1799). Later, it turned out to be one of the major discussions of the Rejal Science in studying the validity of Ali ibn-e Ibrāhim al-Qummi's exegesis. In his testimony, in the preface of a book on authenticity of all narrators, there is ample time for debate and discussion on public sources of the narration. By studying Ayatollah Khamenei's use of Rejali reports and sources, one can realize that from his perspective Ali ibn-e Ibrāhim al-Qummi's testimony is an recognized and stable matter; but the exegesis doesn't belong to Ali ibn-e Ibrāhim in its entirety and is a compilation of al-Qummi and Al-Jarood's exegeses. One can only confirm the authenticity of a narrator, based on al-Qummi's testimony, when he or she is certain that the narrator is on the same path with al-Qummi's narration.

Keywords: Al-Qummi's exegesis, Ali ibn-e Ibrāhim, Al-Jarood, authenticity of narrator.

* Email: Hossain.ajorloo@yahoo.com (Corresponding Author)

Religious Principles Regarding WMDs from Ayatollah Khamenei's Standpoint

Mohammad Javad Hashemi *

Seminary Student (Level 4) , Kharej Fiqh and Osul Course

Abstract

According to Ayatollah Khamenei's Fatwa, building, stockpiling and using weapons of mass destruction is Haram (religiously forbidden). This fatwa is based on a descriptive-analytic method and is extracted after studying parameters of WMDs in religious sources. This is a Fiqhi fatwa whose reasoning has its roots in religious sources. Four parameters exist for WMDs which are forbidden religiously. Putting the parameters next together, which would lead to the production of WMDs, is religiously forbidden.

Keywords: WMDs, Ayatollah Khamenei, war, Fatwa.

* Email: Jhashemi11@yahoo.om (Corresponding Author)

The Limit of Tarakhkhus from Ayatollah Khamenei's Point of View

Meysam Rostami *

Seminary Student (Level 4), Kharej Fiqh and Osul Course

Abstract

Followers of Maraja's (sources of emulation) deal with the issue of Limit of Tarakhkhus (the distance from which a traveler should shorten his prayer and break his fasting) more than any time in the past as people travel a lot nowadays. Famously, there are two conditions -stemmed from narrations- for the permitted limit. In Fuqahas' (Islamic jurists) words, the limit of Tarakhkhus is the point at which the call for prayers in the city is not heard or the walls of the city are not visible. Some of Fuqahas believe that the limit can be determined after both criteria are materialized and some other say that realization of one of them would be enough. The majority of Islamic jurists believe that this issue that whether or not realization of the two criteria is necessary or only one of them hinges upon the two issues of Ta'ddod Shart (numerousness of conditions) and Vahdat Jaza (single punishment). With respect to this issue, this can be discussed that: what would be the result of putting two contradictory reasons next to each other and emergence of two narrations with a single punishment which each has different condition? Some believe that the emergence of the two narrations stresses the need for the realization of both conditions and some hold that the emergence of the two narrations urges the realization of one of the conditions via Mane' al-Kholov (literally means no obstacle exists). From the perspective of Ayatollah Khamenei, the issue of limit of Tarakhkhus is basically not dealing with rules of numerousness of conditions and single punishment because firstly the two criteria lack topicality here and are not considered as conditions, and secondly the issue of invisibility of walls are not mentioned in narrations as a sign of the permitted limit. This article expounds on this.

Keywords: the limit of tarakhkhus, Qasr (shortening) al-Salah, invisibility of walls, Ayatollah Khamenei, multiple conditions.

* Email: rostamimeysam549@gmail.com (Corresponding Author)

Rejali Principle and People of Consensus (Ashab-ol Ejma') from Viewpoint of Ayatollah Khamenei

Morteza Yaqinipour *

Seminary Student (Level 4), Kharej Fiqh and Osul Course

Abstract

Distinguishing authentic Hadiths from non-authentic ones in line with inferring Divine decrees to comprehend them have always been a matter of concern for Shia scholars. A group of people, based on Ashab-ol Ejma's report narrated by Sheikh Kashshi (14th century), have considered narrations by a group of the Infallibles' companions authentic regardless of succeeding narrators and their conditions. It would be enough that the source of the narration be authentic based on the Ashab-ol Ejma's reports. Despite the differences between followers of the Imamiyyah Shia on authenticity and reasoning of Sheikh Kashishi's claim, Ayatollah Khamenei is not opposed to the consensus and its provisions. This Ejma' has been cited as a general rule in Ayatollah Khamenei's Fiqh.

Keywords: Ayatollah Khamenei, Sheikh Kashshi, Ashab-ol Ejma', provisions, authenticity of narrators, authenticity of Hadiths.

* Email: m.y.03011366@gmail.com (Corresponding Author)

Religious Decree on IVF with Emphasis on Ayatollah Khamenei's Fatwas

Hassan Delpazir *

Seminary Student (Level 4), Kbarej Fiqh and Osul Course

Abstract

In today's modern world, in vitro fertilization (IVF) has addressed the issue of infertility more than any time in the past. However, there are various aspects regarding the IVF and its use which need to be expanded. This article has focused on the obligatory decrees issued on the IVF and its use. Existing religious decrees on this assisted reproduction technique has been studied and explained in this research with an emphasis on Ayatollah Khamenei's Fatwa (religious edict). The difference between Ayatollah Khamenei's Fatwa with those of other Fuqaha (Islamic jurists) has been also highlighted. This article is a step toward documenting Imam Khamenei's Fatwa on this topic. Given to the fact that there is criticism regarding IVF's evidence of reverence, this article may, using this technique, explore ways to address the issue of infertility. This article, in conclusion, conforms to Ayatollah Khamenei's Fatwa.

Keywords: IVF, sperm, oval, fertilization, semen.

* Email: Mehr2089@gmail.com (Corresponding Author)

Principles of Security and Authority in Quran and Narrations in Thoughts of Ayatollah Khamenei

Najaf Lakzaee *

Professor of Political Sciences, Baqir Al-Olum University

Arefeh Jafari

MA, Hadith and Quranic Sciences, Qom University

Abstract

Security and authority are among the most important -and at the same time the most basic- needs of human life and societies. Both government and people are required to make every effort to ensure and strengthen these two basic components of our lives. Identifying the principles of security and authority in the Quran and narrations is of prime importance in this regard. This article aims to detect patterns or trends of security and authority in the Quran and narrations with emphasis on thoughts of Ayatollah Khamenei, employing a descriptive-analytic method. From among the most important principles of authority and security in thoughts of Ayatollah Khamenei based on Quran and narrations, we can refer to Towheed (monotheism), Velayat (leadership) and Justice. The current study seeks to identify these principles in thoughts of Ayatollah Khamenei and use them to guarantee security and authority in Islamic societies. This article also attempts to identify domestic and foreign threats and explore ways to counter and eradicate them. Internal threats can be found in governments, Islamic societies and even inside humans. External threats such as arrogance are outside the Islamic societies.

Keywords: Holy Quran, Ayatollah Khamenei, Quran interpretation, authority, security, Quranic and narration-based principles.

* Email: nlakzaee@gmail.com (Corresponding Author)

Contents

Principles of Security and Authority in Quran and Narrations in Thoughts of Ayatollah Khamenei	A
Najaf Lakzaee, Arefeh Jafari	
Religious Decree on IVF with Emphasis on Ayatollah Khamenei's Fatwa	B
Hassan Delpazir	
Rejali Principle and People of Consensus (Ashab-ol Ejma') from Viewpoint of Ayatollah Khamenei	C
Morteza Yaqinipour	
The Limit of Tarakhkhus from Ayatollah Khamenei's Point of View	D
Meysam Rostami	
Religious Principles Regarding WMDs from Ayatollah Khamenei's Standpoint	E
Mohammad Javad Hashemi	
A Validity Study of Ali ibn-e Ibrāhim al-Qummi's Exegesis from Ayatollah Khamenei's Point of View	F
Hossein Ajorloo	
An Analysis of "Three Articles on Jihad"; A Book by Ayatollah Khamenei-Ijtihad Methodology, Fiqh-Based Neo-Intellectualism	G
Mohammad Soheil Bahram-Nasab	

Fiqh and Islamic Sciences Research Journal

Volume 1 / Issue 1 / 2022 Summer

(Scientific Quarterly)

Concessionary: Cultural Research Institute of the Islamic Revolution, Office
of Preservation and Publication of the Works of Ayatollah Grand Ayatollah
Khamenei

Director-in-charge: Mohammad Eshaghi

Editor-in-Chief: Hujjat al-Islam and the Muslims Hossein Ali Saadi

Executive Director: Mahmood Ghasemi

Editorial Board:

Ayatollah Seyed Ali Hosseini Ashkuri

Hojjat al-Islam and Muslims Seyyed Masoud Hosseini

Hojjat al-Islam and Muslims, Seyyed Maitham Hosseini

Hojjat al-Islam and Muslims, Mohsen Qomi

Hujjat al-Islam and Muslims, Abd al-Hossein Khosrupanah

Hujjat al-Islam and Muslim Ali Dhu'lam

Hujjat al-Islam and the Muslims Hossein Ali Saadi

Content and literary Editor: Hadi Ebrahimi

Senior Editor: Amin Madadi

Web Site: www.pajoohtname.ir

E-mail: pajoohtname@mpfe.ir