

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجموعه مقالات برگزیده جشنواره علامه حلی (ره)

شماره دوم: مقالات سطح سه و چهار
دوره دوازدهم و سیزدهم جشنواره (۳)

صاحب امتیاز: معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه

مدیر مسئول: ابوالقاسم مقیمی حاجی

سرمدیر: محمد صالح مازنی

مدیر اجرایی: مهدی مظاهری

صفحه‌آرایی و طراحی جلد: داود دادور

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

حجت الاسلام والمسلمین سید سجاد ایزدهی

حجت الاسلام والمسلمین حسین حجامی

حجت الاسلام والمسلمین احمد دیانی

حجت الاسلام والمسلمین محمد صالح مازنی

سرکار خانم فاطمه کبری متولیان

حجت الاسلام والمسلمین ابوالقاسم مقیمی حاجی

حجت الاسلام والمسلمین محسن مهاجرنیا

حجت الاسلام والمسلمین سید حسین میرمعزی

تمام حقوق محفوظ است.

پاییز ۱۴۰۳

فهرست مقالات

درآمد	۵
سیر تطور و ارزیابی دیدگاه مفسران اهل سنت در دلالت آیه «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ...» (فتح، ۲۹) بر عدالت صحابه	۹
فرق عام و مطلق و آثار آن	۳۹
کاربرد مفهوم «ضروری دین» در فقه و ثمرات آن	۶۳
اثبات اختصاص زیاده ارث به خواهر پدري در فرض وجود کلاله أم، در فقه امامیه	۹۹
دراسة فقهية حول ثبوت الهلال بحکم الحاكم على ضوء فقه الإمامیه	۱۳۵



درآمد

یکی از مأموریت‌های حوزه‌های علمیه، پژوهش و استنباط آموزه‌های دینی و پاسخ به مسائل جامعه و نظام اسلامی و جهان اسلام است. برای انجام این مهم از ظرفیت‌های مختلفی می‌توان بهره گرفت. ایجاد حس رقابت سالم و برگزاری مسابقات و فراخوان‌های پژوهشی از جمله‌ی این ظرفیت‌ها، است. جشنواره علامه حلی (ره) که در سال ۱۳۸۶ راه‌اندازی، و اولین آیین پایانی آن در سال ۱۳۸۷ با تعداد ۲۲۴۹ اثر برگزار شد، فرصتی ایجاد کرد تا از طریق رقابت آثار علمی و تشویق و حمایت از صاحبان آثار برگزیده از ظرفیت علمی طلاب حوزه‌های علمیه در این راستا بهره جوید.

۵

مهم‌ترین اهداف این جشنواره بدین شرح تدوین شده است: «تقویت نشاط علمی و گسترش روحیه پژوهش در بین طلاب»، «زمینه‌سازی شناسایی نخبگان و استعدادهای علمی برتر طلاب و حمایت از آنان»، «تقویت فرهنگ پژوهش و نگارش آثار علمی»، «افزایش سطح مشارکت و رقابت طلاب در عرصه‌های علمی-پژوهشی»، «زمینه‌سازی استعدادهای طلاب به گرایش‌های تخصصی علوم حوزه‌ای» و «جهت‌دهی فعالیت‌های پژوهشی طلاب به سمت نیازهای پژوهشی حوزه و نظام اسلامی».

با توجه به اهداف یادشده، موضوع آثار ارسالی در ارتباط با علوم اسلامی و علوم





انسانی مرتبط با حوزه دین است. بنابراین اثری که به جشنواره ارسال می‌شود، به‌رغم علمیت، اما چنانکه در قلمرو علوم اسلامی و انسانی نباشد از چرخه رقابت حذف خواهد شد.

هر دوره جشنواره تعدادی از آثار برگزیده. در قالب مقاله می‌باشند. از این دسته، برخی منتشر شده و تعدادی نیز فرصت انتشار نیافته‌اند، از این رو فکر انتشار مقالات برگزیده‌ی جشنواره، در جلسات شورای سیاست‌گذاری جشنواره مطرح شد، به ویژه آنکه این آثار سه مرحله‌ی ارزیابی را پشت سرگذاشته و مورد تأیید شورای علمی جشنواره نیز واقع شده بود.

دبیرخانه جشنواره با عنایت به نگاه شورای سیاست‌گذاری، انتشار این دسته از آثار برگزیده را در دستور کار خویش قرار داد. براین اساس مجلد اول مجموعه مقالات برای آثار سطح یک و دوی جشنواره و مجلد دوم آن برای مقالات سطح سه و چهار جشنواره که دوره‌های دوازدهم و سیزدهم برگزیده شدند، همزمان با مراسم پایانی جشنواره پانزدهم به زیور طبع آراسته شد، تا ضمن قدردانی از صاحبان آثار، در اختیار صاحب نظران، اساتید، طلاب جوان و عموم علاقمندان قرار گیرد.

در خاتمه ضمن سپاس از یکایک اعضای محترم شورای سیاست‌گذاری و شورای علمی، مدیران و اعضای گروه‌های علمی، ارزیابان و برگزیدگان دوره‌های دوازدهم و سیزدهم که آثارشان در این شماره منتشر می‌شود، بدین نکته اذعان می‌شود که اثر حاضر از کاستی و نقص مبرا نیست. به همین دلیل، از دیدگاه و پیشنهادهای سازنده‌ی فرهیختگان برای انتشار آثار دوره‌های بعدی جشنواره، استقبال می‌شود، توفیقات همگان را از خداوند متعال خواهانیم.

دبیر جشنواره علامه حلی (ره)





مجموعه مقالات برگزیده

جشنواره علامه حلی (ره)

سطح سه و چهار

دوره دوازدهم و سیزدهم





سیر تطور و ارزیابی دیدگاه مفسران اهل سنت در دلالت آیه «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ...» (فتح، ۲۹) بر عدالت صحابه

صفحات ۹ تا ۳۷

سید ضیاءالدین علیانسیب^۱ - فهیمه احدی پور^۲

۱. دانشیار دانشگاه حضرت معصومه (سلام الله علیها) - ۲. مقاله مستخرج از پایان نامه، تبریز، حوزه الزهراء، (نویسنده مسئول)

چکیده

عدالت صحابه، از اختلافات درون دینی شیعه و اهل سنت است. اهل سنت با استناد به آیاتی، از جمله آیه ۲۹ فتح، به عدالت همه صحابه معتقدند. با توجه به این که عدالت صحابه، به عنوان یکی از مبانی سیاسی - فقهی اهل سنت، سرچشمه اختلافات دیگری، مثل رد یا پذیرش قول صحابی و نیز منشأ حکم به کفر شیعه، خصوصاً با استناد به آیه مزبور گردیده است، از این روی، نوشتار حاضر با هدف تبیین دلالت صحیح آیه، به مطالعه تاریخی آرای مفسران اهل سنت پرداخته و در نهایت، بدین نتیجه رسید که از نظر مفسران اهل سنت در قبل از قرن چهارم، آیه، دلالتی بر عدالت صحابه نداشته و اما بعد از قرن چهارم، در چهار مرحله، عدالت صحابه بر معنای آیه تحمیل شده است: ۱. ورود صحابه در معنای آیه، در اوایل قرن چهارم، در تفسیر ابن وهب؛ ۲. مطرح شدن جنسیه بودن «من»، در اواسط قرن چهارم در اعراب قرآن نحاس و پیروی مفسران اهل سنت از آن؛ ۳. تطبیق آیه بر خلفای چهارگانه و دیگر صحابه، به شکل روایت، در اوایل قرن پنجم، در تفسیر ثعلبی و ۴. استناد قول جمیع صحابه در عبارت «وَالَّذِينَ مَعَهُ»، به جمهور علمای اهل سنت، در اواسط قرن ششم، در تفسیر «محرر الوجیز». در حالی که مبنای سه مورد اخیر، نظر شخصی صاحب تفسیر ابن وهب بوده و نظر صحیح، آن



است که معنای «وَالَّذِينَ مَعَهُ»، عموم مؤمنان است، نه خصوص صحابه. همچنین «مِنْ»، بعضیه است و تطبیق‌های به ظاهر روایت، ساختگی و قرن‌ها بعد از زمان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، مطابق با تاریخ خلفا بوده و حتی از منظر اهل سنت نیز قابل قبول نیست؛ لذا آیه، دلالتی بر عدالت جمیع صحابه ندارد.

کلیدواژه‌ها: تحول تاریخی، آرای مفسران، اهل سنت، عدالت صحابه، آیه ۲۹ فتح.

طرح مساله

بر اساس آیه «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ» (فاطر، ۲۴)، برای هر امتی پیامبری است. خاتم پیامبران، حضرت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) است. کسانی که رسول خدا را در حال مسلمانی ملاقات کرده بودند، به عنوان صحابه (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) معروف گردیدند. بحث از عدالت صحابیان، یکی از اختلافات درون دینی شیعه و اهل سنت است. اهل تسنن، به عدالت همه صحابه معتقدند و نقد و جرح صحابیان را گناه و کفر می‌شمارند؛ اما شیعه، عدالت برخی از صحابه را قبول دارد. اهل سنت برای اثبات نظریه خود، به آیاتی از قرآن استناد کرده‌اند، از جمله آیه: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (فتح، ۲۹). است.

از آن جایی که در طول تاریخ، آرای مفسران اهل سنت در دلالت آیه مزبور، مختلف بوده و روند تکمیلی داشته است؛ لذا نوشتار حاضر، با هدف تبیین سیر تحولات دلالت آیه بر عدالت صحابه، در صدد پاسخ به این سؤال است که تحول تاریخی آرای مفسران در دلالت آیه «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ»، بر عدالت صحابه چگونه است؟

از آن جا که این آیه، در بیشتر منابع کلامی و تفسیری اهل سنت، به عنوان دلیل بر عدالت



صحابه مطرح شده و همچنین با توجه به این که عدالت صحابه، یکی از مبانی سیاسی فقهی اهل سنت است؛ لذا بررسی تحول تاریخی مفسران اهل سنت، در خصوص دلالت این آیه بر عدالت صحابه، می تواند درستی یا نادرستی این استناد را معین سازد و نیز در رد و پذیرش یکی از مبانی اهل سنت مؤثر باشد.

در ذیل آیه مذکور، در تفاسیر فریقین مطالبی آمده است؛ ولی اهمیت نظریه عدالت صحابه، باعث نگارش آثار علمی متعددی از سوی فریقین، در جهت اثبات یا عدم اثبات این نظریه، از طریق قرآن و سنت و ... گردیده است. از جمله آثار اهل سنت، می توان موارد ذیل را نام برد:

کتاب‌ها

۱. الاصابه فی تمییز الصحابه، عسقلانی؛
۲. مقام صحابه در قرآن نوشته عبدالعزیز نعمانی؛
۳. چرا صحابه را عادل می دانیم؟، تألیف محمد سلیم آزاد؛
۴. صحابه از دیدگاه قرآن و اهل بیت؛ تألیف عبدالله بن جوران الخضیر؛
۵. صحابه رسول الله، تألیف کبیری؛
۶. عقیده اهل السنه و الجماعه فی صحابه الکرام، از ناصر بن علی الشیخ؛
۷. مفهوم عدالت صحابه، ابوعبدالله الذهبی؛
۸. مقام صحابه، از مولانا مفتی محمد شفیع؛
۹. الاستدلال النقلي و العقلي علی عدالة و ضبط الصحابه، محمد حسام عبدالکریم محمد عبدالعزیز؛
۱۰. ما قاله الثقلان فی أولیاء الرحمن بقلم عب الله بن جوران الخضیر و ...

مقالات

۱. عدالت صحابه رضی الله عنهم نزد اهل سنت، حسین حسین بر؛





۲. دلائل عدالت صحابه در قرآن کریم، محمد بن عبدالله الوهیبی؛

۳. عدالت صحابه، عبدالغنی بدری.

در همه این آثار، بیشتر ادله قرآنی و روایی و ...، عدالت صحابه از منظر اهل سنت، بررسی شده است که در غالب آنها، آیه ۲۹ فتح آمده است. با وجود این و هر چند تألیف مستقلی از عبدالله بن جوران، در خصوص آیه مذکور وجود دارد؛ ولی در هیچ یک از این آثار، نگاهی تاریخی با هدف بررسی تحولات آرای مفسران اهل سنت وجود ندارد. مبحث عدالت همه صحابه در آثار شیعی، هم در کتاب های کلامی و تفسیری و هم در پاسخ به شبهات، مطرح شده و نیز آثار مستقلی نیز در این باب نگارش یافته است، از جمله:

کتاب ها

۱. صحابه در قرآن، سید ضیاء الدین علیانسیب؛
۲. عدالت صحابه، سید علی حسینی میلانی؛
۳. نظریه عدالت صحابه گروه پژوهش، عبدالرحیم موسوی؛
۴. عدالت صحابه، سید مرتضی عسکری، ترجمه علی قمر دهولروی؛
۵. الصحابه بین العداله والعصمه، شیخ محمد سند؛
۶. عدالت صحابه از دیدگاه تشیع و تسنن، علی باقر شیخانی؛
۷. عداله الصحابه، جعفر سبحانی تبریزی؛
۸. نظریه عدالة الصحابة والمرجعية الساسية فی الاسلام، احمد حسین یعقوب اردنی؛
۹. الشیعه و الصحابه، خلیفه عبید الکلبانی العمانی؛
۱۰. الصحابه فی القرآن و السنه و التاريخ، تألیف مرکز الرساله؛
۱۱. نظریه عدالة الصحابة فی مدرسة اهل البيت (علیهم السلام)، مجمع العالمی لاهل البيت.



پایان نامه ها

۱. عدالت صحابه از دیدگاه قرآن و حدیث، پایان نامه کارشناسی ارشد از مشکاه نظام آبادی، در دانشکده اصول دین در سال ۱۳۸۹ با راهنمایی غلامحسین تاجری؛
۲. مستندات قرآنی اهل سنت، در نظریه عدالت صحابه، از فهیمه احدی پور، با راهنمایی سید ضیاءالدین علیانسیب.

مقالات

۱. حجیت قول صحابه، حسین تقی پور؛
۲. عدالت صحابه در ترازوی تحقیق، عباس نیکزاد؛
۳. عدالت صحابه و نقد ادله قرآنی آن، محمد صدقی؛
۴. قرآن و حجیت عمل صحابه، محمد حسن قدردان قراملکی؛
۵. بررسی مستندات قرآنی عدالت همه صحابه، فرج تلاشان، سید حسین موسی پور، عبدالمجید کرمی؛
۶. تعریف صحابی در دیدگاه آیت الله سبحانی، از سید ضیاءالدین علیانسیب و فهیمه احدی پور.

در همه این نوشته ها، کم و بیش، ادله عدالت صحابه نقد شده است؛ ولی فقط در کتاب صحابه در قرآن، سید ضیاءالدین علیانسیب، نقد با نگاهی تاریخی به آرای مفسران، صورت گرفته است؛ ولی به صورت منسجم، به تحول تاریخی آراء مفسران اهل سنت، پرداخت نشده است. بنابراین، با توجه به اهمیت نظریه عدالت صحابه و تأکید اهل سنت بر آیه ۲۹ فتح، به عنوان دلیل قرآنی عدالت صحابه و نیز عدم وجود اثر مستقلى در خصوص آیه مورد نظر، به صورت مطالعه تحول تاریخی آرای مفسران اهل سنت، نیاز به بررسی مستقل این آیه ضروری است. بنابراین، پژوهش حاضر، به بررسی





تحول آرای مفسران در دلالت این آیه، به عنوان دلیل بر عدالت صحابه در تفاسیر اهل سنت می‌پردازد که در گردآوری اطلاعات، از روش کتابخانه‌ای و در پردازش و تدوین، از روش تحلیلی بهره می‌برد.

مفهوم‌شناسی

صحابه در لغت

واژه صحابه، مشتق از ماده صحب و جمع صاحب (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق: ۳/ ۱۲۰)، در لغت، به معانی ذیل آمده است:

۱. ملازمت (همان؛ ازهری، ۱۴۲۱ق: ۴/ ۱۵۳؛ صاحب، ۱۴۱۴ق: ۲/ ۴۶۷؛ جوهری، ۱۳۷۶ق: ۱/ ۱۶۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۳/ ۳۳۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۷۵؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق: ۳/ ۱۶۶؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۶/ ۲۳۱)؛

۲. مصاحبت (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق: ۳/ ۱۲۰؛ ابن درید، ۱۹۸۱م: ۱/ ۲۸۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق: ۴/ ۱۵۴؛ جوهری، ۱۳۷۶ش: ۱/ ۱۶۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۷۵؛ زمخشری الف (اساس البلاغه)، ۱۹۷۹م: ۳۴۸؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۶/ ۲۳۱)؛

۳. معاشرت (ابن سیده، ۱۴۲۱ق: ۳/ ۱۶۶)؛

۴. مرافقت (موسی، ۱۴۱۰ق: ۱/ ۱۳۰)؛

۵. یاری کردن (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق: ۳/ ۱۲۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق: ۴/ ۱۵۳؛ صاحب، ۱۴۱۴ق: ۲/ ۴۶۷؛ جوهری، ۱۳۷۶ش: ۱/ ۱۶۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۳/ ۳۳۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۷۵؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق: ۳/ ۱۶۶؛ زمخشری الف، ۱۹۷۹م: ۳۴۸؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۶/ ۲۳۱)؛

۶. حفظ کردن (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق: ۳/ ۱۲۰؛ ابن درید، ۱۹۸۱م: ۱/ ۲۸۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق: ۴/ ۱۵۴؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق: ۳/ ۱۶۷؛ زمخشری الف، ۱۹۷۹م: ۳۴۸؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ش: ۳/ ۱۱؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۶/ ۲۳۱)؛

۷. پیروی کردن (ابن درید، ۱۹۸۱م: ۱/ ۲۸۰؛ ازهری، ۱۴۲۱ق: ۴/ ۱۵۴؛ صاحب، ۱۴۱۴ق: ۲/ ۴۶۷)؛





۴۶۷؛ جوهری، ۱۳۷۶ق: ۱/۱۶۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۳/۳۳۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۷۵؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق: ۳/۱۶۷؛ زمخشری الف، ۱۹۷۹م: ۳۴۸؛ ابن اثیر، ۱۳۷۶ق: ۳/۱۱؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۶/۲۳۱)؛

۸. غلبه کردن (صاحب، ۱۴۱۴ق: ۲/۴۶۷)؛

۹. حیا کردن (صاحب، ۱۴۱۴ق: ۲/۴۶۷؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق: ۳/۱۶۶؛ زمخشری الف، ۱۹۷۹م: ۳۴۸)؛

۱۰. منع کردن (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۴/۱۵۴؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۶/۲۳۱)؛

۱۱. ترک کردن (ابنمنظور، ۱۴۱۴ق: ۱/۵۲۱)؛

۱۲. جمع کردن (مدنی، ۱۳۸۴ش: ۲/۱۹۵)؛

۱۳. پاداش دادن (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۴/۱۵۴؛ صاحب، ۱۴۱۴ق: ۲/۴۶۷؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۶/۲۳۱)؛

۱۴. نزدیکی (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۳/۳۳۵).

با توجه به این که معنای ملازمت، در بیشتر لغت نامه ها، خصوصاً قدیمی ترین لغت در دسترس (العین)، تأکید شده است، می توان گفت که معنای اصلی صحب، همان ملازمت است. از طرف دیگر، به نظر می رسد غالب دیگر معانی ذکر شده برای صحب، مثل تبعیت، حفظ و ...، در همین مفهوم ملازمت نهفته است؛ چراکه ابن فارس، ملازمت را به معنای مصاحبت دائمی (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۵/۲۴۵) و مصطفوی، آن را به معنای انضمام چیزی بر چیز دیگر، به نحو دوام و وجوب گرفته است. (مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۱۰/۱۸۹)

صحابه در اصطلاح

تعاریف مختلفی در معنای اصطلاحی صحابه، از منظر علمای اهل سنت وارد شده است که هر یک، بر ملاکی دلالت دارد: بخاری، ابن صلاح و ابن کثیر، رؤیت پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)، به صورت مطلق (بخاری، ۱۴۰۱ق: ۴/۱۸۸؛ علی



بن محمد، ابن اثیر، بی تا: ۱۲/۱؛ مالکی، بی تا، ۱۴۳) و ابن حاجب، دیده شدن شخص توسط پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) (مالکی، بی تا: ۱۴۹) و واقدی، رؤیت پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) در حال بلوغ و فهم امر دین (علی بن محمد، ابن اثیر، بی تا: ۱۲/۱؛ عسقلانی، ۱۴۱۵ق: ۸/۱؛ تهانوی، ۱۹۹۶م: ۱۰۶۱/۲؛ شهرزوری، ۱۴۱۶ق: ۱۷۵؛ مالکی، بی تا: ۱۵۲) و احمد بن حنبل، قاضی ابوبکر محمد بن طیب، امام غزالی، سخاوی و ابن تیمیه، مصاحب پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) بودن، ولو ساعتی (علی بن محمد، ابن اثیر، بی تا: ۱۲/۱؛ مالکی، بی تا: ۱۴۷-۱۴۸؛ عسقلانی، ۱۴۱۵ق: ۷/۱؛ حرانی، ۱۴۱۷ق: ۱۰۷۶/۳)، ابوحسین بصری، مصاحبت طولانی با پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)، به همراه قصد تبعیت از ایشان (عسقلانی، ۱۴۱۵ق: ۷/۱)، کیای طبری و ابن فورک، مصاحبت طولانی و مشهور بودن به آن (همان)، سعید بن مسیب (سید التابعین)، برپایی یک یا دو سنت به همراه پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) و یا همراهی با ایشان در یک یا دو غزوه (علی بن محمد، ابن اثیر، بی تا: ۱۲/۱؛ عسقلانی، ۱۴۱۵ق: ۸/۱؛ تهانوی، ۱۹۹۶م: ۱۰۶۱/۲؛ شهرزوری، ۱۴۱۶ق: ۱۷۵)، سمعانی، روایت حدیث و یا کلمه ای از پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) (عسقلانی، ۱۴۱۵ق: ۷-۸؛ شهرزوری، ۱۴۱۶ق: ۱۷۵) و ابن حجر نیز دو شرط ملاقات پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) در حال ایمان و مسلمان از دنیا رفتن (عسقلانی، ۱۴۱۵ق: ۱۵۸/۱) را ملاک تحقق عنوان صحابه دانسته و آن را صحیح ترین تعریف صحابه می داند.

عالمان شیعی، معنای اصطلاحی صحابه را با توجه به این که لفظ صحابه، اصطلاح شرعی نبوده (عسکری، ۱۴۱۰ق: ۱۰۵/۱) و در شرع نیز مراد، همان معنای لغوی آن است، در گرو معنای لغوی و کاربردهای قرآنی آن دانسته اند. معنای لغوی صحابه، همان طور که گذشت، ملازمت بوده و در کاربردهای قرآنی نیز مفهوم مصاحبت طولانی و نوعی داوم وجود دارد. (علیاناسب، ۱۳۹۳ش: ۳۳) بنابراین، در تعاریف شیعی صحابه، معنای ملازمت، مصاحبت طولانی، یاری و تبعیت از پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۷۵)، اخذ شده است و با توجه به این ملاک ها، می توان گفت

صحابی بودن، عنوانی زائل شدنی است؛ زیرا برخی ملاک‌های آن، مثل ایمان و تبعیت، زوال‌پذیرند. در نتیجه، به نظر می‌رسد تعاریف اهل سنت از صحابه، نه بالغت سازگاری دارد و نه با کاربردهای قرآنی آن.^(۱)

عدالت در لغت

عدالت در لغت، از ریشه عدل، در معانی ذیل آمده است:

۱. ضد جور و ظلم (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق: ۳۸/۲؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸م: ۶۶۳/۲؛ ازهری، ۱۴۲۱ق: ۱۲۶/۲؛ جوهری، ۱۳۷۶ق: ۱۷۶/۵؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق: ۲۴۷/۴؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۸/۶۲)؛

۲. مثل و نظیر (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق: ۳۹/۲؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸م: ۶۶۳/۲؛ ازهری، ۱۴۲۱ق: ۲/۱۲۴؛ صاحب، ۱۴۱۴ق: ۴۲۳/۱؛ جوهری، ۱۳۷۶ق: ۱۷۶/۵؛ زمخشری الف، ۱۹۷۹م: ۴۱۱؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق: ۱۳/۲)؛

۳. برابری (ازهری، ۱۴۲۱ق: ۱۲۵/۲؛ صاحب، ۱۴۱۴ق: ۴۲۳/۱؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق: ۲۴۶/۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۵۲؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۸/۶۲)، حکم به حق (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق: ۳۸/۲؛ ازهری، ۱۴۲۱ق: ۱۲۵/۲)؛

۴. انصاف (موسی، ۱۴۱۰ق: ۲۴۲/۱)؛

۵. برگشتن (ابن‌سیده، ۱۴۲۱ق: ۱۳/۲)؛

۶. میانه‌روی در امور (مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۸/۶۲)؛

۷. فدیة (فراهِیدی، ۱۴۰۹ق: ۳۹/۲؛ ازهری، ۱۴۲۱ق: ۱۲۴/۲؛ صاحب، ۱۴۱۴ق: ۴۲۳/۱؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق: ۲۴۷/۴) و ...

۱. برای مطالعه بیشتر در معنای لغوی و اصطلاحی صحاب و عدالت رجوع شود به: کتاب صحابه در قرآن سید ضیاءالدین علی‌انسب و پایان نامه مستندات قرآنی اهل سنت در نظریه عدالت صحابه، فهیمه احدی‌پور





کسی را عادل گویند که قول و حکم یا شهادت و یا طریق مستقیم او، مورد رضایت مردم باشد. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۳۸/۲؛ ازهری، ۱۴۲۱ق: ۲/۲۵؛ صاحب، ۱۴۱۴ق: ۴۲۲/۱؛ جوهری، ۱۳۷۶ق: ۵/۱۷۶؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۴/۲۴۶)

بر این اساس، معنای اصلی عدالت، همان نقیض جور و ظلم است و بازگشت بقیه معانی، به نوعی به این معنی است. مثلاً اگر انسان به حق حکم نکند یا برابر عمل نکند یا میانه رو نباشد یا ...، به خود یا دیگران ظلم کرده است.

عدالت در اصطلاح

با توجه به این که اهل سنت، انتساب هرگونه گناه به صحابه را نفی می کنند و نسبت دهندۀ گناه به صحابه را کافر (سبکی، بی تا: ۲/ ۵۷۵ - ۵۸۰ - ۵۹۰؛ شربینی، ۱۳۷۷ق: ۴/ ۴۳۶؛ بهوتی، ۱۴۱۸ق: ۶/ ۲۱۸؛ ابن عابدین (علاءالدین)، ۱۴۱۵ق: ۱/ ۵۸۱؛ بکری دمیاطی، ۱۴۱۸ق: ۴/ ۳۳۳)، فاسق (سبکی، بی تا: ۲/ ۵۸۰؛ شربینی، ۱۳۷۷ق: ۴/ ۴۳۶؛ ابن عابدین (علاءالدین)، ۱۴۱۵ق: ۱/ ۵۸۱؛ بکری دمیاطی، ۱۴۱۸ق: ۴/ ۳۳۳) و ... می دانند، بنابراین، منظور آنان از عدالت، در مبحث عدالت صحابه، عدالت فقهی است.

مشهورترین تعریف برای عدالت فقهی نزد علمای اهل سنت، عبارت است از اجتناب از گناهان کبیره و ترک اصرار بر گناهان صغیره که به تصریح و یا به تلویح، با بیان مصادیق کبائر و اجتناب از آنها در کلام بزرگان اهل سنت، مثل ابن حابط (مرتضی، بی تا: ۱/ ۱۱؛ شوکانی، ۱۳۵۶ق: ۵۲)، ابراهیم نخعی (خطیب بغدادی، ۱۴۰۵ق: ۱۰۱)، ابن مبارک (همان)، شافعی (همان، ۱۰۲)، ابی بکر باقلانی (همان، ۱۰۴)، غزالی (غزالی، ۱۴۱۷ق: ۱۲۵)، سبکی (خلیفات، بی تا: ۱۱۸)، فخر رازی (فخر الدین رازی، بی تا: ۴/ ۱۱۰) و سیوطی (سیوطی الف (الاشباه والنظائر)، ۱۴۰۳ق: ۳۸۴) آمده است.



علمای شیعی نیز مانند شهید ثانی (عاملی جبعی) (شهید ثانی)، ۱۴۰۹ق: ۲۰۹-۲۱۱)، شیخ مفید (مرعشی، ۱۴۲۲ق: به نقل از مقنعه و مختلف و اشراف، ۲/ ۲۳)، شیخ طوسی (همان، ۲۴)، سید محمد کاظم یزدی (طباطبائی یزدی، ۱۴۱۷ق: ۳/ ۱۸۹) و ... با توجه به روایات، همین تعریف را از عدالت فقهی ارائه داده‌اند. بنابراین، مقصود از عدالت در مبحث عدالت صحابه، عدالت فقهی بوده و معنای عدالت فقهی، اجتناب از کبائر و ترک اصرار بر صغایر بوده که مورد اتفاق شیعه و اهل سنت است.

تحول در لغت و اصطلاح

تحول در لغت، از ریشه‌ی حول، در معانی مختلفی مانند تغیر، تبدل، تحرک، انفصال و ... به کار رفته است، اما به نظر می‌رسد بازگشت اغلب این معانی، به معنای دگرگونی و تغیر است. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۳/ ۲۹۸؛ ابن درید، ۱۹۸۸م: ۱/ ۵۷۰؛ صاحب، ۱۴۱۴ق: ۳/ ۱۰؛ جوهری، ۱۳۷۶ق: ۴/ ۱۶۷۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۶۶؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۳۱۸/ ۲)

اما تحول در اصطلاح این اثر، به معنای تغیر و دگرگونی در آرای مفسران اهل سنت، در دلالت آیه ۲۹ فتح، بر عدالت صحابه است، به گونه‌ای که این دگرگونی‌ها، برای اولین بار در طول تاریخ، در آرای مفسران اهل سنت رخ داده است و پیش از آن، مطرح نبوده است.

تحول تاریخی آرای مفسران اهل سنت

«مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَ مَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ





لِيَغِيْظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَّغْفِرَةً وَّ أَجْرًا عَظِيْمًا؛ محمد (صلی الل علیه وآله وسلم) پیامبر خداست و کسانی که با اویند، بر کافران، سخت گیر [و] با همدیگر مهربانند. آنان را در رکوع و سجود می بینی. فضل و خشنودی خدا را خواستارند. علامت [مشخصه] آنان، اثر سجود در چهره هایشان است. این صفت ایشان است در تورات و مثل آن ها در انجیل، چون کشته ای است که جوانه خود برآورد و آن را مایه دهد تا ستبر شود و بر ساقه های خود بایستد و دهقانان را به شگفت آورد تا از [انبوهی] آنان [خدا]، کافران را به خشم دراندازد. خدا به کسانی از آنان که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند، آمرزش و پاداش بزرگی وعده داده است».

اهل سنت با استناد به این آیه، صفات موجود در آن را به صحابه نسبت داده و با توجه به عبارت پایانی آیه، صحابه را اهل بهشت می دانند و بر این اساس، عدالت صحابه را از آیه نتیجه گرفته اند. (عسقلانی، ۱۴۱۵ق: ۱/ ۱۵۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۱ق: ۲۴۶؛ حنفی، ۱۴۱۸ق: ۴۷۵-۴۷۶؛ کوفی، بی تا: ۱۰۸؛ حسن شیخ، ۱۴۳۰ق: ۸۰؛ کیسی، ۱۴۰۲ق: ۱۳۸؛ آزاد، بی تا: ۴۶؛ بدری، «عدالت صحابه»، مجله ندای اسلام، شماره ۸، زمستان ۱۳۸۰؛ آزاد، بی تا: ۴۶؛ الخضیر، ۱۴۳۵ق: ۲۵)

آرای مفسران اهل سنت، در خصوص دلالت آیه فوق، بر عدالت صحابه را می توان در دو بخش بررسی کرد:

بخش اول: قبل از قرن چهارم

در قرن اول و دوم، تفسیری از اهل سنت، به دست ما نرسیده است؛ اما در قرن سوم، هشت تفسیر وجود دارد که به طور کلی، مطلبی در مورد عدالت صحابه ندارند؛ زیرا در تفسیر تیمی (۲۰۰ق)، تفسیر سورة فتح نیامده و تفاسیر مجاز القرآن (۲۰۹ق) (ابوعبیده، بی تا: ۲/ ۲۱۸)، غریب القرآن (۲۳۷ق) (یزیدی، بی تا: ۳۴۱) و تستری (۲۸۳ق) (تستری،



بی تا: ۱/ ۱۴۸)، با آن که تفسیر آیه مذکور را آورده اند؛ ولی عدالت صحابه را تلویحا و یا تصریحا بیان نکرده اند و حتی در تفسیر عبدالرزاق (۲۱۱ق) (صنعانی، ۱۴۱۱ق: ۲/ ۱۸۵) چند روایت ذیل آیه آورده است؛ ولی هیچ یک از آن ها، دلالتی بر عدالت صحابه ندارد و تفسیر معانی القرآن (۲۰۷ق) (فراء، بی تا: ۳/ ۶۹) نیز تنها به تقویت پیامبر (صلی الله عل ینه و آله وسلم)، به وسیله اصحابش، اشاره کرده است و دو تفسیر غریب القرآن (۲۷۶ق) (ابن قتیبه، بی تا: ۱/ ۳۵۶) و کتاب الله العزیز (قرن دوم) (هواری، ۱۴۲۶ق: ۴/ ۱۶۶) نیز سخن فراء را تکرار کرده اند.

از آن جا که خود عدم اطلاعات، نوعی اطلاعات تلقی می شود، بنابراین، شکی نیست که قبل از قرن چهارم، در منابع تفسیری اهل سنت، آیه مذکور، دلالتی بر عدالت صحابه نداشته است.

بخش دوم: بعد از قرن چهارم

با شروع قرن چهارم، تحولاتی در آرای مفسران اهل سنت، در خصوص دلالت آیه مذکور، بر عدالت صحابه رخ داده است که در قرون اولیه وجود نداشتند. این تحولات را می توان در چهار مورد ذیل بیان کرد:

الف) ورود مبحث صحابه در معنای آیه

در اوایل قرن چهارم، دینوری در تفسیر ابن وهب (۳۰۸ق)، اولین بار آیه مذکور را بدون هیچ دلیلی، بر خلفای چهارگانه به ترتیب خلافت آنان و دیگر صحابه تطبیق کرده است (دینوری، ۱۴۲۴ق: ۲/ ۳۲۸) و این مبنای تحول در آرای مفسران اهل سنت، در دلالت آیه بر عدالت صحابه قرار گرفته است. با توجه به مستند نبودن این تطبیق، به نظر می رسد نظر و عقیده خود مصنف است. به عبارت دیگر، می توان گفت اعتقاد دینوری، سبب ورود صحابه در معنای آیه شده است.



ب) بیان جنس بودن «مِنْ» در عبارت «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ...»

بعد از ورود بحث صحابه در معنای آیه، در اوایل قرن چهارم، اولین بار نحاس در اعراب قرآن خود، در اواسط قرن چهارم (۳۳۸ق)، جنسیه بودن «مِنْ» را که با نظریه عدالت جمیع صحابه سازگار بوده، مطرح کرده و چنین استدلال کرده است که اگر «مِنْ» به معنای بعض باشد، در این صورت، معنای «آمنوا»، «ثبتوا» خواهد شد و این مجاز است و تا جایی که امکان حمل کلام بر معنای حقیقی وجود دارد، نباید بر معنای مجازی حمل کرد. (نحاس، بی تا: ۴/۱۳۸)

مفسران اهل سنت نیز با وجود آن که چهار دیدگاه دیگر در منابع اهل سنت، در خصوص معنای «مِنْ» وجود دارد (به معنای لام متعلق به مغفرت (دینوری، ۱۴۲۴ق: ۲/۳۲۸؛ سمرقندی، بی تا: ۳/۳۲۱؛ سیواسی، بی تا: ۴/۱۳۱)، تبعیض (فخر رازی، بی تا: ۲۸/۸۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۲۶/۱۷۷) بین آن ها و بین پروردگارشان (سمرقندی، بی تا: ۳/۳۲۱) و تأکید کلام، یعنی خداوند همه صحابه را وعده مغفرت داده است (قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۱۶/۲۹۵))؛ ولی به دلایل ذیل، جنسیه بودن آن را ترجیح داده اند:

الف: چون «مِنْ» نمی تواند تبعیض باشد، باید برای بیان جنس باشد؛ زیرا همه صحابه دارای صفات مذکور در آیه بوده (نحاس، بی تا: ۴/۱۳۸؛ طبرانی، ۲۰۰۸م: ۶/۶۹؛ قشیری، بی تا: ۳/۴۳۴؛ ابن عطیه، بی تا: ۵/۱۴۳؛ ابن جوزی، بی تا: ۲/۲۹۳؛ سمین، بی تا: ۶/۱۶۷؛ ثعالبی، بی تا: ۵/۲۶۶؛ شیخ زاده، بی تا: ۷/۶۳۱؛ خطیب شربینی، بی تا: ۴/۴۴؛ انصاری، بی تا: ۲۷۴؛ حقی برسوی، بی تا: ۹/۶۰؛ پانی پتی، ۱۴۱۲ق: ۹/۳۸؛ جمل، بی تا: ۷/۲۳۲؛ نووی، بی تا: ۲/۴۳۴؛ زحیلی، ۱۴۱۱ق: ۲۶/۲۰۷) و اجماع بر عدالت همگی آنان وجود دارد. (پانی پتی، ۱۴۱۲ق: ۹/۳۸)

ب: اگر «مِنْ» بعضیه باشد، باید به کفار برگردد (نووی، بی تا: ۲/۴۳۴) و این، خلاف ظاهر آیه است.

با بررسی تاریخی تفاسیر اهل سنت، باید گفت که در قرن سوم، تفاسیر سنی، مانند



معانی القرآن فراء، مجاز القرآن ابوعبیده، غریب القرآن ابن قتیبیه و...، توجهی به معنای «من» نداشته‌اند، گویا معنای آن را روشن و واضح می‌دانستند؛ اما هم‌زمان با ورود بحث صحابه در معنای آیه، در اوایل قرن چهارم در تفسیر ابن وهب (م ۳۰۸)، توجیه آن نیز در تفاسیر شروع شد؛ ولی به دلیل ابتدایی بودن کار، ناپخته و متزلزل بوده است، به‌گونه‌ای که در خود تفسیر ابن وهب، «من» را به معنای «لام» گرفته و حرفی از بیان جنس بودن آن نزده است (دینوری، ۱۴۲۴ق: ۲/ ۳۲۸) تا این‌که اولین بار، جنس بودن «من» در اعراب القرآن نحاس مطرح شد (نحاس، بی‌تا: ۴/ ۱۳۸) و بعد از آن، این نظریه وارد منابع تفسیری اهل سنت شد.

اما دلائلی که از مفسران و نحویان اهل سنت گذشت، نه تنها استدلال نیست؛ بلکه صرفاً تحمیل عقیده خود بر آیه است؛ چراکه حتی به اعتراف برخی از مفسران اهل سنت، «من» ظهور در تبعیض دارد (فخر رازی، بی‌تا: ۲۸/ ۸۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۲۶/ ۱۷۷) و خروج از آن و حمل «من» بر معنای غیر ظاهری (بیان جنس)، نیازمند دلیل است تا ادعای عدالت جمیع صحابه از آیه ثابت شود، در حالی‌که تنها دلیل و استدلال اهل سنت بر بیان جنس بودن «من»، همین ادعای اثبات نشده آنان است. در هر حال، استدلال اهل سنت به این آیه، هنگامی درست خواهد بود که از خود آیه، جنسیه بودن را بفهمند، نه این‌که اعتقادشان، موجب شود تا «من» را بیانیه بدانند. (علیانسب، ۱۳۹۳ش: ۳۵۵)

علاوه بر مطالب بالا، جنسیه بودن «من»، به دلائل ذیل، غیر قابل قبول است:

۱. اگر «من» بیانیه باشد، به هیچ وجه داخل بر ضمیر نمی‌شود؛
۲. اگر وعده مغفرت، شامل همه صحابه شود و ایمان و عمل صالح در آنان شرط نباشد، در این صورت، اولاً، این مغفرت شامل حال منافقان نیز می‌شود و این، با حکمت خداوند سازگار نیست؛ ثانیاً، لازمه آن، لغو و بیهوده بودن تمامی تکالیف دینی درباره غیرمؤمنان است که التزام به آن درست نیست؛ (طباطبایی، بی‌تا: ۱۸/ ۳۰۱)





۳. آیه در مقام بیان ویژگی‌های پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و مؤمنان همراه اوست. اگر وصفی درباره‌ی گروهی گفته شود، معنایش این است که این مجموعه، دارای این وصف‌اند نه این‌که الزاماً تک تک افراد آن دارای این صفات باشند؛

۴. بر فرض دلالت آیه بر وجود چنین اوصافی، هیچ ضمانتی در آیه، بر باقی ماندن آن تا پایان عمر صحابه وجود ندارد (نیکزاد، عدالت صحابه در ترازوی تحقیق، مجله‌ی رواق اندیشه، فروردین ۱۳۸۳، ش ۲۸) و دلالت جمله «تَرَاهُمْ رُكْعًا سُجَّدًا» بر استمرار تا روز نزول آیه است، نه تا پایان عمر؛ (طباطبایی، بی تا: ۳۰۳/۱۸)

۵. در این آیه، وعده‌ی مغفرت و بهشت داده شده است و وعده‌ی مغفرت، حکایت از گناه نکردن همیشگی افراد نیست؛ زیرا اگر چنین باشد، لازم می‌آید همه‌ی مسلمانان عادل باشند؛

۶. جنس بودن «مِنْ» با آیات دیگر قرآن که گروهی از صحابه را منافق و گنهکار می‌داند، کاملاً متناقض است؛

۷. حتی اگر «مِنْ» بعضیه هم نباشد، باز هم همه‌ی صحابه را شامل نخواهد شد؛ زیرا کسانی که در آن روز با پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) بودند، نسبت به همه‌ی صحابه، عده‌ی بسیار کمتری بودند، به‌ویژه که عده‌ی زیادی تا آن زمان، هنوز ایمان نیاورده بودند؛

۸. علاوه بر همه‌ی این‌ها، تبعیضیه و بیانیه بودن «مِنْ» در علم نحو، علامت‌های مخصوص دارد، مثل صحیح بودن قرار دادن کلمه «بعض» به جای «مِنْ» (ابن‌هشام، ۱۲۹۱ق: ۱۶۶) و یا ماقبل «مِنْ» جزء مابعد «مِنْ» بودن (غالباً) (حسن، ۱۹۶۶م: ۲/۴۲۵) در «مِنْ بعضیه» و همچنین صحیح بودن حذف «مِنْ» و به جای آن کلمه موصولی به همراه ضمیر گذاشتن در «مِنْ» جنسیه (همان) و دو علامت «مِنْ» بعضیه در این آیه موجود است. (علیانسب، ۱۳۹۳ش، ۳۵۵-۳۵۶)

ج) تطبیق عبارات آیه بر صحابه با استناد به روایات

ورود صحابه بر معنای آیه در تفاسیر اهل سنت، در اوایل قرن چهارم، در تفسیر ابن وهب، با تطبیق عبارات آیه بر خلفای چهارگانه و برخی صحابه دیگر مطرح شده است، به این صورت که «وَالَّذِينَ مَعَهُ» و «شَطَأَهُ» را بر ابوبکر و «أَشْدَاءُ عَلَى الْكُفَّارِ» و «فَازَرَهُ» را بر عمر و «رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» و «فَاسْتَغْلَظَ» را بر عثمان و «تَرَاهُمْ رُكْعًا سُجَّدًا» و «فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ» بر امام علی (علیه السلام) و «رِضْوَانًا» و «لِيُغِيظَ بِهِمْ» بر طلحه و زبیر و «سِيَمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ» را بر سلمان و بلال و صهیب و... تطبیق کرده است (دینوری، ۱۴۲۴ق: ۲/۳۲۸)؛ اما در قرن پنجم، اولین بار، این تطبیق ها به شکل روایت، به همراه روایات فضائل صحابه و شرک روافض در تفسیر ثعلبی (۴۲۷ق) بیان شد (ثعلبی، بی تا: ۶۷/۹) و بعد از آن، همین شیوه در برخی تفاسیر اهل سنت رواج داشت (قیسی، بی تا: ۶۹۸۲/۱۱)؛ حسکانی، بی تا: ۲۵۱/۲-۲۵۲؛ ابن عطیه، بی تا: ۱۴۲/۵؛ میبدی، بی تا: ۲۳۳/۹؛ ابن جوزی، بی تا: ۳۹/۴؛ بغوی، بی تا: ۲۴۸/۴؛ رسعی، بی تا: ۳۲۱/۷؛ سیوطی (درالمنثور) ب، ۱۴۰۴ق: ۸۴/۶؛ خطیب شربینی، بی تا: ۴۴/۴ و...؛ اما در سه قرن اخیر، مورد بی توجهی غالب تفاسیر اهل سنت واقع شده است.

به نظر می رسد که این روایات، ساختگی بوده و صرفا به جهت تحمیل عقیده بر آیه، مطرح شده اند؛ زیرا چنین روایاتی در سه قرن اول موجود نیست، در حالی که اهمیت مسئله عدالت صحابه، اقتضا میکرد که چنین روایاتی در صورت وجود، در تفاسیر قرن های اولیه نیز مطرح شوند. علاوه بر آن، نخستین بار که این روایات مطرح شدند، نه به عنوان روایت؛ بلکه در ابتدا، به عنوان نظر و عقیده مصنف، بدون هیچ سندی در تفسیر ابن وهب بیان شده است. شاهد ساختگی بودن روایات نیز این است که حسکانی، روایتی با این مضمون، از امام صادق (علیه السلام)، نقل کرده که عدم صدور آن، به جهت مخالفت متن روایت با عقیده امام روشن است. (علیانسب، ۱۳۹۳ش: ۳۴۶) از طرف دیگر، در درون خود روایات، تناقض های زیادی دیده می شود، مثلا





در تفسیر ابن وهب گفته؛ «وَالَّذِينَ مَعَهُ» یعنی ابوبکر، اولین ایمان آورنده به پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)، در حالی که به اعتقاد بسیاری از علمای اهل سنت، اولین ایمان آورنده به پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)، حضرت علی (علیه السلام) است (قرطبی، ۱۴۱۵ ق: ۴/۱۵۹) و شاید به همین جهت، در تفاسیر بعدی، این عبارت حذف شده است و یا در مصادیق عبارات آیه اختلاف دارند. مثلاً حسکانی، چهار روایت از امام صادق (علیه السلام) و حسن و انس آورده است که در روایت حسن «فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ» را امام علی (علیه السلام) و در روایت انس، عثمان می داند و یا روایت حسن «فَأَزْرَهُ» را عمر و روایت دیگر حسن «فَاسْتَعْلَظَ» را عمر می داند و جالب تر آن که ابن عطیه روایتی بدون سند از ابن عباس آورده که به طور کلی، مخالف با تطبیق های پیشین است. (ابن عطیه، بی تا: ۵/۱۴۲) همچنین تطبیق آیه، متناسب تاریخ خلفا می باشد که نشان می دهد چنین روایاتی، مطابق تاریخ خلفای چهارگانه ساخته شده اند.

علاوه بر همه این ها، بی توجهی کامل تفاسیر معروف اهل سنت، مانند طبری، زمخشری، نیشابوری، ابن انباری، فخر رازی، بیضاوی، قرطبی، ابن کثیر، ابوحیان، ابی السعود، سید قطب، طنطاوی و زحیلی و ...، دلیل دیگری بر بی اعتباری این روایات است و بالاتر از آن، برخی تفاسیر اهل سنت از این روایات، با عبارات «یقال فی التفسیر» (قشیری، بی تا: ۳/۴۳۳)، «قیل» (ابن جزی، بی تا: ۲/۲۹۳؛ خازن، بی تا: ۴/۱۷۳) و «ذهب بعض المفسرین» (نیشابوری (نظام الاعرج)، بی تا: ۶/۱۵۴) یاد کرده اند که دلالت بر ضعف و بی اعتباری آن ها نزد خود اهل سنت است و حتی بالاتر از این، برخی تفاسیر با عبارات «هذا لین الاسناد و المتن کما تری و الله اعلم بصحته» (ثعالبی، بی تا: ۵/۲۶۶)، «کل هذه الاخبار لم تصح فیما اری و لاینبغی تخریج ما فی الایه علیها» (ألوسی، بی تا: ۱۳/۲۸۰) و «فی هذه الاقوال تکلفا» (دروزه، ۱۴۲۱ ق: ۸/۶۱۷) تصریح بر بی اعتباری این روایات کرده اند.

با توجه به آن چه گذشت، این روایات نه تنها نزد خود اهل سنت، از اعتبار کافی برخوردار نبوده؛ بلکه تفسیر بر مبنای آن با توجه با قرائن و شواهد موجود، مصداق تفسیر به رأی است.

د) استناد قول جمیع صحابه به جمهور اهل سنت

با ورود صحابه در معنای آیه، معنای عبارت «وَالَّذِينَ مَعَهُ» در منابع تفسیری اهل سنت، مورد توجه قرار گرفته است و اقوال مختلفی بیان شده است، مانند جمیع صحابه (طبری، ۱۴۱۲ق: ۷۱/۲۶؛ دینوری، ۱۴۲۴ق: ۳۲۷/۲؛ ماتریدی، بی تا: ۳۱۷/۹؛ قشیری، بی تا: ۴۳۳/۳؛ قیسی، بی تا: ۶۹۷۴/۱۱؛ ابن عطیه، بی تا: ۱۴۰/۵؛ میبدی، بی تا: ۲۳۱/۹؛ ابن جوزی، بی تا: ۱۳۸/۴؛ زمخشری (کشاف) ب، بی تا: ۳۴۶/۴؛ فخر رازی، بی تا: ۸۸/۲۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۲۹۲/۱۶؛ رسعی، بی تا: ۳۲۱/۷؛ ابن جزی، بی تا: ۲۹۲/۲؛ ابن کثیر، بی تا: ۳۳۶/۷؛ ابوحیان الف (بحرالمحیط)، بی تا: ۵۰۰/۹؛ نیشابوری (نظام الاعرج)، بی تا: ۱۵۳/۶؛ خازن، بی تا: ۱۷۲/۴؛ طوفی، ۱۴۲۶ق: ۵۸۹؛ ثعالبی، بی تا: ۵/۲۶۱؛ محلی، بی تا: ۵۱۸؛ سیوطی ب، ۱۴۰۴ق: ۸۲/۶؛ ایجی، ۱۴۲۴ق: ۱۶۴/۴؛ خطیب شربینی، بی تا: ۴۲/۴؛ انصاری، بی تا: ۲۷۴؛ آلوسی، بی تا: ۲۷۶/۱۳؛ جمل، بی تا: ۷/۲۲۹؛ مراغی، بی تا: ۱۱۶/۲۶؛ قاسمی، بی تا: ۵۱۰/۸؛ آل غازی، ۱۳۸۲ش: ۲۸۲/۶؛ نووی، بی تا: ۴۳۳/۲؛ زحیلی ۱۴۱۱ق: ۲۰۵/۲۶؛ ابوبکر جزایری، ۱۴۱۶ق: ۱۶۶/۵؛ دروزه، ۱۴۲۱ق: ۸/۶۱۷)، بعضی از صحابه (ماتریدی، بی تا: ۳۱۷/۹؛ نووی، بی تا: ۴۳۳/۲)، مؤمنان همراه پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم) (سمرقندی، بی تا: ۳۲۰/۳؛ طبرانی، ۲۰۰۸م: ۶۶/۶؛ قشیری، بی تا: ۴۳۳/۳؛ بغوی، بی تا: ۲۴۴/۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۲/۱۶؛ قنوجی، بی تا: ۶/۳۶۴ و ...)، عموم مسلمانان یا عموم مؤمنان (قشیری، بی تا: ۴۳۳/۳)، شاهدان صلح حدیبیه (ابن عطیه، بی تا: ۱۴۰/۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۲۹۲/۱۶؛ ابن جزی، بی تا: ۲۹۲/۲؛ ابوحیان الف، بی تا: ۵۰۰/۹؛ ثعالبی، بی تا: ۲۶۱/۵؛ آلوسی، بی تا: ۲۷۶/۱۳؛ قنوجی، بی تا: ۶/۳۶۴)، اهل بیعت رضوان (نووی، بی تا: ۴۳۳/۲؛ طنطاوی، ۱۹۹۷م: ۲۸۶/۱۳)، صحابه و در راس آنها شاهدان حدیبیه (طنطاوی، ۱۹۹۷م: ۲۸۶/۱۳ و ...

بعد از مطرح شدن اقوال مختلف در معنای عبارت «وَالَّذِينَ مَعَهُ»، اولین بار در قرن





ششم، ابن عطیه در تفسیر المحرر الوجیز، بدون هیچ دلیلی، قول جمیع صحابه را که با نظریه عدالت جمیع صحابه سازگار است، به جمهور علمای اهل سنت نسبت داده است. (ابن عطیه، بی تا: ۱۴۰/۵)

گفتنی است که با بررسی تاریخی تفاسیر، معلوم می شود که در قرون ابتدایی، در کنار حمل آیه بر جمیع صحابه، اقوال دیگری همچون حمل بر مؤمنان و مسلمانان نیز مطرح بوده تا این که در قرن ششم، قول جمیع صحابه به جمهور نسبت داده شد تا اقوال دیگر کمتر به چشم آیند و این رویه در قرن های بعدی رواج داشت تا این که در قرن چهاردهم، به صراحت احتمال خصوص شاهدان صلح حدیبیه رد می شود (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ۱۷۷/۲۶) و در قرن پانزدهم نیز احتمالات دیگر به کل و بی دلیل حذف شده و در موردی سعی شده بین دو قول جمیع صحابه و خصوص شاهدان صلح حدیبیه جمع بسته شود (طنطاوی، ۱۹۹۷م: ۲۸۶/۱۳) و بعید نیست که این، خود دلیلی بر حذف بی دلیل احتمال خصوص شاهدان صلح حدیبیه باشد که مستند به روایتی از ابن عباس است. البته ابوحیان، قول جمیع صحابه را نظر جمهور دانسته (ابوحیان الف، بی تا: ۵۰۰/۹)؛ ولی در تفسیر دیگر خود به قول شاهدان صلح حدیبیه اکتفا کرده است (ابوحیان ب (نهر الماد)، بی تا: ۹۷۵/۲) و این تناقض، خود نشانگر آن است که ادعای نظر جمهور بودن قول جمیع صحابه، پشتوانه محکمی ندارد.



با بررسی تاریخی آرای مفسران اهل سنت در خصوص دلالت آیه «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (فتح، ۲۹)، بر عدالت همه صحابه، این نتایج حاصل شد که قبل از قرن چهارم، در منابع تفسیری اهل سنت، آیه مذکور دلالتی بر عدالت صحابه نداشته و اما در اوایل قرن چهارم، برای اولین بار در طول تاریخ، در تفسیر ابن وهب (م ۳۰۸)، صحابه در معنای آیه وارد شده است و به دنبال توجیه آن، جنس بودن «مِنْ»، اولین بار در اعراب قرآن نحاس (م ۳۳۸) مطرح شده و برای تکمیل آن، تطبیق آیه بر خلفای چهارگانه به شکل روایت، اولین بار در تفسیر ثعلبی (م ۴۲۷) صورت گرفته است. همچنین برای اولین بار در قرن ششم، در تفسیر محرر الوجیز (م ۵۴۲)، قول جمیع صحابه در معنای عبارت «وَالَّذِينَ مَعَهُ» به جمهور علمای اهل سنت نسبت داده شده است، تا با استفاده از خود آیه و روایات، آیه مذکور را حمل بر عدالت همه صحابه کنند، در حالی که مبنای همه این توجیهات، عبارات غیر مستند تفسیر ابن وهب بوده و نظر صحیح، آن است که معنای «وَالَّذِينَ مَعَهُ» عموم مؤمنان است، نه خصوص صحابه. همچنین «مِنْ» بعضیه است و تطبیق های به ظاهر روایت، ساختگی بوده و حتی از منظر اهل سنت نیز قابل قبول نیست. بر این اساس، آیه دلالتی بر عدالت جمیع صحابه ندارد و بالاتر از آن، ورود صحابه در معنای آیه، قرن ها بعد از زمان پیامبر (صلی الله علیه وآله وسلم)، مطابق با تاریخ خلفا، به جهت تحمیل عقیده و نظر مفسران اهل سنت بر آیه بوده و مصداق تفسیر به رأی می باشد.



منابع و مأخذ

• قرآن کریم، ترجمه فولادوند

فارسی

۱. آزاد، محمد سلیم (بی تا)، چرا صحابه را عادل می نامیم؟، بی جا: بی نا.
۲. خضیر، عبدالله بن جوران (۱۳۹۲ش)، صحابه از دیدگاه قرآن و اهل بیت، مترجم: مجموعه موحدین، چاپ سوم، بی جا: بی نا.
۳. علیاناسب، سید ضیاءالدین (۱۳۹۳ق)، صحابه در قرآن، چاپ سوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

عربی

۴. ابن اثیر، علی بن محمد (بی تا)، اسد الغابه فی معرفه الصحابه، بیروت: دارالکتاب العربی.
۵. ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷ش)، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، چاپ چهارم، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۶. ابن جزی، محمد بن احمد (بی تا)، التسهیل لعلوم التنزیل، محقق: عبدالله خالدی، بیروت: شركة دارالأرقم.
۷. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (بی تا)، زاد المسیر فی علم التفسیر، محقق: عبدالرزاق مهدی، بیروت: دارالکتاب العربی.
۸. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابه فی تمییز الصحابه، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۹. ابن درید، محمد (۱۹۸۸م)، جمهره اللغه، چاپ اول، بیروت: دار العلم للملایین.





۱۰. ابن سيده، علي بن اسماعيل (۱۴۲۱ق)، المحكم و المحيط الاعظم، چاپ اول، بيروت: دارالكتب العلميه.

۱۱. ابن عابدين (علاء الدين)، محمد (۱۴۱۵ق)، تكملة حاشيه ردالمحتار، بيروت: دارالفكر.

۱۲. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق)، تفسير التحرير و التنوير، ج ۲۶، بيروت: مؤسسه التاريخ العربي.

۱۳. ابن عطيه، عبدالحق بن غالب (بی تا)، المحرر الوجيز، محقق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بی جا: دارالكتب العلميه.

۱۴. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم مقاييس اللغة، چاپ اول، قم: مكتب الاعلام الاسلامي.

۱۵. ابن كثير، اسماعيل بن عمر (بی تا)، تفسير القرآن العظيم، محقق: محمد حسين شمس الدين، بيروت: دارالكتب العلميه.

۱۶. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بيروت: دار صادر.

۱۷. ابن هشام، عبدالله بن يوسف (۱۲۹۱ق)، مغنی اللبيب، بی جا: بی نا.

۱۸. ابوحیان، محمد بن يوسف (بی تا)، بحر المحيط فی التفسیر، محقق: محمد جميل صدقی، بيروت: دارالفكر.

ان ابوحیان، محمد بن يوسف (بی تا)، تفسير النهر الماد من البحر المحيط، بی جا: بی نا.

۲۰. احدی پور، فهیمه، «مستندات قرآنی اهل سنت در نظریه عدالت صحابه»، پایان نامه کارشناسی، سید ضیاء الدین علیانسنب، سطح دو، حوزه فاطمه الزهرا آذرشهر، ۱۳۹۶.

۲۱. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ق)، تهذیب اللغة، چاپ اول، بيروت: دار احیاء التراث العربي.



۲۲. آل غازی، عبدالقادر (۱۳۸۲ق)، بیان المعانی، دمشق: مطبعة الترقی.
۲۳. آلوسی، محمود بن عبدالله (بی تا)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، محقق: علی عبدالباری عطیه، بی جا: بی نا.
۲۴. انصاری، زکریا بن محمد (بی تا)، فتح الرحمن شرح ما یلتبس من القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۵. ایجی، محمد عبدالرحمن (۱۴۲۴ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: نشر دارالکتب العلمیه.
۲۶. بخاری (۱۴۰۱ق)، صحیح البخاری، بی جا: دارالفکر.
۲۷. بغوی، حسین بن مسعود (بی تا)، تفسیر البغوی، محقق: عبدالرزاق مهدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. بکری الدمیاطی، ابو بکر عثمان بن محمد شطا (۱۴۱۸ق)، اعانه الطالبین، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
۲۹. بهوتی، منصور بن یونس (۱۴۱۸ق)، کشف القناع، محقق: محمد حسن اسماعیلی، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۱ق)، طوابع الانوار من مطالع الانظار، محقق: عباس سلیمان، چاپ اول، بیروت: دارالجیل.
۳۱. تهانوی، محمد علی بن علی (۱۹۹۶م)، کشف اصطلاحات الفنون، محقق: علی دحروج، چاپ اول، بیروت: مکتب لبنان ناشرون.
۳۲. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (بی تا)، تفسیر الثعالبی، محقق: عادل احمد عبدال موجود و دیگران، بی جا: بی نا.
۳۳. ثعلبی، احمد بن محمد (بی تا)، کشف و البیان (تفسیر الثعلبی)، محقق: ابی محمد ابن عاشور، بی جا: دار احیاء التراث العربی.



۳۴. جزایری، ابوبکر جابر (۱۴۱۶ق)، ایسر التفاسیر لکلام العلی الکبیر، مدینه: مکتب العلوم والحکم.

۳۵. جمل، سلیمان بن عمر (بی تا)، الفتوحات الإلهیه بتوضیح تفسیر الجلالین للدقایق الخفیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۳۶. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، الصحاح، محقق: احمد عطار، چاپ اول، بیروت: دارالعلم للملایین.

۳۷. حرانی، احمد بن عبدالحلیم بن تیمیه (۱۴۱۷ق)، صارم المسلول علی شاتم الرسول، محقق: محمد بن عبدالله بن عمر حلوانی و دیگران، چاپ اول، بی جا: بی تا.

۳۸. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (بی تا)، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، محقق: محمد باقر محمودی، تهران: مؤسسه الطبع و النشر.

۳۹. حسن شیخ، ناصر بن علی عائنض (۱۴۳۰ق)، عقیده اهل السنه و الجماعه فی الصحابه الکرام، چاپ اول، مدینه: جامعه الاسلامیه.

۴۰. حسن، عباس (۱۹۶۶م)، نحو وافی، مصر: دارالمعارف.

۴۱. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا)، تفسیر روح البیان، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.

۴۲. حنفی، صدرالدین علی (۱۴۱۸ق)، شرح الطحاویه فی عقیده السلفیه، محقق: احمد محمد شاکر، ریاض: وزارت الشؤون الاسلامیه.

۴۳. خازن، علی بن محمد (بی تا)، تفسیر الخازن، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۴۴. خطیب بغدادی، احمد علی ثابت (۱۴۰۵ق)، الکفایه فی علم الروایه، محقق: احمد عمر هاشم، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العربی.

۴۵. خطیب شربینی، عبدالکریم (۱۴۲۴ق)، التفسیر القرآنی للقرآن، چاپ اول، بیروت: دارالفکر العربی.



۴۶. خليفات، مروان (بی تا)، ورکبت السفينه، بی جا: مرکز الغدير للدراسات الاسلاميه.
۴۷. دروزه، محمد عزه (۱۴۲۱ق)، التفسير الحديث، بيروت: دار الغرب الاسلامي.
۴۸. دينوري، عبدالله بن محمد (۱۴۲۴ق)، تفسير ابن وهب (الواضح في تفسير القرآن الكريم)، بيروت: دارالكتب العلميه.
۴۹. راغب اصفهاني، حسين بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، چاپ اول، بيروت: دارالقلم.
۵۰. رسعنى، عبدالرزاق بن رزق الله (بی تا)، رموز الكنوز، محقق: عبدالملك ابن دهيش، مکه: مكتب الأسدي.
۵۱. زحيلي، وهبه (۱۴۱۱ق)، التفسير المنير في العقيدة و الشريعة و المنهج، چاپ دوم، دمشق: دارالفکر.
۵۲. زمخشري، محمود بن عمر (۱۹۷۹م)، اساس البلاغه، چاپ اول، بيروت: دار صادر.
۵۳. زمخشري، محمود بن عمر (بی تا)، الکشاف، بی جا: دارالكتاب العربي.
۵۴. سبكي، تقى الدين (بی تا)، فتاوى السبكي، بيروت: دارالمعرفه.
۵۵. سمرقندی، نصر بن محمد (بی تا)، تفسير السمرقندی، محقق: عمر عمروی، بيروت: دارالفکر.
۵۶. سمین، احمد بن يوسف (بی تا)، الدر المصون، محقق: احمد محمد صيره، بيروت: دارالكتب العلميه.
۵۷. سیواسی، احمد بن محمود (بی تا)، عيون التفاسير، محقق: بهاء الدين دارتما، بيروت: دار صادر.
۵۸. سیوطی، عبدالرحمن (۱۴۰۳ق)، الاشباه والنظائر في قواعد و فروع فقه الشافعيه، چاپ اول، بيروت: دارالكتب العلميه.
۵۹. سیوطی، عبدالرحمن (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور في التفسير بالماثور، قم: کتابخانه عمومی آيت الله مرعشی نجفی.
۶۰. شربيني، محمد بن احمد (۱۳۷۷ق)، مغني المحتاج، بيروت: دار احیاء تراث العربی.



۶۱. شهرزوری، عثمان بن عبدالرحمن (۱۴۱۶ق)، مقدمه ابن-الصلاح، محقق: ابو عبدالرحمن صلاح بن محمد بن عویضه، چاپ اول، بیروت: دارالکتب.
۶۲. شوکانی، محمد بن علی (۱۳۵۶ق)، الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول، چاپ اول، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده.
۶۳. شیخزاده، محمد بن مصطفی (بی تا)، حاشیه محیی-الدین شیخ زاده علی تفسیر البیضاوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶۴. صاحب، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق)، محیط فی اللغة، محقق: محمدحسن آل-یاسین، چاپ اول، بیروت: عالم الکتب.
۶۵. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۱۷ق)، عروه الوثقی، چاپ اول، قم: مؤسسه اسلامی تابع جماعت مدرسین.
۶۶. طباطبائی، سید محمد حسین (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۶۷. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م)، تفسیر القرآن العظیم، اردن: دارالکتاب الثقافی.
۶۸. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
۶۹. طنطاوی، محمد سید (۱۹۹۷م)، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، مصر: نهضت مصر.
۷۰. طوفی، سلیمان بن عبدالقوی (۱۴۲۶ق)، الاشارات الالهیه الى المباحث الاصولیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷۱. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۰۹ق)، حقایق الایمان، محقق: سید مهدی رجایی، چاپ اول، قم: مکتب آیت الله سید مرعشی.
۷۲. عبدالغنی، بدری (۱۳۸۰ش)، «عدالت صحابه»، مجله ندای اسلام، زمستان ۱۳۸۰، شماره ۸، صص ۹-۱۶.



۷۳. عسکری، سید مرتضی (۱۴۱۰ق)، معالم المدرستین، بیروت: مؤسسه النعمان.
۷۴. غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۷ق)، المستصفی، محقق: محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷۵. فخرالدین رازی، محمد بن عمر (بی تا)، تفسیر رازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی. (نسخه جامع التفاسیر)
۷۶. فخرالدین رازی، محمد بن عمر (بی تا)، تفسیر رازی، چاپ سوم، بی جا: بی نا. (نسخه نرم افزار مکتب اهل بیت)
۷۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، العین، چاپ دوم، قم: هجرت.
۷۸. قاسمی، جمال الدین (بی تا)، تفسیر القاسمی، محقق: محمد باسل عیون سود، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۷۹. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، الجامع لاحکام قرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی. (نسخه جامع التفاسیر)
۸۰. قرطبی، محمد بن احمد (۱۴۱۵ق)، الجامع لاحکام قرآن، بی جا: دارالفکر.
۸۱. کشیری، عبدالکریم بن هوازن (بی تا)، لطائف الاشارات، محقق: ابراهیم بسیونی، مصر: المصریه العامه للکتاب.
۸۲. قنوجی، محمد صدیق (بی تا)، فتح البیان فی مقاصد القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸۳. قیسی، مکی بن حموش (بی تا)، مشکل اعراب القرآن، بیروت: دارالیمامه.
۸۴. کبیری، عیاده بن ایوب (۱۴۰۲ق)، صحابه رسول الله فی الکتاب و السنه، مکه: جامعه ام القرى.
۸۵. کوفی، ابوحنیفه نعمان (بی تا)، فقه الاکبر، مصر: دارالکتب العربیه الکبری.
۸۶. ماتریدی، محمد بن محمد (بی تا)، تاویلات اهل السنه، محقق: باسلوم مجدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.



۸۷. مالکی، حسن بن فرحان (بی تا)، الصحبه و الصحابه، بی جا: بی نا.
۸۸. محلی، محمد بن احمد (بی تا)، تفسیر الجلالین، محقق: عبدالرحمن سیوطی، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
۸۹. مدنی، سیدعلی خان بن احمد (۱۳۸۴ ش)، الطراز الاول، چاپ اول، مشهد: مؤسسه آل-البیت لاحیاء التراث.
۹۰. مراغی، احمد مصطفی (بی تا)، تفسیر المراغی، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
۹۱. مرتضی، امام احمد (بی تا)، شرح الازهار، یمن: مکتبه غمضان.
۹۲. مرعشی، شهاب الدین (۱۴۲۲ ق)، القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد، چاپ اول، قم: مکتبه آیت الله سید مرعشی.
۹۳. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ ق)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العلمیه - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۹۴. مقالات
۹۵. موسی، حسین یوسف (۱۴۱۰ ق)، الافصاح، چاپ چهارم، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۹۶. میبدی، احمد بن محمد (بی تا)، کشف الاسرار و عده الابرار، بی جا: بی نا.
۹۷. نحاس، احمد بن محمد (بی تا)، اعراب القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹۸. نووی، محمد (بی تا)، مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹۹. نیشابوری، حسن بن محمد (نظام الاعرج) (بی تا)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، محقق: زکریا عمیرات، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰۰. نیکزاد، عباس (۱۳۸۳ ش)، «عدالت صحابه در ترازوی تحقیق»، مجله رواق اندیشه، ۱۳۸۳ ش، شماره ۲۸، صص ۲۳ - ۴۴.



فرق عام و مطلق و آثار آن

صفحات ۳۹ تا ۶۲

سید حسین هاشمی تنکابنی^۱ - سید هادی تقوی^۲

۱. پایه هفتم مدرسه علمیه اباصالح (عج) - ۲. استاد راهنما

چکیده

یکی از مطالب مهم در علم اصول که به آن توجه شده است، بحث فرق بین عام و مطلق و اثرات مترتب بر این فرق‌ها است. علمای متقدم، در این باره بحث نکرده‌اند؛ اما متأخرین از علما، به این بحث بها داده‌اند. اهمیت این بحث در کشف احکام شرعیه و در حل و فصل دعاوی قضایی بروز دارد. این فرق‌ها، به دو نوع ماهوی و غیرماهوی تقسیم شده‌اند. فرق ماهوی بین عام و مطلق، این است که شمولیت، ماهیت و حقیقت عام است، به خلاف مطلق که حقیقتش، تمام الموضوع برای حکم بودن است و شمولیت نتیجه آن است. سه فرق غیرماهوی نیز ذکر شده است. اول، این که عمومیت در عام، از لفظ و توسط وضع فهمیده می‌شود؛ اما در مطلق، توسط جریان مقدمات حکمت فهمیده شده است. فرق دوم غیرماهوی این که بعضی قائل شده‌اند که در عام هم برای رساندن عموم احوالی به مقدمات حکمت نیاز داریم که این قول صحیح نیست. فرق سوم این که متکلم در هنگام استعمال عام، شمولیت را لحاظ می‌کند، به خلاف مطلق.

اثراتی که بر این فرق‌ها، مترتب شده است، عبارت‌اند از این که در هنگام دوران بین عام



و مطلق، یا تعارض مستقر واقع شده است و یا تقدیم عام؟ که قول اکثر علما، این است که در این هنگام، عام مقدم بر مطلق شده و به دلیل عام اخذ می شود. فرق بعدی، این است که در شک در مدخول عام، خود عام، خروج فرد مشکوک را نفی می کند؛ اما در مطلق، خروج فرد مشکوک توسط عنوان دیگر نفی نمی شود.

کلیدواژه: عام، مطلق، شمول، اثر.

مقدمه

یکی از بحث های مهم و با ارزش در اصول فقه، این است که آیا عام با مطلق از نظر ماهوی و رساندن شمول و استغراق، فرق و تفاوتی دارند یا فقط دو اصطلاح برای یک حقیقت خارجی هستند و اگر تفاوت دارند آیا این تفاوت اثری دارد و باعث می شود تشخیص عام از مطلق در مسائلی اثرگذار باشد یا خیر؟

این مسئله، علاوه بر این که بحثی اصولی و عقلی که در بین علما است، از جمله مباحثی است که نقش مستقیم در فقه دارد. ضرورت این مسئله، در چند جا مشخص می شود. یکی از موارد، در جایی است که عام با مطلق تعارض داشته باشد. اگر عام با مطلق تفاوت داشته باشد و این تفاوت، در حقیقت اثری داشته باشد، در حل تعارض بین ادله و به دست آوردن احکام شرعی بسیار کمک می کند. یکی دیگر از موارد، در دعاوی و اختلافات است که اگر مدعی در طرح ادعای خود، از لفظی عام استفاده کند و یا این که کلامش را مطلق بگوید چه اثری بر این عام یا مطلق گفتن کلام بار می شود و قاضی و یا خود مدعی، چه استفاده هایی می تواند از این مسئله بکند. پس در اهمیت این بحث، همین که باعث می شود مراجع، احکام شرعیه ای که سعادت دنیوی و اخروی بندگان، به آن اعمال بستگی دارد را به درستی و مطابق واقع به دست آورند و قاضی نیز حکم صحیحی در دادگاه ها بدهد و باعث ضایع شدن حق کسی نشود، کافی است.

این مسئله در بین متقدمین از علمای شیعه رایج نبوده؛ زیرا بحث تفاوت بین عام و





مطلق در متقدمین، اصلاً مطرح نبوده و متقدمین فقط در لفظ، از عام و مطلق استفاده می‌کردند؛ اما غالباً از این دو لفظ، یک معنا را اراده می‌کردند. این بحث را علمای متأخر شیعه مطرح کرده‌اند؛ اما با این حال، بین علمای متأخر، بسیار بحث و گفتگو در این باره شده و نتایج خوبی به دست آمده است. از جمله علمای متأخر، میرزای نائینی، آیت‌الله خوئی، شهید صدر، مرحوم نراقی، آیت‌الله طباطبایی قمی، آیت‌الله سبحانی و آیت‌الله مکارم شیرازی در این باره، در کتب اصولی خود بحث‌هایی کرده‌اند؛ اما نقطه ضعف اکثر این بحث‌ها، در این است که غالباً به بیان و طرح نظر خود پرداخته‌اند و کمتر شده است که نقاط اختلاف علما را در نظر بگیرند و در مورد آن‌ها بحث کنند. ما در این مقاله، می‌کوشیم که نظرهای مختلف و متفاوت علما را در کنار یکدیگر جمع کرده و علاوه بر بیان اختلافات بین علما، به رد و تصحیح کلام ایشان پرداخته و اگر برخی از اقوال با هم تداخل دارند و در حقیقت، یک رأی را مد نظر دارند، بیان کرده و در آخر، قول صحیح را انتخاب کنیم.

پس سؤال اصلی، این است که فرق عام با مطلق چیست و اثر این تفاوت در چیست؟

از این سؤال اصلی، چند سؤال فرعی، مطرح و منبعث می‌شود که عبارت‌اند از:

۱- تعریف و ماهیت عام چیست؟

۲- تعریف و ماهیت مطلق چیست؟

۳- عام و مطلق در ماهیت چه تفاوت‌هایی با هم دارند؟

۴- آیا عام و مطلق از جهتی غیر از ماهیت با هم تفاوت دارند؟

۵- اثر این تفاوت‌ها، در کجا ظاهر می‌شود؟

تعریف عام و مطلق

قبل از ورود به اصل بحث و بیان تفاوت‌های عام و مطلق و بررسی آن‌ها، باید عام



و مطلق را تعریف کرد تا منظور ما از این دو لفظ کاملاً واضح شود. در تعریف عام و مطلق، از کلام مرحوم مظفر استفاده می‌کنیم که بسیار بیان شیوایی دارند. ایشان به تبع بسیاری از علما، در تعریف عام فرموده است که عام، تعریف حقیقی ندارد و فقط تعریف اسمی و شرح الاسم برای آن ممکن است؛ چون عام از مفاهیم واضح‌ه بدیهیه است. در تعریف اسمی عام ایشان می‌گوید که عام، لفظی است که با مفهومش، شامل تمامی آن چیزهایی است که عنوانش، صلاحیت انطباق بر آن‌ها را در ثبوت حکم داشته باشد.^(۱)

در مورد مطلق هم مرحوم مظفر همین حرف را می‌زنند و می‌گویند که علما سعی کرده‌اند که برای مطلق، یک تعریف حقیقی بگویند؛ اما ممکن نیست و تعاریفی که برای مطلق آورده شده است، همه شرح الاسم است و تعریف حقیقی نیست. ظاهراً برای اصولیین، اصطلاح خاصی برای مطلق غیر از معنای لغوی آن وجود ندارد؛ چون معنای لغوی مطلق، ارسال و رها شدن است و مطلق از اطلاق گرفته شده است و اطلاق در لغت، به معنای ارسال و رها شدن و شیوع است که در مقابلش، مقید است که تقابل ملکه و عدم ملکه دارند. غایه الامر اطلاق و ارسال هر شی به حسب خودش است. پس وقتی که اطلاق را به لفظ نسبت می‌دهیم، یعنی دلالت این لفظ بر معنایش، مطلق و رها شده است و مقید و محصور به فرد خاص یا حالت خاصی نیست.^(۲)

حال عام و مطلق، تقسیماتی دارند که مختصراً ذکر می‌شود. آیت‌الله سبحانی در کتاب «ارشاد العقول» می‌گوید که عام به شمولی، مجموعی و بدلی تقسیم می‌شود. شمولی، مثل (اکرم کل عالم)، مجموعی، مثل (اکرم جمیع العلماء) و عام بدلی، مثل (اطعم ای فقیر شأت). مطلق نیز به دو قسم شمولی و بدلی تقسیم می‌شود. مطلق شمولی، مانند



۱. محمد رضا مظفر، اصول الفقه، ص ۱۵۷.

۲. همان، ص ۱۸۹.

(أحل الله البيع)؛ زیرا (ال) برای جنس است و متکلم در مقام بیان است و هیچ قیدی را ذکر نکرده پس شمول را می‌رساند. مطلق بدلی، مانند (إعتق رقبة) که یعنی اگر یک عبد آزاد کند، کفایت می‌کند. (۱)

حال بعد از این که تعریف نسبی از عام و مطلق کردیم، این سؤال اصلی ایجاد می‌شود که وقتی عام یعنی لفظی که بر افراد متعددی منطبق است و مطلق هم یعنی رها شده، پس بر افراد متعدد منطبق می‌شود و از طرفی هم مطلق و هم عام دارای دو قسم مشترک شمولی و بدلی هستند و در وهله اول، به نظر می‌رسد که هر دو یک معنا را می‌رسانند، پس تفاوت بین عام و مطلق چیست که این دورا از هم جدا کرده‌اند و آثار این تفاوت‌ها چه می‌باشد؟

فرق‌های عام و مطلق

فرق اول: وضع و مقدمات حکمت

فرق اول بین عام و مطلق که در بسیاری از کتب اصولی ذکر شده است و محل بحث نیز هست، این است که شمولی که از عام فهمیده می‌شود، به خاطر وضع است؛ اما شمولی که از مطلق فهمیده می‌شود، از جریان مقدمات حکمت است و به خاطر وضع نیست. سید تقی طباطبایی قمی در کتاب «آراؤنا فی أصول الفقه»، این گونه می‌گوید:

«ثم ان الفرق بين العام والمطلق الشمولى بالوضع ومقدمات الحکمة و بعبارة اخرى لا اشکال فى انه كما انه يستفاد الاستغراق من قول المولى «اکرم العلماء» و هو وجوب اکرام کل عالم كذلك يستفاد من المطلق الشمولى الحکم الاستغراقى فان المستفاد من قوله تعالى «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» جواز کل بيع وجد فى الخارج و صحته و الفرق بين العموم و الاطلاق بأن العام کلفظ کل موضوع للسريان و العموم و السريان يفهم من الوضع و؛

۱. جعفر سبحانی تبریزی، إرشاد العقول الى مباحث الأصول، ج ۲، ص ۴۸۱.





اما السریان المستفاد من المطلق فهو مستفاد من مقدمات الحکمة؛ (۱) فرق بین عام و مطلق شمولی، در این است که یکی، به وضع و دیگری، به مقدمات حکمت است. یعنی همان طور که وقتی مولا می فرماید (اکرم العلماء)، استغراق و شمول حکم برای تمامی عالمان فهمیده می شود، همین طور در مطلق شمولی مانند (احل الله البیع) هم شمول و جواز و صحت تمامی بیع ها فهمیده می شود؛ اما فرق، در این است که عام -مانند لفظ (کل)- وضع شده است برای شمول. پس سرایت و شمول را از وضع لفظ می فهمیم؛ اما در مطلق، شمول و سرایت را از جریان مقدمات حکمت درک می کنیم». در کتاب «آراء حول مبحث الألفاظ» نیز این تفاوت ذکر شده: «این که در دوران بین عام و مطلق، عام را مقدم می کنیم، برای این است که شمول در عام، مستند به وضع است و در مطلق، مستند به مقدمات حکمت است و وضع مقدم بر مقدمات حکمت است». (۲) البته در ادامه این بحث، به مناقشه در این تفاوت می پردازند که بعدا ذکر خواهیم کرد. آیت الله سبحانی نیز در کتاب «إرشاد العقول»، بعد از تعریف عام و مطلق و بیان تقسیمات آن ها، به این موضوع می پردازد که فرق بین شمولیت در عام و مطلق چی است؟ ایشان در این کتاب، دو فرق بیان می کند. فرق اول ایشان این است: «و الجواب المعروف هو أنّ دلالة العام بالوضع فكأنّ الشمولیت و البدلیت داخلان فی مفهوم العام و لكن دلالة المطلق عليهما بالعقل و بفضل مقدمات الحکمة كما قرنا؛ (۳) جواب معروف از این سؤال که فرق بین شمولیت در عام و مطلق چیست؟ این است که دلالت عام بر عمومیت و شمول به وضع است. انگار که شمولیت و بدلیت داخل در مفهوم عام هستند؛ اما دلالت مطلق بر شمولیت و بدلیت، به وسیله عقل و به کمک مقدمات حکمت است».

۱. سید تقی طباطبایی قمی، آراؤنا فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۳۳۹.
۲. علی فانی اصفهانی، آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول، ج ۱، ص ۵۰۴.
۳. جعفر سبحانی تبریزی، إرشاد العقول الی مباحث الأصول، ج ۲، ص ۴۸۱.



در کتاب «أجود التقريرات»، از میرزا نائینی نیز نقل شده است: «ان الفرق بین العام و المطلق الشمولی هو ان العام ما كان عمومیه مستفادا من دلیل لفظی کلفظة کل و أمثالها و هذا بخلاف المطلق الشمولی فان عمومیه انما یستفاد من مقدمات الحکمة و من تعلق الحکم بالجنس؛ (۱) فرق بین عام و مطلق شمولی، در این است که عام، آن لفظی است که شمولیتش و عمومیتش، از دلیل لفظی استفاده شده باشد (یعنی به وضع لفظ برای عمومیت باشد)، مانند لفظ (کل) و ...، به خلاف مطلق که استفاده عموم از مطلق، از راه مقدمات حکمت و از راه تعلق حکم به جنس است. یعنی همین که در مثل (احل الله البیع)، حکم حلیت متعلق به جنس بیع شده و نوع خاصی از بیع بیان نشده، عقل حکم می‌کند که شمولیت دارد و هر بیعی را شامل می‌شود».

آیت الله مکارم شیرازی در کتاب «أنوار الأصول»، این فرق را متذکر شده‌اند که: «المشهور بین الأعلام كما عرفت أنَّ التفاوت بينهما أنَّ العام یستفاد الشمول فیه من اللفظ، و اما فی المطلق فیستفاد الشمول من مقدمات الحکمة؛ (۲) مشهور بین اعلام از علماء، این است که فرق بین عام و مطلق، این است که شمولیت در عام، از خود لفظ عام (و وضع لفظ برای شمولیت) فهمیده می‌شود؛ اما در مطلق، شمولیت از جریان مقدمات حکمت فهمیده می‌شود».

در کتاب «المقدمات و التنبيهات»، دو فرق بین عام و مطلق بیان شده که در بیان فرق اول آمده است: «عام، آن چیزی است که دلالتش بر عمومیت، از وضع اخذ می‌شود. به همین خاطر، وقتی می‌گوییم (کل عالم)، عمومیت از وضع فهمیده می‌شود. به خلاف مطلق که عمومیت در مطلق، از مقدمات حکمت فهمیده می‌شود. مثل این که بگوییم (أكرم العالم) و این فرق در کلمات متأخرین از علماء وجود دارد؛ اما متقدمین متعرض این فرق نشده‌اند» (۳).

۱ . محمدحسین نائینی، أجود التقريرات، ج ۱، ص ۴۴۰.

۲ . ناصر مکارم شیرازی، أنوار الأصول، ج ۲، ص ۷۹.

۳ . محمود قانصوه، المقدمات و التنبيهات فی شرح أصول الفقه، ج ۲، ص ۳۹۳.



شهید صدر در کتاب «بحوث اول»، به یک شبهه جواب می‌دهند و بعد این فرق را متذکر می‌شوند. شبهه، این است که بعضی فرق بین عام و مطلق را این‌گونه بیان کرده‌اند که در عام، متکلم ناظر به تمامی افراد هست، به خلاف مطلق که ناظر به فرد خاصی نیست. شهید صدر می‌گوید: «این قول صحیح نیست؛ چون مطلق هم گاهی ناظر به افراد است، مثل جمع مضاف مانند (أكرم علماء البلد) که مطلق است و ناظر به افراد علمای فلان شهر است. همین‌طور که عام، گاهی عمومیتش اجزایی یا مجموعی است که در این دو مورد، نگاهی به تک تک افراد وجود ندارد؛ بلکه به مجموع افراد نظر دارند. پس فرق بین عام و مطلق، این است که دلالت عام بر شمول و عمومیت، به وسیله لفظ است، به خلاف مطلق که دلالتش بر شمول با سکوت و عدم بیان (مقدمات حکمت) است».^(۱)

در کتاب «تحقیق الأصول» هم به این فرق تذکر داده شده است: «إن العام و المطلق كليهما يفيدان شموليت المفهوم، إلا أن الأول يفيد ذلك بحسب وضع الأداة، و المطلق يفيد بركة مقدمات الحكمة؛ (۲) عام و مطلق هر دو شمولیت را می‌رسانند؛ اما اولی (عام)، شمولیت را با وضع ادوات عموم برای شمولیت می‌رساند و مطلق، شمولیت را با مقدمات حکمت می‌رساند.

آیت‌الله منتظری در کتاب «مجمع الفوائد»، در ضمن فرق‌هایی بین عام و مطلق، این فرق را نیز بیان می‌کند که: «بأن العام لا يطلق إلا على ما يكون شموله بالوضع، سواء كان استيعابيا أو مجموعيا أم بدليا، و المطلق يطلق على ما كان الشمول فيه بقرينة الحكمة؛ (۳) عام چیزی است که شمولیتش با وضع باشد. حال چه عموم استغراقی باشد، چه عموم مجموعی باشد و چه عموم بدلی؛ اما مطلق، آن چیزی است که شمولیتش به قرینه مقدمات حکمت است».

۱. محمدباقر صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۳، ص ۳۱۳.

۲. علی حسینی میلانی، تحقیق الأصول، ج ۴، ص ۲۳۸.

۳. حسینعلی منتظری، مجمع الفوائد، ص ۱۶۳.

آیت الله خوئی نیز این فرق را بیان کرده و می‌گوید: «دلالیت عام بر عمومیت و شمولیت، به وضع است و دلالیت مطلق به عمومیت و شمولیت، به اطلاق (عدم بیان) و مقدمات حکمت است».^(۱)

فرق دوم: مقدمات حکمت در عام و مطلق

در مقابل فرق اول که تمام عمومیت در عام از وضع فهمیده می‌شود و شمولیت و توسع در مطلق با مقدمات حکمت فهمیده می‌شود، قوی است مبنی بر این که همان طور که در مطلق، نیاز به مقدمات حکمت داریم، در عام هم باید در مدخول ادات عموم، مقدمات حکمت را جاری کنیم. علت این قول، این است که ادوات عموم، فقط عموم افرادی را می‌رسانند؛ اما برای احراز عموم احوالی و این که قیدی در رابطه با عموم احوالی در موضوع حکم وجود ندارد، باید از مقدمات حکمت استفاده کنیم. پس در مطلق، هم برای عموم و شمول افرادی و هم احوالی از مقدمات حکمت استفاده می‌کنیم؛ اما در عام، عموم افرادی را از وضع الفاظ عموم درک می‌کنیم و عموم احوالی را مانند مطلق، از مقدمات حکمت استفاده می‌کنیم.

در این باره در کتاب «آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول»، بعد از این که قول مشهور در فرق بین عام و مطلق را بیان می‌کند (فرق اول)، شروع به اشکال به این قول کرده و می‌نویسد: «فرق بین عام و مطلق، این فرقی نیست که مشهور گفته است؛ بلکه فرق بین عام و مطلق، این است که اخذ به اطلاق در مطلق، نیاز به جریان تمامی مقدمات حکمت دارد که مقدمات حکمت بیان باشند از: (۱) احراز این که متکلم در صدد و در مقام بیان اصل شمول است، نه در صدد تطبیق کلی بر افرادش؛ (۲) عدم احراز قیدی برای مطلق از طرف متکلم تا شمول مطلق، تمامی افراد مفهوم مطلق را در بر بگیرد و (۳) عدم احراز این که متکلم غیر جاد و هاذل است. به خلاف اخذ به اطلاق مدخول (کل) که مفهومش، استغراق عام در تمامی افراد است،

۱. ابوالقاسم خوئی، محاضرات فی أصول الفقه، ج ۴، ص ۲۹۹.





مثل (أكرم كل عالم)؛ زیرا (كل) نیاز به مقدمات حکمت دوم و سوم دارد؛ اما نیاز به مقدمه حکمت اول ندارد؛ زیرا (كل)، شمول و سعة در مدخولش را می‌رساند و بیان می‌کند که مراد متکلم، شمول افرادی مدخول (كل) است. پس این سعه‌ای که از لفظ (كل) استفاده می‌شود، جایگزین مقدمه حکمت اول است که در مطلق لازم است. (۱) پس مقدمات حکمت در عام هم به نحوی مورد استفاده قرار می‌گیرند و جاری هستند. آقای نجم آبادی در کتاب «الأصول»، متعرض این قول شده است و این‌گونه گفتند که: «باید دانسته شود که عام اصولی با مطلق در جهت احتیاج به مقدمات حکمت، برای حکم به تعمیم، مساوی هستند و هر دو برای رساندن شمولیت، نیاز به جریان مقدمات حکمت دارند؛ زیرا آن چه که از ادوات عموم (به وضع) فهمیده می‌شود، عموم افرادی است؛ اما عموم احوالی و انواعی را فقط می‌شود از راه مقدمات حکمت فهمید و علت این حکم، این است که ادوات عموم، اگرچه دال بر عمومیت افراد هستند؛ اما صرف وضع کافی نیست و نیاز به مقدمات حکمت داریم تا عموم انواعی و احوالی را بفهماند؛ زیرا ادوات عموم فقط این را اقتضا دارد که هر فردی که تحت عنوان عام قرار می‌گیرد، مشمول حکم هست؛ اما متعرض این نمی‌شود که این عنوان چه حالی دارد. آیا تمام الموضوع، برای حکم هست یا این که قیدی دیگر نیز دارد؟ پس از جهت عموم احوالی و انواعی، نیاز به جریان مقدمات حکمت در عام داریم. البته در مطلق، از هر دو جهت عمومیت افرادی و احوالی، نیاز به جریان مقدمات حکمت داری؛ (۲) اما اگر کمی تأمل کنیم، واضح می‌شود که قائلین به این قول، خلطی در مبحث عام و مطلق انجام داده‌اند و در حقیقت، معنا و مفهوم اصلی عام را درک نکرده‌اند؛ زیرا وقتی برای عام، ادواتی وضع شده است (مانند كل)، همین ادوات، دال بر این است که مدخول

۱. علی فانی اصفهانی، آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول، ج ۲، ص ۳۱۸.

۲. ابوالفضل نجم آبادی، الأصول، ج ۱، ص ۵۳۰.



او، موضوع کامل است برای حکم، یعنی ادات عموم به همان منوال که عموم افرادی را می‌رساند و مثلاً در (اکرم کل عالم) می‌فهماند که تمامی افراد (عالم) تحت حکم قرار می‌گیرند و واجب الاکرام هستند، به همین منوال می‌فهماند که هر عالمی، در هر حالی که هست (عادل، فاسق، نائم و...) نیز تحت حکم قرار گرفته و واجب الاکرام است؛ زیرا اصلاً (کل) عموم افرادی و احوالی را می‌رساند و تمامی انواع شمول را دربر می‌گیرد. پس این فرق، به نظر صحیح نمی‌باشد و در حقیقت، آن قولی که به نظر صحیح می‌رسد، این است که هر نوع شمولیت در عام، توسط وضع فهمیده می‌شود و هر نوع شمولیت در مطلق، توسط مقدمات حکمت فهمیده می‌شود. در قسمتی از فرق سوم هم به این متعرض خواهیم شد که عمومیت در عام، هیچ نیازی به جریان مقدمات حکمت ندارد.

فرق سوم: فرق ماهوی

فرق سومی که بین عام و مطلق بیان کرده‌اند، این است که عام و مطلق، از جهت ماهیت و حقیقت با هم تفاوت دارند؛ زیرا عام، حقیقتش شمول و عمومیت و یا بدلیت است؛ اما مطلق، یعنی آن عنوان، تمام الموضوع برای حکم است و متعرض شمول و بدلیت نمی‌شود و شمول یا بدلیت، لازمه اطلاق هستند.

آیت‌الله سبحانی در کتاب «إرشاد العقول» در این باره می‌گوید: «حقیقت اطلاق، عبارت است از این که آن چه که تحت دایره طلب قرار گرفته است، تمام الموضوع برای حکم است، نه جزء الموضوع. حال فرقی ندارد که موضوع امری طبیعی باشد یا فردی شخصی. مثلاً وقتی می‌گوییم (اعتق رقبه)، مانند این است که بگوییم (اکرم زیدا). در این که هر دو لفظ (زید و رقبه)، تمام الموضع برای حکم هستند. به خلاف این که بگوییم (اعتق رقبه مؤمنه) یا بگوییم (اکرم زیدا قائما) که هر کدام از الفاظ (زید و رقبه)،



جزء الموضوع برای حکم هستند. پس وقتی این تمام الموضوع بودن، حقیقت اطلاق شد، پس شمولیت و بدلیت، ربطی به حقیقت و ماهیت اطلاق ندارد. بلکه مفاد آن چه که تحت دایره طلب قرار می‌گیرد، با هم فرق می‌کند و به همین خاطر، گاهی، نتیجه اطلاق، شمولیت و گاهی، بدلیت و گاهی، جزئیت می‌شود. پس شمولیت و بدلیت و جزئیت، نتایج و لوازم اطلاق‌اند، نه حقیقت و نفس اطلاق. به خلاف عام که شمولیت و بدلیت، داخل در جوهر موضوع عام هستند».^(۱)

آیت‌الله مکارم شیرازی در کتاب «أنوار الأصول»، نقلی از کتاب «تهذیب» می‌آورد و در توضیح کامل این نقل می‌گوید: «عام و مطلق، حقیقتشان با هم فرق دارد و دو مفهوم متفاوت دارند؛ زیرا عام، تمامی افراد را شامل می‌شود؛ اما مطلق اصلاً در ماهیتش، شمولی وجود ندارد؛ بلکه ماهیت مطلق، عبارت است از این‌که، همان طبیعتی که هیچ شرطی ندارد و لایشرط است، تمام الموضوع برای حکم است و در مطلق، اصلاً به افراد نظر نمی‌شود. پس وقتی متکلم می‌گوید (اعتق رقبة)، تمامی نظر و توجه متکلم به طبیعت (رقبة) است و افراد آن را اصلاً ملاحظه نمی‌کند. بلکه فقط برای انطباق طبیعت بر افراد خارجی، افراد را ملاحظه می‌کنیم».^(۲)

مرحوم نراقی در کتاب «أنیس المجتهدین»، این فرق ماهوی بین عام و مطلق را بسیار زیبا توضیح داده و نسبت عام و مطلق را بیان نموده است. ایشان می‌گوید: «عام، اخص مطلق از مطلق است؛ زیرا مدلول عام، ماهیت مقید به قید کثرت و شمول است؛ اما مدلول مطلق، ماهیت محض و من حیث هی است. توضیح این‌که هر شی، یک حقیقت محض (هو من حیث هو یا هی من حیث هی) دارد که این حقیقت، بذاته، نه واحد است و نه کثیر، نه عام است و نه خاص؛ زیرا این ماهیت محض، خاصیت

۱. جعفر سبحانی تبریزی، إرشاد العقول الی مباحث الأصول، ج ۲، ص ۴۸۱.

۲. ناصر مکارم شیرازی، أنوار الأصول، ج ۲، ص ۷۹.



اتصاف به هر کدام از این موارد و خصوصیات را دارد. پس اگر (وحدت) را اخذ کنیم، (واحد) می شود و اگر (کثرت) را اخذ کنیم، (کثیر) می شود. با توجه به این مقدمه، مطلق، لفظی است که دال بر آن ماهیت و حقیقت محض (هی من حیث هی) است. حال همین ماهیت، اگر تمام جزئیاتش لحاظ شود، (عام) می شود». (۱)

شهید صدر در کتاب «بحوث»، در این باره می گوید: «عام، بنفسه و به خودی خود، دلالت بر استيعاب و شمول حکم برای تک تک افرادش دارد. به خلاف مطلق که چنین دلالتی ندارد و فقط می گوید که موضوعی که برای حکم بیان شده، تمام الموضوع برای حکم است. به همین خاطر است که در عام، مقتضی تمسک به عموم در هر فرد، نفی خروج هر فرد از تحت حکم به هر عنوانی است؛ اما در مطلق، چنین تمسک به عمومی جاری نیست. پس فقط به مقداری که آن مطلق مسکوت از قیود است، نفی خروج می کند. پس اگر در مطلق، تقییدی ثابت شود (مثلا با قید عادل)، پس وقتی شک در خروج یک فرد از افراد مطلق از تحت حکم می کنیم، چیزی وجود ندارد که خروج این فرد را نفی کند. به خلاف عام که عمومیتش، خروج فرد مشکوک را از تحت حکم، نفی می کند و تمسک به عمومیت عام می شود». (۲)

آیت الله سید علی میلانی در کتاب «تحقیق الأصول»، بعد از این که فرق مشهور بین عام و مطلق را نقل می کند (فرق اول)، به بیان این فرق ماهوی بین عام و مطلق پرداخته و می گوید: «حکم، در مطلق به طبیعت بما هی طبیعت می خورد و در این که آیا خصوصیات فردی لحاظ می شوند و سپس رد می شوند یا این که اصلا لحاظ نمی شوند، اختلاف است. این بحث در مقام ثبوت بود؛ اما در مقام اثبات و مقام بیان، آن چه که موجود است، این است که فقط طبیعت بیان شده است و خصوصیات اصلا بیان

۱. محمد مهدی نراقی، انیس المجتهدین فی علم الأصول، ج ۲، ص ۷۰۱.

۲. محمد باقر صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۳، ص ۳۱۳.



نشده‌اند. پس وقتی متکلم می‌گوید (اعتق رقبة)، طبیعت (رقبة) را فرض می‌کند و افراد و خصوصیات را فقط در مقام ثبوت فرض می‌کند و آن‌ها را رفض و رد می‌کند. پس متکلم با این‌که در مقام بیان بوده، دخل داشتن خصوصیتی در حکم را بیان نکرده است. پس عدم بیان خصوصیت، دلیل بر عدم دخل است؛ اما در عام، خصوصیات هم لحاظ می‌شوند و هم اخذ می‌شوند. پس وقتی متکلم می‌گوید (اکرم کل عالم)، با کلمه (کل)، بر این دلالت می‌کند که تمامی افراد و تمامی خصوصیات را اخذ کرده است و حکم به همه افراد رسیده است. به همین دلیل است که در عام، اصلا مقدمات حکمت را نیاز نداریم.

با این بیان واضح می‌شود که شمولیت در اطلاق، لازمه و نتیجه اطلاق است و حقیقت و ماهیت اطلاق، شمولیت نیست. به خلاف عام که لفظ عام، به دلالت مطابقی دال بر شمولیت است». (۱)

این توضیح جامع از فرق بین عام و مطلق، کاملاً واضح می‌کند که چرا فرق دوم را قبول نکردیم و قائل شدیم که مقدمات حکمت، به هیچ عنوان دخلی در شمولیت عام ندارد. آیت‌الله منتظری در کتاب «مجمع الفوائد» نیز بعد از بیان فرق مشهور بین عام و مطلق، به این فرق ماهوی اشاره می‌کند و می‌نویسد: «فرق بین عام و مطلق، این است که اطلاق در مطلق، بر این است که مطلق، تمام الموضوع برای حکم است و هیچ حیثیت دیگری به این ماهیت مطلق، اضافه نشده است؛ اما شمولیت در عام، به اعتبار شمول حکم به تمامی افراد عام است. پس در مفهوم و ماهیت عام، کثرت و شمولیت اخذ شده است؛ اما در مطلق، اصلاً کثرت و شمولیت اخذ نشده است و ماهیت مطلق، فقط طبیعت است». (۲)

۱. علی حسینی میلانی، تحقیق الأصول، ج ۴، ص ۲۳۸.

۲. حسینعلی منتظری، مجمع الفوائد، ص ۱۶۳.



آیت الله سبحانی در کتاب «المحصل فی علم الأصول»، متعرض شبهه‌ای شده است: «هم عام، تقسیم به شمولی و بدلی می‌شود و هم مطلق. پس فرق بین عام و مطلق چیست و فرق بین شمولیت در عام با شمولیت در مطلق و بدلیت در عام با بدلیت در مطلق چیست؟»، ایشان در پاسخ به این شبهه می‌گوید: «حقیقت اطلاق، هیچ ربطی به شمولیت و بدلیت ندارد؛ زیرا اطلاق یعنی این‌که آن‌چه که تحت دایره حکم آمده است، تمام الموضوع برای حکم است، نه جزء الموضوع و هیچ فرقی ندارد که آن‌چه که تحت دایره حکم واقع شده، موضوعی کلی باشد یا جزئی. پس اگر بگوییم (اکرم زیدا)، یعنی (زید) به تنهایی و بدون ضمیمه کردن چیز دیگری (مثل قیام یا قعود)، موضوع حکم است. البته اگر موضوع حکم، کلی باشد، گاهی قرائن دلالت بر شمولیت یا بدلیت می‌کنند، نه خود اطلاق. مثل (احل الله البیع) که این‌که جنس (بیع) را موضوع قرار داده‌اند، دال بر این است که تمامی افراد (بیع)، تحت حکم قرار دارند و حکم شامل همه آن‌ها می‌شود. خلاصه این‌که اطلاق، باب جدایی است و شمولیت و بدلیت، باب جدایی هستند و استفاده شمولیت یا بدلیت، نتیجه اطلاق هستند، نه خود اطلاق (به خلاف عام که شمولیت، ماهیت و حقیقت عام است).»^(۱)

بعد از توضیح این فرق ماهوی بین عام و مطلق، آیت الله مکارم، به یک نکته این فرق، اشکالی وارد می‌کند. آن نکته مورد اشکال، این است که گفتیم که در مطلق، تمام الموضوع همان طبیعت بما هی است و به افراد اصلا نظر نمی‌شود و فقط برای انطباق طبیعت بر افراد خارجی، افراد را ملاحظه می‌کنیم.

آیت الله مکارم شیرازی این‌گونه اشکال می‌کند که: «در این مورد، دو نکته است که باید مورد التفات قرار گیرند. اول این‌که گفتیم در مطلق، طبیعت را لحاظ می‌کنیم، منظور طبیعت موجود در ذهن است یا طبیعت موجود در خارج است؟ اگر مقصود، طبیعت

۱. جعفر سبحانی تبریزی، المحصول فی علم الأصول، ج ۲، ص ۴۵۷.



موجود در ذهن باشد که قطعاً مطلوب مولا نیست؛ زیرا امور ذهنیه محل اثر نیستند. اگر هم مراد، طبیعت موجود در خارج باشد، پس باید افراد را ملاحظه کرد. پس نمی‌توان گفت که افراد ملاحظه نمی‌شود.

دوم این که معنای این که طبیعت را به افراد خارجی انطباق بدهیم را نمی‌فهمیم؛ زیرا آن فردی که طبیعت، بر آن منطبق می‌شود یا مأمور به مولا است یا نیست. اگر مأمور به مولا باشد، پس یعنی طبیعت به عنوان آئینه، برای افرادش لحاظ می‌شود، نه طبیعت بما هی؛ اما اگر آن فرد مأمور به نباشد، یعنی طبیعت بما هی طبیعت، مأمور به مولا است و این نیز اشتباه است؛ زیرا طبیعت بما هی و فی حد نفسه، بدون توجه به افرادش، محل اثر نیست و مصالح و مفاسد بر آن مترتب نمی‌شود». (۱)

اما به این اشکال، می‌شود جوابی داد. جواب را با توجه به بحث اجتماع امر و نهی در کتاب «اصول مظفر»، مطرح می‌کنیم. مرحوم مظفر در آن جا می‌گوید که: «احکام به عناوین می‌خورد و به معنونات نمی‌خورد؛ اما این که حکم متعلق به عنوان می‌شود، به این منظور نیست که حکم به عنوان بما هو عنوان می‌خورد؛ بلکه حکم به عنوان بما هو فان فی المعنون متعلق می‌شود؛ اما نکته مهم، این است که این قید (بما هو فان فی المعنون) باعث نمی‌شود که حکم از روی عنوان برداشته شود و به روی معنون رود؛ بلکه به این معنا است که این قید (بما هو فان فی المعنون)، از باب مصحح حمل است. مثل (الحرف لایخبر عنه)». (۲)

در بحث ما نیز دقیقاً همین است. یعنی در مطلق، حکم به طبیعت می‌خورد؛ اما نه طبیعت بنفسه؛ بلکه طبیعت بما هو مرآة لأفراد و این آئینه بودن طبیعت برای افرادش، به معنای این نیست که حکم در مطلق به افراد می‌خورد؛ بلکه لحاظ افراد در مطلق، از باب مصحح حمل است.

۱. ناصر مکارم شیرازی، انوار الأصول، ج ۲، ص ۷۹.

۲. محمد رضا مظفر، اصول الفقه، ص ۳۴۶.

فرق چهارم: فرق استعمالی

در کتاب المقدمات و التنبيهات، به فرقی دیگر بین عام و مطلق اشاره شده است و آن این که عام و مطلق در استعمال با هم تفاوت دارند. (توضیح این که متکلم، گاهی در کلامش، شیوع و عدم قید را لحاظ می‌کند، پس لفظ در شیوع استعمال شده است؛ اما گاهی متکلم، شیوع را لحاظ نمی‌کند و غایة الامر این که اصلاً قیود را لحاظ نکرده است که اگر حالت اول باشد (که متکلم در کلامش، شیوع و عدم قیود را لحاظ کرده) عام است و حالت دوم (متکلم در کلامش، شیوع و عدم قیود را لحاظ نکرده است) مطلق است.

تفاوت بین این فرق و فرق اول هم واضح است؛ زیرا فرق اول در مقام وضع بود؛ اما این فرق در مقام استعمال است و استعمال اعم از وضع است؛ زیرا گاهی لفظ، به ضمیمه قرائن و معونات خارجی، بر متکلم واجب می‌کند که شیوع را لحاظ کند. مثل نکره در سیاق نفی مانند (لا تکرم رجلاً)؛ زیرا در این جمله هیچ لفظی که وضع برای شیوع شده باشد، وجود ندارد؛ اما متکلمی که این جمله را استعمال می‌کند، عقلاً باید شیوع را لحاظ کرده و بعد این جمله را استعمال کند. (۱)

این تمام فرق‌های بین عام و مطلق بود که به صورت مبسوط و با توجه به کلام و توجهات علما، بیان شد. بعد از بیان این فرق‌ها، باید به این بحث پردازیم که این فرق‌ها، چه اثراتی دارد و چه نکاتی می‌شود از این فرق‌ها به دست آورد؟

آثار فرق بین عام و مطلق

اثر اول: تعارض یا تقدیم عام بر مطلق

اولین اثری که مترتب بر فرق بین عام و مطلق است، این است که در هنگام دوران بین

۱. محمود قانصوه، المقدمات و التنبيهات فی شرح أصول الفقه، ج ۲، ص ۳۹۴.





عام و مطلق، آیا عام و مطلق با هم تعارض می‌کنند یا عام، مقدم بر مطلق می‌شود؟ توضیح این‌که اگر در کشف از حکم شرعی یا در مناصب قضایی که قول مدعی و منکر توسط قاضی شنیده می‌شود، تعارض بدوی و دورانی بین عام و مطلق پیش آمد، آیا این تعارض، مستقر می‌شود و باعث می‌شود که هر دو از حجیت بیفتند یا این‌که عام، مقدم بر مطلق است؟ بعضی، قائل به تقدیم عام بر مطلق شده‌اند؛ زیرا عام بیانی است برای مطلق. از این جهت که چون شمولیت در عام به وضع و شمولیت در مطلق توسط جریان مقدمات حکمت است، پس وقتی عام وجود داشته باشد، شمولیت عام، باعث از بین رفتن مقدمات حکمت می‌شود و در حقیقت، عام، مطلق را توضیح می‌دهد و بیان می‌کند. در حقیقت عام، حاکم بر مطلق است.

مرحوم سید تقی طباطبایی این بحث را در کتاب «آراؤنا فی أصول الفقه»، نسبتاً مفصل توضیح داده و گفته است: «سؤال، این است که اگر ظهور یکی از دو دلیل در عموم، به وضع باشد و ظهور دلیل دیگر در عموم، به اطلاق و مقدمات حکمت باشد، آیا تعارض بین دو دلیل واقع می‌شود یا آن دلیلی که عمومیتش به وضع است، بر دلیل دیگر مقدم می‌شود؟ مثلاً اگر مولی در دلیلی بگوید (أکرم العلماء)، کلام مولی توسط وضع ظاهر در وجوب اکرام تمامی افراد علما است. حال اگر در دلیل دیگر بگوید (لا تکرّم الفاسق)، کلام مولی توسط اطلاق و مقدمات حکمت، ظاهر در حرمت اکرام فاسق است، حتی اگر آن فاسق، عالم باشد. پس تعارض بین دو دلیل؟، در (عالم فاسق) حاصل می‌شود. حال در این موقع، آیا ظهور وضعی بر ظهور اطلاقی مقدم می‌شود یا هر دو ظهور به خاطر تعارض، ساقط می‌شوند؟ شیخ انصاری قائل به قول اول شده‌اند و تقدیم عموم وضعی بر عموم اطلاقی را اختیار کرده‌اند. دلیل ایشان بر این ادعا، این است که مطلق، معلق بر عدم بیان است (یعنی یکی از مقدمات حکمت، عدم بیان قید است). از طرفی، عام وضعی، قابلیت این را دارد که بیان برای عام اطلاقی باشد. به همین خاطر، عموم وضعی را اخذ کرده و از عموم اطلاقی، رفع ید می‌کنیم. پس نتیجه این می‌شود که در مثال بالا (حرمت اکرام فاسق)، به



(فاسق غیر عالم) قید می خورد.

مرحوم صاحب کفایه، به شیخ انصاری اشکال کرده اند که اطلاق، بعد از این که محقق و ثابت شد، دیگر منقلب نمی شود و تغییر نمی کند و اطلاقش زائل نمی شود. پس وجهی برای ترجیح عام وضعی بر عام اطلاقی وجود ندارد. (۱)

بعد از توضیح قول این دو عالم برجسته، مرحوم سید تقی طباطبایی به بیان نظر خود پرداخته و می گوید: «آن چه که به نظر صحیح می رسد، این است که اگر هر دو دلیل (عام وضعی و عام اطلاقی)، در یک کلام، مقارن هم قرار گرفتند و متصل به هم بیان شدند- مانند این که مولا بگوید (أكرم العلماء ولا تكرم الفاسق)-، سه حالت می شود در نظر گرفت و مطرح کرد:

حالت اول این که هر دو دلیل مجمل می شوند. به دلیل این که هر دلیل، مقارن با دیگری شده و این مقارنت هر دلیل، قرینه ای برای مراد از دلیل دیگر می تواند باشد؛ حالت دوم این که عام وضعی بر عام اطلاقی، مقدم می شود و فقط عام وضعی، قرینه بر عام اطلاقی می شود؛

حالت سوم این که به هیچ دلیل نمی توانیم جزم پیدا کنیم و هیچ طرف، مجزوم به نمی شود.

حال در حالت اول و سوم، قول مرحوم صاحب کفایه صحیح است؛ زیرا در حالت اجمال، وجهی برای ترجیح یک طرف وجود ندارد؛ بلکه باید هر دو دلیل را مجمل فرض کنیم و فرقی بین این که دو دلیل متصل یا منفصل باشند، وجود ندارد. در حالت سوم هم چون شک داریم، نمی توانیم به یک طرف حکم کنیم. پس نتیجه حالت سوم هم مانند حالت اول، همان اجمال است.

اما در حالت دوم، حق با شیخ انصاری است؛ زیرا اگر بگوییم که تقارن دو دلیل، موجب سقوط و عدم تحقق اطلاق می شود، معنایش، این است که عام وضعی، قابلیت تصرف در اطلاق و منع از انعقاد اطلاق را دارد. پس وقتی که این گونه شد، عام بر مطلق مقدم

۱ . سید تقی طباطبایی قمی، آراؤنا فی أصول الفقه، ج ۳، ص ۱۸۶.



می‌شود؛ ولو در صورت انفصال دو دلیل. البته این تقدیم عام، نه از باب کشف از عدم اطلاق است و نه از باب انقلاب مطلق؛ زیرا هر دو وجه باطل است. چون اگر مقدمات حکمت، تام و ثابت شوند، اطلاق منعقد می‌شود و هیچ چیز از ماهیت خود منقلب نمی‌شود؛ بلکه دلیل تقدیم، این است که آن چه که صلاحیت قرینه شدن را دارد (عام)، اگر به ذی القرینه (مطلق) متصل شود، مانع از انعقاد ظهور ذی القرینه (مطلق) می‌شود و اگر منفصل باشد، حجیت ظهور ذی القرینه را رفع می‌کند و از بین می‌برد. پس قول شیخ انصاری تام و صحیح است»^(۱).

اثر دوم: تقدیم عام بر مطلق مطلقا

دومین اثر بین عام و مطلق، از اثر اول منشعب می‌شود؛ زیرا در اثر اول، بین حالت تعارض عام و مطلق و بین حالت تقدیم عام بر مطلق فرق گذاشتیم؛ اما در اثر دوم، می‌گوییم که عام در تمامی حالات، بر مطلق مقدم است.

در کتاب «آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول»، به این اثر تذکر داده شده و گفته است: «تقدیم عام بر مطلق در هنگام دوران، به خاطر استناد شمول در عام به وضع و در مطلق، به مقدمات حکمت است و وضع، مقدم بر مقدمات حکمت است»^(۲).

همین طور در جای دیگری از این کتاب می‌گوید: «شایع در السنه اصولیین، این است که در هنگام تعارض، عام بر مطلق مقدم می‌شود و این تقدیم، به این خاطر است که شمولیت در اول (عام)، مستند به وضع است و در دوم (مطلق)، مستند به مقدمات حکمت است»^(۳).

میرزا نائینی در کتاب «أجود التقریرات» نیز به این اثر اشاره دارند. ایشان بعد از این که



۱. سید تقی طباطبایی قمی، آراؤنا فی أصول الفقه، ج ۳، ص ۱۸۶.

۲. علی فانی اصفهانی، آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول، ج ۱، ص ۵۰۴.

۳. همان، ج ۲، ص ۳۱۸.



فرق اول بین عام و خاص (وضع و مقدمات حکمت) را بیان می‌کند، به بیان اثر مترتب بر این فرق می‌پردازد و می‌گوید: «ولهذا يكون العام عند التعارض مقدما على المطلق الشمولي لصلاحه لأن يكون بياناً له فيقدم عليه؛ (۱) و به همین دلیل (که شمولیت در عام به وضع و در مطلق به مقدمات حکمت است) است که در هنگام تعارض بین عام و مطلق، عام مقدم بر مطلق می‌شود؛ زیرا عام صلاحیت دارد که بیانی برای مطلق باشد، پس مقدم بر مطلق می‌شود».

نجم آبادی در «کتاب الأصول» نیز این اثر را مطرح کرده و گفته است: «ولما كان العموم الأفراد في العام مستفادا من اللفظ فتصير العمومات حاكما على المطلقات من هذه الجهة، لكونها بياناً لها فتمنع عن جريان مقدمات الحكمة بالنسبة إلى الأفراد في المطلقات، كما لا يخفى؛ (۲) زمانی که ثابت کردیم که عموم افرادی در عام، از لفظ فهمیده می‌شود، پس عام، حاکم بر مطلق می‌شود، از جهت بیان عمومیت؛ زیرا عام، بیان برای مطلق به حساب می‌آید. پس عام، مانع از جريان مقدمات حکمت، نسبت به افراد مطلق می‌شود.

سید علی میلانی نیز در کتاب «تحقیق الأصول» می‌گوید: «و اثر جوهری برای فرق بین عام و مطلق واضح است و آن، این است که بین عام و مطلق، تعارض مستقر اتفاق نمی‌افتد؛ زیرا عام، حاکم یا وارد بر مطلق است و عام بیان است، در حالی که مطلق، عدم بیان است و وقتی بیان عام وجود داشته باشد، موضوعی برای مطلق (عدم بیان) باقی نمی‌ماند» (۳).

۱. محمدحسین نائینی، أجدد التقريرات، ج ۱، ص ۴۴۰.

۲. ابوالفضل نجم آبادی، الأصول، ج ۱، ص ۵۳۱.

۳. علی حسینی میلانی، تحقیق الأصول، ج ۴، ص ۲۳۸.



اثر سوم: شک در مدخول عام و مطلق

سومین اثری که مترتب بر فرق بین عام و مطلق می‌باشد، این است که چون عمومیت در عام، به لفظ است و ماهیت عام، همان عمومیت است؛ اما در مطلق، عمومیت به مقدمات حکمت است و ماهیت مطلق، ربطی به عمومیت ندارد، پس اگر در مدخول عام شک کنیم، آن فرد مشکوک، توسط عمومیت در عام، ثابت می‌شود و داخل می‌ماند؛ اما در مطلق اگرچه توسط اطلاق و مقدمات حکمت، قید خوردن به عدم فرد مشکوک را نفی می‌کنیم؛ اما این را نمی‌توانیم نفی کنیم که شاید این فرد مشکوک، با قیدی دیگر خارج شده باشد.

مرحوم شهید صدر در کتاب «بحوث» می‌گوید: «عام، توسط عمومیتش برای فرد مشکوک، دال بر دخول آن فرد مشکوک در حکم است لفظاً، یعنی دلالت می‌کند که هیچ عنوانی وجود ندارد که این فرد مشکوک را از تحت عام خارج کند و این دلالت در شبهه حکمیه اقتضای نفی تخصیص به عنوان دیگر را دارد و در شبهه مصداقیه، بعد از این که فرض کردیم که تقیید به قید (عدالت) ثابت شد، (در مثال اکرم العلماء و لا تکرّم الفساق) اقتضا دارد که آن عنوان (عدالت)، در فرد مشکوک فیه محقق است و داخل در عام هست.

نتیجه این که در مطلق، اگرچه می‌شود در فرد مشکوک به اطلاقش اخذ کرد و گفت که عدم آن فرد مشکوک، به عنوان قید اخذ نشده است؛ اما اطلاق، این احتمال را نفی نمی‌کند که این فرد مشکوک، با قیدی دیگر خارج شده باشد که آن قید، معلوم الحصول است و مسکوت عنه نیست؛ اما در عام، همین عمومیت، با لفظ عام دلالت می‌کند که عمومیت نسبت به فرد مشکوک، ثابت است و فرد مشکوک به هیچ عنوان، از تحت عام خارج نشده است. پس با دلالت التزامی، دال بر این است که این فرد مشکوک، حتی با قیدی دیگر که معلوم الحصول است هم خارج نشده است.^(۱)



۱. محمدباقر صدر، بحوث فی علم الأصول، ج ۳، ص ۳۱۳.

نتیجه

از تمامی بحث‌هایی که در این مقاله کردیم، به این نتیجه می‌رسیم که عام و مطلق، هم از جهت ماهیت و حقیقت و هم از جهت دیگر، با هم تفاوت دارند و این تفاوت‌ها، بی‌فایده و مجرد بحث علمی نیست؛ بلکه محل آثار بسیار مهمی است که این فرق ماهوی عام و مطلق، از جهت این است که حقیقت عام، شمولیت و عمومیت است؛ اما حقیقت مطلق، تمام الموضوع بودن برای حکم است و تفاوت‌های دیگری نیز دارند که الزاما به وضع بر نمی‌گردند، مثل این که عمومیت عام، از وضع و عمومیت مطلق، از مقدمات حکمت است یا فرق در مقام استعمال که متکلم در استعمال عام، شیوع را لحاظ می‌کند بر خلاف مطلق.



منابع و مأخذ

۱. حسینی میلانی، علی، تحقیق الأصول، قم: نشر الحقائق، ۱۴۲۸ق.
۲. خوئی، ابوالقاسم، محاضرات فی أصول الفقه، قم: نشر مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۲۲ق.
۳. سبحانی تبریزی، جعفر، إرشاد العقول إلى مباحث الأصول، قم: نشر مؤسسه امام صادق (عليه السلام)، ۱۴۲۴ق.
۴. سبحانی تبریزی، جعفر، المحصول فی علم الأصول، قم: نشر مؤسسه امام صادق (عليه السلام)، ۱۴۱۴ق.
۵. صدر، محمدباقر، بحوث فی علم الأصول، بیروت: نشر الدار الإسلامية، ۱۴۱۷ق.
۶. طباطبایی قمی، سید تقی، آراؤنا فی أصول الفقه، قم: نشر محلاتی، ۱۳۷۱ش.
۷. فانی اصفهانی، علی، آراء حول مبحث الألفاظ فی علم الأصول، قم: نشر رضا مطهری، ۱۴۰۱ق.
۸. قانصوه، محمود، المقدمات والتنبیهاة فی شرح أصول الفقه، بیروت: نشر دارالمورخ العربی، ۱۴۱۸ق.
۹. مظفر، محمدرضا، أصول الفقه، قم: نشر مرکز مديرية حوزة علمية قم، ۱۴۳۹ق.
۱۰. مکارم شیرازی، ناصر، أنوار الأصول، قم: نشر مدرسة الإمام علی بن أبی طالب (عليه السلام)، ۱۴۲۸ق.
۱۱. منتظری، حسینعلی، مجمع الفوائد، قم: نشر سایه، ۱۳۸۴ش.
۱۲. نائینی، محمد حسین، أجود التقريرات، قم: نشر مطبعة العرفان، ۱۳۵۶ش.
۱۳. نجم آبادی، ابوالفضل، الأصول، قم: نشر مؤسسة آیت الله العظمی البروجردی، قم: ۱۳۸۰ش.
۱۴. نراقی، محمد مهدی، أنیس المجتهدین فی علم الأصول، قم: نشر مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸ش.





کاربرد مفهوم «ضروری دین» در فقه و ثمرات آن

صفحات ۶۳ تا ۹۷

ناصر کریمی
(۱۳۷۴۹)

چکیده

برخی فقها، معتقدند یکی از ادله اثبات ارتداد، انکار «ضروریات دین» است؛ اما متأسفانه در تبیین آن، تحقیقات کمی انجام شده است و همین امر، سبب بروز اختلافات میان علما شده است. این پژوهش، به دنبال تبیین مفهوم «ضروری دین» و بیان ریشه‌های اختلاف نظر فقها در تعریف و تعیین احکام قابل استخراج از آن می‌باشد.

وجود شبهاتی در میان نسل جدید، پیرامون این مسئله، نظیر آن‌که چگونه صرف انکار یک حکم شرعی، (۱) باعث اثبات حکم قتل شخص می‌شود، اهمیت بررسی آن را بیش از پیش آشکار می‌نماید.

یکی دیگر از مسائلی که می‌تواند مورد توجه محققین باشد، پاسخ به این پرسش است که آیا جعل اصطلاح «ضروری دین» توسط برخی فقها، مثمر ثمر بوده است یا خیر؟ در این پژوهش، با توجه به نظر بسیاری از فقها و بررسی ادله طرفین قائل به استقلال و استلزام، (۲) این نتیجه حاصل شده است که تعیین عنوان «انکار ضروری دین»، نه تنها

۱. مانند حرمت شرب خمر.

۲. در بخش «استقلال انکار ضروری دین یا استلزام آن جهت اثبات ارتداد»، اصطلاحات استقلال و



کمکی به مباحثات فقهی و سهولت در امر استنباط احکام نداشته است؛ بلکه سبب ورود مباحث کم‌ثمری به فقه نیز شده است. واژگان کلیدی: ضروری دین، ارتداد، استقلال، استلزام

مقدمه

با مراجعه به کتب فقهی علما، خصوصاً در کتاب «الطهاره» (ذیل احکام نجاست کفار و اقسام کفار) و همچنین کتاب «الحدود» و البته در کتب بعد از «شرایع الاسلام» مرحوم محقق حلی، عنوانی به نام «ضروری دین»، به چشم می‌خورد که حتی توسط برخی فقها، به عنوان یک دلیل مجزا، برای اثبات ارتداد و احکام پیرامون آن استعمال شده است. به طور مثال، به یکی از این متون اشاره می‌شود: «و یقتل مستحل الخمر إذا کان عن فطرة ولا یستتاب، لأنه مرتد من حیث إنکاره ما علم من دین الإسلام ضرورة» (عاملی، ۱۴۱۰ ق، ج ۹، ص ۲۰۶). لذا برای محقق فقهی، پیرامون این اصطلاح، سؤالاتی ایجاد می‌شود، از جمله:

- مفهوم «ضروری دین» چیست؟
- این مفهوم از کدام نصوص دینی، استخراج شده است؟
- آیا «ارتداد منکر ضروری دین»، یکی از قواعد فقهیه است؟
- آیا «ضروری دین»، میان تمام فرق اسلامی یکسان است؟
- دایره «ضروریات دین» چیست؟
- آیا «ضروری دین»، تابع زمان و مکان است؟ (۱)

همچنین با توسعه اطلاعات بشری، خصوصاً نسل جوان پیرامون مباحث دینی، یکی از مسائلی که گاهی اوقات، به صورت شبهه برای آن‌ها ایجاد می‌شود، سؤالاتی پیرامون حکم «ارتداد منکر ضروری دین» است، از جمله این‌که:

استلزام، شرح داده شده‌اند.

۱. یعنی آیا با تغییر زمان و مکان، دایره ضروریات دین و احکام مربوط به آن‌ها تغییر می‌کند؟ به عبارت دیگر، آیا ممکن است چیزی مانند حرمت شرب خمر، در زمان حاضر، جزء ضروریات دین محسوب شود؛ لکن در زمان گذشته، جزء ضروریات دین نبوده باشد؟





آیا انکار هر مسئله دینی، سبب ارتداد فرد می شود؟

آیا علم داشتن یا نداشتن منکر «ضروری دین»، در حکم بارشده بروی اثری دارد؟ به طور مثال، اگر کسی به دلیل جهل، برخی احکام دینی را انکار کند، مرتد محسوب می شود؟ آیا فرق اسلامی غیر شیعه که منکر ولایت ائمه اطهار (علیهم السلام) هستند، مرتد محسوب می شوند؟

و سؤالاتی از این قبیل.

لذا اهمیت بحث پیرامون تبیین شفاف اصطلاح «ضروری دین» و مسائل پیرامون آن، هم در مباحثات فقهی میان علما و استنباط احکام شرعی پیرامون این موضوع و هم در پاسخ گویی به برخی سؤالات و شبهات، خودنمایی می کند. یکی دیگر از وجوه اهمیت پرداختن به این مسئله، کمبود کمی و کیفی تحقیقات به عمل آمده، پیرامون این موضوع است که انجام پژوهش های گسترده تر را می طلبد. به همین دلایل، پژوهش فعلی به بحث پیرامون تبیین اصطلاح «ضروری دین» می پردازد.

در بخش اول پژوهش، تاریخچه ای از استعمال عنوان «ضروری دین» بیان شده است. در ادامه، تبیین مفهوم «ضروری دین»، انجام و نظرات علمای مختلف، در تعریف این اصطلاح ذکر شده است. در بخش های بعد نیز مطالب ذیل، به ترتیب، بیان شده است:

- بررسی قول استقلال انکار ضروری دین یا استلزام آن، جهت اثبات ارتداد؛

- تفاوت ضروریات دین و ضروریات مذهب؛

- تغییر ضروریات دین به حسب زمان و مکان (تبعیت ضروریات دین از زمان و مکان).

در انتهای پژوهش نیز جمع بندی مختصری از تحقیقات به عمل آمده، بیان گردیده است.

تاریخچه بحث

برخی محققین، معتقدند هم از جهت استعمال اصطلاح و هم از جهت علمی، بحث از ضروریات دین بعد از کتاب «شرایع اسلام»،^(۱) باید وارد کتب فقهی علما شد (وائلی،

۱. شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام اثر ابو القاسم نجم الدین جعفر بن حسن هذلی، معروف به



۱۴۳۵ ق، ص ۴۴ و روحانی، ۱۳۸۲، ص ۹؛ لکن برخی دیگر، معتقدند هر چند اصطلاح «ضروری دین» بعد از صاحب شرایع رایج گشت؛ لکن مطلب علمی آن از دوره‌های متقدمین فقهای شیعه، حتی از زمان شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی (ره)، مورد توجه علما بوده است (شیرازی، ۱۳۹۵، ص ۱۱).

مفهوم ضروری دین در نصوص دینی

آنچه مورد اتفاق علما در مورد مفهوم «ضروری دین» است، آن است که چنین اصطلاحی، به عینه، نه در آیات قرآن کریم موجود است و نه در روایات؛ لکن علما از فحوای برخی روایات، به چنین اصطلاحی رسیده‌اند، از جمله این روایات، می‌توان به روایات باب «ثبوت الکفر و الارتداد بجحود بعض الضروریات و غیرها مما تقوم الحجة فيه بنقل الثقات» (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۳۴) و روایتی از امام کاظم (علیه السلام)، در کتاب «تحف العقول» اشاره نمود. اصلی‌ترین روایات باب «ثبوت الکفر و الارتداد بجحود بعض الضروریات و غیرها مما تقوم الحجة فيه بنقل الثقات»، در بخش «استقلال انکار ضروری دین یا استلزام آن، جهت اثبات ارتداد» و ذیل بیان ادله قائلین به استقلال به طور تقریباً مفصل، بیان و مورد بررسی قرار گرفته‌اند، لذا در این قسمت، فقط به روایات امام کاظم (علیه السلام) اشاره می‌شود: «الْأَذْيَانِ أَرْبَعَةٌ أَمْرٌ لَا اخْتِلَافَ فِيهِ وَ هُوَ إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ عَلَى الضَّرُورَةِ الَّتِي يَضْطَرُّونَ إِلَيْهَا وَ الْأَخْبَارُ الْمُجْمَعُ عَلَيْهَا وَ هِيَ الْغَايَةُ الْمَعْرُوضُ عَلَيْهَا كُلُّ شُبْهَةٍ وَ الْمُسْتَنْبِطُ مِنْهَا كُلُّ حَادِثَةٍ وَ هُوَ إِجْمَاعُ الْأُمَّةِ وَ أَمْرٌ يَحْتَمِلُ الشَّكَّ وَ الْإِنْكَارَ فَسَبِيلُهُ اسْتِصْاحُ أَهْلِهِ لِمُنْتَحِلِهِ بِحُجَّةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ مُجْمَعٍ عَلَى تَأْوِيلِهَا وَ سُنَّةٍ مُجْمَعٍ عَلَيْهَا لَا اخْتِلَافَ فِيهَا أَوْ قِيَاسٍ تَعْرِفُ الْعُقُولُ عَدْلَهُ



محقق حلی (م ۶۷۶ ق). از بی نظیرترین آثار فقهی امامیه و از مشهورترین و مهم‌ترین آثار به جامانده از محقق حلی می‌باشد. این کتاب از زمان نگارش، مورد توجه فقهای عظام واقع شده و شروح متعددی، همچون «مسالك الأفهام» شه‌د ثانی (م ۹۶۶ ق)، «مدارك الأحكام» سید محمد عاملی (م ۹۴۶ ق)، «جواهر الكلام» شیخ محمد حسن نجفی (م ۱۲۶۱ ق) و «مصباح الفقيه» آقا رضا همدانی (م ۱۳۲۲ ق)، بر آن نگاشته شده است.

وَلَا يَسْعُ خَاصَّةَ الْأُمَّةِ وَعَامَّتَهَا الشُّكُّ فِيهِ وَالْإِنْكَارُ لَهُ وَهَذَانِ الْأَمْرَانِ مِنْ أَمْرِ التَّوْحِيدِ فَمَا دُونَهُ وَأَرَشِ الْخَدَشَ فَمَا فَوْقَهُ فَهَذَا الْمَعْرُوضُ الَّذِي يُعْرَضُ عَلَيْهِ أَمْرُ الدِّينِ فَمَا ثَبَتَ لَكَ بُرْهَانُهُ اضْطَفَيْتَهُ وَمَا غَمَصَ عَلَيْكَ صَوَابُهُ نَفَيْتَهُ فَمَنْ أُوْرَدَ وَاحِدَةً مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثِ فَهِيَ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ الَّتِي بَيْنَهَا اللَّهُ فِي قَوْلِهِ لِنَبِيِّهِ - قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ يَبْلُغُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ الْجَاهِلَ فَيَعْلَمُهَا بِجَهْلِهِ كَمَا يَعْلَمُهُ الْعَالِمُ بِعِلْمِهِ لَأنَّ اللَّهَ عَدْلٌ لَا يَجُورُ يَحْتَجُّ عَلَى خَلْقِهِ بِمَا يَعْلَمُونَ وَيَدْعُوهُمْ إِلَى مَا يَعْرِفُونَ لَا إِلَى مَا يَجْهَلُونَ وَ يُنْكِرُونَ (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴/۱۳۶۳ق، ص ۴۰۷).

حضرت در این روایت، امور ادیان را به چهار دسته تقسیم فرموده‌اند که به دو دسته کلی بازمی‌گردد:

امر اول، چیزهایی که مورد اجماع تمام امت اسلامی است و تمام شبهات، بر آن‌ها عرضه و تمام احکام از آن‌ها، استنباط می‌شود؛

امر دوم، مواردی که در آن‌ها، شک و انکار راه دارد.

علماء، از دسته اول بیان شده توسط امام، اصطلاح ضروریات دین را استخراج نموده‌اند. در تحقیقات به عمل آمده برای این پژوهش، در مورد علت نام‌گذاری این مفهوم و ثمره آن، چیزی ذکر نشده است؛ لکن از فحوای کلام فقها ذیل بحث از مفهوم «ضروریات دین»، می‌توان گفت هدف فقها، تجمیع یک سری مصادیق متعدد، ذیل عنوان کلی «ضروری دین» و بیان حکم فقهی پیرامون آن، یعنی «حکم ارتداد منکر ضروری دین» بوده است. در مورد موفق بودن یا نبودن این نام‌گذاری و کمک به سهولت استدلال‌ات فقهی پیرامون این موضوع، در بخش جمع‌بندی، توضیح داده شده است.

انواع تعاریف از ضروری دین

با مراجعه به کتب فقهی، تعاریف مختلفی از اصطلاح «ضروریات دین»، به چشم می‌خورد. از جمله آن‌ها، می‌توان به تعاریف ذیل اشاره نمود: «الامور الواضحة فی الدین التي لو انكر شخص واحد منها يعد كافرا كوجوب الصلوة و حرمة الخمر. فالمقصود





بعباره الفقهاء «معلوم من الدین بالضرورة» یزاد بها أنّ المسلم یعلم بها بدهاءه لکونه مسلم ولا یتوقّف عندها یطلب الدلیل علیه» (فتح الله، ۱۴۱۵ ق، صص ۲۶۴-۲۶۳).
مراد از ضروری دین، آن بخش از آموزه‌های دینی - اعم از اصول و فروع - است که ثبوت آن در دین، مسلم و بدیهی است و نیازی به استدلال ندارد و هر مسلمانی - اعم از خواص و عوام - آن را می‌داند، مانند معاد، وجوب نماز، روزه و حج (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ ق، ج ۵، ص ۱۴۶).

مراد از ضروری دین، حکمی است که بعد از ثبوت دین، ثبوت آن حکم و کونه من الدین، محتاج به دلیل نباشد (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۹۹).
ضروری دین، امری را گویند که وضوحش در آن دین، به مرتبه‌ای رسیده باشد که هر که در آن دین داخل باشد، داند مگر نادری که تازه به آن دین در آمده باشد یا در بلاد بعیده از بلاد اسلام، نشو و نما کرده باشد و آن‌ها به او نرسیده باشد، مثل واجب بودن پنج نماز در شب و روز و عدد رکعات هر یک از آن‌ها (مجلسی، حق الیقین، ص ۵۵۳).
با مقایسه تعاریف ارائه شده توسط فقهای مختلف، می‌توان کل تعاریف را در دسته‌بندی ذیل ارائه نمود: (۱)

تعریف اول

ضروری دین، یعنی همان تعریف ضروری و بدیهه در علم منطق که در مقابل اکتسابی و نظری قرار دارد. ضروری در علم منطق، یعنی آن چه برای به دست آمدنش، نیاز به اکتساب و نظر و فکر نیست؛ بلکه به طور بدیهی و اضطراری برای فرد حاصل می‌شود، مانند تصور انسان از مفهوم وجود و عدم یا تصدیق این که هر کل از هر جزء بزرگ‌تر است و ... (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۱: ص ۲۱).

در جدول ۱، اسامی فقهایی که به این تعریف قائل هستند، ذکر شده است (وائلی، ۱۴۳۵ ق، ص ۲۹):

۱. این دسته‌بندی، توسط آقای علی وائلی، در کتاب «الضرورات الدینیة و المذهبیه و الفقّه علی ضوء مدرسه اهل البیت (علیهم السلام)»، بیان شده است.

جدول ۱: قائلین به تعریف اول ضروری دین

نام عالم	متن	منبع
آیت الله حکیم	و أما الأمور الاعتقادية التي يجب فيها الاعتقاد لا غير فالحكم بكفر منكرها- ضرورية كانت أو نظرية- يتوقف على قيام دليل على وجوب الاعتقاد بها تفصيلا. از آن جایی که ایشان در کلام خود ضروری را در مقابل نظری ذکر کرده اند مشخص می شود که در نظر ایشان ضروری یعنی در مقابل نظری.	(حکیم، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۳۸۰)
آیت الله بجنوردی	الأمر الأول: في منكر الضرورى، و هو من جحد ما ثبت أنه من الدين ضرورة. المراد بثبوته من الدين أنه لا يحتاج إثبات أنه من الدين إلى نظر و استدلال، بل يعرف كونه من الدين كل أحد، إلا أن يكون جديد الإسلام بحيث لا علم ولا اطلاع له على أحكام الإسلام ولا على عقائده، أو عاش في بلد بعيد عن بلاد الإسلام ولا تردد له إلى بلاد المسلمين، ولا معاشرته له معهم	(بجنوردی، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۳۶۷)
آیت الله خوئی	أما الولاية بمعنى الخلافة فهي ليست بضرورية بوجه و إنما هي مسألة نظرية. از آنجایی که ایشان نیز در کلام خود ضروری را در مقابل نظری ذکر کرده اند مشخص می شود که در نظر ایشان ضروری یعنی در مقابل نظری.	(خوئی، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۸۰)
آیت الله گلپایگانی	فنقول: أنه ليس له اصطلاح خاص وراء اصطلاحه الجارى فى المنطق فأهل المنطق قسّموا القضايا الى قسمين: نظرية، و ضرورية.	(گلپایگانی، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۷۹)

به تعریف فوق از ضروری دین، اشکالاتی گرفته شده است. از جمله آن که با این تعریف، ضروریات دین منحصر در شش دسته ضروری علم منطق، یعنی اولیات، فطریات، محسوسات، متواترات، تجربیات و حدسیات می شود، در حالی که برخی ضروریات





دین (که همه علما نسبت به آن اتفاق نظر دارند)، نظیر وجوب نماز وجود دارند که در هیچ یک از این شش دسته قرار نمی گیرند (وائلی، ۱۴۳۵ ق، ص ۳۱).

علوم ما نسبت به ضروریات دین، از طریق نصوص دینی، یعنی آیات و روایات صورت می پذیرد، در حالی که ضروری در منطق، از این راه ها حاصل نمی شود (استرآبادی، ۱۴۲۶ ق، ص ۲۵۲).

تعریف دوم

ضروری، چیزی است که منکر آن، به شرطی که نزدش این حکم به صورت یقینی اثبات شده باشد، کافر محسوب می شود، حتی اگر آن حکم، مورد اجماع نباشد. (۱)

این تعریف، نظر مرحوم مقدس اردبیلی می باشد (اردبیلی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۱۹۹). دایره ضروریات دین، طبق تعریف ایشان، گسترده تر از دایره ضروریات دین، طبق نظر اول است؛ زیرا مطابق نظر ایشان، هر چیزی که نزد شخص، به طور یقینی اثبات شده باشد و با انکارش کافر شود، ضروری است؛ خواه ضروری به معنای منطقی باشد، خواه نظری؛ خواه اجماعی باشد، خواه نباشد.

به این تعریف نیز اشکالاتی وارد شده است. از جمله آن که استدلالی بر چرایی این تعریف، ارائه نشده است،

صرف آن که یکی از امور دینی که برای فرد به طور یقینی اثبات شده باشد - حتی امور دینی جزئی - و از ضروریات دین محسوب شود، مطلبی بسیار سنگین است (وائلی، ۱۴۳۵ ق، ص ۳۳).

شرط عمده و اصلی ضروری که همانا وضوح و روشنی آن است، ذکر نشده است و به



۱ . المراد بالضروری الذی یکفر منکره الذی ثبت عنده یقیناً کونه من الدین و لو بالبرهان و لو لم یکن مجمعا علیه.



ثبوت یقینی اشاره شده که در غیر ضروریات دین نیز هست. از این رو، این تعریف، مانع اغیار نیست. دلیل این که اصطلاح ضروری دین وضع شد، آن بود که منکر آن نتواند ادعای عدم اطلاع نماید (روحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۰).

تعریف ایشان، یک تعریف دوری از ضروری دین است؛ چراکه به نظر می رسد، علما از اصلاح ضروری دین، به دنبال یک اصطلاح عام، جهت حمل حکم ارتداد و کفر منکر آن بوده اند، در حالی که طبق تعریف ایشان، ضروری دین، یعنی چیزی که منکر آن کافر است، در حالی که علما اتفاقاً به دنبال مواردی از دین بوده اند که چنین حکمی را دارد و سپس این اصطلاح را برای آن جعل نموده اند.

تعریف سوم

ضروری، یعنی آن چه دلایل نزد علمای اسلام واضح است، به صورتی که بعد از تصور آن، بینشان هیچ اختلافی ایجاد نمی شود. (۱)

این تعریف، نظر مرحوم استرآبادی است (استرآبادی؛ عاملی، ۱۴۲۶ ق، ص ۲۵۲). طبق این تعریف، اولاً، شهرت یا عدم شهرت یک مسئله دینی، نزد عوام مردم، اثری در ضروری بودن آن ندارد؛ ثانیاً، اگر دلیل یک امر برای علما واضح نباشد، آن امر، ضروری دین نخواهد بود.

به این تعریف نیز اشکالاتی شده است، از جمله این که دلیلی برای آن، اقامه نشده است. طبق این تعریف، دایره ضروریات دین، بسیار محدود می شود؛ زیرا کمتر مسئله دینی وجود دارد که میان علما، مورد اختلاف نباشد. (۲)

۱. معنی ضروری الدین ما یكون دلیله واضحا عند علماء الإسلام بحيث لا یصلح لاختلافهم فیه بعد تصوّره. و معنی ضروری المذهب ما یكون دلیله واضحا عند علماء المذهب بحيث لا یصلح الاختلاف فیه.
۲. ملاحظه ای نسبت به این اشکال: به نظر می رسد، این اشکال وارد نیست؛ چراکه مستشکل، پیش فرض گرفته است که ضروریات، دین باید کثیر باشد، سپس این اشکال را مطرح نموده است، در حالی که ما از تعریف ضروری دین، به دنبال مصادیق آن هستیم، نه آن که با پیش فرض های ذهنی، آن را تعریف کنیم.



طبق این تعریف، یا عوام مردم، باید کلاً منکر تمام ضروریات دین شوند یا تک تک به دنبال دلیل برای امور دینی باشند که اگر دارای چنین شرطی بود، آن را ضروری قلمداد کنند. در حالی که چنین مسئله‌های برای عموم مردم میسر نیست و یا تقلید کنند که تقلید هم در امور ضروری، جایز نیست (۱) (وائلی، ۱۴۳۵ ق، ص ۳۴).

تعریف چهارم

آن چه معروف و مشهور بین عموم مسلمین است، نه فقط علما، به‌گونه‌ای که هیچ‌کدام نسبت به این که این امر، از اجزای دین است، جهل ندارند. این تعریف، تعریفی است که مشهور علم، آن را به زبان‌های مختلف، بیان نموده‌اند. در جدول ۲، علمایی که این تعریف را بیان نموده‌اند، ذکر گردیده است (وائلی، ۱۴۳۵ ق، ص ۳۵):



یعنی دقیقاً همان اشکال اول مستشکل بر این تعریف (یعنی عدم اقامه دلیل)، بر اشکال دوم خود نیز وارد است. البته یک وجه توجیه، می‌توان برای این اشکال بیان کرد و آن، این که در نظر بسیاری از علما، ضروریات دین، محدود نیستند؛ لکن توجه شود که در بررسی دقیق اصطلاح «ضروری دین»، به دنبال تعریف و مصادیق دقیق آن و خروج آن از حالت کیفی و در کلام قدما بودیم و لذا این توجیه نیز به نظر راهگشا نمی‌رسد.

۱. این اشکال نیز به نظر وارد نیست؛ زیرا تقلید در اصول دین، جایز نیست؛ لکن چه اشکالی دارد که مسئله‌ای مانند وجوب نماز، ضروری دین باشد؛ اما جزء اصول دین نباشد و عموم مردم نیز به صورت تقلیدی نسبت به ضرورت آن اعتقاد پیدا کنند؟ به نظر می‌رسد این اشکال نیز مانند دو اشکال قبلی، از این نشأت می‌گیرد که آقای وائلی، یک تعریفی از ضروری دین در ذهن دارند و با آن، نظرات دیگر را مقایسه می‌کنند، یعنی به نظر ایشان، تمام ضروریات دین، باید به صورت غیر تقلیدی باشند و بهتر بود به جای اشکالات دوم تا سوم، به همان اشکال اول، یعنی عدم اقامه دلیل بر این تعریف، بسنده می‌نمودند.

جدول ۲: قائلین به تعریف چهارم ضروری دین

نام عالم	متن	منبع
آیت الله خوانساری	ضروری الدین ... هو ما كان أمر بداهه كونه من أجزاء هذا الدين، بحيث لو سئل عنه كل أحد من أهل هذا الدين لأجاب بأنه منه على وجه الجزم واليقين إلا من كان جديداً للإسلام أو بعيد الدار من المسلمين.	(خوانساری، ۱۳۷۷ ق، ص ۷۸)
آیت الله آملی	بل الضرورة من الدين ظاهر، حيث انه لا يجهله احد بل وجوبه عند المسلمين معلوم عند جميع الملل، و انهم يعلمون انه من أركان دين الإسلام.	(آملی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱، ص ۲۳۲)
شهید صدر	الأول: كون المخالف منكراً للضرورة، بناء على كفر منكر الضرورى و يرد عليه:- مضافا الى عدم الالتزام بكفر منكر الضرورى- أن المراد بالضرورة الذى ينكره المخالف، إن كان هو نفس إمامة أهل البيت فمن الجلى أن هذه القضية لم تبلغ فى وضوحها إلى درجة الضرورة. عبارت شهید نشان می دهد به نظر ایشان ضروری یعنی چیزی که به حدی از وضوح رسیده باشد که کسی نتواند آن را انکار نماید (وائلی، ۱۴۳۵ ق، ص ۳۷).	(شهید صدر، ۱۴۰۸ ق، ج ۳، ص ۳۱۵)
سید قمی	أن الضرورى هو الذى لا يجهله أحد من المسلمين.	(قمی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۷)

به این تعریف نیز اشکالاتی وارد است، از جمله آن که طبق این تعریف، بسیاری از ضروریات دین، از آن خارج می شوند؛ زیرا بسیاری از مردم، نسبت به امور اصلی دینشان غافل هستند. (۱) چه بسا، امری میان مسلمین مشهور باشد؛ اما هیچ پایه و اساسی نداشته باشد، چه رسد به آن که ضروری دین باشد (وائلی، ۱۴۳۵ ق، ص ۳۸).

۱. به نظر می رسد این اشکال، از دو جنبه وارد نیست: اولاً، مشابه برخی اشکالات به تعاریف دیگر، مستشکل با تعریف ذهنی خود از ضروری دین، این تعریف را نقد کرده است، بدون آن که دلیلی برای آن ارائه نموده باشد. ثانیاً، مقصود علمای قائل به مشهور بین مسلمین، این نیست که تک تک آحاد مسلمین نسبت به آن جهل نداشته باشند؛ بلکه مقصود اکثریت مسلمین است و لذا اینگونه نیست که ضروریات دین، بسیار مضیق شوند. به طور مثال، در زمان کنونی، اگر از اکثر مسلمانان - حتی در جمیع فرق اسلامی - در مورد ضرورت نماز در دین اسلام سؤال شود، یقیناً پاسخشان این است که نماز، از ضروریات دین است، هر چند عده قلیلی هم متوجه آن نباشند.

تعریف پنجم

ضروری دین، یعنی آن چه جزء مقوم دین (مانند اصول دین) یا از اجزای اساسی دین (مانند نماز، روزه و ...) است.

طبق این تعریف، مسئله‌ای، ضروری دین محسوب می‌شود که نسبت به آن، تصریح در نصوص دینی یا اتفاق یا اجماع مسلمین، مبنی بر این که آن مسئله، از مقومات اصل دین یا از اجزای اساسی آن است، وجود داشته باشد. این تعریف، تعریف مختار آقای وائلی است که به نظر می‌رسد از جهات مختلف، بر نظریات دیگر برتری دارد که مهم‌ترین آن‌ها، این است که طبق این تعریف، ضروری دین، از بطن نصوص دینی استخراج می‌شود (یعنی مستدل است، نه مانند برخی تعاریف دیگر که قائلین آن‌ها، هیچ دلیلی برای آن‌ها، ذکر نکرده بودند).

استقلال انکار ضروری دین یا استلزام آن، جهت اثبات ارتداد

یکی از مباحث مهم پیرامون اصطلاح ضروری دین، آن است که صرف انکار آن (ولو مستلزم انکار توحید و نبوت نبی مکرم اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) نباشد)، سبب ارتداد و کفر فرد می‌شود (۱) یا به شرطی منجر به اثبات حکم ارتداد و کفر فرد می‌شود که مستلزم انکار توحید و نبوت نبی مکرم اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم) باشد؟ (۲)

اینکه ارتداد منکر ضروری دین، یکی از قواعد فقهیه مورد استفاده در مباحث فقهی هست یا خیر نیز وابسته به پاسخ این سؤال است. اگر صرف انکار ضروری دین، سبب اثبات حکم ارتداد فرد شود، می‌توان از این قاعده در بخش‌های مختلف فقه،

۱. که اصطلاحاً به این نظر، نظریه استقلال گفته می‌شود، یعنی استقلال انکار ضروری دین در اثبات حکم ارتداد.

۲. که اصطلاحاً به این نظر، نظریه استلزام گفته می‌شود، یعنی عدم استقلال انکار ضروری دین، در اثبات حکم ارتداد. به عبارت دیگر، یعنی انکار ضروری دین، مادامی سبب اثبات حکم ارتداد می‌شود که مستلزم انکار توحید یا نبوت (یا طبق اعتقاد برخی علما، معاد) باشد.



نظیر کتاب «الطهارة (انواع نجاسات)»، کتاب «الحدود» و ... استفاده نمود، در غیر این صورت، اصلاً این اصطلاح، قاعده مستقلی در فقه به دست نمی‌دهد و حکم، همان حکم انکار توحید و نبوت و معاد است.

در جدول ۳، نظریات علمای مختلف در مورد این مسئله، به طور خلاصه ذکر گردیده است:

جدول ۳: نظرات مختلف در مورد استقلال یا استلزام انکار ضروری دین، در اثبات ارتداد

نام عالم	متن	منبع	نظر
شیخ مفید	و من كان على ظاهر الملة ثم استحل بيع الخمر و الأشرطة المسكرة و الميتة و الدم و لحم الخنزير و التجارة في ذلك استتيب منه فإن تاب و راجع الحق لم يكن عليه سبيل و إن أقام على استحلال ذلك كان بحكم المرتد عن الدين الذي يجب عليه القتل كوجوبه على المرتدين.	(شبیری، ۱۳۹۵، ص ۱۱) به نقل از: (بغدادی مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۸۰۱)	استقلال
سید مرتضی	ان مرتکبی هذه المعاصی المذكورة على ضربین: مستحل، و محرم فالمستحل لا يكون الا كافرا، و انما قلنا انه كافر، لإجماع الأمة على تكفيره، لانه لا يستحل الخمر و الزنا مع العلم الضروري بأن النبي صلى الله عليه و آله حرمهما، و كان من دینه «ص» حظرمهما، الا من هو شاك في نبوته و غير مصدق به، و الشك في النبوة كفر، فما لا بد من مصاحبة الشك في النبوة له كفر أيضا.	(شبیری، ۱۳۹۵، ص ۱۲) به نقل از: (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۵۵)	استلزام
علامه حلی	تارك الصلاة الواجبة مستحلاً يقتل إجماعاً إن كان مسلماً ولد على الفطرة من غير استتابة، لأنه جحد ما هو معلوم من دين الإسلام ضرورة فيكون مرتداً	(حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۹۱)	استقلال





نام عالم	متن	منبع	نظر
شهید اول	من ترك الصلاة الواجبة من المسلمين مستحلاً فهو مرتد، يقتل إجماعاً إن ولد على الفطرة من غير استتابة، لعلم ثبوتها من الدين ضرورة.	(عاملی، شهید اول، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۴۰۷)	استقلال
شهید ثانی	الكافر: وهو من جحد الإلهية، أو الرسالة، أو ما علم من دين الإسلام ضرورة	(عاملی، شهید ثانی، ۱۴۲۰ ق، ص ۴۶۳)	استقلال
علامه مجلسی	از این که حکم ارتداد را صرفاً به دلیل انکار ضروری دین دانسته اند، بدون آن که اشاره ای به استلزام آن کنند.	(مجلسی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۶، ص ۴۴۸ و (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۱۴، ص ۷۳)	استقلال
فاضل اصفهانی	و إمّا بالقول كاللفظ الدالّ بصريحه على جحد ما علم ثبوته من دين الإسلام ضرورةً مع علمه بذلك أو على اعتقاد ما يحرم اعتقاده بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله مع علمه، بل العمدة ما يدلّ على إنكار ما اعتقد ثبوته أو اعتقاد ما اعتقد انتفاءه، لأنّه تكذيب للنبي صلى الله عليه وآله وإن كان بزعمه.	(فاضل اصفهانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱۰، ص ۶۵۸)	استلزام
آیت الله حائری (صاحب ریاض)	و احترز بقوله "لا مستحلاً" عمّا لو كان مستحلاً، فإنّه مرتدّ إجماعاً إن كان ممّن عرف قواعد الإسلام، و كان إفطاره بما علم تحريمه من دين الإسلام ضرورة، كالأكل، و الشرب المعتادين	(حائری، ۱۴۱۸ ق، ج ۵، ص ۳۸۹)	استقلال
آیت الله همدانی	أنّ إنكار الضرورى يوجب الكفر إن كان منافياً للاعتراف الإجمالى أو كان موجبا لإنكار الرسالة فى الجملة، وإلا فلا.	(همدانى، ۱۴۱۶ ق، ج ۷، ص ۲۷۶)	استلزام

نام عالم	متن	منبع	نظر
شیخ انصاری	و كيف كان، فلا إشكال في أنَّ عدم التدين بالشرعية كلا أو بعضاً مخرُج عن الدين و الإسلام.	(دزفولی، ۱۴۱۵ ق، ج ۵، ص ۱۳۷)	استقلال
آیت الله بجنوردی	... و خلاصة الكلام: أنَّه لا يظهر من الأدلة إلَّا أنَّ إنكار الضروری موجب للكفر لكونه موجبا لتكذيب النبي صَلَّى الله عليه وآله لا أنَّه سبب مستقل للكفر.	(بجنوردی، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۳۷)	استلزام
امام خمینی	العاشر: الكافر، و هو من انتحل غير الإسلام، أو انتحله و جحد ما يعلم من الدين ضرورة، بحيث يرجع جحوده إلى إنكار الرسالة أو تكذيب النبي صَلَّى الله عليه وآله أو تنقيص شريعته المطهرة أو صدر منه ما يقتضى كفره من قول أو فعل	(امام خمینی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۱۱۸)	استلزام
آیت الله خوئی	منكر الضروری هل يحكم بكفر منكر الضروری مطلقاً؟ أو فيما إذا التفت إلى كونه ضرورياً، بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة؟ و على الأول يكون سببا مستقلا للكفر على وجه الموضوعية، و على الثاني يكون طريقاً لإنكار الرسالة ... و المشهور هو الأول، كما في مفتاح الكرامة. لكن التحقيق هو الثاني، لعدم ثبوت دليل تعبدی على كفر منكر الضروری مطلقاً	(خوئی، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۱۱۱)	استلزام





نام عالم	متن	منبع	نظر
مرحوم سبزواری	ثُمَّ إِنَّ إنْكَارَ الضَّرُورِيِّ إِنْ رَجَعَ إِلَى إِنْكَارِ الْأُلُوْهِیَّةِ، أَوْ التَّوْحِيدِ أَوْ الرِّسَالَةِ فَلَا رِیْبَ فِی کَوْنِهِ مُوجِبًا لِلْکُفْرِ، وَ کَذَا إِنْ دَلَّ عَلَیْهِ دَلِیلٌ بِالْخُصُوصِ. وَ أَمَّا إِنْ کَانَ الْإِعْتِرَافُ بِهَا ثَابِتًا. وَمَعَ ذَلِكَ أَنْکَرَ بَعْضُ الضَّرُورِیَّاتِ، فَلَا دَلِیلَ عَلَى کُفْرِهِ، بَلْ مُقْتَضِی الْأَصْلِ، وَ الْإِطْلَاقِ عَدَمُهُ	(روحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۵) به نقل از: (سبزواری، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۳۷۳)	استلزام
آیت الله شبیری	انکار ضروری بما هو ضروری، بدون آنکه به تکذیب پیامبر بیانجامد موجب کفر و ارتداد نیست؛ بلکه تنها اماره بر بی اعتقادی و بی ایمانی شخص است.	(شبیری، ۱۳۹۵، ص ۲۸)	استلزام

دلایل قائلین به استقلال

اسلام در نگاه عرف و شرع، عبارت است از تدين و اعتقاد به این دین خاص، با همه آموزه‌ها و احکام و و معارف آن. بنابراین، کسی که بخشی از آموزه‌ها و احکام اسلام را انکار کند، مسلمان نامیده نمی‌شود.

ادعای اجماع توسط برخی فقها

اگر ملاک کفرآوردن انکار ضروری، امتداد آن به انکار توحید و نبوت باشد، چه وجهی داشت که فقها، قید ضروری بودن را بیاورند؟ (نیکزاد، ۱۳۸۵، ص ۷۱).
ظهور پاره‌ای از روایات صحیحیه که مهم‌ترین آن‌ها، به شرح ذیل هستند: (۱)

۱. در این قسمت، برای رعایت اختصار، فقط روایات صحیحیه مشهوری که مورد استناد قائلین به استقلال بوده، ذکر شده است؛ لکن کل روایاتی که قائلین به استقلال، به آن‌ها تمسک جسته‌اند، بیش از این است. امام خمینی (ره) در کتاب الطهارة (إمام الخميني، ج ۳، ص ۴۵۰)، این روایات را در دو دسته کلی تقسیم نموده‌اند که برای مطالعه بیشتر، می‌توان به این منبع مراجعه نمود.



- «و عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَخْبُوبٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ كَثِيرٍ الرَّقِّي قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع سُنُّ رَسُولِ اللَّهِ ص كَفَرَائِضِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ فَرَضَ فَرَائِضَ مُوجِبَاتٍ عَلَى الْعِبَادِ فَمَنْ تَرَكَ فَرِيضَةً مِنَ الْمُوجِبَاتِ فَلَمْ يَعْمَلْ بِهَا وَ جَحَدَهَا كَانَ كَافِرًا وَ أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ص بِأُمُورٍ كُلُّهَا حَسَنَةٌ فَلَيْسَ مَنْ تَرَكَ بَعْضَ مَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ بِهِ عِبَادَهُ مِنَ الطَّاعَةِ بِكَافِرٍ وَ لَكِنَّهُ تَارِكٌ لِلْفَضْلِ مَنْقُوصٍ مِنَ الْخَيْرِ».

«و عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَزْكِبُ الْكَبِيرَةَ فَيَمُوتُ؛ هَلْ يَخْرِجُهُ ذَلِكَ مِنَ الْإِسْلَامِ وَ إِنْ عُدِّبَ كَانَ عَذَابُهُ كَعَذَابِ الْمُشْرِكِينَ أَمْ لَهُ مُدَّةٌ وَ انْقِطَاعٌ؟ فَقَالَ مَنْ ارْتَكَبَ كَبِيرَةً مِنَ الْكَبَائِرِ فَرَعَمَ أَنْهَا حَلَالٌ أَخْرَجَهُ ذَلِكَ مِنَ الْإِسْلَامِ وَ عُدِّبَ أَشَدَّ الْعَذَابِ وَ إِنْ كَانَ مُعْتَرِفًا أَنَّهُ ذَنْبٌ وَ مَاتَ عَلَيْهَا أَخْرَجَهُ مِنَ الْإِيمَانِ وَ لَمْ يَخْرِجْهُ مِنَ الْإِسْلَامِ وَ كَانَ عَذَابُهُ أَهْوَنَ مِنْ عَذَابِ الْأَوَّلِ».

«و عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: قِيلَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ص كَانَ مُؤْمِنًا قَالَ فَأَيُّ فَرَائِضِ اللَّهِ إِلَى أَنْ قَالَ ثُمَّ قَالَ فَمَا بَالُ مَنْ جَحَدَ الْفَرَائِضَ كَانَ كَافِرًا» (شيخ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۳۴).

دلایل قائلین به استلزام

قائلین به استلزام، در واقع، بار دلایل قائلین به استقلال، در صدد اثبات مدعای خود هستند. در ادامه، نقد هر یک از ادله چهارگانه قائلین به استقلال، ذکر شده است:

نقد دلیل اول

لازمه این دلیل، آن است که اگر کسی، یکی از احکام و آموزه های اسلام را - اعم از این که ضروری باشد یا نباشد و اعم از این که اعتقادی باشد یا عملی - انکار کند، محکوم به کفر باشد؛ چه این انکارش، از روی علم باشد یا از روی جهل و چه این جهل او، قصوری



بوده باشد یا تقصیری؛ زیرا در همه این حالات، ملاک اسلام که همان تدین به جمیع احکام و آموزه‌هاست، تحقق پیدا نکرده است، حال آن‌که چنین چیزی نزد فقها، حتی شیخ انصاری که آورنده این دلیل است، پذیرفته نیست. از این گذشته، این دلیل با روایاتی که صرف شهادتین را برای صدق اسلام کافی می‌داند، منافات دارد (نیکزاد، ۱۳۸۵، ص ۷۲).

نقد دلیل دوم (اجماع)

قدر متیقن در مورد اجماع ادعایی، در مواردی است که انکار فرد به انکار توحید و نبوت منجر شود، نه به طور مستقل (سبزواری، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۳۷۳). ادعای اجماع، از دو جهت دارای اشکال است:

اولاً، در مورد اصل وجود اجماع؛ زیرا در میان علما، مخالفین متعددی دارد؛ ثانیاً، در مورد حجیت چنین اجماعی؛ زیرا اجماعی حجیت دارد که کاشف از قول معصوم باشد، در حالی که ممکن است دلیل قائلین به اجماع ظهور روایات مذکور در فوق باشد که چنین ظهوری نیز پذیرفته نیست (بجنوردی، ۱۴۱۹ ق، ج ۵، ص ۳۶۸).

نقد دلیل سوم

تا زمانی که عبارات فقها، مستند به نص یا اجماع معتبر نباشد، اعتباری ندارد (سبزواری، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۳۷۳).

نقد دلیل چهارم

اصلی‌ترین دلیل قائلین به استقلال، ظهور روایات مذکور بود؛ لذا برای نقد آن، باید مهم‌ترین روایاتی که مورد استناد ایشان بوده است، به طور دقیق نقد شود:

بررسی روایت اول

بیان ۱: مقصود از جحد، انکار نبوت است؛ ولو به صورت غیر صریح، نه انکار این‌که





حکم مد نظر، از ضروریات دین است، در حالی که نبوت را هم قبول دارد؛ زیرا امکان ندارد کسی اعتقاد به نبوت داشته باشد و از طرف دیگر، منکر یکی از ضروریات دین باشد، مگر در حالتی که او، دچار شبهه شده باشد، در حالی که مشهور علما، بر این عقیده اند که فردی که دچار شبهه است، یقیناً به صرف انکار یک امر ضروری دین، مرتد محسوب نمی شود (۱) (سبزواری، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۳۷۴).

بیان ۲: در متن روایت بیان شده «فَمَنْ تَرَكَ فَرِيضَةً مِنَ الْمُوجِبَاتِ فَلَمْ يَعْمَلْ بِهَا وَجَحَدَهَا كَانَ كَافِرًا»، یعنی هر کسی، فریضه ای را ترک کرده و آن را انکار کند، کافر است، در متن این روایت، از لفظ «جحد» استفاده شده است. جحد یعنی انکار همراه با علم. (۲) یعنی جحد، دارای دو بخش معنایی است: یکی انکار و دیگری علم. واضح است که مقصود از انکار موجود در کلمه جحد به کار رفته در روایت، انکار حکم مد نظر است. علم موجود در آن نیز از یکی از چهار حالت ذیل خارج نیست:

- علم به این که حکم مد نظر، حکم شرعی است؛
 - علم به این که حکم مد نظر، از ضروریات دین است؛
 - علم به این که حکم مد نظر، منجر به انکار توحید یا نبوت یا هر دو می شود؛
 - علم به این که حکم مد نظر، اصلاً حکم شرعی نیست (یعنی یقین دارد که این حکم، اصلاً حکم شرعی و ضروری دین نیست).
- اگر مقصود از علم، یکی از سه مورد اول باشد، واضح است که انکار وی، در واقع، به انکار توحید و نبوت بازمی گردد و دلیل مستقلاً برای اثبات ارتداد محسوب نمی شود. احتمال چهارم باقی میماند که این احتمال نیز به دلیل عقلی رد می شود؛ چراکه عقلاً

۱. نسبت به این پاسخ، این ملاحظه وجود دارد که برخی علما (هر چند غیرمشهور)، معتقدند صرف انکار ضروری دین، سبب اثبات ارتداد است؛ خواه فرد دچار شبهه باشد، خواه نباشد؛ لذا این پاسخ، توانایی رد قول این دسته از علما را ندارد.

۲. الْجُحُودُ: الإنكار مع العلم (جوهری، ۱۳۷۶ ق، ج ۲، ص ۴۵۱).
الْجُحُودُ: نفی ما فی القلب إثباته، وإثبات ما فی القلب نفیه (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۱۸۷).
جَحَدَهُ: أَنْكَرَهُ وَلَا يَكُونُ إِلَّا عَلَى عِلْمٍ مِنَ الْجَاهِلِ بِهِ (فیومی، ۱۴۱۴ ق، ص ۹۱).
جَحَدَهُ ...: أَنْكَرَهُ مَعَ عِلْمِهِ (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۳۸۹).



محال است شارع مقدس، کسی را که نسبت به یک مسئله دینی - ولو به غلط - به یقین رسیده است، کافر بداند که اگر این گونه باشد، باید فقیهی را که به غلط، یقین به یک حکم شرعی دارد، کافر بدانیم!

بیان ۳: ظاهر کلمه جحد، انکار همراه با علم است؛ برای همین، در آیه شریفه هم بعد از جحد، یقین به مورد انکار را ذکر فرموده است: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ» (۱). واضح است انکار هر نوع از احکام شریعت (ضروری باشد یا نباشد)، همراه با علم به آن، مستلزم انکار نبوت پیامبر است و منکر نبوت، قطعاً مرتد محسوب می شود؛ یعنی این روایت، در واقع، اثبات کننده قول به استلزام است، نه استقلال (خوئی، ۱۴۱۸ ق، فقه الشیعه کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۶۰).

بررسی روایت دوم

در میان روایاتی که قائلین به استقلال، به آن ها استدلال کرده اند، این روایت، متقن ترین آن هاست.

بیان ۱: کفری که بر مرتکب کبیره، مترتب می شود، کفر در مقابل اسلام - که مقصود بحث نیز همین نوع است - نمی باشد؛ بلکه کفر در مقابل ایمان و اطاعت است؛ چراکه کفر مراتب مختلفی دارد، از کفر در مقابل اسلام گرفته تا کفر در مقابل ایمان و کفر در مقابل اطاعت پروردگار. تارک فرائض، قطعاً کافر اصطلاحی نیست؛ چراکه حتی در مورد منکرین ولایت و امامت معصومین (علیهم السلام) - که یکی از پایه های اساسی اسلام است و روایات متعددی نیز در مورد آن وجود دارد - نیز حکم به طهارت و اسلامشان می شود. چطور ممکن است تارک فرائض این گونه باشد؟! (خوئی، ۱۴۱۸ ق، فقه الشیعه کتاب الطهارة، ج ۲، ص ۶۳). (۲)

۱. نمل، ۱۴.

۲. نسبت به این استدلال، این ملاحظات وجود دارد:

اولاً، دلیل مشخص و مقبولی بر این که چرا کفر اشاره شده در این روایت، کفر در مقابل اسلام نیست، اقامه نشده است. صرف مقایسه منکرین امامت معصومین (علیهم السلام)، با تارک فرائض و در نظرگیری یک



بیان ۲: لازمه اطلاق این روایت، آن است که در انکار، فرقی میان جهل قصوری و تقصیری نیست؛ یعنی حتی مجتهدی که به خلاف نظر مجتهد دیگر، به عدم وجوب موضوعی حکم کرده و لذا طبق آن هم عمل نموده است، طبق مفاد این روایت، کافر محسوب می‌شود! بطلان این امر واضح است و لذا مشخص است که اطلاق این روایت را باید مقید نمود. مقصود از کفر در این روایت، کفر در برابر ایمان و اطاعت است، نه کفر در برابر اسلام (نیکزاد، ۱۳۸۵، ص ۷۶). (۱)

بیان ۳: باید میان امثال این روایت و روایاتی که تنها شرط مسلمان بودن را اقرار به شهادتین می‌داند، (۲) جمع نمود. بهترین وجه الجمع، این است که معیار در مقام ثبوت، همان اقرار به شهادتین باشد؛ چنان‌که در روایات هم چنین بود؛ اما انکار ضروری اماره بر تکذیب باشد؛ یعنی انکار ضروری، خودش بما هو کفر نیست؛ ولی اماره بر کفر

وجه اولویت (آن‌هم در جایی که اصل طهارت منکرین امامت معصومین نیز مورد اختلاف میان علمای امامیه است و همچنین در حالی که در مورد ترک فرائض، چنین روایت واضحی وجود دارد و خود، دلیل بر عدم صحت چنین قیاس اولویتی است) نمی‌تواند ظهور روایت را از کفر در مقابل اسلام به کفر در مقابل ایمان و اطاعت بازگرداند.

ثانیا، در متن روایت، هم به خروج فرد از اسلام اشاره شده است و هم به خروجش از ایمان و به قرینه اشاره به هر دوی ایمان و اسلام، به نظر می‌رسد مقصود از اسلام در این روایت، همان اسلام باطنی باشد، نه ایمان و لذا کسی که تارک فرائض شود و آن‌ها را حلال پندارد، در این روایت واقعا خارج از اسلام، شمرده شده است.

۱. نسبت به این اشکال نیز ملاحظات متعددی وجود دارد، از جمله آن‌که چه لزومی دارد برای تنقید روایت، معنای اسلام تغییر داده شود، نه سایر اجزای آن؟! ضمن آن‌که طبق دلائل روشن عقلایی، مشخص است که از ذیل این روایت، امثال مجتهدین و مقلدین آن‌ها که به خطا به حلیت یک کبیره معتقد بوده و به آن نیز عمل نموده‌اند، خارج هستند؛ زیرا جاهل قاصر؛ یقینا شامل این روایت نیست (خوبی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۲، ص ۶۳).

۲. مانند صحیح سماعه: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْخَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ وَ الْإِيمَانِ أَ هُمَا مُخْتَلِفَانِ فَقَالَ إِنَّ الْإِيمَانَ يَشَارِكُ الْإِسْلَامَ وَ الْإِسْلَامَ لَا يَشَارِكُ الْإِيمَانَ فَقُلْتُ فَصِفْهُمَا لِي فَقَالَ - الْإِسْلَامُ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ النَّصْدِيُّ بِرَسُولِ اللَّهِ ص بِهِ حَقَّقَتِ الدِّمَاءُ وَ عَلَيْهِ جَزَتِ الْمَنَائِكُ وَ الْمَوَارِيثُ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۵).



هست. اگر یقین کنیم که شخص منکر ضروری، به توحید و رسالت پیغمبر ایمان دارد، هر چند امر بر او مشتبه شده و ضروری دین را انکار می‌کند، چنین شخصی مسلمان است و محکوم به کفر نیست (شبیری، ۱۳۹۵، ص ۲۸).

بررسی روایت سوم

از قرینه سؤال سائل، در مورد کفایت شهادتین برای ثبوت ایمان و پاسخ حضرت مبنی بر کفر کسی که واجبات را ترک نماید، مشخص می‌شود مقصود از کفر در ادامه روایت، کفر در برابر ایمان است، نه کفر در برابر اسلام، یعنی تارک فرائض، نسبت به ایمان واقعی، کافر است نه آن‌که کلاً از دایره اسلام خارج باشد.



نتیجه‌گیری

همان‌طور که اشاره شد، مهم‌ترین استدلال قائلین به استقلال، ظهور برخی روایات است. در میان روایات، متقن‌ترین روایت نیز صحیحۀ داود (یعنی روایت دوم که در بخش قبل ذکر گردید) است. اگر دلیل متعارض این روایت، وجود نداشته باشد، ازداد مرتکب کبائر (که برخی فقها از آن، به منکر ضروری دین تعبیر کرده‌اند) (۱) اثبات می‌شود؛ لکن در طرف مقابل این روایت، روایاتی وجود دارند که تنها شرط مسلمان بودن را اقرار به شهادتین می‌دانند (مانند صحیحۀ سماعه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۲۵ ح ۱)، (۲). همان‌طور که در علم اصول نیز ذکر شده است، در صورت وجود روایات متعارض در یک مسئله، باید به قواعد مربوط به آن، یعنی باب تعارض ادله رجوع نمود. اگر امکان

۱. در قسمت نتیجه‌گیری پژوهش، در این مورد، توضیح داده شده است.

۲. البته یک روایت مفصل نیز در کتاب عیون اخبار الرضا (علیه السلام) وجود دارد که در آن امام رضا (علیه السلام)، اسلام را فقط اقرار به شهادتین معرفی نمی‌نماید؛ بلکه موارد متعددی از فروع دین و سایر اعتقادات را نیز شرط مسلمان بودن می‌دانند (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲ ص ۱۲۱).



جمع عرفی میان ادله وجود داشته باشد، تعارض دو دلیل رفع خواهد شد؛ لکن اگر به لحاظ عرفی نتوان میان دلایل متعارض، جمع نمود، در واقع، تعارض، تعارض مستقر شده و حکم، تساقط متعارضین خواهد بود؛ (۱) مگر آن که دلیل معتبری در مسئله، در رفع تعارض مد نظر صادر شده باشد. (۲)

برای جمع نمودن میان این دو دسته از روایات متعارض، وجوه مختلفی بیان شده است، از جمله:

۱. مقید نمودن روایت سماعه، به این صورت که گفته شود شخص با اقرار به شهادتین و با عدم انکار ضروریات، مسلمان می شود؛ ولی چون اشخاصی که شهادتین می گویند، غالبا انکار ضروری نمی کنند، این قید ذکر نشده است. مطابق این وجه، استقلال اثبات می شود.

۲. مشروط و مقید نمودن روایاتی که انکار ضروری را موجب کفر دانسته، به بازگشت آن به تکذیب پیامبر. مطابق این وجه، استلزام اثبات می شود.

۳. انکار ضروری، خودش بما هو کفر نیست؛ بلکه اماره بر کفر است. لذا اگر یقین شود که شخص منکر ضروری، به توحید و رسالت پیغمبر ایمان دارد، هر چند امر بر او مشتبه شده و ضروری دین را انکار کند، چنین شخصی مسلمان است و محکوم به کفر نیست (شبیری، ۱۳۹۵، ص ۲۸). مطابق این وجه نیز استقلال اثبات می شود.

با دقت به مفاد این دو روایت و مصدر واحد هر دو، یعنی امام صادق (علیه السلام)، به نظر می رسد از میان وجوه جمع فوق، وجه دوم، بیشترین مطابقت عرفی را دارد. یعنی ملاک داخل شدن در اسلام صرفا اقرار به شهادتین است که به تبع، شهادت به رسالت پیامبر مکرر اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم)، فرد باید التزام عملی به جمیع دستورات

۱. که اصطلاحا به این قاعده، قاعده اولیه عندالتعارض گفته می شود (سبحانی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۶).

۲. که اصطلاحا به این دلیل سوم، قاعده ثانویه عندالتعارض گفته می شود (همان، ص ۲۲۷).



ایشان نیز داشته باشد؛ لکن اگر کسی، کبیره‌ای را مرتکب شود و آن کبیره را حلال بداند، (۱) در واقع، رسالت پیامبر را انکار کرده است. در نتیجه، قول به استلزام اثبات می‌گردد. دلیل دیگر در تقویت قول به استلزام، این است که حتی اگر هیچ‌یک از وجوه جمع فوق، پذیرفته نشود و تعارض بین این دو روایت، مستقر فرض شود، باز هم نتیجه نهایی، همان نتیجه قول استلزام است؛ زیرا با سقوط حجیت این دو روایت، در مورد منکر ضروری دین، هیچ حکمی صادر نمی‌شود، یعنی فقط زمانی، ارتداد شخص، اثبات می‌شود که فرد، منکر توحید یا نبوت شود.

تفاوت ضروریات دین و ضروریات مذهب

یکی از اصطلاحاتی که در کنار «ضروری دین» مطرح است، «ضروری مذهب» است. از مسائل مهمی که برای قائلین به استقلال، حائز اهمیت است، این است که مقصود از دین در اصطلاح «ضروری دین» چیست؟ (۲) آیا مقصود، موارد مشترک میان مذاهب مختلف دین اسلام است یا این‌که در نظر هر فرقه، ضروری دین یعنی ضروریات همان مذهب؟ بررسی این مسئله، پاسخ به سؤال و شبهه مهمی در محافل علمی است و آن‌هم این‌که منکرین ضروریات یک مذهب که در مذاهب دیگر هستند (مانند منکرین امامت در میان اهل سنت)، آیا مرتد از دین اسلام محسوب می‌شوند یا خیر؟ (۳)

در مورد تعریف «ضروری مذهب»، دقیقاً مشابه «ضروری دین»، میان علما اختلافاتی



۱. قیدی که در روایت توسط حضرت، نسبت به سؤال سائل اضافه شده است: «مَنْ ارْتَكَبَ كَبِيرَةً مِنْ الْكِبَائِرِ فَرَعَمَ أَنْهَا حَلَالٌ».

۲. طبق قول به استلزام، این بحث نیز اهمیتی نخواهد داشت؛ زیرا طبق قول به استلزام، هر آن‌چه سبب انکار توحید و نبوت شود، سبب اثبات حکم ارتداد برای فرد می‌شود؛ چه آن مسئله از ضروریات تمام مذاهب اسلامی باشد، چه از ضروریات یک مذهب خاص باشد.

۳. البته در این‌که امامت ائمه (علیهم‌السلام)، از ضروریات مذهب شیعه است یا ضروریات اصل دین نیز اختلافاتی وجود دارد؛ لکن مشهور علمای امامیه، «اعتقاد به امامت» را جزء ضروریات دین نمی‌دانند و لذا اهل سنت را یقیناً شامل حکم «انکار ضروری دین» نمی‌دانند.



وجود دارد. (۱) عین تعاریف پنج‌گانه‌ای که برای «ضروری دین» بیان شد، برای «ضروری مذهب» نیز پنج تعریف کلی ذکر شده است، با این تفاوت که در برخی تعاریف که قید مشهور بین عموم مسلمین وجود داشت، به جای عموم مسلمین، باید عموم افراد یک مذهب خاص را قرار داد؛ لذا به تعاریف چهارگانه اول، عین همان اشکالاتی که در مورد تعریف «ضروری دین» بیان شد، وارد است و به دلیل مشابهت و رعایت اختصار، مجدداً تکرار نمی‌شود.

همان‌طور که بیان شد، مسئله مهم‌تر در بحث «ضروری مذهب»، حکم مخالفین یک مذهب در نظر سایر مذاهب (به‌طور مثال حکم نجاست یا طهارت اهل سنت در نظر شیعیان) است.

در این زمینه، میان علما، اختلافات فراوانی وجود دارد. به‌طور مثال، مرحوم بحرانی (۲) معتقد است مشهور متأخرین علمای امامیه، در زمان ایشان، اعتقاد به اسلام اهل سنت و لذا طهارت آن‌ها داشته‌اند و کفر و نجاست را فقط مخصوص ناصبی‌ها می‌دانسته‌اند؛ اما مشهور علمای متأخر، زمان خودشان، حکم به کفر و نجاست مخالفین داده بودند (۳) (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۱۷۵)؛ لکن مرحوم نجفی (۴) معتقد است اهل سنت، داخل در مسلمین و لذا داخل در ادله طهارت مسلمین هستند، بنابراین، علی‌رغم انکار امامت ائمه (علیهم‌السلام)، یعنی یکی ضروریات مذهب شیعه، حکم

۱. به‌عنوان یک تعریف خلاصه از ضروریات مذهب و جهت اختصار، به این تعریف بسنده می‌شود: «مراد از ضروری مذهب، اصول و فروع بدیهی و مسلم شیعه دوازده امامی است، از قبیل امامت امامان معصوم (علیهم‌السلام)، مشروعیت متعه و حرمت قیاس. از احکام آن، در باب‌های طهارت، شهادت و حدود سخن گفته‌اند (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ج ۵: ص ۱۴۶).

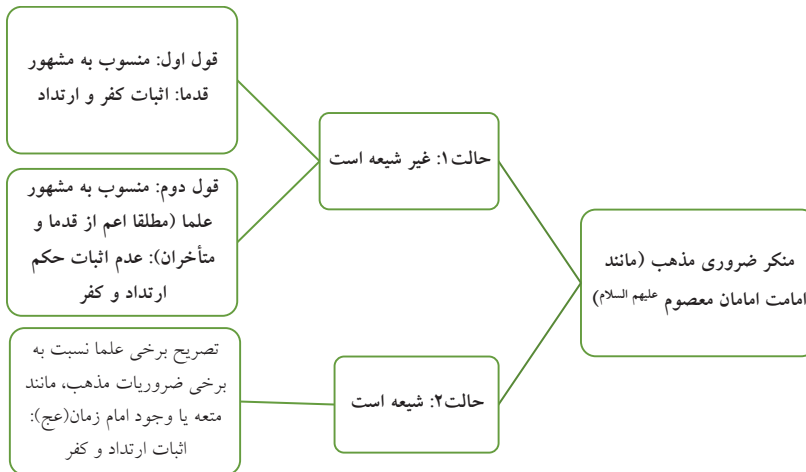
۲. صاحب کتاب حدائق.

۳. المشهور بین متأخری الأصحاب هو الحكم بإسلام المخالفین و طهارتهم، و خصوا الکفر و النجاسة بالناصب كما أشرنا إليه فی صدر الفصل و هو عندهم من أظهر عداوة أهل البيت (علیهم‌السلام) و المشهور فی کلام أصحابنا المتقدمین هو الحكم بکفرهم و نصبهم و نجاستهم.

۴. صاحب کتاب جواهر الکلام.



به طهارت آن‌ها و لذا عدم ارتدادشان می‌شود^۱ (نجفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۶، ص ۵۸).
در نمودار^۱، خلاصه‌ای از نظرات علمای امامیه، در مورد حکم ارتداد منکرین ضروریات
مذهب، ذکر شده است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ ق، ج ۵، ص ۱۴۶).



نمودار ۱: خلاصه و جمع‌بندی از نظرات علمای امامیه، در مورد حکم ارتداد منکرین
ضروریات مذهب شیعه

یکی از علمایی که قائل به ارتداد شیعه منکر ضروریات مذهب شیعه است، مرحوم میرزا محمدتقی آملی است: «الأمر الرابع لا إشكال ... فی نجاسة من أنکر ضروريا من ضروریات المذهب من ذی المذهب لان الدین عنده هو المذهب الذی هو علیه و من هذا الباب إنکار الإمامی امامة أحد الأئمة علیهم السلام أو وجود الحجة الغائب المنتظر أرواحنا فداءه و عجل الله تعالی فرجه» (آملی، ۱۳۸۰ ق، ج ۱، ص ۳۹۰).



۱. فیدخلون [أی المخالفین] حینئذ تحت ما دل علی طهارة المسلمین، مضافا إلى ما فی هذه کثیرها من الأخبار أيضا من ظهور إناطة سائر الأحکام الدنیویة التي منها الطهارة علی الإسلام المزبور، و کذا یندرجون حینئذ فیما دل علی عدم خروج المسلم عن الإسلام إلى الکفر إلا بالحدود و إنکار الضروری مثلا.

تغییر ضروریات دین، به حسب زمان و مکان (تبعیت ضروریات دین از زمان و مکان)

یکی از مسائل مهم پیرامون «ضروریات دین»، بحث تغییر مصادیق آن‌ها با گذشت زمان است. به طور مثال، آیا ممکن است حکمی در زمان کنونی، از ضروریات دین به حساب آید، در حالی که ۵۰۰ سال پیش نبوده است یا برعکس، امکان دارد چیزی در زمان پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم)، از ضروریات دین بوده است؛ لکن در زمان کنونی، این گونه نباشد؟ می‌توان گفت پاسخ به این سؤال، در واقع، پاسخ یکی از سؤالات و شبهات پیرامون حکم انکار ضروری دین است که آیا گذشت زمان و پیشرفت علم و تکنولوژی و شبکه‌های مختلف اطلاع‌رسانی و افزایش چشم‌گیر سرعت انتقال اطلاعات، سبب تغییر ضروریات دین شده است یا خیر؟^(۱)

در جدول ۴، نظر برخی فقها که قائل به امکان تغییر ضروریات دین با گذشت زمان هستند، ذکر شده است:

جدول ۴: قائلین به امکان تغییر ضروریات دین، با گذشت زمان

نام عالم	متن	منبع
مرحوم استرآبادی	قد کان کثیر من المسائل فی الصدر الأول من ضروریات الدین ثم صار من نظریاته فی الطبقات اللاحقة بسبب التلبیسات الّتی وقعت والتدلیسات الّتی صدرت، و من هذا الباب خلافة أمير المؤمنین علیه السلام و ممّا یوضح هذا المقام ما تواترت به الأخبار عن الأئمة الأطهار علیهم السلام من انقسام الناس بعده صلی الله علیه وآله فی الصدر الأول إلى مؤمن ومرتد و من انقسامهم فی الصدر اللاحق إلى المؤمن والضالّ و الناصبی من غیر ارتداد	(استرآبادی، عاملی، ۱۴۲۶ ق، ص ۲۵۳).

۱. البته با توجه به فصل‌های قبل، مشخص است که این سؤال با توجه به نظریه استقلال، حائز اهمیت می‌شود؛ وگرنه با مبنای نظریه استلزام، این سؤال جایگاهی نخواهد داشت؛ چراکه در نظریه استلزام، آن چه مهم است؟، این است که انکار یک حکم، منجر به انکار توحید و نبوت انبیاء شود یا خیر.





نام عالم	متن	منبع
مرحوم وحید بهبهانی	و الأزمنة مختلفة فيها؛ فربما كان الحكم ضروريا من أول الأمر ثم عرضه الخفاء بسبب الحوادث فصار نظريا، و ربما كان الأمر بالعكس.	(بهبهانی، ۱۴۱۶ ق، ص ۲۶۵)
سید بحرالعلوم	و من هذا يعلم: أن القول بالقياس مما لم ينفرد به ابن الجنيّد من علمائنا و أن له فيه سلفا من الفضلاء الأعيان كيونس بن عبد الرحمن، و الفضل بن شاذان، و غيرهم فلا يمكن عد بطلانه من ضروريات المذهب في تلك الأزمان. يعني امکان دارد چیزی در زمان فعلی، از ضروريات مذهب شده باشد که در زمان های قدیم، این گونه نبوده است (روحانی، ۱۳۸۲، ص ۵۷).	(بحرالعلوم، ۱۳۶۳، ج ۳: ص ۲۱۹)
شهید صدر	كون المخالف منكرا للضروري، بناء على كفر منكر الضروري و يرد عليه:- مضافا الى عدم الالتزام بكفر منكر الضروري - أن المراد بالضروري الذي ينكره المخالف، إن كان هو نفس إمامة أهل البيت فمن الجلي أن هذه القضية لم تبلغ في وضوحها إلى درجة الضرورة، و لو سلم بلوغها حدوثا تلك الدرجة فلا شك في عدم استمرار وضوحها بتلك المثابة لما اكتنفها من عوامل الغموض.	(شهید صدر، ۱۴۰۸ ق، ج ۳، ص ۳۱۵)
امام خمینی	و يمكن أن يقال: إنّ أصل الإمامة كان في الصدر الأول من ضروريات الإسلام، و الطبقة الأولى المنكرين لإمامة المولى أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه و لنصّ رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) على خلافته و وزارته، كانوا منكرين للضروري من غير شبهة مقبولة من نوعهم، سيما أصحاب الحلّ و العقد.	(امام خمینی، ۱۴۲۱ ق، ج ۳، ص ۴۴۶)

با توجه به تعاریف مختلف از «ضروری دین» که در بخش‌های قبل بیان شد، مشخص است این‌که ضروریات دین، تابع زمان هستند یا خیر، بسته به تعریف هر فقیه از ضروری دین دارد. اگر ضروری دین، به صورت یکی از معانی چهارگانه اول، (۱) در نظر گرفته شود، باید گفت ضروریات دین، با گذشت زمان قابل تغییر هستند؛ (۲) لکن طبق تعریف پنجم از ضروری دین (یعنی آن‌چه جزء مقوم دین مانند اصول دین یا از اجزای اساسی دین، مانند نماز و روزه و ... است)، ضروریات دین، تابع زمان نیست؛ زیرا هیچ‌کدام از بخش‌های این تعریف، به حسب زمان تغییر نمی‌کنند (وائلی، ۱۴۳۵ ق، ص ۵۶).



۱. که در بخش «انواع تعاریف از ضروری دین» ذکر گردید.

۲. یعنی طبق چهار تعریف اول، ممکن است چیزی مانند حرمت شرب خمر، در زمان‌های گذشته، از ضروریات دین نبوده باشد و لذا منکرین آن محکوم به ارتداد نمی‌شدند (طبق قول به استقلال)؛ لکن در زمان کنونی، این حکم تبدیل به ضروری دین شده باشد و لذا منکر حرمت شرب خمر، مرتد و کافر محسوب شود.

همان‌طور که اشاره شد، اصطلاح ضروری دین، توسط فقهای گوناگون، تعاریف مختلفی شده است؛ لکن برای استفاده صحیح از آن، باید به یک تعریف مشترک که از دل نصوص دینی استخراج شده باشد، رسید. تعریف پنجم اشاره شده در بخش انواع تعاریف، یکی از جامع‌ترین تعاریف برای اصطلاح ضروری دین می‌باشد و می‌تواند بسیاری از اختلافات پیرامون آن را رفع نماید.

بیان شد که این اصطلاح در هیچ‌یک از نصوص دینی (آیات قرآن و روایات ائمه (علیهم‌السلام)) وجود ندارد و از قرن هفتم، وارد کتب فقهی شده است. در این‌که انگیزه مبتکر جعل این اصطلاح چه بوده است، اطلاع دقیقی در دست نیست؛ ولی به نظر می‌رسد مقصود ایشان، سهولت در بیان حکم ارتداد منکرین برخی احکام دین (که در روایات به آن‌ها اشاره شده است نظیر ترک کنندگان نماز، حج و ... و مرتکبین کبائر) بوده است؛ لکن به دلایل مختلف، به نظر می‌رسد جعل این اصطلاح، نه تنها کمکی به مباحثات فقهی نداشته است؛ بلکه سبب ورود مباحثی کم‌ثمر و بلکه بی‌ثمر به مباحث فقهی نیز شده است:

اولاً، بسیاری از فقها (خصوصاً مشهور متأخرین)، قائل به استلزام هستند و بنابر این قول، اصلاً این اصطلاح، کاربردی نخواهد داشت؛ زیرا طبق قول به استلزام، فقط انکاری سبب اثبات حکم ارتداد است که به انکار توحید و نبوت منجر شود؛ چه ضروری دین باشد و چه ضروری دین نباشد؛

ثانیاً، آن‌چه در روایات مورد استناد قائلین به استقلال وجود دارد و احتمالاً از بطن این روایات، اصطلاح ضروری دین، جعل شده است، بحث «ترک فرائض» و انکار آن‌ها و بحث «ارتکاب کبائر همراه با علم به آن‌ها» است که به نظر می‌رسد استفاده از همین عناوین که دقیقاً در روایات استعمال شده است، هم سبب عدم جعل اصطلاح جدید



و مشکلات پیرامون آن (نظیر اختلاف در تعریف و اختلاف در مصادیق) می‌شود، هم این‌که بین الفاظ روایات و حکم استنباط شده، قرابت بیشتری وجود خواهد داشت و این قرابت، سبب درک بهتر مقصود ائمه از روایات و لذا استنباط صحیح حکم می‌شود. یکی دیگر از نتایج این پژوهش، این است که بنابر قول استلزام (که به نظر می‌رسد قول مشهور فقهای متأخر است) «ارتداد منکر ضروریات دین» از قواعد فقهیه نیست، یعنی نمی‌توان برای اثبات نجاست یا وجوب قتل، به عنوان یک دلیل مستقل، به آن استدلال نمود.

در مورد حکم منکر ضروریات مذهب شیعه نیز بیان شد که میان علما اختلاف است؛ لکن مشهور علمای متأخر، معتقدند منکرین ضروریات مذهب شیعه (مانند ولایت ائمه (علیهم‌السلام))، داخل در حکم اسلام هستند و لذا حکم مرتدین، نظیر نجاست و ... را ندارند.



منابع و مأخذ

۱. ابن بابويه، محمد بن علی (۱۳۷۸ ق) عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، تهران: نشر جهان.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ ق / ۱۳۶۳ ش)، تحف العقول، قم: جامعه مدرسین.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ ق)، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. استرآبادی، محمد امین و سید نورالدین موسوی عاملی (۱۴۲۶ ق)، الفوائد المدنية و بذيله الشواهد المکیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. اصفهانی (فاضل هندی)، محمد بن حسن (۱۴۱۶ ق)، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. آملی، میرزا محمدتقی (۱۳۸۰ ق)، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، تهران: مؤلف.
۷. (۱۴۰۹ ق)، تحرير الوسيلة، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
۸. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱ ق)، کتاب الطهارة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۹. موسوی بجنوردی، سید حسن بن آقا بزرگ (۱۴۱۹ ق)، القواعد الفقهية، قم: نشر الهادی.
۱۰. بحرالعلوم، محمد مهدی بن مرتضی (۱۳۶۳)، رجال السيد بحر العلوم المعروف بالفوائد الرجالية، تهران: مكتبة الصادق (عليه السلام).
۱۱. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵ ق)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ق)، المقنعة، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۱۳. تبریزی، جواد بن علی (۱۴۲۵ هـ ق)، رسالة فی لبس السواد- الأنوار الإلهية، قم: دار



الصدیقة الشهیدة (سلام الله علیها).

۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ ق)، الصحاح، بیروت: دارالعلم للملایین.

۱۵. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد (۱۴۱۸ هـ ق)، ریاض المسائل، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).

۱۶. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۴ ق)، تذکرة الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام).

۱۷. طباطبایی حکیم، سید محسن (۱۴۱۶ ق)، مستمسک العروة الوثقی، قم: مؤسسه دارالتفسیر.

۱۸. خوانساری، سید محمد باقر (۱۳۷۷ ق)، رساله تلویح النوریات من الکلام فی تنقیح الضروریات من الإسلام، اصفهان: طبع علی نفقه جماعه من أهل الخیر باصفهان.

۱۹. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۸ ق)، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، قم: تحت اشراف جناب آقای لطفی.

۲۰. (۱۴۱۸ ق)، فقه الشیعة کتاب الطهارة، قم: مؤسسه آفاق.

۲۱. (۱۴۱۸ ق)، موسوعة الإمام الخوئی، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی.

۲۲. دزفولی، مرتضی بن محمد امین انصاری (۱۴۱۵ ق)، کتاب الطهارة، قم: کنگره بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: مرتضوی.

۲۴. روحانی، علیرضا (۱۳۸۲)، «ضروریات دین»، فرهنگ جهاد، شماره ۳۲ تابستان و پاییز، صص ۲۲-۶ و ۵۸-۳۴.

۲۵. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۷)، الموجز فی أصول الفقه، قم: مؤسسه الامام الصادق (علیه السلام).

۲۶. سبزواری، سید عبدالأعلى (۱۴۱۳ ق)، مذهب الأحكام، قم: مؤسسه المنار.

۲۷. شبیری زنجانی، سید موسی (۱۳۹۵)، «انکار ضروری دین و رابطه آن با ارتداد»،





- مطالعات فقه معاصر، شماره ۱، صص ۳۰-۹.
۲۸. شريف مرتضى، على بن حسين موسى (۱۴۰۵ ق)، رسائل الشريف المرتضى، قم: دارالقرآن الكريم.
۲۹. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، وسائل الشيعة، قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام).
۳۰. صدر، سيد محمد باقر (۱۴۰۸ ق)، بحوث في شرح العروة الوثقى، قم: مجمع الشهيد آيت الله الصدر العلمي.
۳۱. عاملی جبعی (شهيد ثانی)، زين الدين بن على (۱۴۱۰ ق)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، قم: داوری.
۳۲. (۱۴۲۰ ق)، الحاشية الأولى على الألفية، قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه قم.
۳۳. عاملی نبطی (شهيد اول)، محمد بن مكى (۱۴۱۹ ق)، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، قم: مؤسسه آل البيت (عليهم السلام).
۳۴. فتح الله، احمد (۱۴۱۵ ق)، معجم الفاظ الفقه الجعفرى، بى جا: مطالع المدخول الدمام.
۳۵. فيروز آبادی، محمد بن يعقوب (۱۴۱۵ ق)، القاموس المحيط، بيروت: دارالكتب العلمية.
۳۶. فيومى، احمد بن محمد (۱۴۱۴ ق)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعى، قم: مؤسسه دارالهجرة.
۳۷. طباطبايى قمى، سيد حسن (۱۴۱۵ ق)، كتاب الحج، قم: مطبعة باقرى.
۳۸. كلينى، محمد بن يعقوب (۱۴۰۷ ق)، الكافي، تهران: بى تا.
۳۹. موسى گلپايگانى، سيد محمدرضا (۱۴۱۳ ق)، نتائج الأفكار في نجاسة الكفار، قم: دارالقرآن الكريم.
۴۰. مجلسى، محمد باقر (بى تا)، حق اليقين، بى جا: انتشارات اسلاميه.
۴۱. (۱۴۰۴ ق)، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الكتب الإسلامية.

۴۲. (۱۴۰۶ ق)، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۴۳. محمودی گلپایگانی، سید محمود (۱۳۸۴)، «معیارشناسی ضروری دین در احکام کیفری اسلام»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۷، صص ۶۹-۹۱.
۴۴. مظفر، محمدرضا (۱۳۶۶)، المنطق، قم: اسماعیلیان.
۴۵. نجفی (صاحب الجواهر)، محمدحسن (۱۴۰۴ ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۶. نیکزاد، عباس (۱۳۸۵)، «جستاری در کفرآور بودن انکار ضروری دین»، فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، شماره ۴، صص ۸۰-۶۵.
۴۷. وائلی، علی (۱۴۳۵ ق)، الضرورات الدینیة و المذهبیه و الفقہ علی ضوء مدرسه اهل البيت (عليهم السلام)، (المفهوم - الحكم - المصادق)، قم: مرکز المصطفی (ص) العالمی للترجمة و النشر.
۴۸. وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل (۱۴۱۶ ق)، الرسائل الأصولیة، قم: موسسه العلامة المجدد الوحید البهانی.
۴۹. هاشمی شاهرودی، محمود (۱۴۲۶ ق)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (عليهم السلام)، قم: موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (عليهم السلام)، مرکز پژوهش‌های فارسی الغدير.
۵۰. همدانی، آقارضا بن محمد هادی (۱۴۱۶ ق)، مصباح الفقیه، قم: مؤسسة الجعفریة لإحياء التراث و مؤسسة النشر الإسلامی.





اثبات اختصاص زیادهٔ ارث به خواهر پدري در فرض وجود کلالهٔ أم، در فقه اماميه

صفحات ۹۹ تا ۱۳۳

محمد صالحی بآبادی

طلبة پایه ۵ مدرسه علمیه فاطمیه اهواز.

چکیده

یکی از مسائل باب ارث در فقه اسلامی، فرض اجتماع خواهر یا خواهرهای پدري ميت با کلالهٔ أم است. در این مسئله، فقیهان امامی، سه رویکرد دارند: ۱. توقف؛ ۲. اختصاص زیادهٔ ارث به خواهر پدري با تکیه بر ادلهٔ روایی، اجماع و دو قاعدهٔ فقهی و ۳. اشتراک خواهر پدري و کلالهٔ أم در زیادهٔ ارث، با تکیه بر رد ادلهٔ روایی قائلین به اختصاص و تمسک به تساوی کلالهٔ پدري و کلالهٔ مادري در اتصال به ميت. اختلاف در این مسئله، از قدیم، مشهور و محل بحث بوده؛ ولی با وجود مشهور بودن اختلاف و پرداختن به آن در کتب فقهی، برای این مسئله، پیشینهٔ خاص دیده نشد. در میان پیشینه‌های عام مسئله نیز پیشینه‌ای دیده نشد که تمام ادله را شمرده باشد. مقالهٔ پیش رو، با تکیه بر روش کتابخانه‌ای، به بیان و ارزیابی ادلهٔ نظریهٔ اختصاص و نظریهٔ اشتراک پرداخته و با تضعیف نظریهٔ اشتراک، برتری نظریهٔ اختصاص را ثابت کرده است.

کلیدواژه: میراث، ارث، کلالهٔ أم، خواهر پدري، کلالهٔ پدري، علی بن فضا

مسائل فقه اسلامی از جهت اتفاق یا اختلاف علما در آن، به دو دسته اختلافی و اتفاقی (اجماعی) تقسیم می‌شوند. این مسائل در کتب فقها، به شکل کامل ذکر شده‌اند؛ اما گاهی ممکن است پیرامون یک مسئله اختلافی، یک ارزیابی جامع و کامل، همراه با بیان و تحلیل ادله طرف‌های اختلاف وجود نداشته باشد. مسئله اجتماع خواهر یا خواهرهای پدري ميت با كلاله أم، از مسائل اختلافی سابقه‌دار در فقه است که دسته‌ای از فقیهان امامی در آن، قائل به اختصاص زیاده ارث به خواهر یا خواهرهای پدري شده‌اند. در مقابل، دسته‌ای دیگر، قائل به اشتراک خواهر یا خواهرهای پدري و كلاله أم، در زیاده ارث هستند. گروه سومى از فقها هم در این مسئله توقف کرده؛ نه قول به اشتراک را پذیرفته‌اند و نه قول به اختصاص را.

با وجود سابقه‌دار بودن اختلاف، پیشینه خاصی برای این مسئله پیدا نشد. در پیشینه عام این مسئله نیز مسئله به شکل کامل، همراه با بیان و تحلیل همه ادله ذکر نشده، حتی در کتب مفصلی مانند جواهر الکلام یا مفتاح الکرامه. برای مثال، در مفتاح الکرامه، ادله روایی و قاعده فقهی «الخارج بالضممان» ذکر شده؛ اما دلیل اجماع بیان نشده و بحثی هم پیرامون آن شکل نگرفته است. در مقابل، در کتاب جواهر الکلام، ادله روایی و اجماع ذکر شده؛ اما بدون قاعده فقهی «الخارج بالضممان». شهید اول در کتاب‌های دروس، لمعه و غایة المراد، ادله روایی را به شکل کامل ذکر نکرده، ضمن آن‌که دلیل اجماع نیز در بیان شهید اول موجود نیست و همین‌طور شهید ثانی، در کتاب‌های مسالك الأفهام و الروضة البهية. نمونه‌هایی دیگر را نیز می‌توان به عنوان مثال ذکر نمود.

پراکندگی احصا و بررسی ادله موجود در مسئله، بررسی همه‌جانبه و منظمی برای این مسئله را می‌طلبد؛ بررسی‌ای که از جهت بررسی ادله، جامع و مانع باشد.



این نوشتار، در ابتدا به مفهوم‌شناسی اصطلاحات مرتبط می‌پردازد و در گام بعدی، نظریه‌های موجود در مسئله (اختصاص و اشتراک) را بررسی می‌کند. نگارنده در آغاز، به بررسی نظریه اختصاص می‌پردازد، سپس نوبت به نظریه اشتراک خواهد رسید. گام نهایی این نوشتار، اختصاص به قضاوت و داوری میان دو نظریه دارد.

۱. مفهوم‌شناسی

پیش از تحریر محل نزاع، نقل اقوال و نقد و بررسی آن‌ها، ابتدا باید مفاهیم کلیدی را واضح نمود. مفاهیم کلیدی در مسئله پیش رو، عبارت‌اند از: ۱. ارث و میراث؛ ۲. کلاله اُمی و ۳. خواهر پدري.

۱-۱. «ارث» و «میراث»

۱) معنای لغوی

واژه «ارث»، مصدر «وَرِثَ يَرِثُ»، از ماده «و ر ث» است. (۱) اصل آن، «وَرِثَ» بوده و «واو» در آن، قلب به «ألف» شده، مانند قلب «واو» مکسور به «ألف» مکسور در «إِسَادَة» و «إِكاف» که اصل آن دو، به ترتیب «وِسَادَة» و «وِکاف» است. (۲) واژه «میراث» نیز مصدر «وَرِثَ يَرِثُ» است. (۳) اصل آن، «مُوراث» بوده که «واو» در آن، قلب به یاء شده است. (۴) «میراث» هم به معنای مصدری استعمال شده و هم به معنای اسمی. معنای مصدری آن، عبارت است از ارث بردن (۵) و در معنای اسمی، اسم است برای «مالی که به ارث می‌رسد». (۶)

۱. احمد بن محمد فیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج ۲، ص ۶۵۴.

۲. مرتضی زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۳، ص ۲۷۷.

۳. محمد بن مکرم ابن منظور، لسان العرب، ج ۲، ص ۱۹۹.

۴. اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية، ج ۱، ص ۲۹۵.

۵. محمد بن احمد ازهری، تهذیب اللغة، ج ۱۵، ص ۵۸.

۶. خلیل بن احمد فراهیدی، العین، ج ۸، ص ۲۳۴.





۲) معنای اصطلاحی

واژه «میراث» در دانش فقه، به دو معنای اسمی و مصدری استعمال شده است. معنای مصدری آن، عبارت است از استحقاق مال یا حقی از فردی دیگر، با مرگ او یا آن چه در حکم مرگ است، با شرایط خاص. معنای اسمی واژه «میراث» در فقه را چنین ذکر کرده‌اند: «دارایی یا حقی که انسان به دلیل ارث، مالک آن‌ها می‌شود».^(۱)

با مقایسه معنای لغوی و اصطلاحی واژه «میراث»، می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که میراث در لغت، به دو معنای مصدری و اسمی استفاده می‌شود. معنای مصدری آن، ارث بردن از شخصی دیگر است و معنای اسمی آن، مالی است که مورد ارث واقع می‌گردد. میراث در فقه نیز به دو معنای مصدری و اسمی استفاده می‌شود؛ ولی همراه با قید «به سبب مرگ یا آن چه در حکم مرگ است» و «شرایط ذکر شده در فقه»:

الف) معنای مصدری در فقه: استحقاق مال یا حقی از فردی دیگر (مُورِث)، به سبب مرگ یا چیزی در حکم مرگ، با شرایط ذکر شده در فقه.

ب) معنای اسمی در فقه: مال یا حقی که یک شخص (وارث)، در آن حق پیدا می‌کند، به سبب مرگ شخصی دیگر (مُورِث) یا آن چه در حکم مرگ است، با شرایط ذکر شده در فقه.



۲-۱. خواهر پدري

۱۰۲

خواهر پدري انسان، آن دختری است که با انسان، فقط در پدر مشترک باشد؛ یعنی فرزند پدر انسان باشد؛ اما از زنی دیگر.^(۲)

۱. هاشمی شاهرودی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، ج ۱، صص ۳۴۷-۳۴۸.

۲. روح الله خمینی، رساله توضیح المسائل، ص ۴۹۸، مسئله ۲۷۴۲.

۳-۱. کلاله اُمی

۱) معنای لغوی

«کَلَالَة» مصدر «كَلَّ يَكِلُّ» از ماده «ك ل ل» است (۱) و معنای ثقل و سنگین بودن را می‌رساند. (۲)

۲) معنای اصطلاحی

از نظر اصطلاحی، «کَلَالَة» به معنای برادرها و خواهرهای انسان است. درباره وجه و دلیل نامگذاری برادرها و خواهرهای مادری انسان مرده به «کَلَالَة»، دو احتمال ذکر شده است:

الف) «کَلَالَة» از «كَلَّ»، به معنای ثقل و سنگینی گرفته شده است. پدر انسان مرده، بعد از مرگ فرزندش، به مصالح برادرها و خواهرهای مادری وی می‌پردازد و این بر او سنگین است؛ چراکه این دسته، فرزندان خود او نیستند؛ بلکه از مردی دیگر به دنیا آمده‌اند و به همین دلیل، رسیدگی به امور آنها، ثقل و سنگینی‌ای بر پدر انسان مرده به حساب می‌آید. (۳)

ب) این احتمال، بنابر آن است که قبول داشته باشیم واژه «کَلَالَة» از «اکلیل» گرفته شده باشد. اکلیل، چیزی است شبیه به عمامه و دستار که آن را به جواهر و اشیاء زینتی تزئین می‌کنند. از آن جا که برادرها و خواهرها، پیرامون پدر را احاطه می‌کنند، همان‌گونه که اکلیل دور سر انسان را احاطه می‌کند، آنها را «کَلَالَة» نامیده‌اند. (۴)

بنابراین، کلاله از نظر لغوی، به معنای «سنگین بودن» و از نظر اصطلاحی در فقه، به معنای خواهرها و برادرهای انسان است.

با فراغ از مفهوم‌شناسی و توضیح مفاهیم مهم در مسئله پیش‌رو، باید به محل نزاع پرداخت.

۱. خلیل بن احمد فراهیدی، العین، ج ۵، ص ۲۷۹.

۲. همان.

۳. شهید ثانی، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ۸، ص ۶۹.

۴. همان.



۲. محل نزاع

فرض نزاع و اختلاف، در آن جا است که انسانی از دنیا برود، در حالی که هیچ انسانی از طبقه اول وارث‌های او موجود نباشد؛ بلکه فقط خواهر و برادرهایی از انسان مرده باقی مانده باشند، هم خواهر پدری و هم خواهر یا برادر مادری که همان کلاله أم هستند، در این حالت، چهار فرض ممکن است:

الف. یک خواهر پدری و کلاله أم متعدد؛

ب. یک خواهر پدری و کلاله أم واحد؛

ج. چند خواهر پدری و کلاله أم متعدد؛

د. چند خواهر پدری و کلاله أم واحد.

در سه فرض از فرض‌های ذکر شده، بعد از تقسیم ارث بنابر سهم‌های ذکر شده در قرآن کریم برای خواهر (یک خواهر (۱) یا بیشتر (۲)) و کلاله أم (یک نفر (۳) یا بیشتر (۴))، باقی مانده‌ای از ارث باقی می‌ماند و تنها فرضی که در آن، باقی مانده‌ای از ارث وجود ندارد، فرض «ج» است:

- در فرض «الف»، سهم خواهر پدری، نصف است و سهم کلاله أم متعدد، یک سوم. بعد از جدا کردن سهم‌های ذکر شده، یک ششم از اموال میت باقی می‌ماند؛
- در فرض «ب»، سهم خواهر پدری، نصف است و سهم کلاله أم واحد، یک ششم. بعد از جدا کردن سهم‌های ذکر شده، دو ششم از اموال میت باقی می‌ماند؛



۱. نساء، ۱۷۶: «إِنْ امْرُؤُ هَلَكَ وَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ؛ اگر مردی که فرزند ندارد از دنیا برود و برای او خواهری باشد، نصف میراثی را که از او به جا مانده، خواهر به ارث می‌برد».

۲. همان: «فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ؛ اگر خواهران میت دو نفر باشند، دو سوم میراث به جا مانده را ارث می‌برند».

۳. نساء، ۱۲: «وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَ لَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ؛ اگر مرد یا زنی از دنیا برود که والدین و بچه‌ای ندارد و فقط یک برادر مادری یا یک خواهر مادری دارد، یک ششم ارث به او می‌رسد».

۴. همان: «فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ؛ اگر آنان بیشتر از یک نفر بودند، همگی شان به طور مساوی در یک سوم ارث شریک‌اند».



- در فرض «ج»، سهم خواهرهای پدری، دوسوم است و سهم کلاله^۱ أم متعدد، یک سوم. بعد از جدا کردن سهم های ذکر شده، چیزی از اموال میت باقی نمی ماند.
- در فرض «د»، سهم خواهرهای پدری، دوسوم است و سهم کلاله^۲ أم واحد، یک ششم. بعد از جدا کردن سهم های ذکر شده، یک ششم از اموال میت باقی می ماند.
- در سه فرض «الف»، «ب»، و «ج» که در آنها بعد از تقسیم ارث بنابر سهم های ذکر شده در قرآن، اضافه ای از ارث باقی می ماند، بین فقها اختلاف وجود دارد. در آن که این مال اضافه مانده، متعلق به کدام یک از وارث های میت است و مستحق آن کیست، سه نظر وجود دارد.

۳. اقوال موجود پیرامون مسئله

در سه فرض اشاره شده، عده ای از فقها توقف کرده اند (۱) و میان فقهای دیگر، دو نظر مطرح است:

نظر اول (اختصاص): مال اضافه مانده، باید فقط به خواهر یا خواهرهای پدری میت داده شود و کلاله^۳ أم، حقی در این مال ندارد؛

نظر دوم (اشتراک): کلاله^۴ أم نیز در مال اضافه مانده سهیم هستند و مال اضافه مانده، باید بنابر سهم های ارث وارث های میت، دوباره تقسیم شود.

۴. نظریه اختصاص زیاده^۵ ارث به خواهر پدری میت

دسته ای از فقها، معتقد هستند که در سه فرض محل بحث، زیاده^۶ ارث، فقط به خواهر پدری میت داده می شود و کلاله^۷ أم، در این زیاده سهمی ندارند. (۲)

۱ . علامه حلی، قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۳۶۳؛ فخر المحققین، ایضاح الفوائد فی شرح إشکالات القواعد، ج ۴، صص ۲۱۷-۲۱۸.

۲ . شیخ طوسی، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص ۶۳۸؛ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۳۰، ذیل آیه ۱۲ سورة نساء؛ ابن براج، المذهب، ج ۲، ص ۱۳۵؛ ابن سعید، الجامع للشرائع، ص

۵. ادله نظریه اختصاص

فقه‌های قائل به اختصاص مال اضافه‌مانده از ارث، به خواهر یا خواهرهای پدری میت، به ادله‌ای استناد کرده‌اند:

۵-۱. روایات

دسته‌ای از روایات، دلالت بر آن دارند که هنگام اجتماع خواهر یا خواهرهای پدری و کلالهٔ أم و باقی ماندن اضافه‌ای از اموال میت، باید مال باقی‌مانده را فقط به خواهر یا خواهرهای پدری داد و تنها آن‌ها، مستحق این مال اضافه‌مانده هستند. شهید اول در آثار خود، تنها به یک روایت استناد کرده؛^(۱) ولی صاحب جواهر برای استدلال بر نظریهٔ اختصاص، به چهار روایت دیگر نیز اشاره می‌کند،^(۲) بنابراین، می‌توان گفت برای استدلال بر نظریهٔ اختصاص، پنج روایت وجود دارد:

۵-۱-۱. روایت محمد بن مسلم از امام جعفر صادق G

«عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ فَضَالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ ابْنِ أُخْتٍ لِأَبٍ وَابْنِ أُخْتٍ لِأُمٍّ قَالَ لِابْنِ الْأُخْتِ مِنَ الْأُمِّ السُّدُسُ وَلِابْنِ الْأُخْتِ مِنَ الْأَبِ الْبَاقِي؛^(۳) از امام باقر G دربارهٔ (ارث) پسر خواهر پدری و پسر خواهر مادری پرسیدم. امام پاسخ داد:

۵۱۳؛ علامه حلی، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۹، ص ۶۳؛ شهید اول، موسوعة الشهيد الأول، ج ۳ (تتمة کتاب غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد)، ص ۳۹۳ و ج ۱۰ (تتمة کتاب الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة)، ص ۳۰۲؛ روح الله خمینی، تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۴۱۳؛ سبحانی تبریزی، نظام الإرث فی شریعة الإسلامیة الغراء، ص ۲۱۹.

۱. شهید اول، موسوعة الشهيد الأول، ج ۳ (تتمة کتاب غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد)، ص ۳۹۳.

۲. صاحب جواهر، جواهر الکلام، ج ۳۹، صص ۱۶۰-۱۶۱.

۳. شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۳۲۲، همان، الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج

۴، ص ۱۶۸، ح ۶۳۷؛ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ۲۶، ص ۱۶۲، ح

۳۲۷۲۴.





یک ششم مال برای پسر خواهر مادری و باقی مانده مال برای پسر خواهر پدری است». استدلال به روایت: در این روایت، راوی (محمد بن مسلم) پیرامون نحوه تقسیم ارث در فرض اجتماع پسر خواهر پدری و پسر خواهر مادری پرسیده. امام در پاسخ به او چنین فرمود که باید یک ششم را به پسر خواهر مادری داد و باقی مانده را به پسر خواهر مادری. مقتضای روایت، آن است که درباره خود خواهر مادری نیز چنین حکم کرد؛ زیرا پسر خواهر پدری، از طریق مادر خود ارث می برد، پس به طریق اولی، در مادر او نیز حکم چنین است. (۱)

۵-۲. روایت موسی بن بکر از امام باقر

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ قَالَ قُلْتُ لِرُزَاةٍ إِنَّ بَكِيرًا حَدَّثَنِي عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّ الْإِخْوَةَ لِلْأَبِ وَالْأَخَوَاتِ لِلْأُمِّ يُزَادُونَ وَ يُنْقَصُونَ لِأَنَّهُنَّ لَا يَكُنَّ أَكْثَرَ نَصِيبًا مِنَ الْإِخْوَةِ لِلْأَبِ وَالْأُمِّ لَوْ كَانُوا مَكَانَهُنَّ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ إِنْ أَمْرُؤُ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ، يَقُولُ يَرِثُ جَمِيعَ مَالِهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَأَعْطَوْا مَنْ سَمَّى اللَّهُ لَهُ النِّصْفَ كَمَلًا وَ عَمْدًا فَأَعْطَوْا الَّذِي سَمَّى لَهُ الْمَالَ كُلَّهُ أَقَلَّ مِنَ النِّصْفِ وَالْمَرْأَةُ لَا تَكُونُ أَبَدًا أَكْثَرَ نَصِيبًا مِنْ رَجُلٍ لَوْ كَانَ مَكَانَهَا قَالَ فَقَالَ زُرَّازَةُ وَ هَذَا قَائِمٌ عِنْدَ أَصْحَابِنَا لَا يَخْتَلِفُونَ فِيهِ» (۲)

موسی بن بکر گفت: به زرارہ گفتم: بکیر برای من از امام باقر چنین نقل کرد: (ارث

برادرهای پدری و خواهرهای پدری و مادری، زیاد و کم می شود؛ زیرا نصیب خواهرهای پدری و مادری، بیشتر از برادرهای پدری و مادری. اگر برادرهای به جای آن ها می بودند. نیست؛ زیرا خداوند متعال می گوید: اگر مردی، بدون فرزند از دنیا رفت و یک خواهر دارد، پس خواهر، نصف مال را به ارث می برد و مرد هم از خواهر خود ارث می برد، اگر

۱. شهید ثانی، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ۸، صص ۱۲۹-۱۳۰.

۲. شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۹، صص ۳۱۹-۳۲۰، ح ۱۱۴۸؛ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ۲۶، صص ۱۵۲-۱۵۳، روایت ۲ از باب دوم از ابواب میراث الإخوة والأجداد.



خواهرش فرزندی نداشته باشد. خدا می‌گوید: مرد تمام مال خواهر خود را به ارث می‌برد، اگر خواهرش فرزندی نداشته باشد. پس آن‌ها، به کسی که خدا برای او نصف مال را به عنوان ارث تعیین کرده بود، تمام مال را دادند و به کسی که خدا برای او تمام مال را به عنوان ارث مشخص کرده بود، کمتر از نصف مال را دادند و زن هیچ وقت بیشتر از مرد ارث نمی‌برد، اگر فرض کنیم به جای او مردی قرار بگیرد. زواره گفت: آن چه گفتی، بین اصحاب ما، قائم و جاری است و کسی در آن، اختلافی ندارد».

شیخ کلینی نیز این روایت را با سند «محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد الخ» نقل کرده است. (۱)

استدلال به روایت: به فقره «یزادون و ینقصون»، استدلال شده بر اختصاص زیاده ارث به خواهرهای پدر و مادری، در هنگام اجتماع با کلاله ام در سه فرض مسئله مورد بحث؛ (۲) اما از آن جا که در متن روایت، «الإخوة للأب» نیز ذکر شده، در هنگام اجتماع آن‌ها با کلاله ام نیز باید حکم به اختصاص زیاده ارث به آن‌ها نمود، نه اشتراک. (۳)

۵-۱-۳. روایت بُکیر بن اُعین از امام صادق G

«محمد بن یعقوب عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير و عن محمد بن عيسى عن يونس جميعاً عن عمر بن أذينة عن بكير بن أعين قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام امرأة تركت زوجها وإخوتها وأخواتها لأُمها وإخوتها وأخواتها لأبيها قال للزوج النصف ثلاثة أشهُم وللإخوة من الأم الثلث الذکر والأنثى فيه سواء و بقي سهم فهو للإخوة والأخوات من الأب للذكر مثل حظ الأنثيين؛ (۴) به امام جعفر صادق G

۱. کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۱۰۴.

۲. صاحب جواهر، جواهر الکلام، ج ۳۹، ص ۱۶۰.

۳. همان، ج ۳۹، ص ۱۶۱.

۴. کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۱۰۱-۱۰۲، ح ۳ از باب میراث الإخوة والأجداد مع الولد؛ شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۹، صص ۲۹۰-۲۹۱، ح ۱۰۴۵؛ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ۲۶، صص ۱۵۴-۱۵۵، ح ۳۲۷۰۶.



گفتم: زنی از دنیا می‌رود و بستگان زنده مانده او، به این ترتیب هستند: همسرش، برادرها و خواهرهای مادری‌اش و برادرها و خواهرهای پدری‌اش. (حکم ارث وارث‌های این زن چیست؟). امام چنین پاسخ داد: زوج، نصف ترکه میت را به ارث می‌برد که این سه سهم است. برادرها و خواهرهای مادری او یک سوم از مال را به ارث می‌برند و زن و مرد در این یک سوم مساوی‌اند. یک سهم باقی می‌ماند. این سهم باقی‌مانده برای خواهرها و برادرهای پدری است و در این سهم، مرد دو برابر زن ارث می‌برد».

استدلال به روایت: در این روایت، راوی از امام G، فرض حکم ارث وارث‌های یک زن را پرسیده، در حالی که وارث‌ها چنین هستند: همسر زن، کلاله^۱ ام متعدد و چند خواهر و برادر پدری و چند خواهر و برادر پدری. امام در پاسخ او چنین می‌گوید که باید به همسر زن، نصف مال را داد و به کلاله^۲ ام متعدد نیز یک سوم. باقی مانده نیز از آن خواهر و برادرهای پدری است».

شیخ صدوق نیز مانند این روایت را نقل کرده. (۱)

۴-۱-۵. روایت بُکیر بن أعین از امام باقر (ع)

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ؛ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ أَذْيَنَةَ، عَنْ بُكَيْرٍ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَسَأَلَهُ عَنْ امْرَأَةٍ تَرَكَتْ زَوْجَهَا وَ إِخْوَتَهَا لِأُمِّهَا، وَ أَخْتَهَا لِأَبِيهَا؟ فَقَالَ: «لِلزَّوْجِ النِّصْفُ؛ ثَلَاثَةُ أَشْهُمٍ، وَ لِلْإِخْوَةِ مِنَ الْأُمِّ الثُّلُثُ: سَهْمَانِ وَ لِلْأُخْتِ مِنَ الْأَبِ السُّدُسُ: سَهْمٌ»؛ (۲) مردی نزد امام باقر G آمد و از

او درباره (ارث وارث‌های) زنی پرسید که از دنیا رفته، در حالی که یک زوج از او باقی مانده و چند برادر مادری و چند خواهر مادری. امام پاسخ داد: زوج، یک سوم مال را به ارث می‌برد که سه سهم است. برادرهای مادری، یک سوم مال را به ارث می‌برند که دو سهم است. خواهرهای پدری، یک ششم مال را به ارث می‌برند که یک سهم است».

۱. ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۷۷، ح ۵۶۲۲.

۲. کلینی، الکافی، ج ۷، صص ۱۰۲-۱۰۳، ح ۴ از باب میراث الإخوة و الأجداد مع الإخوة؛ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ۲۶، صص ۱۵۵-۱۵۷، ح ۳۲۷۰۷.

استدلال به روایت: در این روایت هم فرضی مانند فرض مطرح شده در روایت قبلی از امام پرسیده شده، با این تفاوت که در این روایت، در میان بستگان پدری، برادری وجود ندارد؛ بلکه صرفاً چند خواهر پدری در میان وارث‌ها قرار دارند. در این روایت نیز مانند روایت قبلی، چنین حکم شده که باید نصف مال را به شوهر داد و یک سوم هم به کلالهٔ اُم و باقی مانده از آن خواهرهای پدری است.

روایت ذکر شده، به غیر از این سند هم نقل شده است. (۱)

۵-۱-۵. روایت یزید کُناسی از امام باقر (ع)

«عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ يَزِيدَ الْكُنَاسِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: ابْنُكَ أَوَّلَى بِكَ مِنْ ابْنِ أَيْتِكَ وَأَبْنُ أَيْتِكَ أَوَّلَى بِكَ مِنْ أَخِيكَ قَالَ وَأَخُوكَ لِأَيْتِكَ وَأُمُّكَ أَوَّلَى بِكَ مِنْ أَخِيكَ لِأَيْتِكَ قَالَ وَأَخُوكَ لِأَيْتِكَ أَوَّلَى بِكَ مِنْ أَخِيكَ لَأُمٍّ...» (۲) پسر تو، اولی به تو است از پسر پسر و پسر پسر، اولی است به تو از برادر تو و برادر پدری و مادری تو، اولی است به تو از برادر مادریات و برادر پدریات، اولی است به تو از برادر مادری ات.

شیخ طوسی نیز این روایت را از سندی دیگری در کتاب تهذیب ذکر نموده است. (۳)
استدلال به روایت: فقرهٔ مورد استناد در این روایت، عبارت «أَخُوكَ لِأَيْتِكَ أَوَّلَى بِكَ مِنْ أَخِيكَ لَأُمٍّ» است؛ بنابر آن که اولویت خواهر و برادر پدری بر خواهر و برادر مادری را به معنای زیاده در میراث باشد، نه به معنای حجب. (۴)

۱. کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۱۰۳؛ ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ج ۴، صص ۲۷۹-۲۸۰، ح ۲۷۷، ح ۵۶۲۳؛ شیخ مفید، الفصول المختارة، صص ۱۸۰-۱۸۱؛ شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۹، صص ۲۹۱-۲۹۳، ح ۱۰۴۷.

۲. کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۷۶؛ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ۲۶، صص ۶۳-۶۴، ح ۳۲۴۹۵.

۳. شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۲۶۸.

۴. صاحب جواهر، جواهر الکلام، ج ۳۹، ص ۱۶۱؛ حر عاملی، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ۲۶، ص ۶۴، ذیل حدیث ۳۲۴۹۵.

۵-۲. قاعده «مَنْ كَانَ عَلَيْهِ الْغُرْمُ فَلَهُ الْغَنَمُ» (۱)

این قاعده را به نام قاعده «الْخُرَاجُ بِالْضَّمَانِ»، «مَنْ كَانَ عَلَيْهِ الْخُسْرَانُ فَلَهُ الْجُبْرَانُ»، (۲) یا «مَنْ لَهُ الْغَنَمُ فَعَلَيْهِ الْغُرْمُ» (۳) نیز می‌شناسند. مضمون این قاعده، آن است که به هر کسی که نقص و ضرر و خسارتی وارد می‌گردد، باید سود و منفعتی رساند؛ به این معنا که اگر در میان سود و ضرر، به کسی ضرر رسد و در موقعیتی دیگر، دوران امر میان سود و ضرر تکرار شود، باید حکم به سود کرد، نه ضرر. (۴) تطبیق قاعده بر مسئله مورد بحث چنین است که باید در فرض‌های سه گانه محل بحث، حکم به اختصاص تمام زیاده ارث به خواهر یا خواهرهای پدری کرد، نه حکم به اشتراک کلاله‌أم با خواهر یا خواهرهای پدری در زیاده ارث؛ زیرا در هنگام کمتر آمدن مال میت در برابر سهم وارث‌ها (عول)، نقص بر خانواده پدری وارد می‌شود و از آن جا که آن‌ها در هنگام وارد کردن نقص، مقدم هستند، باید در هنگام سود و منفعت، خانواده پدری مقدم شوند، تا جبران نقص و ضرر آن‌ها شود و مسئله مورد بحث نیز مصداقی از موقعیت سود و منفعت است. بنابراین، اگر در مسئله مورد بحث، حکم به شریک بودن کلاله‌أم در زیاده ارث شود، بر خواهر یا خواهرهای پدری، نقص و ضرر تکرار خواهد شد. (۵)

۵-۳. قاعده «كَلَالَةُ الْأَبِ تَقُومُ مَقَامَ كَلَالَةِ الْأَبَوَيْنِ عِنْدَ فَقْدِهَا وَ لَا تَرْتَّبُ مَعَهَا»

قاعده‌ای در باب ارث، پیرامون کلاله پدر و مادری و کلاله پدری وجود دارد: «در هنگام



۱. علامه حلی، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۹، ص ۶۴.

۲. ترحینی عاملی، الزبدة الفقهیة فی شرح الروضة البهیة، ج ۹، ص ۹۸، پاورقی ۶.

۳. مصطفوی، القواعد: مائة قاعدة فقهیة معنی و مدرکاً و مورداً، ص ۲۸۴.

۴. همان؛ ذهنی تهرانی، المباحث الفقهیة فی شرح الروضة البهیة، ج ۲۶، ص ۱۵.

۵. ابن ادریس حلی، موسوعة ابن ادریس الحلی، ج ۱۲، ص ۳۹۵؛ ذهنی تهرانی، المباحث الفقهیة فی شرح

الروضة البهیة، ج ۲۶، ص ۱۶.



نبود کلاله پدری و مادری، کلاله پدری قائم مقام آن‌ها می‌شود و با وجود آن‌ها ارث نمی‌برد» (۱).

به این قاعده، چنین استدلال شده که مقتضای آن، تساوی دو کلاله در احکام است، پس همان‌گونه که در مسئله اجتماع کلاله أبوینی با کلاله أم، در سه فرض مورد بحث، حکم به اختصاص اضافه ارث به کلاله أبوینی داده می‌شود، باید در مسئله حاضر نیز اضافه ارث، به خواهر یا خواهرهای پدری داده شود. (۲)

۴-۵. اجماع

از جمله ادله‌ای که برای اثبات نظریه اختصاص، به آن استناد شده، (۳) سخنی است از شیخ کلینی در کتاب «الکافی» که در آن، اشاره شده به اجماع شیعه بر آن که ارث کلاله أم، از یک سوم کمتر نبوده و از یک ششم بیشتر نمی‌شود؛ (۴) بنابراین، در مسئله مورد بحث، زیاده ارث، مختص به خواهر یا خواهرهای پدری است و کلاله أم، سهمی از زیاده ارث ندارند.

۶. نظریه اشتراک میان بستگان مادری و خواهر پدری میت

عده‌ای از فقها، قائل به آن هستند که در مسئله مورد بحث، زیاده ارث، مختص به خواهر یا خواهرهای پدری نیست؛ بلکه خواهر یا خواهرهای پدری و کلاله أم، هر دو در آن سهیم هستند. نکته شایسته توجه، آن است که قائلین به اشتراک را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود:

۱. ایروانی، دروس تمهیدیه فی الفقه الإستدلالي علی مذهب الجعفري، ج ۳، ص ۲۵۲.
۲. محمدجواد بن محمد حسینی عاملی، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامة (چاپ بیروت)، ج ۸، ص ۱۴۴؛ همان، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامة (چاپ قم)، ج ۲۴، ص ۴۳۱.
۳. صاحب جواهر، جواهر الکلام، ج ۳۹، ص ۱۶۱.
۴. کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۷۴.





دسته اول: از عده‌ای از فقها، یعنی فضل بن شاذان و حسن بن أبی عقیل، چنین نقل شده (۱) که در سه فرض ذکر شده و مورد بحث، اگر به جای خواهر یا خواهرهای پدری، خواهر یا خواهرهای پدر و مادری (أبوینی) داشته باشیم، زیاده‌ارث میان بازمانده‌های پدر و مادری (أبوینی) و مادری تقسیم می‌شود که رأیی نادر است. این دسته، بنابر قاعده، باید در فرض اجتماع خواهر یا خواهرهای پدری و کلاله‌أم، به طریق اولی، حکم به اشتراک کنند. (۲)

دسته دوم: این دسته، تمام فقهای قائل به اشتراک، غیر از ابن أبی عقیل و فضل بن شاذان هستند؛ یعنی فقهای که در صورت اجتماع خواهر یا خواهرهای أبوینی و کلاله‌أم در سه فرض مورد بحث، حکم به اختصاص زیاده‌ارث به خواهر یا خواهرهای أبوینی می‌کنند؛ اما در فرض اجتماع خواهر یا خواهرهای پدری با کلاله‌أم، قائل به اشتراک اند. (۳)

۷. ادله نظریه اشتراک

در مقابل نظریه اختصاص، فقهای قائل به اشتراک خواهر یا خواهرهای پدری و کلاله‌أم در مال اضافه‌مانده از ارث نیز به ادله‌ای استناد می‌کنند:

۷-۱. تساوی خواهر یا خواهرهای پدری و کلاله‌أم در مرتبه

استدلال به تساوی مرتبه خواهر پدری و کلاله‌أم، چنین است:

۱. ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۹۵؛ علامه حلی، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۹، ص ۶۴.
۲. شهید اول، موسوعة الشهید الأول، ج ۳ (تتمة کتاب غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد)، ص ۳۹۲؛ شهید ثانی، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۱۳، ص ۱۴۷.
۳. ابن ادریس حلی، موسوعة ابن ادریس الحلی، ج ۱۲، ص ۳۹۵؛ محقق حلی، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۴، ص ۲۲؛ همان، المختصر النافع فی فقه الإمامیة، ج ۲، ص ۲۶۹.



خواهر یا خواهرهای پدری و کلالهٔ أم، هر دو در یک مرتبه‌اند؛ یا از این جهت که جزء طبقهٔ دوم وارث‌ها (برادران و خواهران و اجداد میت) هستند (۱) و یا از این جهت که هر دو، دارای رابطهٔ برادری و خواهری با میت هستند. (۲) در هر صورت، از این جهت، برتری‌ای برای یکی از آن‌ها بر دیگری فرض نمی‌شود. این، برخلاف خواهر یا خواهرهای پدری و مادری است؛ زیرا آن‌ها به دو سبب (پدر و مادری) به میت اتصال پیدا کرده‌اند و به این دلیل، بر کلالهٔ أم که تنها با یک واسطه (مادر) به میت متصل هستند، برتری دارند. (۳) به عبارت دیگر، قاعده و اصل اولی، آن است که تساوی در مرتبه، تساوی در اصل ارث بردن از زیادهٔ ارث را به همراه دارد، مگر آن‌که به دلیلی خاص، ثابت شود که همه، در زیادهٔ ارث، شریک نیستند. بنابراین، تا زمانی که تخصیص ثابت نشود، باید بر قاعدهٔ ذکر شده، پای بند بود. (۴)

۷-۲. فقدان مخصص برای قاعده و اصل اولی

قائلین به نظریهٔ اشتراک، مخصص‌هایی که فقهای قائل به نظریهٔ اختصاص ذکر می‌کنند را قبول ندارند:

الف. مخصص اول، روایت محمد بن مسلم از امام جعفر صادق G است. قائلین به نظریهٔ اشتراک، این روایت را ضعیف دانسته و استناد به آن را باطل می‌دانند؛ به دلیل

وجود علی بن حسن بن فضال در سند روایت که فطحی مذهب است. (۵)

ب. مخصص دوم، قاعدهٔ «مَنْ عَلَيْهِ الْغُزْمُ فَلَهُ الْغُنْمُ» است. قائلین به نظریهٔ اشتراک،

۱. شهید ثانی، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ۸، ص ۱۳۱.

۲. صاحب جواهر، جواهر الکلام، ج ۳۹، ص ۱۶۱.

۳. علامه حلی، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج ۹، ص ۶۴.

۴. ابن ادریس، موسوعة ابن ادریس الحلی، ج ۱۲، ص ۳۹۵؛ محقق حلی، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ج ۴، ص ۲۲.

۵. شهید ثانی، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ۸، ص ۱۳۱.



این قاعده را تخلف ناپذیر ندانسته، برای آن، مثال نقض ذکر می‌کنند. مثال نقض این قاعده، در فرض اجتماع دختر میت و پدر و مادر اوست. در این فرض، پس از اعطای نصف مال به دختر میت و یک ششم به هر کدام از پدر و مادر، یک ششم اضافه می‌ماند که بر همه وارث‌ها تقسیم می‌شود. در همین فرض، اگر زوج هم در میان وارث‌ها حاضر باشد، چیزی از سهم پدر و مادر میت کم نمی‌شود؛ بلکه در هر دو فرض، پدر و مادر، سهم یک ششم خود را می‌برند؛ اما در فرض دوم، با وجود زوج در میان وارث‌ها، سهم دختر از نصف (شش دوازدهم) به کمتر (پنج دوازدهم) می‌رسد، پس نقص، صرفاً برای دختر است، بدون آن‌که در فرض نبود زوج، زیاده ارث فقط برای دختر باشد. این در حالی است که مقتضای قاعده، چنین بود که به دلیل وارد شدن نقص بر دختر، سود (زیاده ارث)، صرفاً به او اختصاص یابد، نه آن‌که پدر و مادر میت نیز با او شریک باشند. در نتیجه، برای اختصاص زیاده ارث به خواهر یا خواهرهای پدری، از این قاعده نیز نمی‌توان استفاده نمود. (۱) علاوه بر این، گفته شده که این قاعده، یک استحسان عقلی است و احکام شرعی را نمی‌توان با استحسان‌های عقلی استنباط کرد. (۲)

۸. تحلیل و بررسی ادله دو نظریه

در قضاوت و داوری میان دو نظریه اشتراک و اختصاص، چنین می‌توان ورود کرد: اصل و قاعده اولی ذکر شده در کلام فقهای قائل به اشتراک، یعنی اصل بودن اشتراک، در صورت عدم مخصص و مرجح، قابل قبول است؛ اما ادعای عدم مخصص در مسئله مورد نظر، نیاز به بررسی دارد. فقهای قائل به اختصاص، معتقد به وجود مخصص هستند و سه مخصص را در برابر نظریه اشتراک ذکر می‌کنند. هر کدام از این سه مخصص، نیاز به تأمل و بررسی جداگانه دارد:

۱. همان.

۲. همان، ج ۸، ص ۱۳۰، پاورقی ۳؛ وجدانی فخر، الجواهر الفخرية في شرح الروضة البهية، ج ۱۵، ص ۱۸۷.

۸-۱. مخصص اول: روایات

۸-۱-۱. روایت اول

بررسی دلالتی: از نظر دلالت، اشکالی در این روایت وجود ندارد و قائلین به نظریه اشتراک نیز دلالت این روایت را پذیرفته‌اند و اشکال آنان، در سند این روایت است.

بررسی سندی: در میان روایات مورد استناد برای نظریه اختصاص، روایتی که بیشتر مورد نظر و بحث بوده، روایت محمد بن مسلم از امام صادق G است. فقهای قائل به نظریه اشتراک، این روایت را به دلیل وجود علی بن حسن بن فضال در سند روایت، ضعیف می‌دانند؛ چراکه او فطحی مذهب است. این سخن، قابل قبول نیست؛ چراکه علی بن حسن بن فضال، توثیق خاص شده (۱) و قبول یا عدم قبول روایت از یک راوی، دائرمدار وثاقت یا عدم وثاقت است، نه مذهب راوی. بنابراین، روایت علی بن حسن بن علی بن فضال، مورد قبول است، هر چند او فطحی مذهب باشد. شایسته توجه است که بدانیم عده‌ای از فقها در برابر تضعیف روایت، استناد به شهرت فتوایی کرده و به این شکل، شهرت فتوایی را جبران‌کننده ضعف این روایت به شمار می‌آورند؛ (۲) ولی با آن چه پیرامون وثاقت علی بن حسن بن فضال گفته شد، نیازی به استناد به شهرت فتوایی نیست و در نهایت، شهرت فتوایی، صرفاً می‌تواند مؤید باشد. علاوه بر علی بن حسن بن فضال، راوی‌های دیگر موجود در سند روایت نیز همه ثقه هستند، به این ترتیب:

علی بن الحسن بن فضال (فطحی مذهب و ثقه) عن عمرو بن عثمان (امامی و ثقه) (۳)



۱. شیخ طوسی، فهرست کتب الشیعة و اصولهم و أسماء المصنفین و أصحاب الأصول، صص ۲۷۲-۲۷۳؛ احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشی، صص ۲۵۷-۲۵۸؛ علامه حلی، ترتیب خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۲۹۹.

۲. محمدجواد بن محمد حسینی عاملی، مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة (چاپ قم)، ج ۲۴، ص ۴۳۰؛ صاحب جواهر، جواهر الکلام، ج ۳۹، ص ۱۶۱.

۳. احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۸۷؛ علامه حلی، ترتیب خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، ص ۱۲۱.

عن الحسن بن محبوب (امامی و ثقة) (۱) عن أبي أيوب الخراز (امامی و ثقة) (۲) عن محمد بن مسلم (امامی و ثقة) (۳).

تمام راوی‌های موجود در سند، امامی و ثقة هستند، غیر از علی بن حسن بن فضال که فطحی مذهب و ثقة است، بنابراین، روایت موثق به شمار می‌آید.

۸-۲. روایت دوم

بررسی دلالتی: از جهت دلالت ایراد ندارد.

بررسی سندی: این روایت، به دو سند نقل شده است.

سند شیخ طوسی: أحمد بن محمد (امامی و ثقة) (۴) عن الحسن بن علی (فطحی مذهب) (۵) و ثقة (۶) که در پایان عمر، به مذهب امامیه اعتراف کرد (۷) عن عبد الله بن المغيرة (امامی و ثقة) (۸) عن موسى بن بكر (واقفی) (۹).

سند شیخ کلینی: در این سند، تنها یک راوی دیگر وجود دارد و آن، محمد بن یحیی است که امامی و ثقة به شمار می‌آید. (۱۰)

۱. شیخ طوسی، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفين و اصحاب الأصول، ص ۱۲۳؛ علامه حلی، ترتیب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ص ۳۷؛ شیخ طوسی، رجال الطوسي، صص ۳۳۴ و ۳۵۴.
۲. علامه حلی، ترتیب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ص ۵؛ احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشي، ص ۲۰؛ شیخ طوسی، فهرست کتب الشیعة و أصولهم و أسماء المصنفين و اصحاب الأصول، ص ۱۹.
۳. احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشي، ص ۳۲۴؛ علامه حلی، ترتیب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ص ۱۵۰.

۴. شیخ طوسی، فهرست کتب الشیعة و أسماء المصنفين و اصحاب الأصول، ص ۶۱؛ شیخ طوسی، رجال الطوسي، ص ۳۵۱؛ احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشي، ص ۸۳؛ علامه حلی، ترتیب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ص ۱۴.

۵. محمد بن عمر کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۵۶۵؛ احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشي، ص ۳۵.
۶. شیخ طوسی، رجال الطوسي، ص ۳۵۴.

۷. احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشي، ص ۳۵.

۸. همان، ص ۲۱۵؛ علامه حلی، ترتیب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ص ۱۱۰.

۹. شیخ طوسی، رجال الطوسي، ص ۳۴۳؛ علامه حلی، ترتیب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ص ۲۵۷.

۱۰. همان، ص ۱۵۷؛ احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشي، ص ۳۵۳.





از آن جا که موسی بن بکر توثیق نشده، وجود او در سند شیخ کلینی و شیخ طوسی، باعث ضعیف شمردن روایت در هر دو سند است؛ اما برای وثاقت او، قرائنی ذکر شده. (۱) اگر قرائن ذکر شده را قبول کنیم، روایت در هر دو سند، موثق خواهد بود.

۸-۱-۳. روایت سوم

بررسی دلالی: از جهت دلالت، اشکالی ندارد.

بررسی سندی: این روایت در مجموع، دارای سه سند است که دو سند آن، از شیخ کلینی است و یک سند، از شیخ صدوق.

سند اول (شیخ کلینی): علی بن ابراهیم (امامی و ثقة (۲)) عن أبيه (معتمد (۳) و مقبول، (۴) با آن که در کتاب های رجالی متقدم، نصی بر وثاقتش نیامده؛ اما قرائن زیادی بر وثاقتش ذکر شده است (۵)) عن ابن أبي عمير (امامی و ثقة، (۶) از اصحاب اجماع (۷)) عن عمر بن أذينة (امامی و ثقة (۸)) عن بكير بن أعين (امامی صحیح المذهب، (۹) مدح شده، (۱۰) بر وثاقتش قرائنی اقامه شده (۱۱)).



۱. سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۱۹، ص ۳۰-۳۱.
۲. احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۶۰؛ علامه حلی، ترتیب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ص ۱۰۰.
۳. شیخ طوسی، فهرست کتب الشيعة و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول، ص ۱۲؛ احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۶.
۴. علامه حلی، ترتیب الخلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ص ۵.
۵. محمد مهدی بن مرتضی بحر العلوم، رجال السيد بحر العلوم المعروف بـ «الفوائد الرجالية»، ص ۴۶۲-۴۶۴؛ مظاہری، الثقات الأخيار من رواة الأخبار، صص ۴۵-۴۶.
۶. محمد بن عمر کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۵۹۰؛ شیخ طوسی، فهرست کتب الشيعة و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول، ص ۴۰۵؛ شیخ طوسی، رجال الطوسي، ص ۳۶۵؛ احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۲۷؛ محمد بن عمر کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۵۵۶.
۸. شیخ طوسی، فهرست کتب الشيعة و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول، ص ۳۲۵؛ شیخ طوسی، رجال الطوسي، ص ۳۳۹؛ احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشی، ص ۲۸۴؛ علامه حلی، ترتیب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ص ۱۱۹.
۹. محمد بن عمر کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۱۶۱؛ علامه حلی، ترتیب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ص ۲۸.
۱۰. علامه حلی، ترتیب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ص ۲۸.
۱۱. ابوالقاسم بن محمد نراقی، شعب المقال في درجات الرجال، ص ۱۶۸؛ مظاہری، الثقات الأخيار من رواة



بررسی: با فرض قبول وثاقت ابراهیم بن هاشم و بکیر بن اعین، روایت صحیح است؛ اما بدون فرض وثاقت یکی از آن دو، روایت حسن به شمار می آید.

سند دوم (شیخ کلینی): علی بن ابراهیم (امامی و ثقه) عن محمد بن عیسی (ثقه، (۱) مدح شده و امامی صحیح المذهب (۲) عن یونس (امامی و ثقه (۳) عن عمر بن أذينة (امامی و ثقه) عن بکیر بن أعین (امامی صحیح المذهب، مدح شده، بر وثاقتش قرائنی اقامه شده).

بررسی: با فرض قبول وثاقت بکیر بن اعین، روایت صحیح است و بدون آن، ضعیف. سند سوم (شیخ صدوق): این روایت را شیخ صدوق نیز با این سند روایت کرده: ابن ابی عمیر (امامی و ثقه) عن ابن أذينة (امامی و ثقه) عن بکیر بن أعین (امامی صحیح المذهب، مدح شده، بر وثاقتش قرائنی اقامه شده).

طریق شیخ صدوق به ابن ابی عمیر: علی بن حسین بن بابویه (امامی و ثقه (۴) عن سعد بن عبدالله (امامی و ثقه (۵) عن أيوب بن نوح (امامی و ثقه (۶) عن محمد بن أبي عمير. بررسی: طریق شیخ صدوق به ابن ابی عمیر صحیح است؛ اما صحیح شمردن روایت، مبنی بر پذیرفتن وثاقت بکیر بن اعین است و بدون آن، روایت حسن خواهد بود.

۸-۱-۴. روایت چهارم

بررسی دلالی: از جهت دلالت، تام است و بی اشکال.

بررسی سندی: از نظر سند، این روایت دارای دو نوع سند است؛ زیرا چند سند، به بکیر

الأخبار، صص ۸۰-۸۱.

۱. ابن داود، رجال ابن داود، ص ۵۰۹.

۲. محمد بن عمر کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۵۳۸.

۳. شیخ طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۴۶ و ص ۳۶۸؛ احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشی، ص ۴۴۷.

۴. شیخ طوسی، رجال الطوسی، ص ۴۳۲.

۵. احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۷۸.

۶. همان، ص ۱۷۲.



بن اعین ختم می شود و بعضی از سندها، به محمد بن مسلم.

۱) سندهایی که به بکیر بن اعین ختم شده اند:

۱-۱) سندهای شیخ کلینی (دو سند)

سند اول: علی بن ابراهیم (امامی و ثقه) عن أبیه (معتد و مقبول، بر وثاقتش قرائنی اقامه شده) عن ابن أبی عمیر (امامی و ثقه) عن عمر بن أذینه (امامی و ثقه) عن بکیر (امامی صحیح المذهب، مدح شده، بر وثاقتش قرائنی اقامه شده).

بررسی: با پذیرش وثاقت ابراهیم بن هاشم و بکیر بن اعین، روایت با این سند صحیح است و بدون وثاقت یکی از آن دو یا هر دو، روایت حسن است.

سند دوم: علی بن ابراهیم (امامی و ثقه) عن محمد بن عیسی (امامی و ثقه) عن یونس (امامی و ثقه) عن عمر بن أذینه (امامی و ثقه) عن بکیر (امامی صحیح المذهب، مدح شده، بر وثاقتش قرائنی اقامه شده).

بررسی: اگر بکیر بن اعین، ثقه به حساب آید، روایت صحیح خواهد شد؛ ولی اگر تنها «ممدوح» به شمار آید، این روایت، حسنه است.

۲-۱) سند شیخ صدوق

محمد بن أبی عمیر (امامی و ثقه) عن عمر بن أذینه (امامی و ثقه) عن بکیر (امامی صحیح المذهب، مدح شده، بر وثاقتش قرائنی اقامه شده).

بررسی: با پذیرفتن وثاقت بکیر بن اعین، روایت در این دو سند، صحیح است و بدون آن، حسن.

۳-۱) سند شیخ مفید

عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الولید (ذکر نشده در کتب رجالی، توثیق شده بنابر تحقیق (۱)) عن أبیه (امامی و ثقه (۲)) عن سعد بن عبدالله (امامی و ثقه) عن أحمد

۱ . محمد باقر مجلسی، الوجیزة فی الرجال، ص ۲۳، مدخل ۱۲۲؛ محمد مهدی بن مرتضی بحر العلوم، رجال بحر العلوم المعروف بـ «الفوائد الرجالية»، ج ۲، صص ۱۵-۲۰؛ مظاہری، الثقات الأخیار من رواة الأخبار، ص ۵۷.

۲ . شیخ طوسی، رجال الطوسی، ص ۴۳۹؛ احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۸۳.

بن محمد بن عیسی (امامی و ثقه) عن محمد بن أبي عمير (امامی و ثقه) عن عمر بن أذينة (امامی و ثقه) عن بكير (امامی صحیح المذهب، مدح شده، بر وثاقتش قرائنی اقامه شده).

بررسی: پیرامون سند این روایت، چهار حالت فرض می‌شود و سند در هر حالت، حکم خاص خود را دارد:

۱. پذیرفتن وثاقت ابن ولید و بکیر بن اعین: در این حالت، روایت صحیح است؛
۲. نپذیرفتن وثاقت ابن ولید و بکیر بن اعین: در این حالت، روایت به دلیل مدح بکیر، حسن است؛
۳. پذیرفتن وثاقت ابن ولید و نپذیرفتن وثاقت بکیر بن اعین: در این حالت، روایت حسن است؛
۴. پذیرفتن وثاقت بکیر بن اعین و نپذیرفتن وثاقت ابن ولید: در این حالت، روایت ضعیف است.

۴-۱) سندهای شیخ طوسی (دو سند)

سند اول: محمد بن محمد بن النعمان (شیخ مفید، امامی و ثقه^(۱)) عن ابن قولویه (امامی و ثقه^(۲)) عن محمد بن یعقوب (امامی و ثقه) عن علی ابراهیم (امامی و ثقه) عن أبيه (معتمد و مقبول؛ بر وثاقتش قرائنی ذکر شده) عن ابن أبي عمير (امامی و ثقه) عن عمر بن أذينة (امامی و ثقه) عن بكير (امامی صحیح المذهب، مدح شده، بر وثاقتش قرائنی اقامه شده).

بررسی: با پذیرش وثاقت ابراهیم بن هاشم و بکیر بن اعین، روایت با این سند، صحیح است و بدون وثاقت یکی از آن دو یا هر دو، روایت حسن به شمار می‌آید.

۱. شیخ طوسی، رجال الطوسی، ص ۴۴۹؛ احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشی، ص ۳۹۹.

۲. احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۲۴.





سند دوم: محمد بن محمد بن النعمان (امامی و ثقه) عن ابن قولويه (امامی و ثقه) عن علي بن ابراهيم (امامی و ثقه) عن محمد بن عيسى (امامی و ثقه) عن يونس (امامی و ثقه) عن عمر بن أذينة (امامی و ثقه) عن بكير (امامی صحيح المذهب، مدح شده، بر وثاقتش قرائنی اقامه شده).

بررسی: با پذیرفتن وثاقت ابراهيم بن هاشم، روایت با این سند، صحيح است و بدون آن، حسن.

۲) سندهایی که به محمد بن مسلم ختم شده

۲-۱) سندهای شيخ کلینی (هفت سند)

سند اول: علی بن ابراهيم (امامی و ثقه) عن أبيه عن ابن أبي عمير (امامی و ثقه) عن عمر بن أذينة (امامی و ثقه) قال عمر بن أذينة و سَمِعْتُه من محمد بن مسلم (امامی و ثقه).

بررسی: روایت با این سند صحيح است.

سند دوم: عدة من أصحابنا (امامی و ثقه) عن سهل بن زياد (ثقه در رجال طوسی، (۱) شخصیت اختلافی و ثقه بنابر تحقیق (۲)) عن ابن محبوب (امامی و ثقه) عن العلاء بن رزین (امامی و ثقه) عن محمد بن مسلم (امامی و ثقه).

بررسی: با پذیرفتن وثاقت سهل بن زياد، روایت با این سند، صحيح و بدون آن، ضعیف. سند سوم: عدة من أصحابنا (امامی و ثقه) عن سهل بن زياد (ثقه در رجال طوسی، شخصیت اختلافی و ثقه بنابر تحقیق) عن ابن محبوب (امامی و ثقه) عن أبي أيوب



۱. شيخ طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۸۷.

۲. محمد مهدی بن مرتضی بحرالعلوم، رجال السيد بحرالعلوم المعروف بـ «الفوائد الرجالية»، ج ۳، ص ۲۳-۲۵؛ مظاهری، الثقات الأخیار من رواة الأخبار، صص ۱۹۲-۱۹۳. برای مطالعه بیشتر درباره شخصیت سهل بن زياد، رک: سهل بن زياد در آيينه علم رجال، حسن مهدوی، مرکز فقهی ائمه اطهار (عليهم السلام)، ۱۳۹۱.



(امامی و ثقه) عن محمد بن مسلم (امامی و ثقه).

بررسی: وضعیت این سند، مانند سند پیشین است.

سند چهارم: عدة من أصحابنا (امامی و ثقه) عن سهل بن زیاد (ثقه در رجال طوسی، شخصیت اختلافی و ثقه بنابر تحقیق) عن ابن محبوب (امامی و ثقه) عن عبدالله بن بکیر (ثقه و فطحی) عن محمد بن مسلم (امامی و ثقه).

بررسی: با پذیرفتن وثاقت سهل بن زیاد، روایت با این سند، موثق و بدون آن، ضعیف. سند پنجم: محمد بن یحیی (امامی و ثقه) عن أحمد بن محمد (امامی و ثقه) عن ابن محبوب (امامی و ثقه) عن العلاء بن رزین (امامی و ثقه) عن محمد بن مسلم (امامی و ثقه).

بررسی: روایت با این سند صحیح است.

سند ششم: محمد بن یحیی (امامی و ثقه) عن أحمد بن محمد (امامی و ثقه) عن ابن محبوب (امامی و ثقه) عن أبي أيوب (امامی و ثقه) عن محمد بن مسلم (امامی و ثقه).

بررسی: روایت با این سند صحیح است.

سند هفتم: محمد بن یحیی (امامی و ثقه) عن أحمد بن محمد (امامی و ثقه) عن ابن محبوب (امامی و ثقه) عن عبدالله بن بکیر (ثقه و فطحی، از اصحاب اجماع) عن محمد بن مسلم (امامی و ثقه).

بررسی: روایت با این سند موثق است.

۲-۲) سندهای شیخ طوسی (سه سند)

سند اول: أحمد بن محمد (امامی و ثقه) عن ابن محبوب (امامی و ثقه) عن العلاء بن رزین (امامی و ثقه) عن محمد بن مسلم (امامی و ثقه).

بررسی: روایت با این سند صحیح است.

سند دوم: أحمد بن محمد (امامی و ثقه) عن ابن محبوب (امامی و ثقه) عن أبي أيوب



(امامی و ثقه) عن محمد بن مسلم (امامی و ثقه).

بررسی: روایت با این سند صحیح است.

سند سوم: أحمد بن محمد (امامی و ثقه) عن ابن محبوب (امامی و ثقه) عن عبد الله بن بكير (ثقه و فطحي)، (۱) از اصحاب اجماع (۲) عن محمد بن مسلم (امامی و ثقه).
طریق شیخ طوسی به احمد بن محمد: (۳) محمد بن محمد بن النعمان (امامی و ثقه) عن ابن قولويه (امامی و ثقه) عن محمد بن يعقوب (امامی و ثقه) عن عدة من أصحابنا (امامی و ثقه) عن احمد بن محمد بن عيسى (امامی و ثقه).

بررسی: طریق شیخ طوسی به احمد بن محمد بن عيسى صحیح است؛ اما به دلیل وجود عبدالله بن بکیر در سند روایت، روایت با این سند، موثق به شمار می آید.

۸-۱-۵. روایت پنجم

بررسی دلالتی: دلالت آن، بنابر وجه ذکر شده (اولویت به معنای زیاده در ارث) صحیح است.

بررسی سندی: این روایت، به دو سند نقل شده:

سند اول (شیخ کلینی): «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ (۴) وَ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ (۵) عَنْ يَزِيدَ الْكُنَاسِيِّ (۶)»

بررسی: با فرض قبول وثاقت سهل بن زیاد و یزید الكناسی، روایت صحیح است؛ اما



۱ . محمد بن عمر کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۳۴۵.

۲ . همان، ص ۳۷۵.

۳ . شیخ طوسی، تهذیب الأحکام، ج ۱۰، صص ۴۲-۴۳.

۴ . ثقه در رجال طوسی، شخصیت اختلافی و ثقه بنابر تحقیق.

۵ . امامی و ثقه: احمد بن علی نجاشی، رجال النجاشی، ص ۴۳۴؛ علامه حلی، ترتیب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ص ۱۷۹.

۶ . توثیق نشده در کتب رجالی، ثقه بنابر تحقیق: سید ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۲۰، صص ۱۰۳-۱۰۴.



بدون وثاقت یک نفر از این دو، روایت، ضعیف به شمار می‌آید.

سند دوم (شیخ طوسی): محمد بن محمد بن نعمان (امامی و ثقه) عن ابن قولویه (امامی و ثقه) عن محمد بن یعقوب (امامی و ثقه) عن علی بن ابراهیم (امامی و ثقه) عن الحسن بن محبوب (امامی و ثقه) عن هشام بن سالم (امامی و ثقه) عن بُرید (یزید) الکناسی (توثیق نشده در کتب رجالی، ثقه بنابر تحقیق).

بررسی: بنابر قبول وثاقت یزید الکناسی، روایت، صحیح است و بدون وثاقت او، ضعیف.

۸-۲. مخصص دوم: قاعدة فقهی

استناد به قاعدة «من علیه الغرم فله الغنم»، در مسئله مورد بحث، از دو جهت، مورد نقد وارد شده است:

جهت اول: همان‌گونه که گفته شد، این قاعدة عمومیت ندارد و در بعضی فرض‌ها، مانند فرض اجتماع دختر و پدر و مادر میت، نقض می‌شود. به این نقد، چنین پاسخ داده شده که تخلف از قاعدة در این فرض، به دلیل وجود پدر و مادر است که مانع اجرای قاعدة به شمار می‌آیند. دلیل این مطلب، آن است که با وجود خود دختر، بر پدر و مادر، نقص داخل شده؛ چراکه با نبود فرزند دختر، سهم هر کدام از پدر و مادر، یک سوم است، در حالی که با وجود دختر، سهم هر کدام از آن‌ها، به یک ششم کاهش می‌یابد. (۱)

جهت دوم: این قاعدة، قاعدة‌ای عقلی است و احکام شرعی را نباید با استحسانات عقلی استنباط کرد. این انتقاد، وارد به نظر نمی‌رسد؛ زیرا این قاعدة، دارای مدرک روایی

۱. شهید اول، موسوعة الشهد الأول، ج ۳ (تتمة کتاب غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد)، ص ۳۹۳؛ شهید ثانی، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، ج ۸، ص ۱۳۲.



است و نباید آن را صرفاً عقلی دانست، هر چند حجیت مستند روایی این قاعده، محل تأمل به شمار می‌آید؛ چراکه عمده مستند روایی این قاعده، روایت از طریق اهل تسنن است. (۱) در میان منابع امامیه، این روایت اولین بار در کتاب «عوالي اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة» اثر ابن ابی جمهور احسائی، به شکل مرسل روایت شده، (۲) بنابراین، از جهت روایی، مستند آن، خدشه‌پذیر است. درست است که بعضی علمای شیعه از این قاعده در کتاب‌های خود استفاده کرده‌اند؛ اما حصول شهرت فتوایی جبران‌کننده ضعف روایت، با این تعداد از فقها، محل تأمل است، به‌ویژه از این جهت که بعضی از فقهای اشاره شده، جزء متأخرین به حساب می‌آیند. (۳)

۸-۳. مخصص سوم: قاعده «کَلَالَةُ الْأَبِ تَقْوُمُ مَقَامَ كَلَالَةِ الْأَبَوَيْنِ عِنْدَ فَقْدِهَا وَلَا تَرْتَّبُ مَعَهَا»

به استدلال به این قاعده، چنین اشکال وارد شده: دلیل حکم به اختصاص زیادۀ ارث به کلالۀ أبوینی، در فرض اجتماع کلالۀ أبوینی و کلالۀ أم، دو امر بود: اجماع و اتصال کلالۀ أبوینی به میت از دو طرف (پدر، و مادر)، در حالی که در مسئلۀ اجتماع کلالۀ أب و کلالۀ أم، اجماع وجود ندارد و کلالۀ أب و کلالۀ أم، هر دو، صرفاً از یک طرف (پدر یا مادر)، به میت متصل هستند، بنابراین، باید حکم به اشتراک نمود. (۴)

پاسخ این اشکال، چنین است: مقتضای قاعده، آن است که کلالۀ أب، هم در اصل

۱. ابن حنبل، مسند الإمام احمد بن حنبل، ج ۴۰، ص ۲۷۲، ح ۲۴۲۲۴؛ ابو داود، سنن أبی داود، ج ۳، ص ۱۵۲۰، ح ۳۵۰۸؛ ابن ماجه، سنن الحافظ أبی عبدالله محمد بن یزید القزويني ابن ماجه، ج ۳، ص ۵۷۶، باب «الخراج بالضممان» ترمذی، الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی، ج ۳، ص ۳۷۶، ح ۱۲۸۵.

۲. ابن ابی جمهور، عوالي اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، ج ۱، ص ۲۱۹، ح ۸۹؛ نوری، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۳، ص ۳۰۲، ح ۱۵۴۲۸.

۳. موسوی بجنوردی، قواعد فقهیه، ج ۲، ص ۲۷۷. برای مطالعۀ بیشتر درباره این قاعده، رک: ناصر مکارم شیرازی، القواعد الفقهیه، ج ۲، صص ۳۰۳-۳۱۶.

۴. ابن ادریس حلی، موسوعة ابن ادریس الحلی، ج ۱۲، ص ۳۹۵.

ارث، قائم مقام کلالهٔ اَبوینی شود و هم در زیاده، در حالی که در هر دو حالت، اتصال آن‌ها به میت، صرفاً از جهت پدر است، بنابراین، همان‌گونه که اتصال آن‌ها به میت از یک طرف (پدر)، مانع از آن نیست که آن‌ها از اصل مال ارث ببرند، نباید این اتصال مانع از آن باشد که در زیادهٔ ارث هم مانند کلالهٔ اَب، حکم به اختصاص زیادهٔ ارث به آن‌ها کنیم.^(۱)

۸-۴. مخصص چهارم: اجماع

با توجه به روایات وارد شده در باب اجتماع خواهر یا خواهرهای پدری و کلالهٔ اُم در ارث، اجماعی که شیخ کلینی آن را نقل کرده، اجماع مدرکی است که این نوع از اجماع، حجت به شمار نمی‌آید.^(۲)

۹. نتیجه‌گیری

با دقت در ارزیابی ادلهٔ دو نظریه، مشخص می‌گردد که میان دو نظریهٔ اشتراک و اختصاص، نظریهٔ قوی‌تر، نظریهٔ اختصاص است؛ زیرا در برابر قائلین به نظریهٔ اشتراک که استدلال به تساوی هر دو کلاله، در اتصال به میت در یک جهت (پدر یا مادر) کرده‌اند، ادله‌ای برای عدول از این قاعده دارند. دلیل اول، آن است که اختصاص زیادهٔ ارث به خواهر یا خواهرهای پدری، مقتضای قاعدهٔ جانشینی کلالهٔ پدری به جای کلالهٔ پدری و مادری است؛ چراکه طبق قاعدهٔ مذکور، کلالهٔ پدری باید در احکام ارث، مانند کلالهٔ پدری و مادری باشد و دلیلی برای عدول از این قاعده وجود ندارد، پس باید همان‌گونه که در فرض اجتماع کلالهٔ پدری و مادری و کلالهٔ مادری، حکم به اختصاص

۱. محمدجواد بن محمد حسینی عاملی، مفتاح الکرامة في شرح قواعد العلامة (چاپ بیروت)، ج ۸، ص

۱۴۴؛ همان، مفتاح الکرامة في شرح قواعد العلامة (چاپ قم)، ج ۲۴، ص ۴۳۱.

۲. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، فرهنگ‌نامه اصول فقه، ص ۹۵.





زیادهٔ ارث، به کلالهٔ پدری می‌شود، در فرض اجتماع کلالهٔ پدری و کلالهٔ مادری نیز حکم به اختصاص زیادهٔ ارث، به کلالهٔ پدری کرد.

گذشته از این، حتی اگر قاعدهٔ جانشینی کلالهٔ پدری به جای کلالهٔ پدری و مادری کنار گذاشته شود، با وجود اتصال هر دو کلالهٔ پدری و کلالهٔ مادری به میت از یک جهت (پدر یا مادر)، باید حکم به اختصاص زیادهٔ ارث به کلالهٔ پدری کرد، نه آن‌که به دلیل تساوی در اتصال، حکم به اشتراک کرد. دلیل حکم به اختصاص در این حالت هم، مخصص‌هایی است که قائلین به اختصاص، بدان استدلال می‌کنند.

مخصص‌های ذکر شده، در یک سطح از اعتبار قرار ندارند. قاعدهٔ «من علیه الغرم فله الغنم»، از نظر مستند روایی، ضعیف است. از استناد به اجماع ذکر شده در کلام شیخ کلینی نیز باید صرف‌نظر نمود؛ چراکه اجماع مدرکی به‌شمار می‌آید. قوی‌ترین مخصص، روایات هستند، به‌ویژه روایات‌های اول و چهارم؛ زیرا روایت اول، صحیح است و روایت چهارم نیز در بعضی سندهایش، صحیح به‌شمار می‌آید. در میان روایت‌های دوم، سوم، پنجم و بعضی سندهای روایت چهارم، راوی‌هایی ذکر شده‌اند که در علم رجال، پیرامون آن‌ها اختلاف وجود دارد؛ اما همان‌گونه که ذکر شد، فی الجمله در میان مجموعهٔ روایات محل بحث، روایت‌های خدشه‌ناپذیر و مورد قبولی، دال بر نظریهٔ اختصاص وجود دارد.



فهرست منابع

• قرآن کریم

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، عوالي اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، محقق: مجتبی عراقی، قم: مؤسسه سید الشهداء (ع)، ۱۴۰۳ ه. ق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، محقق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۳۶۳ ه. ش.
۳. ابن براج، عبدالعزیز بن نحریر، المهدّب، گردآورنده: مؤسسه سیدالشهداء، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۰۶ ه. ق.
۴. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام احمد بن حنبل، اشراف: عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۶ ه. ق.
۵. ابن سعید، یحیی بن احمد، الجامع للشرائع، قم: مؤسسه سیدالشهداء، ۱۴۰۵ ه. ق.
۶. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن الحافظ أبی عبدالله محمد بن یزید القزوینی ابن ماجه، محقق: بشار عواد معروف، بیروت: دارالجليل، ۱۴۱۸ ه. ق.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ ه. ق.
۸. ابن ادريس، محمد ابن احمد، موسوعة ابن ادريس الحلبي، محقق: محمد مهدی خراسان، قم: دلیل ما، ۱۳۸۷ ه. ش.
۹. ابوداود، سلیمان بن أشعث، سنن أبی داود، محقق: سید ابراهیم، چاپ اول، قاهره: دارالحديث، ۱۴۲۰ ه. ق.
۱۰. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، چاپ اول، بی جا: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۱ ه. ق.
۱۱. ایروانی، باقر، دروس تمهیدیه فی الفقه الإستدلالي علی المذهب الجعفري، قم: مؤسسه الفقه للطباعة و النشر، ۱۳۸۵ ه. ش.
۱۲. بحرالعلوم، محمد مهدی بن مرتضی، رجال السید بحرالعلوم المعروف بـ«الفوائد الرجالية»، محقق: محمدصادق بحرالعلوم و حسین بحرالعلوم، چاپ اول، تهران:





مکتبه الصادق (علیه السلام)، ۱۳۶۳ ه. ش.

۱۳. ترحینی عاملی، محمد حسن، الزبدة الفقهية في شرح الزوطة البهية، بی جا: دارالفقه للطباعة و النشر، ۱۳۸۵ ه. ش.

۱۴. ترمذی، محمد بن عیسی، الجامع الصحيح و هو سنن الترمذی، محقق و شارح: احمد محمد شاکر، چاپ اول، قاهره: دار الحديث، ۱۴۱۹ ه. ق.

۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، محقق/مصحح: احمد عبد الغفور عطار، چاپ اول، بیروت: دارالعلم للملأیین، ۱۳۷۶ ه. ق.

۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، محقق: محمدرضا حسینی جلالی، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۱۶ ه. ق.

۱۷. حسینی عاملی، محمدجواد بن محمد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، محقق: محمدباقر خالصی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۱۹ ه. ق.

۱۸. ، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، بیروت: دار إحياء التراث العربي، بیروت - لبنان، بی تا.

۱۹. حلی، حسن بن علی، کتاب الرجال (ابن داود)، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ه. ش.

۲۰. حلی، حسن بن یوسف، ترتیب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، مشهد: بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱ ه. ش.

۲۱. ، قواعد الأحكام، مصحح: جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۱۳ ه. ق.

۲۲. ، مختلف الشیعة في أحكام الشریعة، محقق: جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۳۷۴ ه. ش.

۲۳. خمینی، روح الله، تحریر الوسیلة، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی (ره)،



۱۳۹۲ ه. ش.

۲۴. رساله توضیح المسائل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۹۲ ه. ش.

۲۵. خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، بی جا: بی نا،

۱۳۷۲ ه. ش.

۲۶. ذهنی تهرانی، محمد جواد، المباحث الفقهية في شرح الروضة البهية، قم: وجدانی،

۱۳۶۶ ه. ش.

۲۷. سبحانی تبریزی، جعفر، نظام الإرث في شريعة الإسلامية الغراء، قم: مؤسسة الإمام

الصادق (عليه السلام)، ۱۴۱۵ ه. ق.

۲۸. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مصحح: فضل الله یزدی

طباطبایی و هاشم رسولی، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ه. ش.

۲۹. طوسی، محمد بن الحسن، الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، دارالکتب

الإسلامية، محقق: حسن خراسان و علی آخوندی، مصحح: محمد آخوندی، تهران:

دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۳ ه. ش.

۳۰. النهاية في مجرد الفقه والفتاوي، بيروت: دارالكتاب العربي، ۱۴۰۰ ه. ق.

۳۱. تهذيب الأحكام، محقق: حسن خراسان، مصحح: محمد آخوندی، تهران:

دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۵ ه. ش.

۳۲. رجال الطوسي، محقق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة

لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۲۷ ه. ق.

۳۳. فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنفين وأصحاب الأصول، محقق: عبد العزيز

طباطبایی، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، ۱۴۲۰ ه. ق.

۳۴. عاملي جبعی (شهيد ثاني)، زين الدين بن علي، الروضة البهية في شرح اللمعة

الدمشقية، محقق: محمد كلانتر، قم: مكتبة الداوري، ۱۴۱۰ ه. ق.

۳۵. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳

ه. ق.



۳۶. عاملی نبطی (شهید اول)، محمد بن مکی، موسوعة الشهيد الأول، قم: المركز العالي للعلوم و الثقافة الإسلامية، ۱۴۳۰ هـ.ق.
۳۷. فخر المحققين، محمد بن حسن، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، مصحح: علی پناه اشتهاړدی، حسين موسوی کرمانی و عبد الرحيم بروجردی، قم: اسماعيليان، ۱۳۸۷ هـ.ق.
۳۸. فراهیدی، خليل بن احمد، العين، چاپ دوم، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ هـ.ق.
۳۹. فيومى، احمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، چاپ دوم، قم: مؤسسة دار الهجرة، ۱۴۱۴ هـ.ق.
۴۰. كشى، محمد بن عمر، اختيار معرفة الرجال، مصحح: محمد باقر بن محمد ميرداماد، محقق: مهدی رجایی، قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۴۱. كليني، محمد بن يعقوب، الكافي، مصحح: علی اكبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالكتب الإسلامية، ۱۳۶۳ هـ.ش.
۴۲. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، الوجيزة في الرجال، محقق: محمد كاظم رحمان ستایش، همایش بزرگداشت علامه مجلسی، چاپ اول، تهران: دبیرخانه، بخش انتشارات، ۱۴۲۰ هـ.ق.
۴۳. محقق حلی، جعفر بن حسن، المختصر النافع في فقه الإمامية، قم: مطبوعات دينی، ۱۳۷۶ هـ.ش.
۴۴. ، شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام، محقق: عبدالحسين بقال، قم: اسماعيليان، ۱۴۰۸ هـ.ق.
۴۵. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، محقق/ مصحح: علی شیری، چاپ اول، بيروت: دارالفكر، ۱۴۱۴ هـ.ق.
۴۶. مركز اطلاعات و مدارك اسلامي، فرهنگ نامه اصول فقه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، قم: معاونت پژوهشی دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم، ۱۳۸۹ هـ.ش.
۴۷. مصطفوی، محمد كاظم، القواعد: مائة قاعدة فقهية معنی و مدرکا و موردا، چاپ

چهاردهم، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۴۴۲ ه.ق.

۴۸. مظاهری، حسین، الثقات الأخیار من رواة الأخبار، چاپ اول، قم: مؤسسة الزهراء عليها السلام الثقافية الدراسية، ۱۴۲۸ ه.ق.

۴۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الفصول المختارة، محقق/ مصحح: علی میرشریفی، چاپ اول، بی جا: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ه.ق.

۵۰. موسوی بجنوردی، محمد، قواعد فقهیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹ ه.ش.

۵۱. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، محقق: موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ۱۳۶۵ ه.ق.

۵۲. نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن بن باقر، جواهر الکلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.

۵۳. نراقی، ابوالقاسم بن محمد، شعب المقال في درجات الرجال، محقق: محسن احمدی، کنگره بزرگداشت محققان ملا محمد مهدی و ملا احمد نراقی، چاپ دوم، قم: بی نا، ۱۴۲۲ ه.ق.

۵۴. نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۰۸ ه.ق.

۵۵. وجدانی فخر، قدرت الله، الجواهر الفخرية في شرح الروضة البهية، قم: سماء قلم، ۱۳۸۴ ه.ش.

۵۶. هاشمی شاهرودی، محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (عليهم السلام)، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (عليهم السلام)، ۱۳۸۲ ه.ش.





دراسة فقهية حول ثبوت الهلال بحكم الحاكم على ضوء فقه الإمامية

صفحات ١٣٥ تا ١٨٥

محسن البالدي
١٤٤٢ هـ ق

ملخص البحث

اختلفت كلمات الأصحاب سيما المعاصرين منهم حول نفوذ حكم الحاكم في مسألة الهلال و عدمه الى قولين و قد أقام كل من الفريقين ادلة لإثبات المختار عندهم فصار البحث مثار للمناقشات المهمة و محلا لتطبيق القواعد الرجالية و الأصولية و الذي يظهر من التأمل في ادلة الفريقين هو القول بعدم ثبوت الهلال بحكم الحاكم. الكلمات المفتاحية: الهلال، الفقيه، الحاكم، الحكم، الولاية.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على أشرف الأنبياء و المرسلين و على آله الطيبين الطاهرين سيما بقية الله في الأرضين روعي و أرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء.

أما بعد:

قد بعث الله الأنبياء لهداية البشر للسعادة في الدنيوية و الأخروية فلذا اعتقد أهل الملل التوحيدية قيادة الدين للحياة البشرية و أكمل تلك البرامج كما ثبت في محله من علم



الكلام وكذلك شاهده العالمين بالأعين هي الشريعة الإلهية السهلة السمحة الإسلامية فقد بين النبي الأكرم صلى الله عليه وآله و الأئمة المعصومين عليهم السلام أساليب الحياة السعيدة و طرق السعادة فنرى الأمة الإسلامية فى العصر الراهن كلما ازدادت من الإسلام النبوي بعداً ازدادت شقاً و تآزلاً و ذلك.

و كما هو المسلم بين العقلاء قد تكون الظروف الخاصه تستدعي ضوابط و شرائط خاصه فلذا يشرع لها المقنن قوانين تختص بها وكذلك فى الشريعة الإسلاميه فإنه نجد أحكاماً قد تقيدت بشرائط خاصه و بعضها تقيّد بزمان خاص.

و من جملة تلك الأحكام المقيدة بالزمان قد قيدها الشارع بـ «ظهور الهلال» فجعل تعالى الأهلة علامات الشهور و دلائل أزمان الفروض و مواقيت للناس في الحج و الصوم و حلول آجال الديون و محل الكفارات و فعل الواجب و المندوب فمن هنا وقع الكلام فى الطرق الشرعية لإحراز الهلال و من تلك الطرق التى بحث الفقهاء فى كتبهم الفقهية حكم الحاكم فوقع النزاع بينهم فى ثبوت الهلال به و عدمه.

فقد قصدنا فى هذا الرسالة استيعاب كلمات الأصحاب فى المسألة و بيان الأدلة التى تعرض لها الأصحاب فى المقام بقدر الإستطاعة و ما وجود من خلل فهو من ذهننا الفاتر و ما كان فيه من فائدة فهو مصطاد من كلمات الأصحاب رحم الله الماضين و حفظ الله الأحياء منهم.

و أسأل من القاري أن يرشدني الى الخلل الموجود فى البحث إرشاداً للجاهل و إبقاء للعلم فإن حياة العلم بالنقد و الرد.



مجموعه مقالات برگزيده جشنواره علامه حلي (ره)
سطح يك و دو - دوره دوازدهم و سيزدهم

۱۳۶

۱- تحرير محل النزاع

قد عد السيد اليزدي قدس سره فى العروة عند بيان طرق ثبوت الهلال حكم الحاكم حيث قال: «السادس حكم الحاكم الذي لم يعلم خطأؤه و لا خطأ مستنده كما إذا

استند إلى الشيعاء الظني» (١).

والظاهر من كلامه رحمه الله أنقسام المسألة الى فروع ثلاثة:

أحدها: البحث عن حكم الحاكم عند العلم بصحة مستنده و العلم بعدم خطائه؛

ثانيها: البحث عن حكم الحاكم عند عدم العلم بصحة مستنده و عدم العلم بخطائه؛

ثالثها: البحث عن حكم الحاكم عند العلم بفساد مستنده و العلم بخطائه.

والظاهر أنه لا معنى للصورة الأولى اذ يصح إعتداد المكلف على المستند الثابت

للكاظم لإحراز صحته و كذلك لا إشكال في بطلان الأخذ بحكم الحاكم مع العلم بفساد

كلامه لتسالم الفقهاء على عدم وجوب الإعتداد على كلامه عند إحراز مخالفته.

فيقع البحث فيما لم يحرز المكلف بطلان مستند الحاكم ولا صحته. فيكون المثال في

كلامه مثال للمنفي لا النفي.

ولا يخفى أن الظاهر من معلومية الفساد: إما أن يكون الخطأ في التطبيق كما اذا إعتد

على شهادة رجلين يتخيل عد التهما بحيث لو نبهناه لقبل و تراجع.

و إما أن يكون الخطأ في الشبهة الحكمية بحيث كانت المسألة خلافية كما لو كان

رأي الحاكم صحة الإعتداد على الأدوات الحديثه في الإستهلال و كان رأي المكلف أو

مرجعه بطلان ذلك.

و القدر المتيقن من بطلان الإعتداد على حكم الحاكم هي الصورة الأولى و أما الصورة

الثانية فإذا أحرز المكلف خطائه قطعاً فلا يصح الإعتداد على حكمه و إلا فيؤخذ

بحكمه لمطابقته مع الموازين المقرره و جواز كون الصحيح بحسب الواقع ما أدى اليه

نظره فلا مقتضى لرد حكمه بعد اطلاق دليل النفوذ.

فحاصله: وقع الكلام في ثبوت الهلال بحكم الحاكم اذا لم نعلم بطلان مستنده من

حيث التطبيق أو الإجتهد ام لا؟





فمن ذهب الى ثبوت الهلال بحكم الحاكم يفتى بثوبته مطلقاً سواء خالف الحاكم في الفتوى مع المجتهد الآخر أم لا فحينئذ لو أفتى المجتهد بثبوت الهلال بحكم الحاكم و أفتى من جانب آخر بعدم صحة روية الهلال بالأدوات الحديثه يجب عليه الأخذ بحكم الحاكم وإن كان مبني الحاكم صحة الروية بالأدوات الحديثه.

٢- أقوال الفقهاء في المسألة

و الظاهر من الموسوعات الفقهية و كتب الأصحاب عدم تعرض القدماء من الأصحاب في كتبهم الى هذه المسألة فلا يخفى على نظر في كتبهم يرى أن الفقهاء القدماء مع التزامهم بسبر الطرق روية الهلال و بيان الصحيح منها و الفاسد لم يتعرضوا لحكم الحاكم. (١)

و هناك كلمات لبعض القدماء قد يوهم منها ذلك:

منها: قول الصدوق رحمه الله في الفقيه: «من كان في بلد فيه سلطان فالصوم معه و الفطر معه لأن في خلافه دخولاً في نهى الله عزوجل حيث يقول: و لاتلقوا بأيديكم الى التهلكه». (٢)

فإن هذا الكلام أجنبي عما نحن فيه اذ المراد منه التقية من سلاطين الجور مع أن الكلام في ثبوت حكم الحاكم الشرعي في المسألة بما هو هو.

و منها: قول الشيخ الطوسي قدس سره في الخلاف: «إذا رأى هلال شهر رمضان وحده لزمه صومه، قبل الحاكم شهادته أو لم يقبل». (٣)

و هو أيضاً أجنبي عما نحن فيه لأنه في مقام بيان كفاية الروية في قبال العامة الذين

١ . فراجع: محمد بن على لابن بابويه (الشيخ الصدوق)، المقنع، ص ١٨٢؛ محمد بن على لابن بابويه (الشيخ الصدوق)، الهداية، ص ١٨٣؛ محمد بن محمد المفيد، المقنعة، ص ٢٩٥؛ على بن الحسين المرتضى، جمل العلم و العمل، ص ٨٩؛ تقى ابوصلاح الحلبي، الكافي في الفقه، ص ١٨١.
٢ . محمد بن على لابن بابويه (الشيخ الصدوق)، من لايحضره الفقيه، ج ٢، ص ١٢٧.
٣ . محمد بن الحسن الطوسي، الخلاف، ج ٢، ص ٢٠٤، م ٥٩.





حكموا بصحة الروية إن قبلها السلطان. و كيف كان فلم يظهر للفقهاء من الأقدمين و القدماء رأي في المسألة. و أظهر كلمات الأصحاب في المقام كلام الشهيد في الدروس حيث قال: «و هل يكفي قول الحاكم وحده في ثبوت الهلال؟ الأقرب نعم» (١). فالظاهر من كلامه القول بنفوذ حكم الحاكم في المقام. و نفى صاحب الكفاية رحمه الله البعد عنه. (٢)

و لم يرجح بين الوجهين في المسألة صاحب المدارك و اكتفى بذكر ادلة كل من الوجهين فقط (٣) و كذلك الحال في الذخيرة. (٤)

و هو الذي ذهب اليه صاحب الجواهر حيث قال: «الظاهر ثبوته بحكم الحاكم المستند الى علمه». (٥)

و قد إختاره المحقق القمي في جامع الشتات (٦) و كذلك المحقق اليزدي في العروة و قد تقدم كلامه و السيد الإصفهاني (٧) و السيد الإمام الخميني (٨) و السيد الحكيم (٩) و الميرزا التبريزي (١٠) و السيد المروج (١١) و غيرهم من الفقهاء المعاصرين. قد خالف بعض الفقهاء هذا القول و ذهبوا الى عدم ثبوت الهلال بحكم الحاكم منهم

- ١ . محمد بن مكى العاملى نبطى (الشهيد الأول)، الدروس الشرعية فى فقه الإمامية، ج١، ص ٢٨٦.
- ٢ . محمد باقر السبزواري، كفاية الفقه، ج١، ص ٢٦١.
- ٣ . محمد بن على الموسوي العاملي، مدارك الأحكام فى شرح شرائع الإسلام، ج٦، ص ١٧٠.
- ٤ . محمد باقر السبزواري، ذخيرة المعاد، ج٢، ص ٥٣١.
- ٥ . محمد حسين النجفي، جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، ج١٦، ص ٣٥٩.
- ٦ . أبوالقاسم بن محمد الميرزا القمي، جامع الشتات، ج١، ص ٢٧٤.
- ٧ . سيد ابوالحسن الإصفهاني، وسيلة النجاة، ج١، ص ٢٥٥.
- ٨ . سيد روح الله الموسوى الخميني، تحرير الوسيلة، ج١، ص ٣١٢.
- ٩ . سيد محسن الطباطبائي الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، ج٨، ص ٤٥٩.
- ١٠ . سيد علي السيستاني، منهاج الصالحين، ج١، ص ٢٨٢.
- ١١ . بى نام، روية الهلال، ج٢، ثبوت الهلال بالبينة و حكم الحاكم، ص ٩٨٤.



الصيمري (١) و البحراني (٢) و حكاه عن بعض أفاضل متأخري المتأخرين (٣) و
أختره النراقي في المستند (٤) و أختره المحقق الخوئي (٥) و تبعه في ذلك السيد
السيستاني (٦)

و قد تعرض أحد المحققين المعاصرين الى قولين آخرين:
أحدهما: التفصيل بين إستفصال السامع بصورة الحكم فيكون حجةً و عدم الإستفصال
فيحكم بعدم الحجية؛
ثانيهما: التفصيل بين المجتهد و غيره (٧)

و كيف كان فالثمرة مترتبة على البحث في كلمات القدماء لتحصيل الإجماع أو الشهرة
و بعد إهمالهم لهذه المسألة لاثمرة فقهية في بيان أقوال متأخري المتأخرين اذ الكاشف
من الإجماع هو المنعقد بين القدماء و كذلك الشهرة على من أخذ بها.
نعم لا بأس بالتعرض لكلماتهم تيمنا.

٣- تبين مقتضى الأصل في المسألة

بعد التعرض لكلمات الأصحاب يجب البحث عن مقتضى الأصل في المسألة ليتعين
المرجع عند قصور الأمانة.

و الظاهر الجلي هو جريان أصالة عدم إعتبار حكم الحاكم في المقام اذ الطرق لمعرفة
الهلال أمور مخترعه من قبل الشارع مسبوقه بالعدم فإثباته موقوف على النص وعلى



- ١ . مفلح بن الحسن الصيمري، غاية المرام، ج ١، ص ٣٣٤.
- ٢ . يوسف البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ١٣، ص ٢٤٣.
- ٣ . المصدر المتقدم، ص ٢٥٨ - ٢٥٩.
- ٤ . أحمد النراقي، مستند الشيعة، ج ١٠، ص ٤١٨.
- ٥ . سيد أبوالقاسم الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، ج ٢٢، ص ٨٩.
- ٦ . سيد علي السيستاني، منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٣٥.
- ٧ . سيد علي الشفيعي، دروس و بحوث في الفقه الجعفري و أصوله، ج ٢، ص ١٠.

فرض فقدانه يحكم بالعدم إبقاء له.

٤- ادلة القولين فى المسألة

حيث كان مقتضى الأصل هو عدم إعتبار حكم الحاكم يجب بيان الدليل المخرج عن الأصل فالمهم التعرض لأدلة إعتبار قوله اذ عند إنتفائها لا مؤنة لإثبات عدم الإعتبار فنقدم ادلة القول بالإعتبار ثم نتعرض لأدلة عدم الإعتبار إن شاء الله تعالى. فنقول مستعينين بالله تعالى:

٤-١- ادلة القول بـ«إعتبار حكم الحاكم»

لم نجد فى المصحف الشريف آية تدل على هذا القول ولا يصح التمسك بالإجماع لكل من القولين لما عرفت من إهمال المسألة فى كتب الأصحاب من القدماء قدس الله أسرارهم فحينئذ لم يتمسك القائلون باعتبار رأي الحاكم بدليل سوى دليلين: أحدهما: التمسك بقول المعصومين عليهم السلام؛ ثانيهما: بيان التحليلات الكاشفة عن قولهم عليهم السلام. فيقع البحث فى مقامين:

٤-١-١- الأول: ما تمسك به من أقوال المعصومين عليهم السلام

فالظاهر أن الأخبار المستفاده فى المقام تنحل الى طوائف خمسة نتعرض لكل منها ضمن بحث مستقل فنقول مستعينين بالله تعالى:

٤-١-١-١- الطائفة الأولى: الأخبار الحاكية عن أمر المعصوم عليه السلام عند قيام شاهد

على الهلال

وهى سته:

الخبر الأول: خبر محمد بن قيس





وهو المروى عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «إذا شهد عند الإمام شاهدان أنهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوما أمر الإمام بالإفطار ذلك اليوم إذا كانا شهدا قبل زوال الشمس فإن شهدا بعد زوال الشمس أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم وأخر الصلاة إلى الغد فصلى بهم»^(١).

ووجه التمسك به من جهة أنها تدلّ على مفروغية أن أمر الصيام والإفطار يثبت بأمر الإمام، وأنه إذا أمر بالإفطار يجب على الناس الإفطار؛ سواء كانت الشهادة المذكورة فيها قبل زوال الشمس أو بعده، غاية الأمر الافتراق بين الصورتين في الصلاة - أي صلاة عيد الفطر - من جهة لزوم التأخير في الثانية إلى الغد دون الأولى^(٢). وبعد تمامية سند الخبر وقع النقاش في دلالته.

مناقشه المحقق النراقي رحمه الله

فقد ناقش المحقق النراقي رحمه الله دلالة هذا الخبر باختصاصه بإمام الأصل حيث قال: «وأما الصحيحة، فهي واردة في حق الإمام، وهو الظاهر في إمام الأصل»^(٣). وتبعه المحقق البحراني رحمه الله في الحقائق^(٤). أقول: يمكن مناقشة كلامه رفع الله مقامه بأمرين:

أحدهما: مجرد ثبوت هذا المنصب للإمام عليه السلام كاف لثبوته للفقهاء لجامع لشرائط الإفتاء كما هو مقتضى القول بالولاية المطلقة للفقهاء فحينئذ ظهورها في الإمام الأصل غير محل في الاستدلال.

نعم حينئذ يخرج الاستدلال بهذا الخبر عن إستقلاله ويكون صغرى لأدلة ولاية الفقيه.

١ . محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشريعة، ج ٧، الباب ٦ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١، ص ٤٣ عن محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٤، ص ١٦٩؛ محمد بن علي لابن بابويه (الشيخ الصدوق)، من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ١٦٨.

٢ . محمد الفاضل النكراني، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الصوم، ص ٢٤٠.

٣ . أحمد النراقي، مستند الشريعة، ج ١٠، ص ٤٩.

٤ . يوسف البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ١٣، ص ٢٦٠.





و هذا الإشكال قد تعرض له المصنف بنفسه وأجاب عنه حيث قال: «و أصالة ثبوت

كلّ حكم ثبت له لنائبه العامّ أيضاً غير معلومة بدليل» (١).

ثانيهما: لامتني لتفسير الإمام في الخبر بإمام الأصل لأنه لا معنى ولا مجال لإيجاب حكم على الإمام المعصوم عليه السلام من ناحية إمام آخر، فالمراد من الإمام من كان متصدّياً لهذه المسائل من الامة.

هذا ولكن الظاهر حينئذٍ اشتراط صدور الحكم عن شهادة البينة المستفاد من التعليق الثابتة في القضايا الشرطية فحينئذٍ يكون التمسك بهذا الخبر أخص من المدعى.

ولكنه يمكن التفصي من الأمر الثاني بحمل الخبر على أن الإمام في مقام حكاية الحكم الشرعي الإلهي والإخبار عنه سوا كان الحكم الثابت في ذمة المعصوم أو الثابتة في ذمة العوام فحينئذٍ لا إستبعاد في المقام اذ البعيد هو إنشاء حكم من إمام على إمام آخر لا الإخبار عن الحكم الثابتة في ذمة الإمام من قبل الله تعالى فحينئذٍ يبقى احتمال ارادة الإمام الأصل على قوتها باقية.

ويظهر منها أيضاً أن الإمام ليس في مقام بيان وظيفة الإمام حتى يشكل بالأمر الثاني أو يدعى إطلاق عنوان الإمام بل الظاهر أنه عليه السلام في مقام بيان حكم الإفطار وصلاة العيد كما لا يخفى من التشقيق الوارد في الخبر.

الخبر الثاني: خبر عبدالله بن سنان

١٤٣

فقد روى عبدالله بن سنان عن رجل نسي حماد بن عيسى اسمه قال: صام علي عليه السلام بالكوفة ثمانية وعشرين يوماً شهر رمضان - فأرأوا الهلال فأمر مناديا ينادي اقضوا يوماً فإن الشهر تسعة وعشرون يوماً. (٢)

و حيث إنّ الإمام عليه السلام أمر منادياً وكلفه بالنداء بين مجتمع المؤمنين، فلا يخلو

١ . أحمد النراقي، مستند الشيعة، ج ١٠، ص ٤٩.

٢ . محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٠، باب ١٤ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١، ص ٢٩٦
عن محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١٥٨.



من إشعار بأن ذلك كان من شؤون الإمامة و بيد الإمام عليه السلام.(١)

المناقشة الأولى: المناقشة في السند

لا يخفى على المحقق خلل سند الخبر لإرساله فحينئذ لا يمكن التعويل عليه من جهة السند. وإن قلت: ينجبر الخبر بعمل الأصحاب.

قلت: مع غض النظر عن كبرى الاستدلال إحراز استناد الأصحاب بهذا الخبر دونه خرق للقتاد.

هذا مضافاً إلى أن جهالة الراوي يوجب الشك في هل حكايته بنفسه مرسله عن عصر الإمام عليه السلام أم أدرك عصره بنفسه.

المناقشة الثانية: المناقشة في الدلالة

ويمكن المناقشة في دلالة الخبر من جهة أن قوله «رأوا الهلال» ظاهر في ظهور الهلال بحيث رأه جمع من أهل الكوفة فحينئذ امر الإمام عليه السلام يكون لغواً اللهم إلا أن يدعى تقيد الشيعاء بما يراه الحاكم معتبراً وهو باطل بالضرورة فحينئذ يكون أمر الإمام بالنداء لتنبية الغافلين من الناس وهو غير بعيد فالخبر في مقام بيان أن على الحكومة أن تنبه الناس على ظهور الهلال وهذا لا صلة له بحكم الحاكم كما لا يخفى.

١-١-٢- الطائفة الثانية: الأخبار الدالة على تصدي الإمام لإمر الهلال

الخبر الأول: خبر رفاعه

وهو عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «دخلت على أبي العباس بالحيرة فقال يا أبا عبد الله- ما تقول في الصيام اليوم فقلت ذاك إلى الإمام إن صمت صمنا وإن أفطرت أفطرتنا فقال يا غلام علي بالمائدة فأكلت معه وأنا أعلم والله أنه يوم من شهر رمضان- فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر علي من أن يضرب عنقي ولا يعبد الله.»(٢)

١ . سيد موسي الشبيري، كتاب الصوم، ص ٤٦٢.

٢ . محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٠، باب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم وقت الإمساك، ص ١٣٢، ح ٥ عن محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٤، ص ٨٢.



ووجه الإستدلال هو التمسك بقوله عليه السلام «ذاك الى الإمام» بعد وضوح كون التقية في تطبيق العنوان على مثل الدوانيقي اللعين، وليس التقية في ثبوت أصل المنصب للإمام الحق. (١)

و هو ما ذهب اليه المحقق النائيني قد سره حيث قال: «الظاهر من هذا الحديث أنه عليه لم يتق في ثبوت الهلال بحكم إمام المسلمين بل في تطبيق الإمامة على المنصور الذي أمر الإمام عليه السلام بإفطار آخر يوم الصيام». (٢)

ولا غبار في دلالة الخبر بعد جريان أصالة عدم التقية في الكبرى المذكورة في كلام الإمام والإقتصار على القدر المتيقن من التقية وهو تطبيق القاعدة.

المناقشة في السند

فقد روى الكليني هذا الخبر عن: عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن علي بن الحكم عن رفاة عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام. وأقوى الإشكالات وأظهر إرساله. ويمكن المناقشة ايضاً لورود سهل بن زياد في السند فإنه ضعيف على الأقوى.

وأما جبران سند الخبر بعمل المشهور فهو مردود أيضاً لإختلاف الأصحاب في التقية فحكم بعض بعدم الفساد وبعض بالفساد كما هو مقتضى ظاهر الخبر فلا يمكن إحراز الشهرة في المسألة فضلاً عن إحراز استناد المشهور الى الخبر فيها بل نسب صاحب الجواهر القول بعدم الإفساد الى الأكثر. (٣)

الخبر الثاني: خبر داود بن حصين

و هو عن رجل من أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال و هو بالحيرة في زمان أبي العباس: «إني دخلت عليه و قد شك الناس في الصوم و هو و الله من شهر رمضان

١ . محمد جعفر المروج الجزائري، هدى الطالب الى شرح المكاسب، ج ٦، ص ١٥٠.

٢ . محمد حسين النائيني، منية الطالب في حاشية المكاسب، ج ١، ص ١٨٤.

٣ . محمد حسين النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ١٦، ص ٢٥٨.





فسلمت عليه فقال يا أبا عبد الله أصمت اليوم فقلت لا والمائدة بين يديه قال فادن فكل قال فدنوت فأكلت قال وقلت الصوم معك و الفطر معك» فقال الرجل لأبي عبد الله عليه السلام تفطر يوما من شهر رمضان؟! فقال: «إي والله أن أفطر يوما من شهر رمضان أحب إلي من أن يضرب عنقي».(١)

وقد يتمسك بهذا الخبر بالتقريب المتقدم.

المناقشة الأولى: المناقشة في السند

ولكن الإنصاف سند الخبر محل إشكال لإرساله الى الإمام عليه السلام ولا يكفي في المقام التظني بالحساب والإحتمالات ودعوى نقله عن أحد الثقات من مشائخه لأنه رجم بالغيب.

وهذا الخبر لم يشتمل على كلمة «القضاء» الدالة على فساد الصوم. وأما إشتغالها على الإفطار فقد يدعى أنّ معنى قوله: «أفطر» أنه أتى بشيء يضادّ الإمساك، وليس فيه دلالة على إبطال الصوم فحينئذ لا يحرز مخالفتها للأكثر لكن الظاهر عدم كفاية عدم المخالفة بل يجب إحراز الاستناد عند ما ذهب الى جبران الخبر بعمل المشهور وهو بالنسبة لهذا الخبر متعذر.

المناقشة الثانية: المناقشة في الدلالة

ويمكن النقاش في دلالة الخبر من جهة تجرده عن الكبرى المذكورة في الخبر السابق وقد اشتملت على مجرد التطبيق الصادر عن التقية كما لا يخفى على من تأمل في الضمير الوارد في «الصوم معك و الفطر معك» الدال على تمام الإختصاص ونهاية التعيين.

تنبيه

قد يدعى وحدة الخبرين لوحدة القضية فحينئذ يقع الإشكال في تلك الكبرى الموجوده



١ . محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعه، ج ١٠، باب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم وقت الإمساك، ص ١٣١، ح ٤ عن محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ج ٤، ص ٨٣.



فی خبر رفاعه اذ يدور الأمر بين صحة النقل الأول و الثاني والأقوى الإكتفاء على القدر المتيقن و هو الإلتقاء من السلطان الجائر ولكن التمسك بالكبرى الكليه محل تأمل وتوقف سيما أنه لم يظهر حال الراوي في كل من الخبرين حتى يقدم أحدهما للأضبطيه وكذلك لا طريق للترجيح بين رفاعه و داود بن الحصين.

هذا مضافاً الى أن أصالة عدم النقص معارض بأصالة عدم الأكثر.

الخبر الثالث: خبر خلاد بن عمارة

قال: قال أبو عبد الله عليه اسلام: «دخلت على أبي العباس في يوم شك و أنا أعلم أنه من شهر رمضان و هو يتغدى فقال يا أبا عبد الله ليس هذا من أيامك قلت لم يا أمير المؤمنين ما صومي إلا بصومك ولا إفطاري إلا بإفطارك قال فقال ادن قال فدنوت فأكلت و أنا والله أعلم أنه من شهر رمضان» (۱).

و دلالتة كالخبر السابق.

المناقشة الأولى: المناقشة في السند

و الظاهر ضعف السند لخلاد بن عمارة فإنه مهمل.

و نقل احمد بن ابى نصر البزنطي عنه لا يوجب وثاقته لعدم تمامية توثيق الرواة بنقل أصحاب الإجماع.

المناقشة الثانية: المناقشة في الدلالة

و الكلام في الدلالة نفس الكلام المتقدم فلانعيد.

۴-۱-۱-۳ - الطائفة الثالثة: الأخبار الدالة على صوم مع الناس و الفطر معهم

منها خبر ابى جارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام أنا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى - فلما دخلت على أبي جعفر عليه السلام و كان بعض أصحابنا

۱ . محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ۱۰، باب ۵۷ من أبواب ما يمسك عنه الصائم وقت الإمساك، ص ۱۳۲، ح ۶ عن محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ۴، ص ۳۱۷



يضحي فقال: «الفطر يوم يفطر الناس والأضحى يوم يضحي الناس والصوم يوم يصوم الناس».(١)

وقال ايضاً: سمعت أبا جعفر محمد بن علي عليه السلام يقول: «صم حين يصوم الناس وأفطر حين يفطر الناس فإن الله عز وجل جعل الأهلة مواقيت».(٢)
ويمكن تقريبه بأن المناطق في الصوم والإفطار هو المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان فلو حكم الحاكم بالصوم بحيث شاع في المجتمع الإسلامي فيؤخذ به.
المناقشة الأولى: المناقشة في السند

و السند ضعيف لورود ابي جارود زياد بن المنذر خلافاً للمحقق الخوئي قدس سره حيث قال: «فالظاهر أنه ثقة، لأجل أن له أصلاً ولا لرواية الأجلاء عنه لما عرفت غير مرة من أن ذلك لا يكفي لإثبات الوثاقة، بل: لشهادة الشيخ المفيد، في الرسالة العددية بأنه من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام، والفتيا والأحكام الذين لا يطعن عليهم ولا طريق إلى ذم واحد منهم. ولشهادة علي بن إبراهيم في تفسيره بوثاقة كل من وقع في أسناده، روى عن أبي جعفر محمد بن علي عليه السلام، وروى عنه كثير بن عياش، تفسير القمي: سورة آل عمران في تفسير قوله تعالى: (إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ)».(٣)
ويلاحظ عليه:

أولاً: بعدم دلالة كلام المفيد قدس سره على وثاقة الموجودين في كتابه فإن قوله رحمه الله: «هم فقهاء أصحاب أبي جعفر محمد بن علي وأبي عبد الله جعفر بن محمد وأبي الحسن موسى بن جعفر وأبي الحسن علي بن موسى وأبي جعفر محمد بن علي



۱ . المصدر المتقدم، ح ۷ عن محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ۴، ص ۳۱۷

۲ . المصدر المتقدم، باب ۱۲ من ابواب أحكام شهر رمضان، ص ۲۹۳، ح ۴ عن محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ۴، ص ۱۶۴

۳ . سيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ۸، ص ۳۳۵.



و أبي الحسن علي بن محمد و أبي محمد الحسن بن علي بن محمد و الأعلام الرؤساء
المأخوذ عنهم الحلال و الحرام و الفتيا و الأحكام الذين لا يطعن عليهم ولا طريق إلى ذم
واحد منهم و هم أصحاب الأصول المدونة و المصنفات المشهورة» (۱).

غير ظاهر في توثيق جميع الرواة على نحو العموم الإستغراغي فقد روى عن رجال لا يصح
إطلاق عنوان «الفقيه» أو «الرئيس» عليهم ك: عمر بن مرداس و فطربن مالك حيث لم
يعهد عنهم أصل أو مصنف.

هذا مضافاً إلى أن المفيد قدس سره قبل بيان هذا الكلام تعرض لخبر يدل على عدم
نقصان شهر رمضان من ثلاثين يوم ثم قال: «و هذا الحديث شاذ نادر غير معتمد عليه
طريقه محمد بن سنان و هو مطعون فيه لا تختلف العصابة في تهمته و ضعفه و ما كان
هذا سبيله لم يعمل عليه في الدين» (۲).

مع أنه قد روى عن محمد بن سنان أخبار نقصان رمضان التي عبر عنها بتلك الصفات
المتقدمة.

فالإنصاف عدم اعتبار كلامه للتوثيق وإن دلت عليه في الجملة لكنه لا يفيدنا في
المقام اذ المطلوب استفادة وثاقة الرواة بالتشخص و الخصوص.

و ثانياً: بعدم صحة نسبة التفسير إلى القمي فضلاً على دلالة كلامه على وثاقة جميع
رجال الكتاب، هذا مضافاً إلى أن المتيقن إضافة أخبار أبي جارود على كتاب علي بن

ابراهيم القمي رحمه الله فلم ينقل على بن ابراهيم أخبار أبي جارود في كتابه ليكون
مشمولاً لما ذكر في المقدمة بناءً على صحة نسبته و دلالة. فالحاصل هو عدم الدليل
على وثاقة الراوي. فضعف أبي جارود كاف في المقام لإسقاط السند.

و لذا قال السيد الإمام الخميني قدس سره - على ما في تقريرات درسه - بعد ذكر هذا

۱ . محمد بن محمد المفيد، الرد على أصحاب العدد، ص ۲۵.

۲ المصدر المتقدم، ص ۲۰.

الخبر: «ولكن سند الرواية ضعيف، فلا يجوز الاعتماد عليه».(١)

المناقشة الثانية: المناقشة في الدلالة

ومقتضي الإنصاف عدم دلالة الخبر على ثبوت الهلال بحكم الحاكم الشرعي الجامع للشرائط بل لو دل لدل على ثبوت الهلال بحكم الحاكم مطلقاً سوى كان عدلاً أم لا وهو مما لم يلتزم به إلا للتقية وهو الصحيح لأنَّ الظاهر من لسان الأخبار متابعتهم للتقية وحقق الدماء لا لمقام الحاكم.

و يحتمل أن يراد متابعتهم اذا شاع بينهم روية الهلال من باب الشيع كما إستظهره الشيخ الطوسي من موثقة عبد الحميد الأزدي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أكون في الجبل في القرية فيها خمسمائة من الناس فقال: «إذا كان كذلك فصم بصيامهم».(٢) فقد قال الشيخ بعد ذكر الخبر: «يريد عليه السلام بذلك أن صومهم إنما يكون بالرؤية فإذا لم يستفرض الخبر عندهم برؤية الهلال لم يصوموا على ما جرت به العادة في باب الإسلام».(٣)

فحينئذ لا دلالة للخبر على حكم الحاكم بل هو أضعف دليل ذكر في المقام.
٤-١-١-٤ الطائفة الرابعة: الأخبار الحاكية استفسار الإمام عليه السلام عن صوم السلطان وعدمه

وهو خبر عيسى بن أبي منصور أنه قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام في اليوم الذي يشك فيه فقال: «يا غلام اذهب فانظر أ صام السلطان [=أصام الأمير/هل صام الأمير] أم لا؟» فذهب ثم عاد فقال: «لا فدعا بالغداء فتغدينا معه».(٤)



سطح یک و دو - دوره دوازدهم و سیزدهم
مجموعه مقالات برگزیده جشنواره علامه حلی (ره)

١ . سيد روح الله الموسوي الخميني، كتاب الطهارة، ص ٥٥٦.
٢ . محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٠، باب ١٢ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ٣، ص ٢٩٣
عن محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١٥٣.
٣ . محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١٥٣.
٤ . محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٠، باب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم وقت الإمساك، ح ١، ص ١٣١ عن محمد بن علي لابن بابويه (الشيخ الصدوق)، من لايحضره الفقيه، ج ٢،

فقل في بيان وجه الإستدلال بهذا الخبر: و موضع الاستشهاد: ان الولي المتصرف الغاصب كان بيده هذا الامر، و هو كاشف عن سيرة المشرعة من جهة الكبرى، و هي أنهم يجعلون هذه الوظيفة من مهمات من بيده الامر، و ان كان المصداق غير شرعي (١) و سند الخبر تام.

المناقشة في الدلالة

لا دلالة على الخبر بما ذكر بل هو أعم مما ذكر اذ يحتمل أن يكون وجه الإستفسار للتقية كما يعضده بعض الأخبار المتقدمة.

و جريان أصل عدم التقية في المقام بعيدٌ اللهم الى أن يدعى ما أفاده الشيخ في الخبر المتقدم.

هذا مضافاً الى أن الظاهر من استفسار الإمام المتابعة في الكبرى و المصداق وهذا لا يلائم ما ذكر في وجه الإستدلال اذ يكون الدليل حينئذ أعم من المدعى و يثبت صحة التعويل على حكم الحاكم الفاسق الغير جامع للشرائط أيضاً و هو منفي قطعاً.

٤-١-١-٥- الطائفة الخامسة: مادل على تنزيل حاكم العدل منزلة حاكم الجور

و يطرح في المقام خبران

أحدهما: خبر عمر بن حنظله عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام أنه قال: «ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا، و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً» (٢).

ثانيهما: خبر أبي خديجة عنه عليه السلام: «اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا و حرامنا فإني قد جعلته عليكم قاضياً» (٣).





التقريب الأول: ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره

و يمكن إثبات نفوذ حكم الحاكم بهذه الإخبار بما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره في كتاب القضاء حيث قال: «إنّ تعليل الإمام عليه السلام وجوب الرضى بحكومته في الخصومات بجعله حاكماً على الإطلاق و حجة كذلك، يدلّ على أنّ حكمه في الخصومات و الوقائع من فروع حكومته المطلقة و حجيته العامة، فلا يختص بصورة التخاصم، و كذا الكلام في المشهورة إذا حملنا القاضي فيها على المعنى اللغوي المرادف لفظ (الحاكم)». (١).

و مقتضى إطلاق حكومته شمولها لمانحن فيه.

التقريب الثاني: ما أفاده السيد الحكيم قدس سره

و قال السيد الحكيم قدس سره عند بيان وجه التمسك بهذه الأخبار: «فان مقتضى إطلاق التنزيل ترتيب جميع وظائف القضاة و الحكام، و منها الحكم بالهلال، فإنه لا ينبغي التوقف عن الجزم بأنه من وظائفهم التي كانوا يتولونها، فإنه لم يكن بناء المسلمين في عصر صدور هذه النصوص و غيره على الاقتصار في الصوم و الإفطار على الطرق السابقة، أعني: الرؤية، و البينة، فمن قام عنده بعض تلك الطرق أفطر مثلاً، و من لم يقم عنده شيء منها بقي على صومه، بل كانوا يرجعون إلى ولاية الأمر، من الحكام، أو القضاة، فاذا حكموا أفطروا بمجرد الحكم. و أقل سبر و تأمل كاف في وضوح ذلك،

كيف! و لولاه لزم الهرج والمرج». (٢).

توضيحه

فقد ادعى المحقق الحكيم قدس سره أن ماتقدم من الأخبار يدل على تنزيل الفقيه الإمامي منزلة القاضي فمأثب للقضاء في ذلك العصر يثبت للفقيه أيضاً.



عن محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٠٣.
١. مرتضى الأنصاري، القضاء و الشهادات (كتاب القضاء)، ص ٤٩.
٢. سيد محسن الطباطبائي الحكيم، مستمسك العروة الوثقى، ج ٨، ص ٤٦١.

ثم استشهد بأمرين:

أحدهما: ترك الرجوع الى الحكام يوجب الهرج والمجرج و هذا الشهادة يحتاج الى مقدمة ثانية وهى أن يقال: حيث لم نجد هرج و مرج فى تلك العصور ثبت رجوعهم الى الحكام؛

ثانيهما: الأخبار المتقدم كصحيحة محمد بن قيس.

قبل التعرض لمفاد الخبرين يجب التعرض لسند الخبرين و دراستهما من جهة السند فأقول مستعيناً بالله تعالى:

دراسة سند الخبرين

الأول: خبر عمر بن حنظله

و الظاهر أنه لا يتوقف فى أحد من رجال السند عدا عمر بن حنظله فإنه وقع الخلاف فى وثاقته بين المعاصرين فذهب المحقق السيد الخوئي (١) الى ضعف الراوي وخالفه فى ذلك بعض المحققين المعاصرين منهم السيد الإمام الخميني (٢) و السيد الشبيري (٣) و حكموا بوثاقة الراوي.

و الظاهر أنه ما يمكن الإستدلال به على وثاقة الرجل أربعة دليل:

الأول: الأخبار الدالة على مدحه و صدقه

منها: ما روى عن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يا عمر لا تحملوا على شيعتنا و

ارفقوا بهم فإن الناس لا يهتملون ما تحملون» (٤).

و قال المحدث النوري: «و فيه أيضاً دلالة على جلالته» (٥).

١ . سيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ١٤، ص ٣١.

٢ . سيد روح الله الموسوي الخميني، كتاب البيع، ج ٢، ص ٦٧٨.

٣ . سيد موسي الشبيري، كتاب الصوم، ج ٤، ص ٣٧٩.

٤ . محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٦، باب ١٤ من أبواب الأمر و النهي و ما يناسبهما، ح ١،

ص ١٥٩ عن محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٨، ص ٣٣٤.

٥ . حسن النوري، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ٢٣، ص ٤٥.





و منها: مارواه الصفار عن الحسن بن علي بن عبد الله عن الحسين بن علي بن فضال عن داود بن أبي يزيد عن بعض أصحابنا عن عمر بن حنظلة فقال: قلت لأبي جعفر عليه السلام إني أظن أن لي عندك منزلة؟ قال: «أجل» قال قلت: فإن لي إليك حاجة قال: «و ما هي» قال قلت: تعلمني الاسم الأعظم قال: «و تطبيقه؟» قلت: نعم قال: «فادخل البيت» قال فدخل البيت فوضع أبو جعفر يده على الأرض فأظلم البيت فأرعدت فرائص عمر فقال: «ما تقول أعلمك؟» فقال لا قال فرجع يده فرجع البيت كما كان. (١)

فثبت منزلة له عند الإمام عليه السلام يدل على عظم شأنه.

و منها: ماروى عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: «يا عمر إن الله يعطي الدنيا من يحب و يبغض و لا يعطي هذا الأمر إلا صفوته من خلقه أنتم و الله على ديني و دين آبائي إبراهيم و إسماعيل لا أعني علي بن الحسين و لا الباقر و لو كان هؤلاء على دين هؤلاء». (٢)

و منها: ماروى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال لعمر بن حنظلة: «أنت رسولي إليهم» (٣) الحديث.

أقول: و لا يصح التمسك بالأخبار المذكورة لأنه قد نقله عن عمر بن حنظلة بنفسه عن الإمام فالإعتماد عليها لإثبات وثاقته يستلزم الدور.

و قد يقال لتصحيح الخبر المتقدم المروى عن الصفار رحمه الله: «فهذا خبر محفوف بقرائن الصدق فيكون حجة فإن الخبر المحفوف بالقرائن و إن ضعف يكون حجة بالاتفاق، بل هو أقوى من الصحيح الخالي عن القرائن». (٤)

- ١ . محمد بن الحسن الصفار، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهم، ج ١، ص ٢١٠.
- ٢ . محمد بن علي ابن بابويه (الشيخ الصدوق)، فضائل الشيعة، ص ٤٠، ح ٤١.
- ٣ . محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ١، باب ٥ من أبواب القنوت، ح ٥، ص ٢٧١ عن محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٤٢٧؛ محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ١٦؛ محمد بن الحسن الطوسي، الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج ١، ص ٤١٧.
- ٤ . عبد النبي الكاظمي، تكملة الرجال، ج ٢، ص ٢٣٧.



قلت: لم يتضح لنا مراده من قرائن الصدق فإن أراد من قرائن الصدق إشتماله على معاجز المعصومين عليهم السلام التي قطعنا بصحتها فهو لا يكفي في المقام اذ المطلوب لإثبات وثاقة عمر بن حنظله ثبوت الخبر بتفصيله مع أنَّ قرينة الصدق بذلك المعنى غاية ما تثبت هو علمهم بالإسم الأعظم اذ الخبر المعاضد لهذا الخبر يتحد معه بالنحو العموم والخصوص من وجه فيصح ما به الإشتراك فقط ولا دليل لتصحيح محل الإمتياز.

و إن قصد تلقي ارباب المؤلفات لها بالقبول كما ادعا المحدث النورى (١) فهو غير ثابت لوروده في البصائر فقط وإن ثبت فلا يدل على شيء.

ومنها أيضاً: ما روى عن يزيد بن خليفة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عمر بن حنظلة - أتاناً عنك بوقت فقال أبو عبد الله عليه السلام - : «إذا لا يكذب علينا» قلت: ذكر أنك قلت إن أول صلاة افترضها الله على نبيه الظهر و هو قول الله عز و جل: أقم الصلاة لدلوك الشمس فإذا زالت الشمس لم يمنعك إلا سبحتك ثم لاتزال في وقت إلى أن يصير الظل قامه و هو آخر الوقت فإذا صار الظل قامه دخل وقت العصر فلم تزل في وقت العصر حتى يصير الظل قامتين و ذلك المساء فقال: «صدق». (٢)

فهو محل مناقشة ليزيد بن خليفة فإنه لم يوثق وإثبات وثاقته بنقل أصحاب الإجماع عنه محل إشكال للمناقشة في الكبرى.

هذا مضافاً الى أن دلالة الخبر محل تأمل فقد قال العلامة المجلسي قدس سره: «قوله عليه السلام: إذن لا يكذب علينا يعني: لما كان الراوي هو فلا يكذب، أو أنه لما روى الوقت فلا يكذب، لأن خبر الوقت عنا مشهور لا يمكنه الكذب علينا، فلا يدل على المدح

١ . حسن النوري، مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل، ج ٢٣، ص ٤٤

٢ . محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ٤، باب ٥ من أبواب المواقيت، ح ٦، ص ١٣٣ عن محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٣، ص ٢٧٥؛ محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٢، صص ٢٠؛ ٣١؛ محمد بن الحسن الطوسي، الإستبصار فيما أختلف من الأخبار، ج ١، ص ٢٦٧.



بل إلى الذم أقرب لكنه بعيد. فتأمل» (۱).

أقول: بل الظاهر قوة احتمال الثاني لأنّ الظاهر من نفي الكذب عن عمر بن حنظله و تعليقه على خبر الوقت دليل على الإحتمال الثاني.
و غاية الأمر يبقى الإحتمالان على حالهما من القوة فيحكم بإجمال الخبر.
ما ذكرنا هو تمام الأخبار الواردة لتوثيقه.

الثاني: توثيق عمر بن حنظله في كلمات الشهيد الثاني

فقد يتمسك لتوثيق بما ذهب اليه الشهيد الثاني في هامش كتاب الوكالة من الروضة البهية حيث قال هناك: «وأما عمر بن حنظله فإن الأصحاب وإن لم ينصوا عليه بجرح ولا تعديل لكن عندي أنه ثقة لمدح رأيته في حديث الصادق عليه السلام» (۲).
و مراده من حديث الصادق عليه السلام هو حديث الوقت المتقدم لما حكاه عنه ابنه في منتقى الجمان حيث قال: «وجدت بخطه - رحمه الله - في بعض مفردات فوائده ما صورته: عمر بن حنظلة غير مذكور بجرح ولا تعديل، ولكن الأقوى عندي أنه ثقة لقول الصادق عليه السلام - في حديث الوقت -: إذا لا يكذب علينا» (۳).
أقول: المستند في قبول قول الرجالي على ما يظهر بالاستقراء خمسة:
أحدها: قبول قوله من باب الشهادة؛
ثانيها: قبول قوله من باب الرجوع الى المختصص؛
ثالثها: قبول قوله للإنسداد؛

الرابع: قبول قوله للوثوق و الإطمئنان؛

الخامس: قبول قوله لشمول حجية خبر الواحد للمقام.

- ۱ . محمد باقر المجلسي، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، ج ۳، ص ۳۷۴؛ محمد باقر المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ۱۵، ص ۳۰.
- ۲ . زين الدين (الشهيد الثاني) العاملي الجبعي، الروضة البهية في شرح اللمعة، ج ۳، ص ۴۶.
- ۳ . حسن بن زين الدين العاملي (ابن الشهيد الثاني)، منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح و الحسان، ج ۱، ص ۱۹.

و هذه الموارد كلها لا تثبت مع العلم بضعف مستند الرجالي و الحال في المقام علمنا
بمستنده و ضعفه لما تقدم سابقاً.

الثالث: نقل أصحاب الإجماع عنه

و قد يحكم بوثاقته لنقل مشايخ الثقات و أصحاب الإجماع عنه لكن الإنصاف بطلان
الكبرى و هى وثاقة مشايخ أصحاب الإجماع و البحث عن تفاصيله لا يسع فى هذا
القليل.

الرابع: كثرة رواياته

فقد يستدل لوثاقته بكثرة الرواية و هو محل تأمل من جهة الكبرى و الصغرى.
أما الكبرى لأن الظاهر إعتبار فهم الحديث وفقهه لا مجرد النقل فقد روى الكشي بسنده
عن الصادق عليه السلام أنه قال: «اعرفوا منازل شيعتنا بقدر ما يحسنون من رواياتهم
عنا، فإننا لا نعد الفقيه منهم فقيها حتى يكون محدثاً». فقل له: أ و يكون المؤمن محدثاً؟
قال: «يكون مفهما و المفهم محدث». (١)

و روى أيضاً: «اعرفوا منازل شيعتنا عندنا على قدر روايتهم عنا و فهمهم منا». (٢)
و يؤيده: حال بعض الأصحاب المقربين للأئمة فإنه لم يثبت إكثارهم مع أن ثبت إكثار
بعض الفسقة فتأمل فى حال سلمان الفارسي و مالك الأشتري النخعي و عمار بن ياسر
و كذلك تأمل فى حال ابي هريه.

و أما الصغرى فلم يثبت إكثار عمر بن حنظله للروايات.

الخامس: إكثار الأجلاء عنه

و الإنصاف عدم دلالة إكثار الأجلاء على الوثاقة بل الدليل هو إكثار الثقة عن الراوي اذا
كان عن طريق السماع و هو منتفى فى المقام.



١ . محمد بن عمر الكشي، إختيار معرفة الرجال، ص ٣.

٢ . محمد ابي زينب النعماني، الغيبة للنعماني، ص ٢٢.



والحاصل: أنه لا دليل على وثاقة الرجل. ولكنه قديدي: جبران الخبر بعمل الأصحاب. والإنصاف أنه لا دليل عليه بل الظاهر أول من استند الى هذا الخبر هو المحقق الحلي قدس سره في المعتبر حيث قال: «ثمّ هذه الرواية معمول عليها بين الأصحاب عملاً ظاهراً، وقبول الخبر بين الأصحاب مع عدم الراد له يخرجها الى كونه حجة، فلا يعتد إذا بمخالف فيه، ولو عدل الى غيره لكان عدولاً عن المجمع على الطهارة به، الى الشاذ الذي ليس بمشهور، وهو باطل بخبر عمر بن حنظلة المتضمن: «لقوله عليه السلام خذ ما اجتمع عليه أصحابك واترك الشاذ الذي ليس بمشهور» (١).

وهو غير كاف في المقام اذ المعتبر هو إحراز استناد المشهور من القدماء بهذا الخبر وهو محل تأمل بل منع.

فالحاصل أنه لا دليل على تصحيح الخبر.

تنبيه

قد ضعف الفاضل الآبي داود بن الحصين (٢).

ولكن الأنصاف وثاقة الرجل فقد قال النجاشي: «مولا هم كوفي ثقة روى عن أبي عبد الله و أبي الحسن عليهما السلام» (٣).

وأما تضعيفه لما نسب اليه من الوقف (٤) غير صحيح لما ثبت في محله وهو عدم تضعيف الرجل بالمذهب.

الثاني: خبر أبي خديجه

فالظاهر أنه وقع النقاش في رجلين من سند الخبر:

أحدهما: ابوالجهم؛



١ . جعفر المحقق الحلي، المعتبر في شرح المختصر، ج ١، ص ٦٢.

٢ . حسين الآبي، كشف الرموز في شرح المختصر النافع، ج ١، ص ٤٧٧.

٣ . محمد بن الحسن الطوسي، فهرست أسماء مصنفی الشيعة، ص ١٥٩، ٤٢١.

٤ . محمد بن الحسن الطوسي، الرجال، ص ٣٣٦، ٥٠٧.



ثانیهما: سالم بن مکرم ابو خدیجه.

و أما الأول: فقد ادعى المحقق الخوئي رحمه الله جهالته (۱) ولكن الإنصاف اتحاده مع هارون بن الجهم لإشتراكهما معاً في من روى عنهم فإنهما يشتركان معاً في جل من تلامذتهم كأحمد بن أبي نصر البزنطي وأحمد بن محمد بن خالد البرقي وخلف بن حماد الأسدي وزكريا بن عمران ومحمد بن سليمان الديلمي ومحمد بن ميسربن عبدالعزيز وكذلك قد عبر عن هارون بن جهم عنوان أبي جهم في المحاسن (۲) و هارون ثقة على ما ذكره النجاشي. (۳)

و أما الثاني: فقد ضعفه الشيخ الطوسي في الفهرس (۴) وقال النجاشي: ثقة ثقة. (۵) و لذا قال العلامة قدس سره: «و الوجه عندي التوقف عن ما يرويه لتعارض الأقوال فيه». (۶)

و يمكن حل التعارض بطريقتين:

الطريق الأول: ما أفاده المحقق الخوئي قدس سره بأن:

الظاهر أنّ الشيخ اشتبه عليه سالم بن مكرم هذا بسالم بن أبي سلمة الذي قال ابن الغضائري بشأنه: «ضعيف روايته، مختلط»، (۷) وقال النجاشي في حقه: «سالم بن أبي سلمة السجستاني: حديثه ليس بالنقيّ وإن كنا لا نعرف منه إلا خيراً، له كتاب أخبرني به عدّة من أصحابنا، عن جعفر بن محمد...» (۸) إلى آخره.

و الذي يدلّ على أنّ الشيخ اشتبه عليه الأمر فظنّ أنّ أبا خديجة هو سالم بن أبي سلمة المذكور، أمران:

- ۱ . سيد أبو القاسم الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، ج ۲۲، ص ۸۷.
- ۲ . أحمد البرقي، المحاسن، ج ۲، ص ۳۵۶، ح ۵۵ و ج ۲، ص ۳۶۸، ح ۱۲۱.
- ۳ . أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي، ص ۴۳۸، ر ۱۱۷۸.
- ۴ . الفهرس، ص ۲۲۶، ر ۳۳۷.
- ۵ . أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي، ص ۱۸۸، ۵۰۱.
- ۶ . حسن بن يوسف الحلبي، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، ص ۲۲۷، ر ۲.
- ۷ . أحمد بن الحسين الإبن الغضائري، رجال ابن الغضائري، ج ۱، ص ۶۶.
- ۸ . أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي، ص ۱۹۰، ۵۰۹.

الأول: تصريحه بأن كنية مكرم هي «أبو سلمة»، ثم ذكره له في سنده إليه «سالم بن أبي سلمة؛ وهو أبو خديجة». مع أنه قد صرح النجاشي (١) وكذلك الكشي (٢) بأن كنية سالم بن مكرم كانت «أبا خديجة» وأن الصادق عليه السلام جعل كنيته «أبا سلمة» فعرف بها، «أبو سلمة» كنية لسالم نفسه، وليست كنية لأبيه.

هذا مضافاً إلى أن نجد الطريقتين متحدين تماماً في الكافي (٣) و التهذيب (٤) لكنه عبر في الأول بأبي سلمه وفي الثاني بسالم بن مكرم.

الثاني: عدم ذكر الشيخ لسالم بن أبي سلمة السجستاني الضعيف حسب تضعيف ابن الغضائري له و النجاشي لروايته، مع أن النجاشي ذكر أن له كتاباً وأنه روى كتابه عن جماعة (٥) و يستبعد جداً أن لا يكون الشيخ قد اطلع على هذا الكتاب أو رواه مع معاصرته للنجاشي.

فهاتان قرينتان تدلان على أن الشيخ ظن أن أبا خديجة هو سالم بن أبي سلمة نفسه و لهذا ضعفه، و بهذا يسقط تضعيف الشيخ لسالم بن مكرم (٦).

الطريق الثاني: ما أفاده المحقق التستري رحمه الله في قاموسه حيث ذهب إلى أنه لا وجه لاضطرابهم فيه بعد اتفاق النجاشي و الكشي على توثيقه و تبجيله و سقوط تضعيف الشيخ له بتعارض توثيقه له معه على نقل الخلاصة (٧).

وقد ناقشه المحقق الخوئي قدس سره بقوله: «و هذا كلام غريب فإنه إذا ثبت أن الشيخ وثقه في موضع فلا يمكن شمول دليل حجية الخبر له و لإخباره بالضعف معاً، و لا يمكن اختصاصه بأحدهما لعدم الترجيح و هذا كما يجري في خبري الشيخ يجري بين خبره

١ . المصدر المتقدم، ص ١٨٨، ٥٠١.

٢ . محمد بن عمر الكشي، اختيار معرفة الرجال، ص ٣٥٣.

٣ . محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٥، ص ٢١٨.

٤ . محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٧٢.

٥ . احمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي، ص ١٩١، ٥٠٩.

٦ . سيد أبو القاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ٩، ص ٢٨.

٧ . محمد تقي التستري، قاموس الرجال، ج ٤، ص ٦١٥.



بالضعف و خبر النجاشي بالوثاقة، فإننا نعلم إجمالاً بكذب خبر الشيخ بضعف سالم أو بكذب خبر النجاشي و الشيخ بوثاقته فلا وجه لجعل المعارضة بين خبري الشيخ و الأخذ بخبر النجاشي بدعوى أنه بلا معارض، و نظير ذلك كثير في أبواب الفقه فإذا فرضنا رواية عن زرارة دلت على حرمة شيء و دلت رواية أخرى عنه و عن محمد بن مسلم مثلاً على خلاف الأولى، فهل يمكن أن يقال إن روايتي زرارة تتعارضان فيؤخذ برواية محمد بن مسلم؟ لا يمكن ذلك أبداً و المقام من هذا القبيل» (۱).

أقول: ولكن الإنصاف صحة ما ذهب اليه المحقق التستري رحمه الله في قاموس الرجال سيما بناءً على ما اختاره المحقق الخوئي من حجية قول الرجالي من باب خبر الثقة اذ تعارض كلام الشيخ قدس سره مع كلام آخر له يوجب عدم احراز كون إخباره عن الحسن مع أن المعتبر في خبر الثقة صدوره عن حسن أو ما يقاربه كالإخبار عن شجاعة أميرالمومنين عليه السلام فحينئذ تعارض كلمات الشيخ توجب سقوط كلام من دائرة الحجية. هذا مضافاً الى أنه من باب الشهادة أيضاً لا يرد عليه إشكال لأن غاية ما يوجب تهافت كلمات الشيخ الرجوع عن الشهادة الموجب سقوط كلامه لا غير. هذا مضافاً الى أنه الحال كذلك لو كان الرجوع من باب الرجوع الى المتخصص اذ العقلاء يرجعون الى المتخصص الجازم بدل المتخصص الذي وقع التهافت في كلامه. وكيف كان ففي الطريق الأولى كفاية للتفصي عن الإشكال. فالحاصل صحة السند والله العالم.

هذا تمام الكلام في ناحية السند فيبقى البحث عن الدلالة.

دراسة دلالة الخبر

و قد وقع النقاش في كل من التقريبيين المتقدمين فيجب التعرض لهما على حده فنقول مستعينين بالله:

المناقشة في التقريب الأول

فقد ناقش المحقق النراقي التقريب الأول المستفاد من الأخبار بمناقشتين:

۱ . سيد أبوالقاسم الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ۹، ص ۲۷.

أحدهما: [المناقشة الأولى للمحقق النراقي رحمه الله]

قد ذهب المحقق النراقي قدس سره الى إختصاص الخبرين بصورة التنازع و عدم دلالتهما على التولية المطلقة حيث قال: «كلها واردة فيما يتعلق بالدعاوي و القضاء بين الخصوم و الفتوى فى الأحكام الشرعية ووجوب القبول فيها مما لا نزاع فيه».(١)

الجواب

ما أفاده قدس سره تام بالنسبة الى خبر أبي خديجه لإشتماله على خصوص عنوان القضاء فإن الظاهر منه عدم إرادة المعنى اللغوي بل المراد هو المعنى المتعارف فى ذلك العصر.

ولكنه محل إشكال فى مقبولة عمر بن حنظله اذ قوله عليه السلام: «إني قد جعلته عليكم حاكماً» تعليل لقوله: «فليرضوا به حكماً» اذ الفاء للتعليل نحو قوله عليه السلام (أعطني بمسألتى من جميع خير الدنيا و جميع خير الآخرة فإنه غير منقوص ما أعطيتني)(٢) فيكون المعنى «فليرضوا به حكماً لأنني قد جعلته عليكم حاكماً» و إختصاصها بمورد القضاء يتوقف على تفسير الفاء بالتفريع مع أنه لا معنى للتفريع جعل الإمام على رضائهما فحينئذ ينظر فى مودى العلة إن ارشدنا الى الإطلاق يحكم به و إلا فلا و الظاهر إطلاق بيانه عليه السلام لدلالة حذف متعلق الحكومة فى كلامه عليه السلام.

فليرد الإشكال الأول على التقريب الأول.

ثانيهما: [المناقشة الثانية للمحقق النراقي رحمه الله]

فقد قال أيضاً المحقق النراقي لرد التمسك بالأخبار: «صدق قوله «حكمنا» على مثل ثبوت الهلال و رؤيته محل الكلام».(٣)

١ . أحمد النراقي، مستند الشيعة، ج ١٠، ص ٤١٩.

٢ . محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٢، ص ٥٨٥.

٣ . أحمد النراقي، مستند الشيعة، ج ١٠، ص ٤١٩.



اذ المناقشة بين الفقهاء هنا هي تدور مدار صدق حكمهم عليهم السلام على حكم الحاكم و عدمه فأصل النزاع في تحقق هذا الموضوع فمن ذهب الى القول بعدم حجية حكم الحاكم ناقش في أن حكمه ليس حكم الله و أهل بيته و من ذهب الى القول بالحجية أثبت خلافه فحينئذ يكون الخبر متأخر رتبةً عن محل البحث.

أقول: اذا تمسكنا بخبر عمر بن حنظله منضمّاً لصحيحة محمد بن قيس أنتج وجوب إتباع حكم الحاكم في الهلال لكن عرفة سابقاً إختصاص الصحيحة بما اذا قامت البينة عند الحاكم لا مطلقاً فحينئذ يكون الدليل أخص من المدعى.

هذا مضافاً الى أن الظاهر من الولاية المطلقة كما قررها المحققون إنتقال ما للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله من الشؤون الإجتماعية الى الفقيه فحينئذ يجب إثبات أن أمر الهلال من الشؤون الحكومية للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله حتى يصح نقلها الى الفقيه مع أن الظاهر من الأخبار المتقدمة مع غض النظر عن سندها وإهمالها في كتب القدماء جمل خبرية حاكية عن واقعة خارجية لا تدل على أن أمر الهلال من شؤون الإجتماعية للمعصوم بل إللتزام بالأخبار يكون إللتزاماً بالأعم اذ من الممكن أيضاً أمرهم بالهلال كان من الشؤون المختصة بإمامتهم فمجرد الشك كاف في جريان أصالة عدم ولاية الفقيه في أمر الهلال.

فالحاصل أن التقريب الأول للإستدلال يدل على الولاية المطلقة للفقيه لكنه لا يفيدنا في المقام لعدم ثبوت إدراج أمر الهلال في الشؤون الإجتماعية للإمام لينتقل الى الفقيه بمقتضى جعل الإمام بل قد يكون أمرهم بالهلال من جهة العلم بالواقع و غيره فمجرد الشك كاف.

المناقشة في التقريب الثاني

فقد اشتمل التقريب الثاني على ادعائين:

أحدهما: كون الخبرين في مقام تنزيل الفقيه الإمامي مقام القاضي العامي تنزيلاً تاماً؛





ثانيهما: كون أمر الهلال أحد الشؤون الثابتة لقاضي العامي في ذلك العصر.

مناقشة المحقق الخوئي قد سره للتقريب الثاني

و هذا التقريب و إن كان بعيداً عن المناقشات الأصحاب لكنه قد ناقش المحقق الخوئي قدس سره كل من الإدعائين:

مناقشة المحقق الخوئي للدعوى الأولى

قال المحقق الخوئي قدس سره: «النصب المزبور خاص بمورد التنازع و الترافع المذكور في صدر الحديث، بلافق بين الهلال و غيره، كما لو استأجر داراً أو تمتع بأمرأة الى شهر فإختلفا في إنقضاء الشهر برؤية الهلال و عدمه، فترافعا عند الحاكم و قضى بالهلال، فإن حكمه حينئذ نافذ بلا إشكال».(١)

كما ترى قد ناقش عموم التنزيل المدعى و خصه بصورة التنازع.

الجواب

و ما تقدم في الإجابة عن المناقشة الأولى على التقريب الأول كاف في الإجابة عما أفاده فلانعيد.

هذا مضافاً الى أن المورد غير مخصص و غير صارف للكلام عن شموليته كما لا يخفى فمجرد إختصاص المورد بقاضي التحكيم أو بصورة النزاع لا يمنعنا من التمسك بعموم التعليل الثابت في قوله عليه السلام: «إني قد جلعت عليكم حاكماً أو قاضياً».

مناقشة المحقق الخوئي للدعوى الثانية

فقد ناقشها قدس سره بقوله: «هذه المقدمة أيضاً غيرينة ولا مبينه بعدم كونها من الواضحات الوجدانيات فإن مجرد تصدي قضاة العامة لأمر الهلال خارجاً لا يكشف عن كونه من وظائف القضاء في الشريعة المقدسة، حتي يدل على نصب أحد قاضياً على كون حكمه في الهلال ماضياً بالدلالة الإلتزامية و لعلمهم ابتدعوا هذا المنصب لأنفسهم



سطح يك و دو - دوره دوازدهم و سيزدهم
مجموعه مقالات برگزيده جشنواره علامه حلي (ره)

١ . سيد أبو القاسم الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، ج ٢٢، ص ٨٥.

كسائر بدعهم فلا يصح الإحتجاج بعملهم بوجه بعد أن كانت الملازمة المزبورة خارجيّة محضّة ولم يثبت كونها شرعية» (١).

الجواب

قد يجاب عما أفاده المحقق الخوئي بأنّ مجرد رواج المنصب بين العامة اذا انضم الى عدم ردع الإمام عليه السلام يدل على ثبوت هذا المناصب للقاضي شرعاً فلانحتاج الى دليل آخر. ويمكن المناقشة في هذا الجواب:

أولاً: بأنّ الدليل على وجوب الردع هو حكم العقل بحرمة الإغراء بالجهل وهذا ينحصر فيما اذا لم يكن هناك بيان يوجب هداية الجاهل مع أنّ العمومات الناهية عن العمل بالظن كافية للردع في المقام هذا مضافاً الى أن عدم اعتبار كلامهم في امر الهلال موافق للأصل فهو كاف أيضاً للردع بل مجرد احتمال الردع كاف في عدم صحة الأخذ بسيرة العامة.

ثانياً: بعد ملاحظه متون العامة نجد أن اعتمادهم على السلطان للأخبار المكذوبة من وجوب إتباع الجائر مطلقاً وكذلك إعتمادهم على الحاكم لتوهمهم التصويب و نجد الاثمه قد ناقشوا هذه الأسس فلا يجب عليهم صدور الردع لصغريات هذه العقائد الفاسده فردع الأصل كاف في ردع الفروع.

ومما يشهد على أنهم يراجعون الى السلطان و الحاكم لتلك المبادئ الفاسده لالنص خاص عندهم في مسألة الهلال المحكي عن المالكيين البغداديين من نفوذ حكم الإمام الأعظم بالهلال حتى للبلاد الأخرى وعلله بنفوذ حكمه في جميع الأمور لا بنص خاص (٢).



١ . المصدر المتقدم، ص ٨٦.

٢ . راجع: حسين العوايشه، الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة، ج ٣، ص ٢٠٣؛ يوسف بن عبدالله القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة، ص ١٢٠.



ثالثاً: وجوب الردع مقيد بما اذا لم تقضي الظروف التقية مع أن الإنصاف المقام مقام تقية فلا ينتج عدم الردع الإمضاء الشرعي.

فالحاصل أن المناقشة الثانية للمحقق الخوئي قدس سره تامة.

مناقشة السيد الشبيري ادام الله ظله للتقريب الثاني

فقد ناقش المحقق الشبيري التقريب الثاني بمناقشة (١) وهي بتقرير منا:

مقتضى عموم التنزيل ثبوت جميع ما ثبت لعنوان القاضي بما هو قاضي في المجتمع الإسلامي للفقيه الجامع للشرائط فحينئذ لو ثبت إختصاص قاضي القضاة بإختيارات عند العامه لا يمكن تسريه للفقيه الجامع للشرائط اذ لم يثبت المنصب للقاضي بما هو قاضي بل ثبت لقاضي القضاة بعنوان خاص و الظاهر أنه لم يثبت عند العامه نفوذ حكم جميع القضاة في أمر الهلال بل الظاهر أنه منصب مختص بقاضي القضاة أو الخليفة فحينئذ لا يمكن إثبات أن الحكم بالحلال من المناصب الثابتة لعنوان القاضي حتى يسري بتنزيل الإمام الى الفقيه.

وأضف الى الى ما افاده ادام الله ظله أنه قد حكى عن اكثر العامه وبعض من الصحابه وجوب الصوم اذا حال دون المنظر غيم أو قتر و لم يذهبوا الى الرجوع الى الحاكم بل نسب الحكم بالرجوع الى الحاكم في الهلال عند وجود مانع منه الى الحسن و ابن سيرين (٢) مع أنه لو كان من الأمور المسلمه للزم إشتهاره وهو محل تأمل نعم قد عد ابن جزى الكلبي إخبار الإمام بثبوت الهلال أحد طرق المثبتة له. (٣)

تنبيه: توقيع اسحاق بن يعقوب

قد يستدل أيضاً لإثبات نفوذ حكم الفقيه الجامع للشرائط بالتوقيع المروى عن صاحب العصر والزمان روحى فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف و هو يتحد مع الطائفة الأخير



سطح یک و دو - دوره دوازدهم و سیزدهم
مجموعه مقالات برگزیده جشنواره علامه حلی (ره)

١ . سيد موسي الشبيري، كتاب الصوم، ج ٤، ص ٤٠٢.

٢ . عبدالله الابن قدامه المقدسي، المغنى، ج ٤، ص ٣٣٠.

٣ . محمد بن احمد ابن جزى الكلبي، القوانين الفقهية، ج ١، ص ٧٩.



من حيث استفادته للولاية المطلقة للفقیه و يمتاز عن الطائفة الأخيره بعدم دلالتة على تنزيل الفقيه منزله قضاء العامة فمن هنا أفردناه بتنبيه.

و أما التوقيع فهو طويل نختصر بذكر موضع الشاهد وهو قوله عليه السلام على ما في «كمال الدين وتمام النعمة»: «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم و أنا حجة الله عليهم» (١).

و رواه الطوسي في الغيبة هكذا: «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم و أنا حجة الله عليكم» (٢).

و قد حكى بعض المعاصرين ادام الله بركاته عن الشهيد في الدرة الباهرة عن أصداف العترة الطاهرة أنه أبدل مكان الحوادث الواقع لفظة «المسائل المشككة» (٣) ولكنه لم أجد المحكى في الكتاب و الموجود فيه هو نفس النص المشهور مع إختلاف يسير فقد ورد فيه: «و أما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنهم حجتي عليكم، و أنا حجة الله» (٤).

هذا و تمسك به بعض الأصحاب لإثبات الولاية المطلقة للفقیه بتقريبين:

التقريب الأول: ما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره

فقد تمسك الشيخ الأعظم قدس سره بقوله «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها» الرواية، فادعى أن المعنى الظاهر من الحوادث هو مطلق الأمور التي تتوقف عرفاً أو عقلاً أو شرعاً الى الرئيس ومثل له بالنظر في أموال القاصرين لغيبة أو صغر وغيرهما.

ثم التفت الشيخ رضوان الله تعالى عليه الى إحتمال إختصاص الحوادث الواقعة بالمسائل الشرعية فأقام وجوها ثلاثة لرد الإحتمال.

١ . محمد بن على الإبن بابويه (الشيخ الصدوق)، كمال الدين و تمام النعمة، ج ٢، ص ٤٨٤.

٢ . محمد بن الحسن الطوسي، الغيبة، ص ٢٩١.

٣ . سيد علي الشفيعي، دروس و بحوث في الفقه الجعفري و أصوله، ج ٢، ص ٣١.

٤ . محمد بن مكى العاملى نبطى (الشهيد الأول)، الدرة الباهرة عن أصداف العترة الطاهرة، ص ٥١.



أحدها: ارجاع الناس في نفس الحادثه الى الفقيه الظاهر من قوله «فيها» و هو يرشد الى لزوم مباشرة الفقيه بالواقعه بنفسه؛

ثانيها: نسبة حجية الفقهاء الى الإمام في قوله «حجتي» يشعر الى أنهم مرجع في الأمور التي يكون المرجع فيها هو الرأي و النظر و إن لم يقصد ذلك المعنى و قصد مجرد الرجوع في الأحكام الشرعية للزم التعبير بـ«إنهم حجج الله عليكم»؛

ثالثها: الرجوع الى الفقهاء مما اتفقت عليه كلمة المسلمين و هو من الضروريات في الإسلام فيبعد إختفائها عن مثل إسحاق بن يعقوب حتى يذكرها في عداد الأمور المشكله عنده بخلاف الرجوع في المصالح العامة التي يحتمل تفويضها من قبل الإمام لشخص أو صنف خاص. (١)

فحينئذ يثبت أن المراد من الحوادث هي الأمور الإجتماعية التي تحتاج الى الرئيس فارجاع الناس الى الفقيه فيها يدل على أن الفقيه وكيل الإمام في مثل هذه الأمور.

التقريب الثاني: ما أفاده السيد الإمام الخميني قدس سره

فقد استفاد السيد الإمام من ذيل الخبر و هو قوله «حجتي عليكم وأنا حجة الله» بتقريب أن: «أنّ الواضح من مذهب الشيعة، أنّ كون الإمام حجة الله تعالى، عبارة اخرى عن منصبه الإلهي وولايته على الأمة بجميع شؤون الولاية، لا كونه مرجعاً في الأحكام فقط، و عليه فيستفاد من قوله عليه السلام: «فإنّهم حجّتي عليكم، وأنا حجة الله» أنّ المراد أنّ ما هو لي من قبل الله تعالى، لهم من قبلي. و معلوم أنّ هذا يرجع إلى جعل إلهي له عليه السلام، و جعل من قبله للفقهاء، فلا بدّ للإخراج من هذه الكلّية من دليل مخرج فيتبع». (٢)

مناقشتان في التوقيع



سطح یک و دو - دوره دوازدهم و سیزدهم
مجموعه مقالات برگزیده جشنواره علامه حلی (ره)

١٦٨

١ . مرتضي الأنصاري، المكاسب، ج ٣، ص ٥٥٥-٥٥٦.

٢ . سيد روح الله الموسوي الخميني، كتاب البيع، ج ٢، ص ٦٧٧.

فقد وقع الإشكال في الخبر من جهة السند والدلالة.

المناقشة في السند

فقد أشكل المحقق الخوئي على سند الخبر لإهمال محمد بن محمد بن عاصم و
إسحاق بن يعقوب. (١)

أقول: فقد ورد الخبر بطريقتين:

أحدهما: طريق الصدوق في كمال الدين عن محمد بن محمد بن عاصم عن محمد بن
يعقوب عن إسحاق بن يعقوب؛

ثانيهما: طريق الطوسي في الغيبة وهو عن جماعة عن جعفر بن محمد بن قولويه و أبي
غالب الرازي عن محمد بن يعقوب الكليني عن إسحاق بن يعقوب.

فمن هنا يتضح عدم قاحلية إهمال محمد بن محمد بن عاصم لعدم إنحصار الخبر
بطريقه هذا مضافاً إلى أنه ثقة لإطراد الترحم والترضي عنه في كتب الصدوق كما لا
يخفى لمن تتبع أخباره. (٢)

ولا يقدح التعبير بـ«الجماعة» في طريق الشيخ الطوسي لأن الظاهر من الجماعة الشيخ
المفيد والحسين بن عبيد الله الغضائري وأحمد بن عبدون لما أفاده في الفهرس حيث
صرح الشيخ قدس سره بتلقى أخبار ابن قولويه و أبي غالب الرازي عنهم (٣) هذا مضافاً
إلى أن الظاهر كتب بن قولويه كانت مشهوره الإنتساب إليه في ذلك العصر فلا يقع



١ . سيد أبوالقاسم الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، ج ٢٢، ص ٨٢.

٢ . فراجع: محمد بن علي الإبن بابويه (الشيخ الصدوق)، من لايحضره الفقيه، ج ٤، ص ٢٢٣ و ٥٣٤؛
محمد بن علي الإبن بابويه (الشيخ الصدوق)، الأمالي، ص ٢٧٧ و ٣٢٠ و ٤٥٦؛ محمد بن علي الإبن
بابويه (الشيخ الصدوق)، التوحيد، ص ٧٢ و ٨٣ و ١٥٣ و ١٥٩ و ١٦٠ و ١٧٦ و ٢٢٠؛ محمد بن علي الإبن
بابويه (الشيخ الصدوق)، عيون أخبار الرضا (عليه السلام)، ج ١، ص ٢٢٢ و ج ٢، ص ١٧٤؛ محمد بن
علي الإبن بابويه (الشيخ الصدوق)، كمال الدين و تمام النعمة، ج ١، ص ٣٢٣ و ٣٢٧ و ٣٣٠ و ج ٢،
ص ٤٠٨ و ٤٣٠ و ٤٣٥ و ٤٨٣ و ٥٢٢ و ٥٣٧؛ محمد بن علي الإبن بابويه (الشيخ الصدوق)، معاني الأخبار،
ص ٦٣؛ محمد بن علي الإبن بابويه (الشيخ الصدوق)، علل الشرائع، ج ١، ص ١٣٢ و ١٦٠ و ٢٣٢ و ٢٣٣ و ...

٣ . الفهرس، ص ٧٤ و ١٠٩.



الشك في نسبة الكتاب اليه.

فحينئذ ورود محمد بن محمد بن عصام غير قادح في المقام لعدم إنحصار الخبر بطريقه ولوثاقته على الأقوى.

و أما إسحاق بن يعقوب:

فلم يذكر في كتب الأصحاب القدماء ولكنه قال الحر العاملي رحمه الله: «في كش توقيع يفيد مدحه» (١) ولكنه لم أجده فيه و الظاهر المراد هو التوقيع المتقدم ولكنه نسبته الى الكشي سبق للقلم.

و قد تمسك أيضاً بعض المحققين لإثبات وثاقته بنفس التوقيع من وجوه شتى فأنتمجوا منه جلالة الرجل و علو رتبته و أجابوا عن إشكال الدور بأنه لا يضر كونه هو الراوي بعد تسالم المشايخ على نقله. (٢)

و فيه: عدم ثبوت التسالم كما لا يخفى.

و قد يقال أيضاً إنتصاراً لمن حكم بوثاقته من المتأخرين بأنه: لما كان هذا الحديث من أسرار الشيعة فلامعنى لأن يكون الكليني نقل تلك الرواية عن أخيه غير الموثق. (٣) و فيه: أن إشتماله على الأسرار أول الكلام ثم الإلتزام به إلتزام بالأعم.

فالإنصاف أنه لم يقد دليل قوي يورث الإطمئنان لإثبات وثاقة الرجل فالأقوى إهماله كما ذهب اليه المحقق الخوئي رحمه الله بل قد يدعى عدم كونه من الأجلاء لخفاء أمور عليه لم تبقى الى ذلك العصر من المبهمات كحرمة الفقاع و كذلك خفي عليه قتل سيّد الشهداء عليه السلام و أنّ بني أميّة لعنهم الله قد قتلوه حقيقة لا أنه شبّه عليهم و غيرهما من الأمور الواضحة لدى المحصلين فضلاً عن الأجلاء.



۱ . محمد بن الحسن الطوسي، رجال، الرجال، ص ۶۲.

۲ . ابوعلى الحائري المازندراني، منتهی المقال في أحوال الرجال، ج ۲، ص ۳۴؛ عبدالله المامقاني، تنقيح المقال في علم الرجال، ج ۹، ص ۲۸۸.

۳ . حسين المظاهري، الثقات الأخيار من رواة الأخبار، ص ۶۶.

المناقشة في الدلالة

قد ناقش الأصحاب كل من التقريبيين المتقدمين:

مناقشة التقريب الأول

لا يخفى أن تقريب الشيخ قد ابتنى على الشواهد المذكورة فتضعيف الشواهد وإسقاطها عن مقام الإستشهاد يوجب سقوط مختاره رحمه الله فقد ناقش الأصحاب في الشواهد.

المناقشة في الشاهد الأول

منافشة المحقق الإصفهاني رحمه الله

فقد ذهب المحقق الإصفهاني الى أنه لو دل الخبر على ما افاده الشيخ من الأمور الاجتماعية للزم سكوت الخبر عن الرجوع الى الرواة في المسائل الشرعية مع أنه يستدل بها على حجية الخبر وحجية الفتوى (١).

و يلاحظ عليه: بأنّ اللازم غير محذور فيمكن الإلتزام به اذ مجرد استناد بعض الفقهاء به لا يكشف عن المراد القطعي للمعصوم عليه السلام حتى يدعى إختصاص الخبر بحجية فتوى المجتهد هذا مضافاً الى أنه لو دل على مطلوب الشيخ لدل على حجية الفتوى بالفحوى اذ تصدي الأمور الاجتماعية منصب أعظم من منصب الإفتاء و بيان الأحكام.

منافشة المحقق الإيرواني رحمه الله

فقد ذهب المحقق الإيرواني الى أن التعبير ب«فأرجعوها» لا يدل على مطلوبه بل التعبير ب الإرجاع يدل عليه فالرجوع في الحادثة غير إرجاع الحادثة و معنى الرجوع في الحادثة استعمال ما ينبغي الجري عليه في الحادثة فحينئذ العبارة الوافية بإرجاع نفس الحادثة إلى الفقيه هي كلمة «فأرجعوها» بصيغة باب الإفعال لا ماورد في الخبر (٢).



١ . محمد حسين الإصفهاني، حاشية المكاسب للإصفهاني، ج ٢، ص ٣٨٨.

٢ . ميرزا علي الإيرواني، حاشية المكاسب للإيرواني، ج ١، ص ١٥٧.



ويلاحظ عليه: بأن أظهرية التعبير الثاني في المطلوب لا يوجب عدم تعبير الأول فيه.

المناقشة في الشاهد الثاني

مناقشة المحقق الخراساني قدس سره

فقد افاد و أجاد المحقق الخراساني قدس سره عدم ملازمة الحجية من قبل الإمام مع الحجية المطلقة عقلاً و عرفاً و أن ثبتت له عليه السلام حيث قال قدس سره: «الحجية من قبله غير مستلزم للولاية المطلقة، لعدم ملازمة عقلاً، ولا عرفاً بين الحجية و الولاية، و ان علم ولاية حجة الله عجل الله فرجه، كما عرفت» (١).

مناقشة المحقق الإصفهاني قدس سره

فذهب المحقق الإصفهاني الى أن مقتضى الحجية صحة الاحتجاج بالشخص أو بالشيء في مقام المؤاخذه على مخالفة ما قامت عليه الحجة، فيناسب قيام الدليل على حكم شرعي سواء كان الحجة إخبار الراوي أو رأي المجتهد و نظره ولا يثبت مطلق النظر كنظر الفقيه في بيع مال اليتيم فحينئذ فلا معنى لاتصافه بالحجية، فإن البيع الواقع عن مصلحة بنظره صحيح نافذ، لأنه حجة له أو لغيره على أحد فيضعف القول بمناسبة الحجية مع النظر. (٢)

مناقشة السيد السيستاني دام ظله

فقد ذكر السيد السيستاني ادام الله ظله عند المناقشة في التقريب الثاني للخبر بإشكال يمكن طرحه في المقام و هو أن: تفسير الحجة متوقف على تفسير الحوادث لأن التعليل يجب أن يكون مناسباً للقول المعلن به. (٣)

فحينئذ يستفاد من كلامه حفظه الله أنه تفسير الـ«حوادث» بالتعليل المذكور يوجب الدور لتوقف تفسير التعليل بها.



سطح یک و دو - دوره دوازدهم و سیزدهم
مجموعه مقالات برگزیده جشنواره علامه حلی (ره)

۱ . محمدکاظم الآخوند الخراساني، حاشية المكاسب للآخوند، ص ۹۵.

۲ . محمدحسين الإصفهاني، حاشية المكاسب للإصفهاني، ج ۲، ص ۳۸۹.

۳ . سيد علي السيستاني، موسوعة تقريرات الإمام السيستاني، ج ۵، الاجتهاد والتقليد والإحتياط، ص ۱۱۸.

المناقشة في الشاهد الثالث

وقد يناقش الشاهد الثالث بمناقشات ثلاثة ذكرها الأعلام في كتبهم نذكرها بتقرير منا فنقول بعون الله تعالى:

المناقشة الأولى: مناقشة المحقق الشهيد

فقد ذهب الشهيد رحمه الله في هداية الطالب (١) الى أنَّ استبعاد إختفاء المسألة عن مثل اسحاق بن يعقوب يتوقف على أن نحرز جلالة قدره اذ إختفاء تلك المسألة غير عزيزة عن العوام سيما في ذلك العصر الذي قد نشرة كلمة الباطل في اطراف العالم الإسلامي بحيث لا يستطيع المومن إظهار كلمة الحق وأحكامها. و حيث لم يظهر لنا حال الراوي لا يمكن أن نعتد على الإستبعاد المذكور ليكون قريناً على صرف المعنى من الحوادث.

بل الظاهر عدم الإستبعاد لأنه قد أشكلت عليه مسائل أظهر من مسألة التقليد كما اشرنا اليها عند بيان حال الراوي.

المناقشة الثانية: مناقشة المحقق النائيني والإصفهاني رحمهم الله

فقد ذهبوا رضوان الله تعالى عليهما الى أنه لا يبعد السؤال عن أمر واضح وإن احرزنا جلالة قدر الراوي كما لا يخفى بإستقراء أخبار الأجلاء من الأصحاب كزرارة و محمد بن مسلم و غيرهما حيث نجدهم يسألون المعصوم عن أسئلة واضحة فهذا احمد بن إسحاق المعداد من الوكلاء و السفراء و الأبواب فقد سأل أبا الحسن الهادي عليه السلام و قال: من أعامل و عمن أخذ و قول من اقبل؟ فقال عليه السلام: «العمري ثقتي فما أدّى إليك عني فعني يؤدّي، و ما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له و أطع، فإنه الثقة المأمون» (٢) (٣)

١ . ميرزا فتاح الشهيد، هداية الطالب الى أسرار المكاسب، ج ٢، ص ٢٣١.

٢ . محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج ٢٧، باب ١١ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضى به، ج ٤، ص ١٣٨ عن محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ١، ص ٣٢٩.

٣ . محمد حسين النائيني، منية الطالب، ج ١، ص ٣٢٦؛ محمد حسين الإصفهاني، حاشية المكاسب للإصفهاني، ج ٢، ص ٣٩٠.





فالإينصاف أن هذه المسائل بهذه الأسئلة أصبحت من الضروريات الواضحات.

المناقشة الثالثة: مناقشة المحقق الخوئي رحمه الله

فقد ذكر المحقق الخوئي أنه: فلو سلمنا جلالة قدر الراوي واستبعاد السؤال عن الموضوعات الواضحة لانسلم وضوح التقليد في ذلك العصر فإنه لم يثبت في ذلك العصر رد الفروع على الأصول واستنباط حكم ما لم يسأل عن الإمام عليه السلام حكمه من الضوابط فلذا نجد كتب الأصحاب قد إشتملت على مجرد نقل الأخبار مع عدم التعرض للفروع والتفصيلات.(١)

فالحاصل أنه: اثبات الإستبعاد فرع إثبات جلالة الراوي وهو متعذر ومع غض النظر من حال الراوي فلو فرضنا جلالة قدره أيضاً لإستبعاد في المقام لسؤال فقهاء لأصحاب عن ماهو أوضح من هذه المسألة عن الإمام عليه السلام. هذا تمام الكلام في بيان ما يتمسك به لإثبات نقوذ حكم الحاكم في أمر الهلال من أقوال المعصومين عليهم السلام.

مناقشة التقريب الثاني

ويمكن مناقشة التقريب الثاني بما تقدم عند المناقشة في الشاهد الثاني من التقريب الأول وفاق النعل بالنعل.

١-٢-٤- الثاني: التحليلات الكاشفة عن رأي المعصوم عليه السلام في المسألة:

ويمكن التمسك بأمور ثلاثة يكشف بها رأي المعصوم:

أحدها: دليل العقل؛

ثانيها: ارتكاز المسلمين؛

ثالثها: سيرة المسلمين.

ونبين الأدله واحداً تلو الآخر.



سليح وودو - دوره دوازدهم و سيزدهم
مجموعه مقالات برگزيده جشنواره علامه حلي (ره)

١ . سيد أبوالقاسم الخوئي، محاضرات في الفقه الجعفري، ج ٣، ص ٣٩.

١-٢-١-٤- دليل العقل

و يقرر الإستدلال بحكم العقل بتقريرين:

التقرير الأول لحكم العقل

وهو التمسك بوجود المقتضي في المقام وإنتفاء المانع.
فإنَّ المقتضي وهو اعتبار حكم الحاكم ثابت في الجملة و المانع من نفوذه في أمر
الهلال منتفى في المقام فيؤخذ به في المقام.(١)

مناقشة التقرير الأول

والذي يبدو هو إشتمال هذا الإستدلال على إشكال وهو أنَّ اللازم ثبوت المقتضي في
المقام فلا يكفي ثبوت المقتضي في موضوع آخر وإنتفاء المانع في موضوعنا فحينئذ
يجب إحراز شمول حكم العقل للمقام لنحرز المقتضي و حيث كان دليل العقل دليلاً
لبياً يقتصر على القدر المتيقن منه.

التقرير الثاني لحكم العقل

يحكم العقل بوجوب وجود الحاكم في ما ينتهي الى التخاصم والتشاجر ليرتفع به و
لاشبهة أنَّ الهلال من تلك الأمور بما له من الآثار الكثيرة عرفاً و شرعاً كإنقضاء أجل
الدين، و أجل العدة طلاقاً أو وفاة، و حلول أجل السلف، و وجوب الصوم و إفطاره، و
جملة من أعمال الحج، بل و العمرة، و غيرها من الآثار ممَّا يتعلَّق بالأمور الاجتماعيَّة
التي لها تماسُّ باجتماع الناس و الحلّ و العقد.

فلو أوكل الشارع الحكيم أمر الهلال الى المكلفين للزم الحث على التخاصم و التشاجر
الذي يحكم العقل بوجوب رفعه وقبحه.(٢)

مناقشة التقرير الثاني

و يمكن الإشكال على التقرير الثاني بأمور:

الأول: الظاهر من حكم العقل بوجوب الحاكم دفع التخاصم و التشاجر فلو جعل الشارع



١ . سيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، ج ١٠، ص ٢٥٩

٢ . على الإشتهادي، مدارك العروة، ج ٢١، ص ١٩٢



قانوناً يرتفع به التشاجر و التخاصم فلا دليل حينئذ لوجوب الحاكم و الحال أنه جعل الشارع لنا طرقاً إتباعها يوجب رفع التخاصم و التشاجر؛
الثاني: الإختلاف الناشي من تطبيق الضوابط الشرعية غير قبيح و إللزم وجوب التقليد من مرجع واحد و هو باطل بالضرورة؛

الثالث: حكم العقل يثبت وجوب الرجوع الى الحاكم عند التشاجر و التنازع لا مطلقاً فهو حينئذ أخص من المدعى؛

الرابع: ليس كل إختلاف فى أمر الهلال ينتهى الى التنازع فالיום الأول من رمضان لإثبات الصيام أمر شخصي فإنه من الممكن أن يصوم رجل يوماً و يفطر الآخر ذلك اليوم.

١-٢-٢- سيرة المسلمين

و قد يتمسك أيضا بسيرة المسلمين حيث يجعلون حكم الحاكم الجامع لشرائط الحكومة بمنزلة رؤيتهم بأنفسهم و بمنزلة الشهادة عندهم، و يرون مخالفة حكمه مستنكراً. (١)

مناقشة

و الإنصاف إن كان المراد سيرة العامة فقد تقدم الإجابة عنها عند المناقشة فى خبر ابي خديجه فلانعيد و إن اريد سيرة المتشرعة المومنين فهو لم يثبت بعد ملاحظة أنه لم تقم للإمامية راية ليتمكن الحاكم الحكم على المذهب الإمامية لتنعقد السيرة.

١-٢-٣- ارتكاز المسلمين

فاستدل به بنفس التقرير المتقدم للسيرة. (٢)

مناقشة

ولكنه لم يثبت هذا المرتكز كيف وقد وقع بين الفقهاء الإختلاف فيه و لم يجدوا فى اذهانهم إتباعه فى المقام مرتكزاً.



١ . المصدر المتقدم.

٢ . المصدر المتقدم.

٢-٤- دليل القول بـ«عدم إعتبار حكم الحاكم»

حيث كان القول بعدم الإعتبار هو الموافق للأصل لم يحتاج الى مونة الإستدلال بعد
عدم الدليل على إعتبار حكم الحاكم فحينئذ لانجد القائلين بعدم الإعتبار يسعون
لإقامة الدليل فى المقام.

نعم هناك دليل قد يتمسك به وهو:

الحصر الوارد فى:

صحيحه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: أن عليا عليه اسلام كان يقول: «لا أجيز
فى الهلال إلا شهادة رجلين عدلين».(١)

وصحيحه حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه

السلام: «لا تجوز شهادة النساء فى الهلال ولا يجوز إلا شهادة رجلين عدلين».(٢)

وصحيحه منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «صم لرؤية الهلال و
أفطر لرؤيته فإن شهد عندكم شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه».(٣)

وغيرها من الأخبار الدالة على الحصر فى البيئة.

وأجاب عنه الفقيه الأعظم صاحب الجواهر قدس سره حيث قال فى بيان المراد من

الأخبار المتقدمه: «والحصر فى قوله عليه السلام: لا أجيز فى رؤية الهلال إلا شهادة رجلين

عدلين مراد منه بالنسبة إلى الشهادة بمعنى اني لا أجيز فى الشهادة على رؤية الهلال إلا

شهادة رجلين عدلين لا فاسقين أو مجهولين كما هو عند العامة، ولا عدل واحد لا أن



١ . محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعه، ج ١٠، باب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، ح ١، ص ٢٨٦
عن محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٤، ص ٧٦؛ محمد بن على الإبن بابويه (الشيخ الصدوق)، من
لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ١٢٤.

٢ . المصدر المتقدم، ح ٣ عن محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٤، ص ٧٧؛ محمد بن على الإبن بابويه
(الشيخ الصدوق)، من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ١٢٤.

٣ . المصدر المتقدم، ح ٤ عن محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١٥٧؛ محمد بن
الحسن الطوسي، الإستبصار فيما أختلف من الأخبار، ج ٢، ص ٦٣.



المراد عدم ثبوته إلا بذلك ضرورة ثبوته بالشياع وبالحكم بالبيئة و بغير ذلك» (١).
و يحتمل أن يجاب عما أفاده بأن الظاهر من الأخبار خلاف ما أفاده قدس سره اذ ذكر
الاستثناء بعد النفي في المقام يفيد الحصر فيكون المعنى: لأجيز في ثبوت الهلال
إلا شهادة عدلين فهو المطلوب و الموضوع في الخبر هو رؤية الهلال لخصوص البيئة
المعتبر لرؤية الهلال كما يفهم من ملاحظة قوله «لأجيز في الهلال» اذ لامعنى للأخذ
بظاهر لأن الهلال من الموجودات الخارجية التكوينية فالظاهر تقدير «الثبوت».
هذا مضافاً الى أن تخصيص موضوعه بخصوص البيئة يحتاج الى دليل و هو منتفى
في المقام.

و أما ما أفاده لنقض الحصر الحقيقي فهو محل إشكال اذ الشياع قد قيده بنفسه قدس
سره بإفادة العلم وقال: «إن لم يكن الشياع على الوجه المزبور بل كان مفيداً للظن كان
المتجه عدم الإجتزاء به للأصل السالم عن المعارض و ظاهر النصوص» (٢) فإنه لا
إشكال في صحة الأخذ بما يفيد العلم لكن الكلام هو في غير العلم فإن الأخبار
المتقدمة في مقام بيان الطريق لثبوت الهلال عند عدم العلم كما لا يخفى فحينئذ لم
يكن الشياع منافياً للحصر لأنه يختلف موضوعاً مع ما نحن فيه.
و أما الحكم بالبيئة فهو محل كلام كما لا يخفى. هذا مضافاً الى أن ملاحظة الأخبار
الواردة في بيان طرق ثبوت الهلال يدل على عدم إعتبار حكم الحاكم في المقام بعد
إهمالها لإعتبار حكمه مع كونها في مقام البيان.
فيفهم من ملاحظه هذا الخبر أنه بناءً على تمامية الأدلة الدالة على الولاية المطلقة
للفقيه تكون مخصصاً بهذا الخبر.

١ . محمد حسين النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج ١٦، ص ٣٥٩.

٢ . المصدر المتقدم، ص ٣٥٣.

حصيلة البحث

الظاهر أن المسألة خلافية بين المتأخرين ولم يتعرض لها القدماء في كتبهم والظاهر من الأدلة في المقام عدم إعتبار حكم الحاكم في ثبوت الهلال وإن كانت المسألة محل تأمل وتحقيق.



مجموعه مقالات برگزیده جشنواره علامه حلی (ره)
سطح یک و دو - دوره دوازدهم و سیزدهم

المصادر

١. الإبن بابويه (الشيخ الصدوق)، محمد بن علي، الأمالي، طهران: كتابچی، ١٤١٨هـ.ق.
٢. التوحيد، ترجمه مهدي اللاجوردي، طهران: نشر جهان، ١٤٢٠هـ.ق.
٣. المقنع، قم: پیام امام هادي (عليه السلام)، ١٤١٨هـ.ق.
٤. الهداية، قم: مؤسسة الإمام الهادي (عليه السلام)، ١٤١٨هـ.ق.
٥. علل الشرائع، قم: مكتبة الداوري، ١٤٢٧هـ.ق.
٦. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ترجمه مهدي لاجوردي، طهران: نشر جهان، ١٤٢٠هـ.ق.
٧. فضائل الشيعة، طهران: الأعلمي، بی تا.
٨. كمال الدين و تمام النعمة، ترجمه علي اكبر غفاري، طهران: الإسلامية، ١٣٩٥هـ.ق.
٩. معاني الأخبار، ترجمه علي أكبر غفاري، قم: مؤسسة النشر، ١٤٠٣هـ.ق.
١٠. من لا يحضره الفقيه، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٦٣هـ.ش.
١١. ابن جزى الكلبي، محمد بن احمد، القوانين الفقهية، ترجمه ماجد حموي، بيروت: دار ابن حزم، ١٤٣٤هـ.ق.
١. الإبن الغضائري، احمد بن الحسين، الرجال، ترجمه محمد رضا حسيني جلالی، قم: مؤسسة دار الحديث العلمية الثقافية، ١٤٢٢هـ.ق.
٢. الابن قدامه المقدسي، عبدالله، المغني، ترجمه عبدالله تركي و عبدالفتاح حلو، رياض: دارعالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع.
- ت ابوصلاح الحلبي، تقي، الكافي في الفقه، اصفهان: مكتبة الإمام أميرالمومنين علي (عليه السلام)، بی تا.
٤. ابي زينب النعماني، محمد، الغيبة، ترجمه علي اكبر غفاري، طهران: نشر الصدوق، ١٣٩٧هـ.ق.
٥. الآبي، حسين، كشف الرموز في شرح مختصر النافع، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٨هـ.ق.





۶. الآخوند الخراساني، محمدكاظم، حاشية المكاسب، طهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامي قسم الطباعة و النشر، ۱۴۰۶هـ.ق.
۷. الإشتهاردي، على، مدارك العروة، طهران: منظمة الإوقاف و الشؤون الخيرية دار الأسوة للطباعة و النشر، ۱۴۱۷هـ.ق.
۸. الإصفهاني، سيد ابوالحسن، وسيلة النجاة، قم: مهر أستوار، ۱۳۹۳هـ.ق.
۹. الإصفهاني، محمد حسين، حاشية المكاسب، قم: ذوى القربي، ۱۴۲۷هـ.ق.
۱۰. الأنصاري، مرتضي، القضاء و الشهادات، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۱۵هـ.ق.
۱۱. المكاسب، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۱۵هـ.ق.
۱۲. الإيرواني، ميرزا على، حاشية المكاسب، قم: الكتبي النجفی، ۱۳۷۹هـ.ق.
۱۳. البحراني، يوسف، الحقائق الناضرة فى أحكام العترة الطاهرة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۳۶۳هـ.ق.
۱۴. البرقي، احمد، المحاسن، ترجمه جلال الدين المحدث، قم: دارالكتب الإسلامية، ۱۳۷۱هـ.ق.
۱۵. بى نام، رؤية الهلال، قم: مركز إحياء الآثار الإسلامية، ۱۳۸۵هـ.ش.
۱۶. التبريزي، ميرزا جواد، منهاج الصالحين، قم: مدين، قم: ۱۴۲۶هـ.ق.
۱۷. التستري، محمدتقي، قاموس الرجال، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۰هـ.ق.
۱۸. الحائري المازندراني، ابوعلی، منتهى المقال فى أحوال الرجال، قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۱۶هـ.ق.
۱۹. الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام)، قم: ۱۴۰۹هـ.ق.
۲۰. الحكيم، سيد محسن، مستمسك العروة الوثقى، قم: دارالتفسير، ۱۳۷۵هـ.ق.
۲۱. الحلبي، حسن بن يوسف، خلاصة الأقوال فى معرفة الرجال، ترجمه محمدصادق بحر العلوم، قم: الشريف الرضي، ۱۴۰۲هـ.ق.
۲۲. الخوئي، سيد أبوالقاسم، محاضرات فى الفقه الجعفري، قم: مؤسسة دائرة المعارف



- للفقه الإسلامي، ۱۴۲۹هـ.ق.
۲۳. ، معجم رجال الحديث، قم: مؤسسة الخوئي الإسلامية، ۱۴۱۳هـ.ق.
۲۴. ، موسوعة الإمام الخوئي، قم: مؤسسة الخوئي الإسلامية، ۱۴۳۷هـ.ق.
۲۵. السبزواري، محمدباقر، ذخيرة المعاد، قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
۲۶. ، كفاية الفقه، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، بی تا.
۲۷. السيستاني، سيد علي، منهاج الصالحين، قم: مكتب آيت الله العظمى السيد السيستاني، ۱۴۱۵هـ.ق.
۲۸. ، موسوعة تقريرات الإمام السيستاني، بی جا: بی نا، ۱۴۳۷هـ.ق.
۲۹. السيفي المازندراني، علي أكبر، دليل تحرير الوسيلة (كتاب الصوم)، طهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، ۱۳۹۰هـ.ق.
۳۰. الشبيري، سيد موسي، كتاب الصوم، قم: منشورات مؤسسة الإمام محمد الباقر الفقهية، بی تا.
۳۱. الشفيعي، سيد علي، دروس و بحوث في الفقه الجعفري و أصوله، قم: مطبعة الهادي، ۱۴۲۶هـ.ق.
۳۲. الشهيدي، ميرزا فتاح، هداية الطالب الى أسرار المكاسب، قم: دارالكتب، بی تا.
۳۳. الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات، ترجمه محسن كوجه باغي، قم: مكتبة آيت الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۴هـ.ق.
۳۴. الصيمري، مفلح بن الحسن، غاية المرام، بيروت: دارالهادي، ۱۴۲۰هـ.ق.
۳۵. الطباطبائي الحكيم، سيد محسن، مستمسك العروة الوثقى، بی جا: دار إحياء التراث العربي، ۱۳۸۱هـ.ق.
۳۶. الطباطبائي اليزدي، سيد محمد كاظم، العروة الوثقى، بی جا: بی نا، ۱۴۱۷هـ.ق.
۳۷. الطوسي، محمد بن الحسن، الإستبصار فيما اختلف من الأخبار، ترجمه حسن الخرخسان الموسوي، طهران: دارالكتب الإسلامية، ۱۳۹۰هـ.ق.



۳۸. ، الخلاف، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۰۷هـ.ق.
۳۹. ، الرجال، ترجمه جواد قیومی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۴هـ.ق.
۴۰. ، الغيبة، ترجمه عبادالله طهرانی و علی ناصح، قم: دارالمعارف الإسلامية، ۱۴۱۱هـ.ق.
۴۱. ، تهذيب الأحكام، ترجمه حسن خراسان موسوي، طهران: دارالكتب الإسلامية، ۱۴۰۷هـ.ق.
۴۲. ، فهرست اسماء مصنفی الشيعة، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، ۱۴۲۰هـ.ق.
۴۳. ، العاملي الجبعی، زين الدين (الشهيد الثاني)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۳۵هـ.ق.
۴۴. ، العاملي نبطی (الشهيد الأول)، محمد بن مكي، الدرة الباهرة عن أصداف العترة الطاهرة، ترجمه عبدالهادي مسعودي، قم: منشورات الزائر، ۱۴۲۱هـ.ق.
۴۵. ، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، قم: مكتبة الإعلام الإسلامي في الحوزة، ۱۴۳۰هـ.ق.
۴۶. ، العاملي (ابن الشهيد الثاني)، حسن بن زين الدين، منتقي الجمان في الأحاديث الصحاح و الحسان، قم: مؤسسة النشر، ۱۴۰۳هـ.ق.
۴۷. ، العوايشه، حسين، الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب و السنه المطهرة، اردن: المكتبة الإسلامية، ۱۴۲۳هـ.ق.
۴۸. ، الفاضل لنكراني، محمد، تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، قم: مركز فقه للأئمة الأطهار، ۱۴۲۶هـ.ق.
۴۹. ، القرطبي، يوسف بن عبدالله، الكافي في فقه أهل المدينة، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۲۲هـ.ق.
۵۰. ، الكاظمي، عبد النبي، تكملة الرجال، ترجمه محمدصادق بحر العلوم، قم: أنوار الهدى، ۱۴۲۵هـ.ق.
۵۱. ، الكشي، محمد بن عمر، اختيار معرفة الرجال، ترجمه مهدي رجائي، قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۰۴هـ.ق.
۵۲. ، الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ترجمه على اكبر غفاري، طهران: دارالكتب

الإسلامية، ١٤٠٧هـ.ق.

٥٣.

٥٤. المامقاني، عبدالله، تنقيح المقال في علم الرجال، ترجمه محمدرضا مامقاني، قم: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ١٤٣١هـ.ق.

٥٥. المجلسي، محمدباقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ترجمه هاشم رسولي محلاتي، طهران: دارالكتب الإسلامية، ١٤٠٤هـ.ق.

٥٦. ، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، ترجمه مهدي رجائي، قم: مكتبة آيت الله المرعشي، ١٤٠٦هـ.ق.

٥٧. المحقق الحلي، جعفر، المعتبر في شرح المختصر، قم: مؤسسة سيد الشهداء، ١٣٦٤هـ.ق.

٥٨. المرتضي، علي بن الحسين، جمل العلم و العمل، النجف: مطبعة الآداب، ١٣٨٧هـ.ق.

٥٩. المروج الجزائري، محمدجعفر، هدى الطالب الى شرح المكاسب، بي جا: طليعة النور، ١٤١٦هـ.ق.

٦٠. المظاهري، حسين، الثقات الأخيار من رواة الأخبار، قم: مؤسسة الزهراء (عليها السلام) الثقافية الدراسية، ١٤٢٨هـ.ق.

٦١. المفيد، محمد بن محمد، الرد على أصحاب العدد، ترجمه مهدي نجف، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣هـ.ق.

٦٢. ، المقنعة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠هـ.ق.

٦٣. الموسوي الخميني، سيد روح الله، تحرير الوسيلة، طهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، ١٣٩٢هـ.ق.

٦٤. ، كتاب البيع، طهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، ١٣٩٢هـ.ش.

٦٥. ، كتاب الطهارة، طهران: مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، ١٤٨٠هـ.ش.

٦٦. الموسوي السبزواري، سيد عبد الأعلى، مهذب الأحكام في بيان الحلال و الحرام،



قم: ۱۴۱۳ هـ.ق.

۶۷. الموسوي العاملي، محمد بن علي، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، مشهد:

موسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۱۱ هـ.ق.

۶۸. الميرزا القمي، أبو القاسم بن محمد، جامع الشتات، طهران: كيهان، ۱۳۷۱ هـ.ش.

۶۹. النائيني، محمد حسين، منية الطالب في شرح المكاسب، طهران: المكتبة

المحمدية، ۱۳۷۳ هـ.ق.

۷۰. النجاشي، احمد بن علي، الرجال، ترجمه موسي شبيري، قم: موسسة النشر الإسلامي،

۱۴۰۶ هـ.ق.

۷۱. النجفي، محمد حسين، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، طهران: دارالكتب

الإسلامية، ۱۳۶۵ هـ.ق.

۷۲. النراقي، أحمد، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، قم: موسسة آل البيت (عليهم السلام)

لإحياء التراث، ۱۴۱۵ هـ.ق.

۷۳. النوري، حسن، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بيروت: موسسة آل

البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۰۸ هـ.ق.

۷۴. اليزدي، سيد محمد كاظم، العروة الوثقى، بيروت: موسسة الأعلمي للمطبوعات،

۱۴۰۹ هـ.ق.

• قد استفدنا من هذه الكتب عن طريق برامج لمركز نور للبحوث الكمبيوترية للعلوم

الإسلامية وهي:

۱. جامع الأحاديث، الإصدار ۳/۵.

۲. جامع الفقه، الإصدار ۳.

۳. دارية النور، الإصدار ۱/۲.

۴. رجال الشيعة، الإصدار ۱.



