



پژوهش‌نامه سید مرتضی / ۱۴

مجموعه مقالات فارسی

جلد پنجم

مباحث اصولی و فقهی

گروهی از نویسندگان

نگاشته‌ها و مقالات برگزیده از سید مرتضی علم‌الدین



مجموعه مقالات فارسی

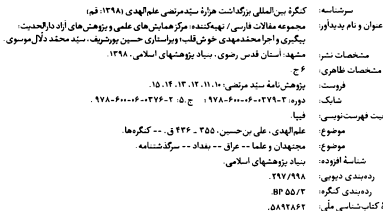


مباحث اصولی و فقهی

کروچی از نویسندگان

پرویش نامه سید مرتضی / ۱۴





فهرست اجمالی

- مروری بر مقالات مجموعه حاضر..... ۷
- بخش نخست: اصول
۱. نوآوری های اصولی سید مرتضی علم الهدی..... ۱۵
- بلال شاکری و هادی وحیدی پور
۲. مسئله اجماع قدما در باب خبر واحد و دیدگاه متقابل سید مرتضی و..... ۳۵
- سید علی رضا مددی الموسوی
۳. سید مرتضی و نزاع تخصیص کتاب به خبر واحد..... ۸۱
- علیرضا سروش
۴. جایگاه عقل در استنباط احکام نزد سید مرتضی..... ۱۰۵
- محمود کریمیان
۵. سید مرتضی و التزام به حجّیت عقل در فقه..... ۱۱۹
- رضا بابایی
۶. توجّه به ارتکازات عقلا در روش استنباطی سید مرتضی..... ۱۳۹
- مهدیبرزگر
۷. بازکاوی و مقارنه انگاره های اصولی سید مرتضی و شیخ طوسی..... ۱۶۳
- داریوش بخردیان، احسان علی اکبری بابوکانی و راضیه عطّار

۸. بازپژوهی آرای سید مرتضی و ابن ادریس در عمل به ادله استنباط ۲۰۱
 داریوش بخردیان و راضیه عطار

بخش دوم: فقه

۱. کارنمای آثار فقهی سید مرتضی ۲۴۳
 علی فرهودی

۲. مکتب، آثار فقهی و برخی آرای خلاف مشهور سید مرتضی ۲۶۱
 سید ابوالقاسم نقیبی

۳. فتاوی نادر و خلاف مشهور سید مرتضی ۳۰۵
 رضا محبتی مجد

۴. روش شناسی فقهی سید مرتضی ۳۲۳
 محمدرضا خادمیان

۵. سید مرتضی؛ و همکاری با دولت جائر ۳۵۷
 سید جواد ورعی

۶. بررسی برخی آرای سید مرتضی در باره مهریه ۳۸۳
 حسین حلبیان

۷. تحلیل فتوای شاذ سید مرتضی در طهارت موی سگ ۴۰۷
 مهدی مهریزی

فهرست مطالب ۴۲۳

سخن ناشر

عن عبد السلام بن صالح الهروي قال: سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: رَزَمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا. فَقُلْتُ لَهُ وَكَيْفَ يُحْيِي أَمْرَكُمْ؟ قَالَ: يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ، فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا^۱.

حمد و سپاس بی حد خداوند بزرگ و دانا را سرزد که غایت آفرینش انسان را معرفت و عبودیت ذات مقدس خود قرار داد و فرمود: «وَمَا خَلَقْتُ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي»^۲. درود بر پیامبران الهی به ویژه حضرت خاتم انبیاء محمد مصطفی ﷺ که با تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت، زمینه ساز تحقق این هدف متعالی شدند و سلام بر امامان معصوم ﷺ، به خصوص عالم آل محمد ﷺ، حضرت امام علی بن موسی الرضا ﷺ که ستارگان پر فروغ آسمان معرفت و عبودیت اند و راهنمایان بشر در صراط مستقیم معرفت و بندگی، و رحمت خدا بر عالمان و پژوهشگرانی که در طول تاریخ با فراگیری و نشر علوم و معارف اسلامی به احیای امر امامت و ولایت پرداخته و مردم را با زیبایی های فرهنگ اصیل اهل بیت ﷺ آشنا ساخته اند.

-
۱. عیون اخبار الرضا ﷺ ۳۰۷/۱؛ از امام رضا ﷺ شنیدم که می فرمود: خدا رحمت کند کسی که امر ما را زنده کند. عرض کردم: امر شما را چگونه زنده کند؟ فرمود: علوم ما را فراگیرد و به مردم بیاموزد، که اگر مردم زیبایی های کلام ما را بدانند از ما پیروی خواهند کرد.
 ۲. ذاریات / ۵۶؛ و جن و انس را نیافریدم مگر برای آنکه مرا پرستند.

بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی براساس نگاه ژرف تولیت فقید این آستان ملک پاسبان در سال ۱۳۶۳ به دستور معظم له تأسیس شد و با الهام از منویات رهبر کبیر انقلاب اسلامی، حضرت امام خمینی علیه السلام و دیدگاه‌های حکیمانۀ خلف صالح ایشان، مقام معظم رهبری، حضرت آیه الله العظمی خامنه‌ای مدظله العالی، و رهنمودهای تولیت معزز، با تشکیل گروه‌های پژوهشی و استفاده از نخبگان حوزه و دانشگاه، در راستای تأمین نیازهای فرهنگی جامعه و نظام اسلامی و نسل جوان و زائران بارگاه منور رضوی، به پژوهش و نشر علوم و معارف اسلامی نبوی و سیره اهل بیت عصمت علیهم السلام پرداخته و به فضل الهی به توفیقات ارزنده‌ای دست یافته است.

* * *

بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی افتخار دارد در پی موافقت حضرت حجة الاسلام والمسلمین احمد مروی، تولیت معزز آستان قدس رضوی، در راستای معرفی و ترویج آثار یکی از پایه‌گذاران علوم اسلامی در دوره دویست سالۀ نخست پس از دوره حضور امامان شیعه، مسئولیت انتشار مجموعه آثار کنگره بین المللی بزرگداشت هزاره سید مرتضی را عهده‌دار گردید. بی شک به ثمر نشستن این مجموعه بزرگ حدوداً شصت جلدی، برآیند زحمات طاقت فرسای جمعی از محققان و پژوهشگران فرهیخته مرکز همایش‌های علمی و پژوهش‌های آزاد مؤسسه دار الحدیث است که اینک به عنوان بخشی از میراث مکتوب شیعی، در اختیار مخاطبان ارجمند قرار می‌گیرد؛ امید است که این اقدام مرضی ولی نعمتمان حضرت امام علی بن موسی الرضا علیه افضل التحیه و الثناء قرار گیرد.

بنیاد پژوهشهای اسلامی
آستان قدس رضوی

مروری بر مقالات مجموعه حاضر^۱

۱. آقایان بلال شاکری و هادی وحدی‌پور در «نوآوری‌های اصولی سید مرتضی علم‌الهدی»، می‌کوشند جایگاه اصولی وی را نشان دهند. با این رویکرد، آنان ابتکارات سید مرتضی را در سه حوزه معرفی می‌کنند که عبارت‌اند از: یک: نوآوری‌های ساختاری؛ دو: نوآوری‌های آموزشی و روشی؛ و سه: ارائه نظریات تازه در عرصه مسائل اصولی. در نتیجه، می‌توان گفت که سید مرتضی، موفق به پیراستن مباحث اصولی، به دست دادن روشی تازه برای حل مسائل و عرضه شیوه‌های تطبیقی شده است.

۲. سید علی‌رضا مددی الموسوی در «مسئله اجماع قدما در باب خبر واحد و دیدگاه متقابل سید مرتضی و شیخ طوسی»، یکی از تعارض‌های مهم اصولی میان این دو صاحب‌نظر را بررسی می‌کند. در حالی که عمده فقهای شیعه به حجیت خبر واحد باور دارند، سید مرتضی آن را انکار می‌کرده است. اما نکته اساسی آن است که هم سید مرتضی انکار خود را به اجماع عالمان شیعه مستند می‌کرده است و هم شاگردش، شیخ طوسی، در این زمینه در برابر استاد ایستاده و حجیت خبر واحد را به اجماع علمای شیعه منسوب می‌کند. نویسنده، با مرور تاریخی این مسئله و بررسی توجیهات گوناگونی که از این دو اجماع متضاد به دست داده شده است،

۱. دکتر سید حسن اسلامی، استاد دانشگاه ادیان و مذاهب.

ناکارآمدی آنها را آشکار می‌کند و نتیجه می‌گیرد که سید مرتضی نیز عمل قدمای شیعه را در حجیت خبر واحد پذیرفته بوده، ولی در پی توجیه و تصحیح مبنای آنان بوده است.

۳. علیرضا سروش در «سید مرتضی و نزاع تخصیص کتاب به خبر واحد»، به دعوی مشهور میان اصولیان می‌پردازد و می‌کوشد موضع سید مرتضی را در این میان مشخص سازد. در حالی که عمده اصولیان، معتقدند که عمومات قرآنی، با خبر واحد معتبر، قابل تخصیص است؛ عده‌ای هم مخالف‌اند و روایات را فاقد چنین شأنی می‌دانند. تصور اولیه آن است که سید مرتضی نیز مخالف چنین تخصیصی است؛ اما مسئله آن است که اصولاً این نزاع فکری، میان کسانی جریان دارد که به حجیت خبر واحد معتقدند. لذا اگر کسی چون سید مرتضی، اخبار واحد را چندان معتبر نداند، بیرون دایره نزاع قرار می‌گیرد. با این حال، به نظر می‌رسد که سید در مواردی عملاً اخبار واحد را به دلیل علم‌آور بودن، معتبر می‌شمرد است.

۴. محمود کریمیان در «جایگاه عقل در استنباط احکام نزد سید مرتضی»، در پی به دست دادن نمونه‌هایی از کاربرست عقل در کشف حکم شرع است. حاصل این کاوش، آن است که آیات متشابه را باید بر عقل عرضه کرد و همچنین احادیث را قبل از عرضه بر قرآن، با عقل سنجید و کوتاه سخن، هر جا دلیل معتبر نقلی در دست نبود، عقل، حاکم خواهد بود.

۵. رضا بابایی در «سید مرتضی و التزام به حجیت عقل در فقه»، می‌کوشد ابعاد عملی التزام به عقلانیت را در فقه فقیهان و از جمله سید مرتضی نشان بدهد. در حالی که تقریباً همه فقها به عقل به مثابه منبعی برای استنباط احکام شرعی توجه دارند، در عمل مشخص نیست که نحوه این توجه یا استفاده، چگونه و تا چه حد است. پس از این بحث مقدماتی، نویسنده به آرای خاص سید مرتضی - که در آن

عقلانیت آشکار است - می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که این فقیه عقلگرا عقلانیت را به معنای بسیار سخت و دقیق می‌پذیرد و دیگر آن‌که رتبه عقل، پس از اخبار متواتر و نصوص دینی قرار می‌گیرد.

۶. مهدی برزگر در «توجه به ارتکازات عقلا در روش استنباطی سید مرتضی»، با تأکید بر اهمیت پیش‌فرض‌های فرهنگی و عرفی در فهم شریعت، می‌کوشد از یکی از فتاوای فقهی سید مرتضی - که امروزه کسی بدان التزام ندارد - دفاع کند. سید مرتضی بر این باور بود که آب مضاف نیز همچون آب مطلق، نقش مظهر بودن و پاک‌کنندگی را دارد. مهم زدودن اصل نجاست است، و مطلق یا مضاف بودن آب در این مسئله نقشی ندارد و فهم عرفی، حاکم بر مسئله است. با این که امروزه فقیهان چنین نظری را قبول ندارند، نویسنده در پی آن است که نشان بدهد نظر سید مرتضی در این باره صائب است و با فهم عرفی، ارتکازات عقلا و اصول شریعت سازگار است.

۷. نویسندگان مقاله «بازکاوی و مقارنه انگاره‌های اصولی سید مرتضی و شیخ طوسی»، در پی آن هستند که تفاوت‌های اساسی این دو اصولی و فقیه را در مباحث الفاظ نشان بدهند. این دو در عین معاصرت و بهره‌گیری از منابع یکسان، به دلیل تفاوت نگرش، به خصوص در باب حجیت خبر واحد، در فرآیند اجتهاد اصولی و فقهی خود به نتایج متفاوت و گاه معارضی می‌رسند که بر آیندگان تأثیرگذار بوده است. در این مقاله، بخشی از این تفاوت‌ها و علل آنها برجسته شده است.

۸. داریوش بخردیان و راضیه عطار در «بازپژوهی آرای سید مرتضی و ابن ادریس در عمل به ادله استنباط»، یکی از تفاوت‌های اساسی این دو را با جریان رایج و مسلط در اصول فقه شیعه برجسته می‌کنند. در حالی که اصولیان شیعی، عمدتاً، عمل به خبر واحد را پذیرفتنی می‌دانند، سید مرتضی و به پیروی از او ابن ادریس

حلی، خبر واحد را همسنگ قیاس شمرده و آن را جز در موارد بسیار محدودی که علم آور باشد، ناپذیرفتنی قلمداد می‌کند.

۹. علی فرهودی در «کارنمای آثار فقهی سید مرتضی»، سه کتاب اصلی فقهی او را، با این نگرش که بررسی فهرست مطالب و شیوه چینش آنها می‌تواند تحوّل این علم را در بستر تاریخ بهتر نشان بدهد، گزارش صوری و محتوایی می‌کند. این سه کتاب عبارتند از: *جمل العلم و العمل*، *الانتصار*، و *المسائل الناصریات*.

۱۰. سید ابوالقاسم نقیبی در «مکتب، آثار فقهی و برخی آرای خلاف مشهور سید مرتضی»، با مرور نوشته‌های فقهی سید و معرفی بخش‌های آنها می‌کوشد چشم‌اندازی از کارنامه فقهی سید به دست بدهد. وی همچنین لابه‌لای این گزارش، برخی از آرای خاص سید را معرفی و تفاوت یا تقابل آنها را با آرای رایج زمانه‌اش نشان می‌دهد.

۱۱. رضا محبی مجد در «فتاوی نادر و خلاف مشهور سید مرتضی»، پس از مقدمه‌ای در باره آثار فقهی سید مرتضی و پویایی فقه شیعی، پنجاه فتوای نادر و خاص سید را نقل می‌کند که در آنها وی مسیر متفاوتی در افتا پیموده است و از قاطبه فقه‌های شیعی جدا شده است.

۱۲. محمدرضا خادامیان در «روش‌شناسی فقهی سید مرتضی»، شیوه تفکر و تحلیل سید مرتضی را در حوزه فقه شیعی و فقه اهل سنت گزارش می‌کند و بر می‌رسد. در این مقاله، نویسنده با مرور دیدگاه‌های مختلف برخی از آرای شاذ و نادر یا اختصاصی سید مرتضی را نقل می‌کند و بحث خود را به پایان می‌برد.

۱۳. سید جواد ورعی در «سید مرتضی و همکاری با دولت جائر»، موضوعی مشخص و دقیق را دستمایه کار خود قرار داده و در آن کوشیده است دیدگاه سید مرتضی را در زمانی که غلبه با حاکمان جور است، در باره شیوه تعامل با آنها بیان کند. نویسنده با گزارش انواع الگوهای رفتار سیاسی امامان در قبال

حاکمان جائز، با تحلیل دیدگاه سید مرتضی، به تفکیکی بنیادی دست می‌زند و مدّعی می‌شود که حرمت همکاری با غاصبان و جائران - که از مسلّمات اعتقادی شیعه است -، دو ملاک و مبنا دارد: نخست آن که دیگران، مقامی را که شایستگی آن را ندارند، غصب کرده‌اند و دوم آن که آنان حقوق مردم را پاس نمی‌دارند و به آنها ستم می‌کنند. در نتیجه، همکاری با این غاصبان، خطاست. اما اگر همکاری با غاصبان، زمینه‌ساز اجرای عدالت یا کاستن از ستمگری آنها باشد، نه تنها مباح که گاه واجب می‌شود. با این نگاه، همکاری با حاکمان جائز توجیه می‌شود و اگر کسی بتواند به شرط امکان و اراده کاهش رنج و درد ستمدیدگان، با حکومت جائز همکاری کند، این کار، مجاز خواهد بود. پذیرش منصب حکومتی از سوی سید مرتضی، و دیگر بزرگان و عالمان شیعه همچون علی بن یقطین، نجاشی، محقق کرکی، علامه مجلسی و شیخ بهایی و همکاری با جائران در طول تاریخ نیز با این نگرش بوده است.

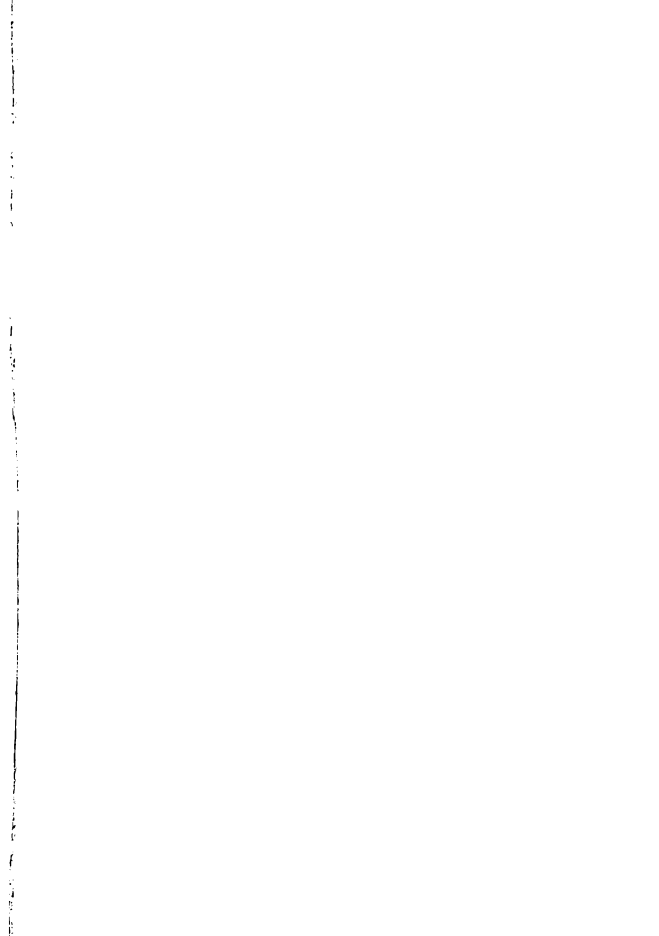
۱۴. حسین حلبیان در «بررسی برخی آرای سید مرتضی در باره مهریه»، با گزارش دیدگاه سید مرتضی در باره محدودیت حداکثر مهر و مقایسه آن با دیدگاه اهل سنت در این زمینه، نتیجه می‌گیرد که رأی خاص سید مرتضی در باب محدود بودن حداکثر مهر، جای تردید و اشکال دارد.

۱۵. طهارت موی سگ، بحثی است که مهدی مهریزی در «تحلیل فتوای شاذ سید مرتضی در طهارت موی سگ» دنبال می‌کند. وی نخست نشان می‌دهد که این مسئله در میان عالمان مسلمان، بسیار بحث‌انگیز بوده و از طهارت مطلق تا نجاست مطلق در نوسان بوده است. در حالی که مالک، پیشوای مالکیان، نه تنها پوست و مو، بلکه حتی آب دهان سگ را پاک می‌شمرده است، شافعی حتی موی آن را نجس می‌دانسته است. این اختلاف در میان عالمان شیعه نیز، البته به شکل دیگری، مشهود بوده است و در حالی که عمده فقیهان، پوست، مو و آب دهان سگ را نجس

می‌دانند، برخی فقها در این باره دیدگاه‌های دیگری داشته‌اند. پس از طرح این پیشینه، مهریزی به گزارش و تحلیل دیدگاه سید مرتضی می‌پردازد و نشان می‌دهد گرچه نظری، درباره پاکی موی سگ، می‌تواند قابل دفاع باشد، شیوه استدلال وی برای مدعای خویش کافی نیست.

بخش نخست

اصول



نواوری‌های اصولی سید مرتضی علم الهدی

بلال شاکری^۱

و هادی ومدی‌پور^۲

چکیده

سید مرتضی علم الهدی را به عنوان اولین اصولی شیعه که به صورت مفصل در این علم، دست به تألیف زده، می‌شناسیم. وی در علم اصول، دیدگاه‌های جدیدی دارد. ابتکارات سید مرتضی را می‌توان در سه حیطه گوناگون، بررسی کرد: ۱. نوآوری‌های ساختاری؛ ۲. نوآوری‌های آموزشی و روشی؛ ۳. نظریات ابتکاری و جدید در موضوعات و مسائل اصولی. در نوشتار پیش رو، به بررسی و بیان نوآوری‌های ساختاری و آموزشی سید مرتضی در علم اصول پرداخته شده است. با بررسی‌های صورت گرفته، سه نوآوری و ابتکار در زمینه ساختار علم اصول، از سوی وی شناسایی شده است: ۱. تهذیب علم اصول؛ ۲. افزودن مسائل لازم در علم اصول؛ ۳. ارائه ساختار جدید برای علم اصول فقه. سید مرتضی در زمینه آموزش علم اصول نیز به دو مسئله اساسی توجه ویژه داشته است: ۱. روش‌شناسی حل مسائل علم اصول؛ ۲. طرح مباحث اصولی به صورت مقارن. واژگان کلیدی: سید مرتضی، الذریعة، نوآوری‌های اصولی.

۱. دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمی خراسان.

۲. دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمی خراسان.

مقدمه

سید مرتضی علم الهدی را می توان به نوعی، اولین اصولی دارای کتاب در شیعه نامید و الذریعة را اولین کتاب گسترده اصولی شیعی دانست که تمام مباحث اصولی را به صورت مفصل و جامع، بررسی کرده است. البته پیش از سید مرتضی، ظاهراً شیخ مفید در اصول فقه شیعه، کتابی به نام التذکرة بأصول الفقه داشته است که در اختیار نیست. لذا ما نمی دانیم ایشان چه حجمی از مباحث اصولی را تدوین کرده است. از کتاب شیخ مفید، تنها خلاصه آن با نام خلاصة التذکرة تألیف شاگرد ایشان در اختیار است که به رئوس کلی عناوین اصولی بسنده کرده و بسیار ناقص و مجمل است. سید مرتضی در کتاب الذریعة، نوآوری ها و ابتکارات فراوانی را مطرح کرده است و خود به این مسئله تصریح می کند و می گوید:

فَهَذَا الْكِتَابُ إِذَا أَعَانَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى إِتْمَامِهِ وَإِبْرَامِهِ، كَانَ بِغَيْرِ نَظِيرٍ مِّنَ الْكُتُبِ الْمُصَنَّفَةِ فِي هَذَا الْبَابِ. وَلَمْ نَعْنِ فِي تَجْوِيدٍ وَ تَحْرِيرٍ وَ تَهْذِيبٍ، فَقَدْ يَكُونُ ذَلِكَ فِيمَا سَبَقَ إِلَيْهِ مِنَ الْمَذَاهِبِ وَالْأَدِلَّةِ.^۱

همچنین می گوید:

فَقَدْ تَحَقَّقَ اسْتِبْدَادُ هَذَا الْكِتَابِ بِطُرُقٍ مُّجَدَّدَةٍ لَا إِسْتِعَانَةَ عَلَيْهَا بِشَيْءٍ مِّنْ كِتَابِ الْقَوْمِ الْمُصَنَّفَةِ فِي هَذَا الْبَابِ.^۲

لذا در این نوشتار، ابتکارات و نوآوری های سید مرتضی در زمینه اصول فقه شیعه، مورد بررسی قرار گرفته است، تا بدین وسیله، خدمات این عالم بزرگوار به پیشرفت علم اصول، بیشتر نمایان شود.

نوآوری های اصولی

نوآوری های سید مرتضی در اصول فقه را می توان در سه عنوان دسته بندی کرد:

۱. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۵.

۲. همان، ص ۶.

۱. نوآوری‌های ساختاری؛ ۲. نوآوری‌های روشی؛ ۳. نظریات ابتکاری و جدید. با توجه به این که نسبت به نظریات ابتکاری و جدید سید مرتضی در مسائل علم اصول، کارهای خوبی انجام شده است، در این نوشتار در این باره سخنی به میان نخواهد آمد.^۱ بنا بر این در ادامه، دو نوآوری ساختاری و روشی سید در علم اصول فقه را بررسی می‌کنیم.

۱. نوآوری ساختاری

تنها مرجع اصولی در میان شیعه، تازمان سید مرتضی و تألیف کتاب الذریعة، کتاب مختصر التذکرة بود که اختصار در آن، مخل به غرض بود. از طرفی، کتاب‌های اصولی اهل سنت به صورت گسترده وجود داشت؛ اما مباحث این کتاب‌ها آمیخته با علم کلام و علوم دیگر بود.^۲ بر این اساس، سید مرتضی در تألیف کتاب الذریعة دست به نوآوری ساختاری در مباحث اصولی زد و با توجه به دو نکته مطرح شده، خلاهای کتاب شیخ مفید در اصول فقه را تکمیل کرد و در پاره‌ای از موارد، به تهذیب علم اصول از مسائل غیر اصولی پرداخت. بر همین اساس است که سید مرتضی، کتاب خود را در میان کتاب‌های اصولی، بی‌نظیر دانسته است.^۳ وی همچنین در باره نوآوری خود تصریح می‌کند که در این زمینه، از کتب اصولی اهل سنت، کمک نگرفته است.^۴

نوآوری‌های ساختاری سید مرتضی علم‌الهدی را می‌توان در چند بخش مطرح کرد: تهذیب علم اصول و حذف موارد زاید؛ طرح مسائل جدید در اصول فقه؛ ارائه

۱. برای مطالعه بیشتر در باره نظریات ابتکاری سید مرتضی علم‌الهدی در علم اصول فقه، ر. ک:

دانش‌نامه اصولیان شیعه، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۷۳.

۲. دروس فی أصول الفقه الإمامیة، ج ۱، ص ۶۶.

۳. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۵.

۴. همان، ص ۶.

تبویی جدید برای علم اصول بر اساس خطاب شرعی.

الف. تهذیب علم اصول فقه و حذف موارد زاید

سید مرتضی مباحث اصولی را از مسائل غیر اصولی و زاید، جدا ساخته است. او معتقد است که ذکر برخی مباحث - که جزو علوم دیگر است -، در علم اصول فقه، موجب تورّم بی مورد این علم شده است. وی در مقدمه کتاب خود در این باره می گوید:

برخی از افراد که در زمینه اصول فقه، نوشته ای را فراهم کرده اند، اگر چه در گزارش معانی و اوضاع و مبانی آن به راه راست رفته اند، ولی از دانش اصول فقه به دور افتاده و از روش و حوزه آن جدا شده اند. این افراد، در باره تعریف علم و نظر و لزوم ترتّب مسبّب بر سبب و... سخن گفته اند و مطالبی را به میان آورده اند که ویژه علم کلام است و ربطی به اصول فقه ندارد. به این دلیل، ما کتابی ارائه می دهیم که حدّ وسط را داشته باشد؛ یعنی نه چنان طولانی که باعث سرخوردگی و نه چنان مختصر که باعث اخلال در غرض باشد.^۱ در حقیقت، کلام در این بحث، در باره اصول فقه است نه مبانی اصول فقه که اگر چنین باشد، باید بسیاری از مباحث علوم دیگر داخل این بحث شود.^۲

وی در کتاب خود سعی کرده است تا اصول را از خلط با مسائل کلامی و ادبی تهی کند. او در باره مسائل کلامی مطرح در علم اصول چنین می گوید:

اگر علّت ذکر برخی مسائل کلامی در اصول فقه، این باشد که اصول فقه بعد از ثبوت اصول اعتقادی معنا می یابد و تمام می شود، باید تمام

۱. همان، ص ۲.

۲. همان، ص ۴.

مباحث اصول دین را در اصول فقه مطرح کرد؛ زیرا اصول فقه، بر تمام آن مسائل، استوار است.^۱

ایشان در باره خلط مباحث ادبی با مسائل اصولی و ذکر چنین مباحثی در اصول فقه نیز یادآور می‌شود که برخی مسائل لغوی و ادبی را نابه جا وارد اصول فقه کرده‌اند.^۲

گرچه سید مرتضی، عمل پالایش و جداسازی علم اصول را از دیگر علوم انجام داده و در این کار، تا حدودی استقلال و ابتکار به خرج داده است، ولی این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که پالایش، به صورت کامل انجام نگرفته و بعضی از مباحث کلامی به ناچار در کتاب ایشان آمده است. علت ذکر چنین مطالبی را می‌توان این دانست که در زمان تألیف کتاب الذریعة، تألیفات اصولی شیعه، بسیار کم و تألیفات اهل سنت، بسیار زیاد بوده است. از طرفی، جو حاکم در آن عصر، تفکر کلامی بوده و خود سید مرتضی، از بزرگان علم کلام است. لذا مباحث کلامی و غیره در اصولش همچنان به چشم می‌خورد.^۳

وی در ادامه برای این که مشخص کند نباید بسیاری از مسائل رایج در اصول فقه، در این علم مطرح شود، به بیان دامنه و محدوده مسائل اصولی می‌پردازد و می‌گوید:

کلام در أصول فقه در حقیقت، در باره ادله فقه است. هرگاه در آنچه اصول فقه خوانده می‌شود دقت می‌کنیم، مباحث آن را از دو صورت خارج

۱. همان، ص ۲: «فإن كان دعا إلى الكلام على هذه المواضع: أن أصول الفقه لا تتم ولا تثبت إلا بعد ثبوت هذه الأصول، فهذه العلة تقتضي أن يتكلم على سائر أصول الدين من أولها إلى آخرها و على ترتيبها، فإن أصول الفقه مبنية على جميع أصول الدين».

۲. همان، ص ۱۶: «و اعلم أن الناس قد طولوا في أقسام الكلام، و أورد بعضهم في أصول الفقه ما لا حاجة إليه».

۳. درس فی أصول الفقه الإمامية، ج ۱، ص ۶۸.

نمی بینیم: یا موجب رسیدن به علم فقه می شود و یا متعلق به علم فقه یا راهی است به آنچه ویژگی متعلق بودن را داشته باشد.^۱

این گفتار، جنبه «آلیت» علم اصول نسبت به علم فقه را نشان می دهد و روشن می کند هر چیزی را نمی توان جزء مباحث اصول دانست. سید مرتضی برای تأکید این مطلب می گوید:

سخن در اصول فقه، در باره کیفیت دلالت اصولی است که بر احکام به صورت کلی دلالت دارد.^۲

وی دامنه استفاده از مباحث را تا جایی ضروری می داند که فرد بتواند حکم شرعی را از کتاب و سنت استخراج کند.^۳

این سخنان نیز به روشنی دلالت دارد که بیان برخی مباحث و مسائل در علم اصول، زاید است و باید علم اصول را تهذیب کرد و به ذکر موارد مورد نیاز، بسنده نمود.

ب. طرح مسائل جدید در اصول فقه

سید مرتضی در کنار تهذیب علم اصول از مسائل غیر لازم و غیر اصولی، برخی مباحث را - که در اصول مطرح نبوده اند یا بسیار کم رنگ و به صورت استطرادی و لابه لای مباحث دیگر بدان ها پرداخته می شد - نخستین بار و در ابواب مستقل، مطرح کرده است. از جمله این موارد، عبارت اند از:

۱. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۷: «اعلم أن الكلام في أصول الفقه إنما هو على الحقيقة كلام في أدلة الفقه، يدل عليه أنا إذا تأملنا ما يسمى بأنه أصول الفقه، وجدناه لا يخرج من أن يكون موصلاً إلى العلم بالفقه أو متعلقاً به و طريقاً إلى ما هذه صفة».

۲. همان جا.

۳. همان، ج ۲، ص ۳۲۴: «و يكون عالمًا بطريقه استخراج الأحكام من الكتاب و السنة و عارفًا من اللغة و العربية بما يحتاج إليه في ذلك حتى يكون متمكنًا من أن يفتي في كل مسألة أو حادثة تعترض أو أكثر ذلك».

یک. مباحث مربوط به خطاب

چنانچه در ادامه خواهد آمد، وی ساختار کتاب خود را بر اساس خطاب، تدوین کرده است. لذا به صورت مفصل و برای نخستین بار، به طرح مسائلی در باره خطاب و احوال آن پرداخته است.^۱

دو. مفاهیم

وی بحث مفاهیم را در فصلی مستقل و به صورت مفصل مطرح می‌کند؛^۲ در حالی که در کتاب شیخ مفید، این مسئله، ذیل مباحث عام و خاص، آن هم بسیار خلاصه و مجمل بیان شده است.^۳

سه. مباحث مربوط به افعال

سید مرتضی، بابی را به عنوان افعال مطرح می‌کند و برای فهم احکام، خود را به دانستن افعال و احکام آن و مراتبش نیازمند می‌داند.^۴

چهار. دلیل دانستن عقل

وی برای اولین بار، عقل را در طول کتاب و سنت و اجماع قرار داده و آن را به عنوان یک دلیل مستقل پذیرفته است و معتقد است در صورتی که هیچ دلیلی از کتاب و سنت و اجماع بر حکم شرعی اقامه نشود، باید به عقل مراجعه کرد. البته به این مطلب در کتاب رسائل الشریف المرتضی تصریح شده است.^۵

۱. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۷ به بعد.

۲. ر.ک: همان، ص ۳۹۲-۴۱۳.

۳. ر.ک: مختصر التذکره بأصول الفقه، ص ۳۸-۳۹.

۴. ر.ک: الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۸۶ به بعد.

۵. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۳۱۸: «فإن فرضنا أنه لا يوجد حکم هذه الحادثة فی کل شیء ذکرناه (نصوص القرآن، خبر متواتر، إجماع الطائفة)، کنا فیها علی حکم الأصل فی العقل، وذلک حکم الله تعالی فیها إذا كانت الحال هذه».

وی در الذریعة به مناسبت بحث اخبار می‌گوید:

إِذَا فَقَدْنَا الدَّلِيلَ رَجَعْنَا إِلَى حُكْمِ الْعَقْلِ.^۱

او همچنین در باره کشف حکم مسائل مستحدثه، معتقد است در صورتی که مسئله مستحدثه‌ای رخ دهد و نتوان از کتاب و سنت قطعی و اجماع اهل حق، حکم آن را دریافت کرد، می‌توان به عقل رجوع کرد.^۲

پنج. تبیین دقیق حجیت اجماع^۳

هر چند شیخ مفید برای نخستین بار بر اساس مذهب شیعه، از اجماع سخن گفته است،^۴ با این حال، سید مرتضی، از نخستین اصولیانی است که در تثبیت و تبیین جایگاه اجماع در اصول امامیه، نقش به سزایی داشت. او توانست با مدد از مسائل کلامی، حجیت اجماع را موجه کند و آن را در زمره دیگر ادله فقه، وارد سازد.^۵

منشأ چنین نوآوری و صرف جهد و تلاش سید در اثبات حجیت اجماع را می‌توان در مبنای ایشان در عدم پذیرش حجیت خبر واحد جستجو کرد. ایشان همانند بسیاری از کسانی که خبر واحد را منکر شده‌اند، برای به دست آوردن احکام، عملاً به اجماع، توجه بیشتری نشان داده است.

از نظر وی حجیت اجماع، دایره وسیع‌تری از احکام شرعی را شامل می‌شود، به گونه‌ای که وی اجماع را در بخشی از مسائل اعتقادی نیز حجّت می‌داند و می‌گوید:

۱. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۷۳.

۲. همان، ص ۳۲۶-۳۲۷: «و لا مانع من أن تنزل حادثة لا يوجد في أدلة الكتاب والسنة المقطوع بها و إجماع أهل الحق فيها حكم ليكون العقل مسؤولاً فيها بين أمرين».

۳. دانش‌نامه اصولیان شیعه، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۵.

۴. ر.ک: مختصر التذكرة بأصول الفقه، ص ۴۵.

۵. دانش‌نامه اصولیان شیعه، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۵. نیز، ر.ک: الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۱۲۷ به بعد.

هر امری که شناختش بر شناخت صحت اجماع مقدّم باشد، اجماع در آن صحیح نیست، مانند توحید و عدل و امور عقلی، که در این موارد، ادّعای اجماع، گزاف و بیهوده است؛ اما اموری که شناخت امام علیه السلام بر آن مقدّم است، اجماع در آن، حجت است (مثل معاد و احکام شرعی).^۱

دائرة حجّیت اجماع نزد سید مرتضی به گونه‌ای است که ایشان اجماع مدرکی را نیز حجت می‌داند و این مسئله را در کتاب خود با عنوانی جداگانه (فصل فی أنّ موافقة إجماع الأمّة لمضمون خبر هل يدلّ علی أنّهم عملوا به و من أجله) مطرح می‌کند.^۲

ج. ارائه تبویبی جدید برای علم اصول بر اساس خطاب شرعی

از دیگر نوآوری‌های ساختاری سید مرتضی در علم اصول فقه، ارائه تبویب جدید در این علم است. وی مسائل اصولی را بر اساس خطاب، تنظیم و ارائه کرده است. ممکن است ساختار مسائل اصولی بر اساس خطاب را در واقع، تنظیم مباحث اصول بر اساس مسائل حکم شرعی دانست؛ دیدگاهی که در دوره معاصر بسیار مورد توجه قرار گرفته است و اصولیان و پژوهشگران معاصر با توجه به این نکته که علم اصول در پی کشف حکم شرعی است و با حکم شرعی ارتباط دارد، معتقدند که مسائل آن نیز باید مطابق با حکم شرعی تنظیم گردد. این مسئله، نشان‌دهنده پیش‌رو بودن سید در مباحث اصولی است که دیدگاه وی پس از هزار سال، اکنون به عنوان یک نظریه به روز، مطرح شده است.

در توضیح این که چگونه تنظیم مباحث کتاب بر اساس خطاب، به تنظیم مسائل اصول بر اساس حکم شرعی بازگشت دارد، باید گفت: حکم شرعی نزد قدما،

۱. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۱۵۰ - ۱۵۱؛ دانش‌نامه اصولیان شیعه، ج ۱، ص ۱۵۸.

۲. ر. ک: الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۱۶۹.

به خطاب شارع یا خطاب شرعی تعریف می شده است.^۱ لذا سید نیز با توجه به تعریف حکم، این مسئله را ضروری دانسته است که مسائل علم اصول باید بر اساس خطاب و چگونگی کشف و درک آن تنظیم گردد. بنا بر این وی مباحث کتاب خود را بر اساس خطاب - که در واقع همان حکم شرعی است - تنظیم و تبویب کرده است.

با توجه به ابتکاری بودن ساختار ارائه شده در کتاب الذریعة، لازم است در باره ساختار اصولی سید مرتضی، توضیح مختصری ارائه شود.

سید مرتضی، از آن جا که محور مباحث اصولی را «خطاب» قرار داده، لذا تعریف خطاب، اقسام و احکام آن را نیز بیان می کند و می گوید:

اگر محور و مدار بحث در اصول فقه بر خطاب استوار باشد، لازم است در آغاز مباحث خطاب را ذکر کنیم.^۲

لذا وی بر محوری بودن خطاب تأکید دارد،^۳ و ابتدا خطاب را تعریف و آن را به مهمل و مستعمل تقسیم می کند. در ادامه، خطاب مستعمل را نیز به دو قسم: خطابی که برای افاده معنا مفید نیست، و خطابی که برای افاده معنا مفید است، تقسیم می کند.^۴

مراد سید از خطاب، خطابی است که مفید برای معنا باشد. لذا مباحث کتاب را

۱. البته اولین کتابی که تعریف حکم شرعی، به صراحت در آن مطرح شده، کتاب المستصفی، نوشته غزالی است و در کتب پیش از ایشان در اهل سنت نیز تعریف صریحی برای حکم شرعی بیان نشده است؛ اما وی نیز از مباحث خطاب و بیان، سخن به میان آورده و نکاتی را مطرح کرده است. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: الإحکام فی أصول الأحکام، ابن حزم ظاهری؛ أصول السرخسی؛ المستصفی من علم الأصول، ج ۱، ص ۴۵؛ الإحکام فی أصول الأحکام، آمدی، ج ۱، ص ۱۳۵.

۲. ر.ک: الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۸.

۳. ر.ک: همان، ص ۳-۱۹.

۴. ر.ک: همان، ص ۸-۹.

چنین ادامه می‌دهد:

خطابی که مفید برای معناست، یا حقیقی است یا مجازی است، و تشخیص حقیقت و مجاز برای فهمیدن معنا از لفظ و کلام ضروری است؛ چرا که در تشخیص مراد شارع و فهم احکام وی، شناخت معنای حقیقی و مجازی و این که کدام را اراده کرده، بسیار مهم است.^۱

سید مرتضی بر این نکته تأکید دارد که: جمیع اقسام کلام، تحت تقسیم ایشان قرار می‌گیرد و نیازی به تقسیم دیگری نیست.^۲

البته وی معتقد است که قبل از ورود به بحث از احوال خطاب، باید در باره «علم» گفتگو شود^۳ و رابطه آن را با «ظن» سنجید و کاربرد علم و ظن در اصول و محدوده آن دو را مشخص کرد. بنا بر این به ذکر برخی مباحث در این باره می‌پردازد.

وی بر این عقیده است که در اصول در مرحله اول باید علم حاصل شود؛ چون دلایل قطعی وجود دارد که در اصول فقه همانند اصول دین، باید به علم رسید، و در صورت عدم حصول علم، می‌توان به ظن اکتفا کرد.^۴

وی پس از بیان مواردی در باره علم و ظن، به بحث اصلی خود باز می‌گردد و به صورت کلی نتیجه می‌گیرد که غرض از اصول فقه و مراد در آن، خطاب است. به همین دلیل، اقسام آن را ذکر می‌کند و به احوال خطاب می‌پردازد که عبارت‌اند از: اوامر و نواهی، عام و خاص، مجمل و مبین و حقیقت بیان.^۵

سید مرتضی در ادامه، مباحث مربوط به افعال را مطرح می‌کند و معتقد است که

۱. ر.ک: همان، ص ۱۰.

۲. ر.ک: همان، ص ۱۶.

۳. شاید بتوان گفت با این کلام، سید مرتضی به مباحث قطع اشاره دارد.

۴. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۲۵.

۵. همان، ص ۱۹.

فعل مانند خطاب، تبیین کننده حکم است.^۱ وی در این باره می گوید:

چنان که با خطاب، بیان فهمیده می شود، از فعل نیز بیان فهمیده می شود و اجمال در آن راه دارد.^۲

لذا وی پس از بررسی احوال خطاب، باب مستقلی را به مباحث مرتبط با فعل، اختصاص داده است و مباحث مربوط به احوال فعل را در آن بررسی می کند.^۳ سید مرتضی در ادامه، دیگر راه هایی را که ممکن است از طریق آنها، خطاب شارع و حکم شرعی کشف شود، بررسی و مسائلی همچون: اجماع،^۴ قیاس،^۵ اجتهاد^۶ و اصول عملیه^۷ را مطرح می کند.

۲. نوآوری روشی

سید مرتضی در بررسی مسائل اصولی به لحاظ روشی، به دو نکته اساسی توجه ویژه داشته است که متأسفانه در بسیاری از کتب اصولی مطرح، خصوصاً در کتب معاصران وی کمتر به آن توجه شده است. دو نکته روشی در اصول سید مرتضی عبارت اند از: ۱. توجه به مسائل روش شناسی در حل مسائل مختلف اصولی؛ ۲. توجه به مسائل روشی در آموزش مسائل اصولی.

الف. روش شناسی حل مسائل اصولی

یکی از نکاتی که سالیان اخیر، مورد توجه برخی اصولیان و پژوهشگران قرار گرفته است، روش شناسی مسائل اصولی است. مراد از روش شناسی اصولی، این است که

۱. همان، ص ۲۳۹.

۲. همان، ص ۱۹ و ۳۳۹.

۳. همان، ج ۲، ص ۸۶.

۴. همان، ص ۱۲۷.

۵. همان، ص ۱۸۰.

۶. همان، ص ۳۱۶.

۷. همان، ص ۳۲۹.

قبل از بررسی و تحلیل مسائل اصولی باید ابتدا به تبارشناسی مسائل پرداخت و جنس هر مسئله را شناسایی کرد که از مسائل لفظی است، یا عقلی، یا عقلایی و عرفی و...؛ زیرا برای حل هر نوع از مسائل یاد شده، راه کارهای متفاوتی وجود دارد که نباید میان آنها خلط کرد؛ اتفاقی که متأسفانه در بخشی از مسائل اصولی رخ داده است. برای مثال، یک مسئله لفظی و زبانی را با تحلیل‌های عقلی بررسی کرده و به نتایجی رسیده‌اند و بر اساس نتایج عقلی به دست آمده، مجبور شده‌اند اتفاقات بیرونی در حوزه زبان و مباحث الفاظ را توجیه کنند و یا مسائل عقلی را به اشتباه بر اساس روش حل مسائل عقلایی بررسی نمایند. این عدم توجه به مسائل روشی در حوزه مباحث اصول، موجب شده است که گاه اختلافات فراوانی میان علما شکل گیرد و زمان بسیاری را به نقد و بررسی نظریات یکدیگر اختصاص دهند که با کمی توجه به مسائل روشی، می‌توانستند این وقت گران‌بها را در امور دیگر صرف کنند. سید مرتضی از همان ابتدا به این مسئله توجه داشته و بین مسائل گوناگون اصولی و روش حل آنها قائل به تفکیک بوده است؛ نکته‌ای که متأسفانه بسیاری از اصولیان بعد وی تا زمان حاضر، نسبت به آن غفلت ورزیده‌اند. او با ایجاد تعادل و تفکیک قلمروهای عقل و نقل، جایگاه واقعی هر کدام را به صورت دقیق مشخص کرده است و به صراحت، از عدم خلط روش‌های حل هر یک با دیگری سخن گفته است. موارد در پی، پاره‌ای از این تلاش علمی ایشان است:^۱

یک. وی در پاسخ به کسانی که معتقدند برای عموم استغراقی، الفاظ خاصی وجود دارد، به صراحت، این مسئله را گوشزد می‌کند که نباید در بررسی مباحث لغوی و ادبی، از روش‌های عقلی استفاده کرد:

و الجواب عما ذكره ثانياً: أنَّ هذا مِنْهُمْ إِبْثَاتٌ لُغَةٌ بِقِيَاسٍ وَ اسْتِدْلَالٍ، وَ ذَلِكَ

مِمَّا لَا يَجُوزُ فِيهَا طَرِيقُهُ اللَّغَةِ.^۱

دو. او همچنین استدلال به احادیث را در مباحث لغوی، اشتباه روش شناسی تلقی کرده است، و در برابر کسانی که برای اثبات اقل جمع به روایت نبوی «الاثنان فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ»^۲ استناد کرده اند، و کمترین جمع را «دو» دانسته اند، می گوید:

وَالْجَوَابُ عَمَّا ذَكَرُوهُ ثَالِثًا، أَنَّ بَيَانَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى الْأَحْكَامِ، دُونَ وَضْعِ اللَّغَةِ، لِأَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لِيَبَيِّنَ أَحْكَامَ الشَّرْعِ بَعَثَ، لَا لِلتَّوْقِيفِ عَلَى اللَّغَاتِ.^۳

سه. وی بر اساس همین روش، استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد را جایز می داند و می گوید:

وَأَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ أَنْ يُرَادَ بِاللَّفْظَةِ الْوَاحِدَةِ فِي الْحَالِ الْوَاحِدَةِ مِنَ الْمَعْبَرِ الْوَاحِدِ، الْمَعْنِيَانِ الْمُخْتَلِفَانِ.^۴

این درحالی است که هر کس مسئله استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد را از نظر عقلی بررسی کرده است، به عدم جواز چنین کاربردی، نظر داشته است.^۵ از نظر سید مرتضی چنین افرادی از شیوه و روش اهل لغت و عرف خارج شده اند.^۶

ب. روش آموزش اصول فقه

از دیگر مسائلی که می توان به عنوان نوآوری های سید مرتضی مطرح کرد و او را در باره آن پیش گام دانست، روش آموزشی وی در اصول فقه است. سید مرتضی به

۱. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۲۲۲-۲۲۳.

۲. وسائل الشیعة، ج ۸، ص ۲۹۷.

۳. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۲۳۳.

۴. همان، ص ۱۷.

۵. ر.ک: کفایة الأصول، ص ۳۶؛ أصول الفقه، ج ۱، ص ۷۸.

۶. و من خالف فی جواز وقوع الإسم علی مختلفین أو علی ضدین، لا يلتفت إلى خلافه، لخروجه عن الظاهر من مذهب أهل اللغة (الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۱۷).

لحاظ آموزشی، ابتکاراتی را در کتاب الذریعة به کار برده است. از جمله این نوآوری‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

یک. کاربردی کردن مسائل اصول فقه

کاربردی نبودن و عدم تطبیق قواعد اصولی در مسائل فقهی، خلأ و چالشی است که همچنان در کتاب‌های اصولی معاصر نیز به چشم می‌خورد. از بزرگ‌ترین مشکلات پیش روی کسی که در پی یادگیری اصول فقه است، عدم درک صحیح از فایده چنین علمی است؛ چون در هیچ یک از کتب اصولی رایج، نمونه و اثری از کاربرد این علم گران‌بها مشاهده نمی‌شود. در طول تاریخ، تنها برخی اصولیان به این نکته بسیار مهم توجه نشان داده‌اند و کتب اصولی خود را همراه با مثال‌های عینی و فقهی، به رشته تحریر درآورده‌اند؛ اشخاصی همچون شهید اول^۱ و شهید ثانی^۲ و در دوره معاصر، شیخ انصاری^۳ و شهید صدر^۴ تا حدودی؛ اما بی‌شک، پیش‌گام و مبتکر این روش، کسی نیست جز سید مرتضی، اولین نگارنده اصول فقه کامل در شیعه. وی در همان زمان به این مسئله توجه داشته و از یکی از بهترین روش‌هایی که در آموزش مسائل دشوار اصولی بهره برده، این بوده که قاعده اصولی را با مصادیق و مواردش توضیح می‌دهد تا تصور آن آسان‌تر شود. سید در این زمینه می‌گوید:

وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَعْبِنَا بِتَشْعِيبِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَ الْخُرُوجُ مِنْهَا إِلَى الْكَلَامِ فِي الْفَرْعِ، لِأَنَّ قَصْدَنَا إِنَّمَا كَانَ إِلَى إِيضَاحِ الْأَصْلِ بِهَذَا التَّفْرِيعِ، فَرُبَّ فُرُوعٍ أَعَانَ شَرْحَهَا عَلَى تَصَوُّرِ الْأَصُولِ.^۵

۱. ر.ک: القواعد و الفوائد.

۲. ر.ک: تمهید القواعد.

۳. ر.ک: فرائد الأصول.

۴. ر.ک: دروس فی علم الأصول.

۵. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۱۵۹.

دو. ارائه کردن مباحث به صورت مقارن

از مسلمات پژوهش علمی، تأثیر شگرف تنوع افکار و تضارب آرا در میزان غنای آثار و دقت نتایج است. علم اصول فقه نیز از این قاعده، مستثنا نیست. علی‌رغم تفاوت‌های روشی و محتوایی اساسی، میان اجتهاد امامی و دیگر مذاهب، باید اذعان داشت که اهداف و دغدغه‌های مشترک فقیهان، تلاش‌های همسویی را در کشف و استنباط احکام متعالی اسلام، سامان داده است. کتب اصولی مذاهب، آکنده از استدلال‌ات، مفاهیم، احتمالات و راه‌حل‌های گوناگون در عرصه‌های مختلف اصول فقه است. همان تفاوت‌های پیش‌گفته، سبب شده هر کدام از مذاهب، به ابتکارات یا نقاط قوتی دست یابند که ممکن است در مذاهب دیگر، یافت نشوند. بحث‌های: عرف، مصلحت، مقاصد شریعت، سیاق و ... در مباحث فقهی عامه، نمونه‌هایی از این دست‌اند که اخیراً توجه فقیهان معاصر شیعه به آنها معطوف گشته است.

این مسئله در گذشته، بسیار مورد توجه فقیهان و اصولیان واقع شده بود. لذا مقارنه بین آرا در گذشته، چه در فقه و چه در اصول قدما رواج داشته است. چون با بحث و جستجوی مقارن، می‌توان از سرمایه عظیم همه مذاهب فقهی در پژوهش‌ها سود جست، و با مقارنه، مقایسه و سنجش آنها، جامع‌ترین و دقیق‌ترین نتیجه را به دست آورد.^۱

سید مرتضی نیز اولین کسی است که به تدوین علم اصول در شیعه به صورت مفصل همت گماشت و در بیان و بررسی مسائل اصولی، از روش مقارن استفاده کرد. وی در بیشتر مباحث، نظریات متکلمان (شافعیه) و فقیهان (حنفیه) را

۱. «آموزش فقه مقارن، ضرورت‌ها و اهداف»، مجتبی الهی خراسانی چاپ شده در: مدرّس صالح:

نکوداشت نیم‌قرن تکاپوی علمی آیه الله سید میرزا حسن صالحی، ص ۲۴۵ - ۲۴۶.

مطرح و ادله ایشان را بررسی می‌کند.^۱

نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌های انجام شده، می‌توان گفت که سید مرتضی در علم اصول، بسیار پیشرو بوده و ابتکارات وی در این زمینه، هزار سال از زمان وی جلوتر بوده است، به گونه‌ای که بسیاری از نوآوری‌های وی در علم اصول پس از هزار سال، مورد توجه پژوهشگران و اندیشمندان اصولی معاصر قرار گرفته است. از جمله مسائلی که در اصول سید مرتضی مطرح بوده و در دوران معاصر، مورد توجه دانشیان اصولی قرار گرفته و به عنوان نظریاتی جدید و پیش‌رو در علم اصول مطرح

۱. برای نمونه می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

«ولا خلاف فی وجودنا فی القرآن و استعمال أهل العربیة استثناء تعقب جملتین عاد الیهما تارة، و عاد إلی أحدهما اخرى، وإنما يدعی أصحاب أبی حنیفة أنه إذا عاد الیهما فللدلالة دلّت، وأصحاب الشافعی يدعون أنه إذا اختصّ بالجمله التي تلیه فللدلالة، وهذا من الجماعة اعتراف بأنه مستعمل فی الأمرین، وإذا كان الأمر علی ما ذکرناه، فوجب أن یكون تعقب الاستثناء الجملتین محتملاً لرجوعه إلی الأقرب كما أنه محتمل لعمومه للأمرین و حقیقة فی کل واحد منهما، فلا یجوز القطع علی أحد الأمرین إلا بدلالة منفصلة» (الذریعة إلی أصول الشریعة، ج ۱، ص ۲۵۱ - ۲۵۰).

«و أصحاب أبی حنیفة یفرقون بین الاستثناء و الشرط، و یقولون: أن الشرط له صدر الکلام، فإذا تعقب الجمل، فهو واقع فی غیر موضعه، و كأنه مذكور فی أول الکلام، فلهذا تعلق بالجمع، و الاستثناء إذا تعقب الجمل، فهو مکانه» (همان، ص ۲۶۱).

«و أهل الظاهر و بعض أصحاب أبی حنیفة إلی أن العام ینی علی الخاصّ. و قال آخرون مع عدم التاریخ یجب أن یرجع فی الأخذ بأحدهما إلی دلیل، و یجرونهما مجری عامین تعارضاً، و هو مذهب عیسی بن أبان و أبی الحسن الکرخنی و أبی عبد الله البصری» (همان، ج ۱، ص ۳۱۶).

«اختلف الناس فی هذه المسألة فمنهم من امتنع من تأخیر بیان المجل و العموم عن وقت الخطاب، و قال بمثل ذلك فی الأوامر، و هو قول أبی علی و أبی هاشم و أهل الظاهر. و منهم من قال بجواز تأخیر بیان المجل و العموم إلی وقت الحاجة، و هو قول أكثر الشافعیة، و بعض أصحاب أبی حنیفة. و منهم من أجازت أخیر بیان المجل، و لم یجز ذلك فی العموم و ما جرى مجراه، و هو قول جماعة من أصحاب الشافعی و أبی الحسن الکرخنی» (همان، ص ۳۶۲).

شده است، می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. تقسیم مباحث اصول فقه و ساختاریندی علم اصول بر اساس مسائل حکم شرعی؛
 ۲. کاربردی کردن قواعد اصولی و بیان تطبیقات فقهی آن؛
 ۳. استفاده از نظریات و ابتکارات سایر مذاهب و بررسی مقارن مسائل اصولی.
- به نظر می رسد توجه به این نکات در دوران معاصر نیز بتواند تأثیر شگرفی در نظم دهی به مسائل اصولی و همچنین آموزش و یادگیری اصول فقه داشته باشد.

منابع و مأخذ

۱. الإحكام فى أصول الأحكام، على بن احمد بن حزم الظاهري، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۸ م.
۲. الإحكام فى أصول الأحكام، على بن محمد الأمدى، بيروت: دار الكتاب العربى.
۳. أصول السرخسى، شمس الدين السرخسى، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۹۹۳ م.
۴. أصول الفقه، محمد رضا مظفر، قم: مؤسسة النشر الإسلامى التابعة للجماعة المدرسين بقم، ۱۴۳۰ ق، پنجم.
۵. «آموزش فقه مقارن: ضرورت‌ها و اهداف»، مجتبى الهى خراسانى، چاپ شده در: مدرّس صالح: نکوداشت نیم قرن تکاوى علمى آية الله سید میرزا حسن صالحى، مشهد: بنياد پژوهش‌های اسلامى، ۱۳۸۵ ش، اول.
۶. تمهيد القواعد، زين الدين بن على العاملى (الشهيد الثانى)، قم: دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، ۱۴۱۶ ق، اول.
۷. دانش نامه اصوليان شيعه، محمد رضا ضميرى، قم: بوستان كتاب قم، ۱۳۸۴ ش، اول.
۸. دروس فى علم الأصول، سید محمدباقر صدر، قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ۱۴۱۸ ق، پنجم.
۹. دروس فى أصول الفقه الإماميه، عبد الهادى الفضلى، بيروت: الغدير، ۱۴۲۷ ق، دوم.
۱۰. الذريعة إلى أصول الشريعة، على بن الحسين الموسوى (السید المرتضى علم الهدى)، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ ش.
۱۱. رسائل الشريف المرتضى، على بن الحسين الموسوى (السید المرتضى علم الهدى)، قم: دار القرآن الكريم، ۱۴۰۵ ق، اول.
۱۲. فرائد الأصول، مرتضى انصارى، قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ۱۴۱۶ ق، پنجم.
۱۳. القواعد والفوائد فى الفقه والأصول والعربية، محمد بن مكى العاملى (الشهيد الأول)، قم: كتاب فروشى مفيد، اول.
۱۴. كفاية الأصول، محمد كاظم خراسانى، قم: مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ۱۴۰۹ ق، اول.

۱۵. مختصر التذکرة بأصول الفقه، محمد بن محمد بن النعمان العُکبری (الشیخ المفید)، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، اول.
۱۶. المستصفی فی علم الأصول، محمد بن محمد الغزالی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۷. وسائل الشیعة، محمد بن حسن حرّ العاملی، تحقیق: مؤسسة آل البيت علیه السلام، قم: مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۹ ق، اول.

مسئلهٔ اجماع قدما در باب خبر واحد و دیدگاه متقابل سید مرتضی و شیخ طوسی

سید علی رضا مددی الموسوی^۱

چکیده

یکی از موارد مهم مناقشهٔ اصولیان، بحث از اجماع قدما در باب حجّیت خبر واحد است که به جهت تعارض دو عالم بزرگ معاصر شیعه، یعنی سید مرتضی (م ۴۳۶ ق) و شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) در نقل اجماع، به یکی از بحث‌های پُر دامنهٔ اصولی چند قرن اخیر، تبدیل شده است؛ بحثی که علاوه بر ثمرهٔ اصولی، ارزش بسیاری در نگاه تاریخی به شیعه و تحلیل شیوهٔ برخورد عالمان شیعی با احادیث در مباحث مختلف دارد. نوشتار حاضر، پس از بررسی همه‌جانبهٔ سخنان سید مرتضی و شیخ طوسی در این مسئله، به تلاش‌های اصولیان بعدی برای حلّ این تعارض یا ترجیح یکی از دو اجماع بر دیگری پرداخته تا نشان دهد حلّ این تعارض و یافتن ادّعای اجماع درست، با تحلیل‌های انتزاعی اصولیان بعدی، ممکن نیست و باید آن را در بازخوانی دقیق‌تر سخنان مدّعیان اجماع، جستجو کرد. واژگان کلیدی: خبر واحد، اجماع، سید مرتضی، شیخ طوسی.

مقدمه

بحث از خبر واحد و حجّیت آن، از پُرسابقه‌ترین مباحث اصولی میان عالمان مسلمان است که بحث در بارهٔ آن، از نخستین تألیفات به دست آمده در دانش اصول^۱ تا به امروز، بسیار گسترده و محل و منشأ اختلافات بسیاری در درون جامعهٔ اسلامی بوده است. این اختلاف نظر، در میان عالمان شیعه نیز وجود داشته و منجر به چنددستگی ایشان در برخورد با احادیث آحاد شده است و طیف گسترده‌ای از آرا، از عدم امکان حجّیت خبر واحد تا حجّیت تعبدی و نیز تفصیلات چندی که بر فرض قبول حجّیت در باب اقسام خبر واحد مقبول و غیر مقبول گفته شده، در بحث‌های اصولی شیعه، مطرح شده است.

یکی از مهم‌ترین ادله‌ای که برای دو مبنای اصلی بحث، یعنی عدم وقوع حجّیت که به وسیلهٔ سید مرتضی (م ۴۳۶ ق) به عنوان بارزترین چهرهٔ منکر حجّیت خبر واحد، مطرح شده و حجّیت، احتمالاً تعبدی، مطرح شده، به وسیلهٔ شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) به چشم می‌خورد، استناد به اجماع شیعه در برخورد با خبر واحد مطابق با ادعای ایشان است.

شیخ طوسی، هر چند در بحث حجّیت خبر واحد کتاب خود العدة، به الذریعة استادش سید مرتضی اشاره‌ای نمی‌کند^۲؛ اما با رد ضمنی ادعای سید مرتضی مبنی

۱. ر.ک: الرسالة، شافعی، ص ۱۷۶ به بعد.

۲. سید مرتضی، الذریعة را در ۴۳۰ ق، تألیف کرد (الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۲۶)؛ اما در مورد تاریخ تألیف العدة، اطلاع چندانی در اختیار نیست. شیخ طوسی در مقدمهٔ العدة، تصریح می‌کند که استاد او سید مرتضی، تألیفی مستقل در این موضوع - جز آنچه در الأمالی او آمده -، ندارد: «فإن سیدنا الأجل المرتضی - قدس الله روحه - وإن کثر فی أمالیه و ما یقرّ علیه شرح ذلک، فلم یصنّف فی هذا المعنی شیئاً یرجع الیه، و یجعل ظهراً یستند الیه» (ر.ک: العدة، ج ۱، ص ۳-۴). لذا تعبیر استرحام، چندان درست به نظر نمی‌آید و گویا نسخه بدل «آدام الله علوه» صحیح باشد؛

بر اجماع شیعه بر عدم حجّیت خبر واحد، تلاش می‌کند اجماع شیعه بر حجّیت خبر واحد را ثابت کند. ناسازگاری آشکار این دو ادّعی اجماع از دو عالم معاصر، خصوصاً با توجّه به شاگردی شیخ نزد سید، خود زمینه‌ساز بحث‌های بسیاری در میان اصولیان بعدی شیعه شد، بویژه پس از آن که عالمان بعدی برای استدلال بر قول مختار خود در باب حجّیت خبر واحد، به اجماع سید مرتضی یا شیخ طوسی استناد می‌کردند و از پاسخ دادن به این تهافت و جمع کردن میان دو نقل اجماع و یا اختیار نسبت صحیح‌تر در اجماع، ناگزیر می‌شدند.

پیش از بررسی برخوردهای اصولیان بعدی با این تعارض، شناخت زمینه‌های تاریخی پیش روی سید مرتضی و شیخ طوسی و نیز بازخوانی دقیق‌تر اجماع مورد ادّعی ایشان، امری ضرور است که ارزش‌گذاری بسیاری از برخوردهای بعدی با سخنان ایشان را ممکن می‌کند. در عین حال، تشخیص شیوه قدما پیش از قرن پنجم در برخورد با اخبار آحاد از طریق بررسی میراث‌های حدیثی و حتّی رجالی - فهرستی به جا مانده از ایشان، امری تقریباً ناشدنی است؛ چرا که در فقدان

«اما جای شکی نیست که در سید مرتضی، ادامه تألیف کتاب خود، الذریعة را به انجام رسانده است و استفاده‌های آشکار شیخ طوسی از عبارات او، گواه این مدّعاست، تا جایی که در بحث جواز تأخیر بیان (العدة، ج ۲، ص ۴۶۲) و مفهوم وصف (همان، ج ۲، ص ۴۷۰)، صراحتاً به نقل استدلال سید، با اشاره به نام او، اکتفا می‌کند. نیز در بحث بسیار طولانی قیاس العدة (همان، ج ۲، ص ۶۴۹ - ۷۱۹)، تصریح می‌کند که اکثر عبارات، از کلام سید، اخذ شده است. عباراتی که عیناً در الذریعة (ج ۲، ص ۶۷۳ - ۷۹۱) وجود دارد، از این روست که احتمالاً باید گفت: هر چند شروع کتاب العدة پیش از الذریعة بوده است، اما قطعاً پایان آن پس از اتمام کتاب سید مرتضی بوده است. در کنار موارد تصریح شده، در بسیاری از موارد، شیخ طوسی، بدون اشاره به نام سید مرتضی، عبارات او را در کتاب خود، نقل کرده است. این شیوه برخورد را در دیگر کتاب شیخ، یعنی تمهید الأصول نیز می‌توان به روشنی دید؛ در جایی که در شرح عبارات استادش، سید مرتضی، با مروّری اجمالی می‌توان به روشنی پی برد که بسیاری از عبارات شیخ، وام گرفته یا رونویسی دقیق عبارات استادش، خصوصاً در دو کتاب الملخص فی أصول الدین و الذخيرة فی علم الکلام است.

بحث‌های اصولی متقدم شیعی^۱ و یا گزارش‌های دقیق و قابل اعتماد،^۲ نمی‌توان

۱. ابن ندیم در الفهرست خود (ص ۲۲۴) به هشام بن حکم (م ۱۷۹ یا ۱۹۹ ق) کتاب الأخبار و کیف تصح (احتمالاً همان کتاب الأخبار که نجاشی در رجال النجاشی (ص ۴۳۳) و نیز شیخ طوسی در الفهرست (ص ۲۵۹) نقل کرده‌اند، ولی گویا از دید سید حسن صدر در کتاب تأسیس الشيعة (ص ۳۱۰) پنهان مانده است. لذا در جمله کتب اصولی وی - که نخستین مؤلف در دانش اصول شمرده شده - جا مانده است. همچنین مقایسه کنید با کتابی دقیقاً با همین عنوان که ابن ندیم در الفهرست (ص ۲۱۰) به جاحظ نسبت داده است که به مانند کتاب حسن بن موسی نوبختی (م ۳۱۰ ق) «کتاب فی خبر الواحد و العمل به» (رجال النجاشی، ص ۶۳) و کتاب احتمالاً مرتبط ابو نصر عیاشی (م حدود ۲۲۰ ق) به نام معیار الأخبار (الفهرست، ابن ندیم، ص ۲۴۶، رجال النجاشی، ص ۳۵۲، الفهرست، شیخ طوسی، ص ۲۱۵) به مانرسیده است، هر چند با توجه به مشی کلامی دو نویسنده نخستین، می‌توان حدس زد که نگاه چندان مثبتی به خبر واحد در این دو کتاب، پذیرفته نشده باشد. البته احتمالاً بتوان ادعا کرد سابقه تدوین کتبی که به تعارض میان اخبار پرداخته بودند، از نیمه قرن دوم هجری تا قرن پنجم، مانند کتاب «علل الحديث» (رجال النجاشی، ص ۴۴۷) و «اختلاف الحديث» (الفهرست، شیخ طوسی، ص ۲۶۶) تألیف یونس بن عبد الرحمان (معاصر امام صادق، امام کاظم و امام رضا علیهم‌السلام)، «اختلاف الحديث» (رجال النجاشی، ص ۳۲۷) تألیف محمد بن ابی عمیر (م ۲۱۷ ق، از اصحاب امام صادق علیه‌السلام و امام کاظم علیه‌السلام)، «علل الحديث» (رجال النجاشی، ص ۷۶) و «اختلاف الحديث» (الفهرست، شیخ طوسی، ص ۶۳) تألیف احمد بن محمد بن خالد برقی (م ۲۷۴ یا ۲۸۰ ق)، «الحديثين المختلفين» (رجال النجاشی، ص ۲۲۰)، تألیف عبد الله بن جعفر حمیری (م بعد از ۳۰۰ ق)، از اصحاب امام عسکری علیه‌السلام (رجال الطوسی، ص ۴۰۰)، «کتاب الحديثين المختلفين» (رجال النجاشی، ص ۳۸۴)، تألیف محمد بن أحمد بن داوود قمی (م ۳۶۸ ق)، «القاضي بين الحديثين المختلفين» (رجال النجاشی، ص ۸۶)، نوشته ابن نوح (شیخ نجاشی) و «کتاب الحديثين المختلفين» (رجال النجاشی، ص ۸۷) تألیف ابن عبدون (شیخ نجاشی)، بتواند شهادتی بر اعتنای اجمالی اصحاب به مسئله خبر واحد و در نتیجه، برخورد با مسئله تعارض باشد، هر چند در این زمینه با مفقود شدن این کتاب‌ها نمی‌توان حکمی جزمی مطرح کرد. در عین حال، نگاهی به سیر تاریخی آثار، نشان از اهمیتی یافتن متأخر بحث‌های مربوط به خبر دارد. همچنین رد پای اختلاف الحديث را که پایه و انگیزه لاقبل بخشی از بحث‌های مربوط به خبر بود، در کتب مجامع روایی نیز می‌توان دید. لذا شیخ کلینی (م ۳۲۹ ق)، علاوه بر اشاره به مسئله اختلاف احادیث و مشکلاتی که در فهم دین پیش آورده (الکافی، ج ۱، ص ۸)، خود بابت مستقل برای اختلاف الحديث و بابتی برای حل تعارضات، اختصاص داده است (همان، ج ۱، ص ۶۲-۷۱).

۲. فاضل تونی در الوافیة (ص ۱۵۸)، قول به عدم حجّیت را به شیخ صدوق در کتاب الغیبة وی

از صرف نقل اخبار آحاد در مجامیع حدیثی، بحث‌های رجالی متقدمان و نیز اخبار علاجیه و مانند آن،^۱ به حجّیت خبر واحد میان ایشان دست یافت؛^۲ چرا که ممکن است در مورد دسته نخست اخبار نقل شده، معتضد به قرائنی مانند اجماع موافق بوده که آنها را در زمره اخبار قطعی الصدور قرار می‌داده است یا آن که صرفاً نمونه‌ای از اخبار متواتر هم‌مضمون بوده و احتمالاتی از این دست در سایر موارد که استناد به سیره مبهم ایشان را دشوار می‌نماید.^۳ البته سید مرتضی نیز - چنان که خواهد آمد - خود به برخی از این موارد، پاسخ داده است.

نخستین تصریح اصولی به مبنای اعتبارسنجی احادیث آحاد، در کلام شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) دیده می‌شود که صراحتاً حجّیت خبر واحد را در صورتی می‌پذیرد که

«نسبت می‌دهد؛ نسبتی که با توجه به مفقود بودن این کتاب، چندان قابل پیگیری نیست، خصوصاً با توجه به این نکته که وی، شیخ طوسی را نیز از جمله قائلان به عدم حجّیت خبر واحد، شمرده است. همچنین مقایسه کنید با اعتراضات مکرر شیخ مفید بر شیخ صدوق در باب اعتماد بر احادیث آحاد در کتاب تصحیح اعتقادات الإمامیه (برای نمونه، ر.ک: ص ۷۸، ۸۱ و ۱۲۳).

۱. برای نمونه‌هایی از این بحث‌ها، ر.ک: ۸۸ حدیثی که مرحوم حرّ عاملی در باب هشتم از ابواب صفات القاضی از «کتاب القضاء» و سائل الشیعة (ج ۱۸، ص ۵۲-۷۵) با عنوان «باب وجوب العمل بأحادیث النبی ﷺ و الأئمة ﷺ المنقولة فی الكتب المعتمدة و روايتها و صحتها و ثبوتها» و نیز ۵۲ حدیثی که در باب ۹ همان کتاب (ج ۱۸، ص ۷۵-۸۹) با عنوان «باب وجوه الجمع بین الأحادیث المختلفة و کیفیة العمل بها» آورده است.

۲. برای نمونه‌ای از این تلاش‌ها برای کشف مبنای قدما در برخورد با احادیث آحاد، ر.ک: رسائل الأصولیة، وحید بهبهانی، ص ۱۹۶-۲۱۵؛ فرائد الأصول، ج ۱، ص ۳۳۶.

۳. شیخ انصاری در فرائد الأصول (ج ۱، ص ۳۱۱) بحث امکان تحصیل اجماع را مطرح کرد و به همین دلیل، مورد اعتراض عالمان بعدی قرار گرفت (برای نمونه، ر.ک: کفایة الأصول، ص ۳۰۲). هر چند سید مرتضی نیز در پاسخ به استناد اهل سنت به عمل صحابیان به خبر واحد، همین تشکیک را مطرح کرده بوده است (الذریعة، ج ۲، ص ۵۴۳) و البته این، جدا از اشکال خلط میان اتفاق و اجماع اصطلاحی کاشف از قول معصوم است (ر.ک: نهایة الأصول، ج ۱-۲، ص ۵۱۸).

قرینه‌ای در کنار آن باشد که منجر به «علم» به «صدق مخبر» آن شود و این نظریه را دیدگاه جمهور شیعه و بسیاری از معتزله می‌شمارد.^۱ از این رو، اعتراض او بر شیخ صدوق و ابن جنید در اعتماد بر اخبار آحاد، از این جهت بوده است که شیوه آنها شبیه اصحاب الحدیث بوده است.^۲ شیخ مفید با بیان این دیدگاه که میان اهل سنت به داشتن نظریه خاص نظام در باب خبر واحد شهرت داشت^۳ و هر چند به دیگر اقوال احتمالی عالمان شیعه در زمان خود اشاره نمی‌کند،^۴ اما این مبنا - چنان که خواهد آمد -، برخلاف اجماع‌های ادعایی سید مرتضی و شیخ طوسی، با پیشینه رفتاری متکلمان و محدثان شیعه در مجامع حدیثی، کتب فقهی و نیز مباحث کلامی ایشان، سازگاری دارد و همین نکته باعث شد که بسیاری مراد سید یا شیخ را نیز همین مبنا بدانند.

۱. سید مرتضی و انکار حجیت خبر واحد

سید مرتضی در الذخیره، دیدگاه کلامی امکان حصول علم از خبر را میان مسلمانان،

۱. التذکره بأصول الفقه، ص ۴۴؛ أوائل المقالات، ص ۱۲۲.

۲. ر.ک: المسائل السرویه، ص ۷۲ ج ۷۳. شیخ مفید، کتابی مفقود به نام مقایس الأنوار فی الرد علی أهل الأخبار (رجال النجاشی، ص ۴۰۱) نیز داشته که ظاهراً به تشریح همین دیدگاه پرداخته بوده است.

۳. المعتمد، ج ۲، ص ۹۲؛ العدة فی أصول الفقه، أبو یعلی، ج ۳، ص ۹۰۱؛ الإحکام، آمدی، ج ۲، ص ۳۲، مقایسه کنید با الفصول، جصاص، ج ۳، ص ۳۲. بعدتر غزالی در المنخول، ص ۳۴۲، اشکال «روافض» در حجیت خبر واحد را مفید علم نبودن آن ذکر می‌کند.

۴. جصاص (م ۳۷۰ ق)، تفصیلی بدون انتساب در باب حجیت خبر واحد نقل می‌کند که آشکارا دیدگاهی شیعی دارد: «و قالت طائفة من أهل الملة: لا تعرف صحة الأخبار إلا أن يكون المخبر بها معصوماً» (الفصول، ج ۳، ص ۳۱)؛ اما در کلام سید مرتضی و شیخ طوسی، هیچ بازتابی ندارد. همچنین محقق شوشتری (قاموس الرجال، ج ۳، ص ۲۹۴) از حسن بن ابی عقیل عثماني (شیخ ابن قولویه)، مبنای اختصاص حجیت به اخبار متواتر را نقل می‌کند، ولی با توجه به عنایت خاص شیخ مفید به کتاب مفقود او (رجال النجاشی، ص ۴۸) و نیز برخی نقل قول‌ها از او (برای نمونه، ر.ک: المعتمر، ص ۲۵۴)، در این نسبت باید کمی تردید داشت.

مسلم می‌داند و اختلاف در این مسئله را به فرقه‌ای به نام سُمنیه^۱ نسبت می‌دهد که مذهبی ظاهر البطلان است که ارزش پاسخ دادن نیز ندارد.^۲ وی در کتاب الذریعة^۳ اش، با نگاهی اصولی، پس از تقسیم اخبار و قرار دادن خبر واحد از جمله اخباری که «لا يعلم أن مخبره علی ما تناوله ولا أنه علی خلافه»^۴ خبر واحد را موجب علم نمی‌داند و می‌گوید: در صورت عدل بودن راوی، تنها موجب غلبه ظن به صدق آن می‌شود.^۵ وی ابتدا در الذریعة، تلویحاً^۶ و سپس در مجموعه مسائل باقی مانده از آن،^۷ بدون

۱. سُمنیه (الصالح، ج ۵، ص ۲۱۳۸)، یکی از فرق هندی است که مذهب پیش از اسلام بیشتر مردم ماوراء النهر بوده (الفهرست، ابن ندیم، ص ۴۰۸. همچنین، ر.ک: تحقیق ماللهند، ص ۱۹-۲۲) و انحصار علم در ادراکات پنجگانه و برخی دیگر از اختلافات در مسائل کلامی به آنها نسبت داده شده (احیاء علوم الدین، ج ۱۳، ص ۱۷۱؛ المحصول، ج ۴، ص ۲۲۸) و برخی افکار ابواسحاق نظام (م ۲۳۱ ق)، ناشی از تأثیر پذیری از این فرقه دانسته شده است (الفرق بین الفرق، ص ۱۲۷). آرای خاص این گروه در برخی کتاب‌های کلامی متأخرتر، گسترش و تفصیل بیشتری یافت تا جایی که عضد الدین ایجی (م ۷۵۶ ق) در المواقف (ج ۱، ص ۱۳۰ ح ۱۳۸)، به ده شبهه ایشان پرداخته و پاسخ آنها را داده است.

۲. الذخیره فی علم الکلام، ص ۳۴۴. هر چند وی در الذریعة (ج ۲، ص ۴۸۱) در فرض صحت نقل چنین مذهبی، آن را محتملاً ناشی از خلط میان علم و ظن و اختلاف در تعبیر می‌داند.

۳. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۴۸۳.

۴. «الصحيح أن خبر الواحد لا یوجب علماً، وإنما یقتضی غلبة الظن بصدقه إذا کان عدلاً» (الذریعة، ج ۲، ص ۵۱۷).

۵. ر.ک: الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۵۳۷. همچنین، ر.ک: الشافی فی الإمامة، ج ۴، ص ۶۷ که بحث از عدم حجّیت خبر واحد را «معروف» می‌شمارد.

۶. متأسفانه عموم کسانی که به بررسی دیدگاه سید مرتضی پرداخته‌اند، به الذریعة اکتفا کرده‌اند، در حالی که سید مرتضی علاوه بر الذریعة، در مجموعه رسائل خود و خصوصاً در رساله پاسخ به سؤالات شیخ ابو عبد الله محمد بن عبد الملک تبان که از شاگردان سید بوده است، به تبیین این مسئله و نظر علمای شیعه پرداخته است، هر چند این نکته در مجموعه اخیر، تفصیل بیشتری دارد و سید مرتضی، خود در بسیاری از مسائل دیگری که از او چاپ شده، به اثر اخیر، ارجاع داده است. گوید در نسخه‌های به جا مانده از این مجموعه که به نام المسائل الثبانیات اشتهاار دارد، افتادگی

اشاره به کلام استاد خود، شیخ مفید،^۱ بر اجماع تمام عالمان شیعه («أصحابنا کلهم سلفهم و خلفهم و متقدمهم و متأخرهم») بر عدم پذیرش حجیت خبر واحد، تصریح می‌کند و بالاتر از اجماع کاشف از قول معصوم، ادعا می‌کند که هیچ گاه عالمان شیعه به احادیث واحد، اعتنا نمی‌کرده‌اند و این مسئله به وجه مشهور شیعه تبدیل شده بوده است تا جایی که در میان اهل سنت نیز شیعه به این مسئله در کنار طرد قیاس - با وجود این که امکان تعبّد به هر دو را پذیرفته - اشتها داشته است و می‌گوید: انکار این مسئله، مانند انکار پذیرفته بودن نص بر ولایت امیر مؤمنان علیه السلام نزد ایشان، نامحتمل است و نوشتارهای بسیاری از ایشان در اثبات این مبنا به جا مانده است.^۲

➡ بسیاری به چشم می‌خورد تا جایی که شیخ آقابزرگ تهرانی به دست نیافتن به نسخه‌ای کامل از این مسائل، تصریح کرده است (الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۷۸). این افتادگی‌ها در کنار اغلاط فراوان نسخه چاپ شده رسائل الشریف المرتضی - که به اذعان مشرف آن، «طبعة مستعجلة» بوده است (رسائل الشریف المرتضی، مقدّمه المشرف، ص ۱۸)، باعث شده چنان که خواهد آمد، در برخی موارد نتوان به مقصود دقیق سید مرتضی در متن این رساله دست یافت و ناچار از تجميع قرائن بر مراد سید شد.

۱. هر چند او در الذریعة، با نام بردن از ابو اسحاق نظام (م ۲۳۱ ق)، از بزرگان معتزله، مبنایی شبیه آنچه استادش شیخ مفید اختیار کرده، نقل می‌کند: «العلم يجوز أن يحصل عنده وإن لم يجب؛ لأنّه یَتَّبِعُ قرائن و أسباباً» (الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۵۱۷) و آن را به جهت معنای خاصی که از علم در نظر دارد و انکشاف خلاف در برخی موارد را دلیل عدم افاده علم به معنای درست می‌داند، رد می‌کند، ولی به موافقت شیخ مفید، هیچ اشاره‌ای نمی‌کند. همچنین وی با تعبیر «فی الناس من یقول و بدون ذکر نام، به عده‌ای دیگر اشاره می‌کند که عمل به خبر واحد را نشانه مفید علم بودن آن می‌دانند: «إنّ کلّ خبر وجب العمل به فلا بدّ من إیجابہ العلم، و یجعل العلم تابعاً للعمل» (همان جا) که تقارب بسیاری با نظریه‌های مبتنی بر حجیت تعبّدی دارد. البته نباید از این نکته غافل بود که سید مرتضی، خود در فصل «جواز التبعّد بالعمل بخبر الواحد»، با تمثّل به شهادات، اجتهاد در جهت قبله و قبول قول مفتی، بر خلاف برخی از متکلمان، حجیت تعبّدی را ممکن و معقول می‌داند (همان، ج ۲، ص ۵۲۱ و ۵۲۲).

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۴-۲۵ و ۲۰۳ و ج ۳، ص ۳۰۹.

در باب ادّعای سید مرتضی مبنی بر شناخته شدن شیعه به عنوان یکی از بارزترین مخالفان وقوع تعبّد و حجّیت خبر واحد به وسیله عالمان اهل سنت، تردید چندانی مطرح نشده است؛ چرا که در گزارش‌های اصولیان معاصر او و پس از وی، مانند ابو اسحاق شیرازی (م ۴۷۶ ق) در التبصرة^۱ و اللّمع^۲ و غزالی (م ۵۰۵ ق) در المنخول^۳ و نیز در کتب اصولی بعدی اهل سنت، مانند الإحكام آمیدی (م ۶۳۱ ق)^۴ و نیز در المختصر ابن حاجب (م ۶۴۶ ق) و نیز کتاب ایجی (م ۷۵۶ ق) در شرح آن،^۵ این مذهب به عنوان «مذهب رافضه» مشهور بوده است تا جایی که قرن‌ها بعدتر، شوکانی (م ۱۲۵۵ ق) نیز مذهب رافضه را چنین معرفی می‌کند.^۶ اما در این میان، دو مسئله وجود دارد که باعث تردید در صحّت ادّعای سید می‌شود:

نخست آن که نباید جایگاه بلند سید مرتضی در بغداد و نماد شیعه بودن او در نگاه عالمان اهل سنت را فراموش کرد تا جایی که حاکم جشمی (م ۴۹۴ ق)، عالم بزرگ معتزلی، در وصف سید مرتضی و نقش او در ساختن چهره‌های علمی شیعه، چنین می‌گوید:

صار هذا المذهب مذهباً بالمرتضى؛ لأنه صنّف الكتب في الأصول و الفروع و الإمامة، و نصره و خلط التوحيد و العدل به.^۷

همچنین با توجّه به جدا شدن حوزه‌های شیعه و اهل سنت، پس از نزاع بغداد، طبیعی است که تا قرن‌ها بعدتر، عالمان اهل سنت، تنها گزارش معتبر در باب رأی

۱. التبصرة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۳۰۳.

۲. اللّمع في أصول الفقه، ص ۲۱۱.

۳. المنخول من تعليقات الأصول، ص ۳۴۲.

۴. الإحكام في أصول الأحكام، ج ۲، ص ۵۱.

۵. شرح مختصر المنتهى الأصولی، ج ۲، ص ۴۲۶.

۶. إرشاد الفحول، ص ۴۸.

۷. الرسالة الثامنة في نصيحة العامة، برگ ۴۶ ب.

شیعه را در آثار سید مرتضی جستجو کنند و البته در فضایی که کلیت عمل به خبر واحد، مورد قبول تمام فقها بوده است،^۱ مخالفتی چنین مفصل و تند، توجه بسیاری را به خود جلب می‌کند.

مسئله دوم و مهم‌تر آن که در همان قرن پنجم، علاوه بر آنچه اجمالاً از برخی محدثان شیعه دیده شده و همچنین تصریح شیخ مفید - که در نسبت دادن عمل به خبر واحد محفوف به قرائن به جمهور شیعه گذشت -، اصل ادعای سید، جای تردید دارد. در همان قرن پنجم، برخی از اصولیان اهل سنت، در هنگام اشاره به قول مخالفان حجیت خبر، کمترین اشاره‌ای به علمای شیعه نداشته‌اند، چنان که قاضی ابویعلی (م ۴۵۸ ق)، پس از نقل دیدگاهی متفاوت از امامیه، در بحث خبر متواتر،^۲ بلافاصله به بحث خبر واحد می‌پردازد و در ذکر نام مخالفان، به تعبیر «من الناس»، اکتفا می‌کند.^۳ همچنین ابوالحسن محمد بن علی بصری (م ۴۳۶ ق)^۴ از معتزله و نیز سرخسی (م ۴۹۰ ق)،^۵ در هنگام نام بردن از مخالفان حجیت خبر واحد، به شیعه هیچ اشاره‌ای نداشته‌اند.

از سوی دیگر، گزارش‌های دیگری نیز دیده می‌شود که با روایت سید مرتضی، ناسازگار و گاه متناقض است. امام الحرمین جوینی (م ۴۷۸ ق)، قول به عدم حجیت خبر واحد را در التلخیص خود، نظر «معظم الروافض»^۶ و در البرهان، دیدگاه «طوائف من الروافض»^۷ می‌شمارد، نه همه ایشان. ابن حزم (م ۴۵۶ ق)، از این نیز

۱. المغنی، ص ۳۸۰ (قسم الشرعیات).

۲. العدة فی أصول الفقه، ج ۳، ص ۸۵۲.

۳. همان، ص ۸۵۷.

۴. المعتمد، ج ۲، ص ۹۸.

۵. أصول السرخسی، ج ۱، ص ۳۲۱.

۶. التلخیص فی أصول الفقه، ج ۲، ص ۳۲۶.

۷. البرهان، ص ۲۲۸.

فرا تر رفته و در ضمن اجماع بر قبول خبر واحد ثقه از پیامبر ﷺ پیش از ظهور معتزلیان در انتهای سده نخست هجری، عالمان شیعه را نیز نام می برد، ولی در هنگام نام بردن از مخالفان حجّیت خبر واحد، اشاره ای به شیعیان یا اقلیتی از ایشان ندارد.^۱ اجماع مورد ادّعای سید، گویا در زمان خود او نیز مورد تردید جدّی و اعتراض برخی قرار گرفته بوده است. لذا خود او چندین اعتراض بر این ادّعای اجماع را نقل می کند و بدانها پاسخ می دهد:

الف. برخلاف آنچه ادّعا شده، عملاً فقهای بسیاری در کتابها و بحثهای فقهی خود به خبر واحد، رجوع کرده اند.

سید مرتضی، در پاسخ به این اعتراض، ابتدا می گوید: نباید از «امور معلومه» و «مذاهب مشهوره» به جهت آنچه «مشتبه ملتبس محتمل» است، دست کشید و سپس، چند پاسخ تفصیلی مطرح می کند:

نخست آن که می گوید: این ادّعا، تهمت و سوء ظنی ناروا بر ایشان است؛^۲ چرا که هر موافق و مخالفی می داند که اعتقاد شیعه، انکار حجّیت خبر واحد است تا جایی که برخی تا امتناع عقلی حجّیت آن، پیش رفته اند^۳ و هیچ عالمی به اخبار

۱. الإحكام في أصول الأحكام، ج ۱، ص ۱۱۴ و ۱۱۹. هر چند احتمال دارد اشاره ای به ادّعایی مانند آنچه از شافعی نقل شده، باشد که در میان قائلان به حجّیت خبر واحد، از امام چهارم و پنجم شیعیان نیز نام برده است (المستصفی، ص ۱۱۹)، خصوصاً با توجه به نسخه بدل عبارت الإحكام چاپ شده: «يجرى على ذلك كل فرقة في علمها كأهل السنة والخوارج والشيعة والقدريّة» که در آن، «فی علمانها» آمده است. همچنین مقایسه کنید با نقل قول سمعونی از ابن حزم در توجیه النظر (ج ۱، ص ۲۶۲): «يجرى على ذلك في كل فرقة علمانها».

۲. «شهادة عليهم إنا بالغفلة الشديدة المنافية للتكليف، أو بالعناد و قلة الدين و التهاون بما يسطر من أقوالهم»، (رسائل الشريف المرتضى، ج ۱، ص ۲۳).

۳. سید مرتضی و نیز شیخ طوسی (العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۹۸)، به قائل این قول در میان شیعه اشاره نکرده اند، اما محقق حلی در معارج الأصول (ص ۱۴۱)، این نظر را به ابن قبه رازی (م اوائل

آحاد، اعتنا نکرده است و نوشتار بسیاری از ایشان، در این موضوع، باقی مانده است: «وقد ملؤا الطوامیر و سطروا الأساطیر فی الاحتجاج علی ذلک».

آری! عده‌ای از اصحاب حدیث، به اخبار آحاد، رجوع کرده‌اند،^۱ ولی سیره آنها چنین بوده که به صرف نقل حدیث، اکتفا کرده‌اند و توجهی به بحث حجّیت نداشته‌اند. لذا در «اصول دین» نیز به همین اخبار، رجوع می‌کردند تا جایی که برخی از ایشان، به تشبیه و جبر کشیده شدند. پس به عمل چنین افرادی که «عامی مقلّد» اند، نمی‌توان اعتماد کرد؛ چرا که به تعبیر تند سید: «ما یفعل ذلک من یعرف أصول أصحابنا فی نفی القیاس و العمل بأخبار الآحاد حقّ معرفتها، بل لا یقع مثل ذلک من عاقل و ربّما کان غیر مکلف».^۲

همچنین از آن‌جا که عدالت راوی در حجّیت خبر واحد شرط است، سید مرتضی ادّعا می‌کند که «معظم الفقّه و جمهوره بل جمیع»^۳، مستند به روایاتی است که در طرق آن، واقفیه، غلات، فطحیه، خطابیّه، اصحاب حلول، مخمسه، قمی مشبه مجبر^۴ و یا قائلان به قیاس - که موجب کفر است - وجود دارند و با چنین میراثی،

«قرن ۴ ق) نسبت داده است. با توجه با سابقه اعتزال و وجهه کلامی وی (رجال النجاشی، ص ۳۷۵)، بعید نیست که وی، چندان میانه‌خوشی با خبر واحد نداشته باشد، اما انکار امکان تعبّد به خبر واحد با برخی از معدود نقل قول‌های به جا مانده از وی (کمال الدین، ص ۱۱۰ و ۱۲۵)، چندان سازگاری ندارد، بلکه با نگاهی خوش‌بینانه‌تر به مجموع سخنان وی (خصوصاً ردیه مفصل او بر ابن بشّار که شیخ صدوق در کمال الدین، ص ۵۳ ح ۶۳ نقل کرده)، شاید بتوان ادّعا کرد که وی، نظر نسبتاً مثبتی به کلیت حجّیت خبر واحد داشته است.

۱. ابن قبه در ردیه خود بر ابو زید علوی (کمال الدین، ص ۱۱۰)، این سیره را از زمان برخی از اصحاب ائمّه علیهم‌السلام که «اصحاب نظر و تمیز» نبوده‌اند، گزارش کرده است. همچنین علامه حلی با تأیید انتساب عمل به خبر واحد به اخباریان از میان امامیه، اضافه می‌کند که اکثریت نیز با این گروه بوده است: «کثرتهم [الإمامیه] فی قدیم الزمان ما کانت إلّا منهم» (نهاية الاصول، ج ۳، ص ۴۰۳).

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۳، ۲۶، ۲۷، ۲۱۱ و ۲۱۲ ج ۲، ص ۳۳۳.

۳. سید مرتضی، سپس این نکته را اضافه می‌کند که قمیون «کلهم بلا استثناء إلّا أبا جعفر ابن

ممکن نیست بتوان ادعا کرد عالمان شیعه به چنین احادیث آحادی اعتماد کرده‌اند. وی سپس به چرایی ذکر آنچه در ظاهر خبر واحد به نظر می‌آید، در کتب فقهی شیعه پرداخته و چند وجه برای ذکر چنین اخباری مطرح می‌کند و می‌گوید: گاه یک حکم، مورد اجماع است و خبری موافق آن نیز ذکر شده است. در چنین مواردی، اعتبار به اجماع است، نه خبر، مگر در جایی که صحت خبر نیز مورد اجماع باشد که باز هم اعتبار، به اجماع باز می‌گردد، نه خبر.^۱

وی در مسائل الثبانیات نیز در پاسخ به این سؤال می‌گوید: مادام که انگیزه‌ها و دلایل بسیاری برای نقل این اخبار وجود دارد، نمی‌توان ادعا کرد نقل آنها در مقام استدلال و احتجاج بوده است. نخست آن که این احادیث، هر چند با اسانید اخبار آحاد نقل شده‌اند، اما در واقع، از جمله احادیث متواتر بوده‌اند.^۲ متأسفانه، آنچه از

«بابویه»، قائل به تشبیه و جبر بوده‌اند و کتاب‌هایشان نیز بر این مسئله، گواه است (رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۳۱۰): ادعایی که بلافاصله، مورد اعتراض شیخ طوسی واقع شده و بدون اشاره به سید، در العدة، چنین بدان پاسخ داده است: «فأقل ما فی ذلك أننا لا نعلم أنهم مجبرة ولا مشبهة، و أكثر ما معنا أنهم كانوا يروون ما يتضمن الجبر والتشبيه، وليس روايتهم لها دليلاً على أنهم كانوا معتقدين لصحتها» (العدة، ج ۱، ص ۱۳۵). همچنین ابو الحسن فتونی عاملی (م ۱۱۳۹ ق) در رساله‌ای مستقل به نام «تنزيه القميين» (ر.ک: الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۴، ص ۴۵۷، به پاسخ دادن به وی برخاست و با نقل اشاره شیخ صدوق در التوحيد (ص ۱۷)، به عین این اتهام توسط «مخالفين» شیعه اشاره کرده و منشا این سخن را مخالفان دانسته و نقل این روایات را دال بر اعتقاد به جبر یا تشبیه ندانسته است (مجله تراث، ش ۵۲، ص ۱۸۶). از سوی دیگر، نباید فراموش کرد که انتقاد سید مرتضی از محدثان، مختص به قمی‌ها نبوده و به طور مثال، وی در جوابات المسائل الطرابلسيات الثالثة (رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۴۰۸-۴۱۰)، در مورد خبری که از کتاب التوحيد شیخ کلینی نقل کرده و از نگاه او «ظاهره يقتضي تجويز المحال المعلوم بالضرورات فساد» است، اشاره کرده و با کنار گذاشتن حدیث می‌گوید: «وإن رواه الكليني في كتاب التوحيد، فكم روی هذا الرجل وغيره من أصحابنا - رحمهم الله تعالى - في كتبهم ما له ظواهر مستحيلة أو باطلة، و الأغلب الأرجح أن يكون هذا خبراً موضوعاً مدسوساً».

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۹.

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۶.

رسائل سید چاپ شده، پس از پاسخ نخست («أول ما نقوله»)، ناقص است و محققان به گذاشتن سه نقطه اکتفا کرده‌اند. سقطی که احتمالاً - چنان که گذشت - به نقصان نسخه‌های باقی مانده از رسائل وی، باز می‌گردد. در عین حال، بر اساس نقل معالم الدین و متقی الجمان، می‌توان به خلاصه‌ای از کلام سید رسید که: آنچه از اخبار آحاد دیده می‌شود یا در واقع، متواتر بوده یا قرائن قطعی‌ای در کنار آن بوده که موجب قطع و علم می‌شده است.^۱ نقلی که به نظر می‌رسد در قسمت دوم، دقیق نیست؛ چرا که التزام به این مبنا، یعنی پذیرفتن آنچه به عنوان قول نظام، نقل و البته رد کرده بوده است.

برای بهترین نمونه برای دسته نخست اخبار آحادی که سید بدانها اشاره کرده، می‌توان به بحث تحریم ابدی کسی که با زن شوهردار مرتکب زنا شده، اشاره کرد که سید مرتضی در الانتصار، حکم به حرمت ابدی را مورد اجماع و مفاد «اخبار معروفه» می‌داند؛^۲ مسئله‌ای که جز متن کتاب فقه الرضا^۳، هیچ حدیثی موافق با آن در مجامیع حدیثی شیعه نقل نشده است^۴ و فتوای فقهای بعدی نیز تنها مبتنی بر همین نقل اجماع بوده است^۵ و اثری از اخباری که سید اشاره کرده، باقی‌نمانده است.

ب. وجود روایاتی در باب حلّ تعارض، نشان از اعتنا به اخبار آحاد در میان شیعه دارد که موجب تعارض و احتیاج به اخبار علاجیه شده است.

۱. متقی الجمان، ج ۱، ص ۲ و ۳؛ معالم الدین، ص ۱۹۷. شبیه این نگاه را شهید اول از اصحاب منکران حجّیت خبر واحد - که ایشان را «جل أصحاب» می‌خواند - نقل کرده است: «کأنّهم یرون أن ما یأیدیه متواتر أو مجمع علی مضمونه وإن کان فی حیز الأحاد» (ذکر الشیعه، ج ۱، ص ۴۹).

۲. الانتصار، ص ۲۶۲.

۳. فقه الرضا^۶، ص ۲۷۸.

۴. ر.ک: وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۳۳۲؛ جامع أحادیث الشیعه، ج ۲۰، ص ۴۷۶.

۵. جواهر الکلام، ج ۲۹، ص ۴۴۶.

در پاسخ به این اشکال، سید مرتضی، استناد به روایات ترجیح در باب تعارض را استدلالی مبتنی بر دور می‌داند. همچنین در حالی که در فقه، خبر واحد، مردود است، در اصول که مبتنی بر «علم و قطع» است، قطعاً به خبر واحد، نمی‌توان رجوع کرد.^۱ با کنار گذاشتن این روایات، از نگاه او در هنگام تعارض دو روایت متعارض، هر دو از حجّیت، ساقط می‌شوند^۲ و به همین جهت، سید مرتضی، خود در کتاب الذریعة، بحث تعارض خبرین را - که از فروع بحث خبر واحد است -، غیر لازم و خود را فارغ از آن می‌داند،^۳ هر چند سدید الدین حمصی (م پس از ۶۰۰ ق)،^۴ در کتاب المصادر خود، دو عبارت از آثار احتمالاً مفقود سید مرتضی نقل می‌کند که به روشنی در مورد تعارض بین دو خبر واحد است.^۵

ج. در صورت انکار حجّیت خبر واحد، فقیه، در تبیین بسیاری از احکام شرعی، دچار کمبود مستندات می‌شود و اجتهاد در بسیاری از ابواب، مسند می‌شود.

سید مرتضی، در پاسخ می‌گوید: فقیه شیعه، نیازی به قیاس و خبر واحد ندارد؛ چرا که «معظم فقه» را به صورت یقینی و متواتر از اهل بیت علیهم‌السلام در اختیار داریم؛ مثل بحث مسح پا که به یقین می‌دانیم مذهب امام صادق علیه‌السلام و آبا و ابنای ایشان علیهم‌السلام، همگی بر وجوب مسح بر پا و عدم جواز غسل و یا مسح بر کفش بوده است و در سایر موارد - که بخش قلیل، بلکه «اقل» مسائل فقه را تشکیل می‌دهند -، به اجماع فقهای شیعه - که قطعاً امام معصوم نیز جزو ایشان است - اکتفا می‌کنیم و در موارد

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۱۲.

۲. همان، ص ۲۰.

۳. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۵۵۴.

۴. لسان المیزان، ج ۵، ص ۳۱۷.

۵. این کتاب، امروزه در دسترس نیست و دو نقل فوق راز رکشی در البحر المحیط (ج ۴، ص ۴۵۳ و ۴۵۶) ذکر کرده است. همچنین نقل دوم را با عبارت شیخ در العدة (ج ۱، ص ۱۵۳) مقایسه کنید.

اختلاف، اگر تنها یکی دو نفر معلوم مخالفت کرده‌اند، کماکان به اجماع، تمسک می‌کنیم؛ چرا که مخالفت معلوم النسب، مضرّ به اجماع نیست، ولی اگر اختلاف گسترده بود یا تمام مخالفان شناخته شده نبودند، پس به نصّ کتاب یا دلیل علم‌آوری، مثل تمسک به «أصل ما فی العقل و نفی ما ینقل عنه»، رجوع می‌کنیم و در فرض فقدان تمام این موارد، در آن مسئله، میان اقوال، مخیر خواهیم بود و جز خبر متواتر یا اجماع، کاشفی از قول معصوم در زمان غیبت، وجود ندارد.^۱

اعتنای ویژه سید به اجماع را به خوبی می‌توان در کتاب الانتصار - که پس از مسائل الثبانیات و الموصلیات تدوین شده - دید که در مقدمه کتاب، اساس اثبات احکام شرعی را مبتنی بر آن می‌داند^۲ و در سراسر کتاب نیز اجماع، در صدر استدلال‌های وی جای دارد و مکرراً به استدلال مخالفان به اخبار آحاد، اعتراض می‌کند که نمی‌توان در کشف شریعت بر اخبار آحاد، اعتماد کرد،^۳ حتی اگر خبر واحد از «قدح» و «معارضات» نیز سالم بماند.^۴

د. تدوین مجامیع حدیثی که در آنها تنها اخبار آحاد دیده می‌شود و رجوع به آنها، نشانه اعتنای عالمان شیعه به خبر واحد بوده است؛ وگرنه در صورت اجماع فقهای شیعه بر عدم جواز رجوع به اخبار آحاد، تدوین چنین کتبی، لغو می‌شد و مراجعه به آنها، غیر جایز می‌بود.

سید مرتضی، در پاسخ، با پذیرفتن آحاد بودن این اخبار، در جواز رجوع عامه و

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۰۴ و ج ۲، ص ۱۱۷-۱۱۸ و ج ۳، ص ۳۱۲-۳۱۳.

۲. «و ممّا یمّیج علمه أنّ حجة الشیعة الإمامیة فی صواب جمیع ما انفردت به أو شارکت فیہ غیرها من الفقهاء هی إجماعها علیه؛ لأنّ إجماعها حجة قاطعة و دلالة موجبة للعلم، فإنّ انضمام إلى ذلك ظاهر کتاب الله - جل ثناؤه - أو طريقة أخرى توجب العلم و تثمر الیقین فهی فضیلة و دلالة تنضاف إلى أخرى، و إلّا ففی إجماعهم کفایة» (الانتصار، ص ۸۱).

۳. برای نمونه، ر.ک: الانتصار، ص ۱۲۰، ۱۳۸، ۱۸۲ و ۲۳۵.

۴. همان، ص ۴۲۴.

بلکه عالم به این کتب، اشکال می‌کند و می‌گوید: جز علم، حجّتی وجود ندارد و نظر در کتب، موجب علم نمی‌شود، بلکه عامّی می‌تواند به اقتضای تعبدی که به وسیله شارع در مسئله تقلید آمده، به فقیه رجوع کند؛^۱ اما فقیه با مراجعه به این کتب، تنها بر اختیارات نویسندگان آنها پی می‌برد و بر او لازم است که خود به ادله، نظر کند و فتوا دهد و فایده تدوین این کتب نیز همین مسئله حصر تبویب مسائل فقهی و «تذکره» این مسائل است. آری! عده‌ای از محدثان، نه تنها در فقه، که حتّی در اصول دین نیز مقلّد کتب بوده‌اند و به صرف آمدن حدیثی در کتب حدیثی اکتفا می‌کرده‌اند و این، خطا و جهلی است که به وسیله علمای شیعه و متکلمان ایشان، همیشه مورد انکار و سرزنش، واقع شده است.^۲

۲. بازخوانی نظریه شیخ طوسی و ادعای اجماع بر حجّیت خبر واحد

یکی از معضلات در حلّ تعارض میان شیخ طوسی و سیّد مرتضی، ابهام در دیدگاه شیخ طوسی است و آنچه وی مورد اجماع می‌داند؛ چرا که در بازخوانی دقیق کتاب وی، در کنار آنچه در دیگر تألیفات او دیده می‌شود، در وهله اول، تهافتی آشکار و مبنایی دوگانه در قبال خبر واحد، دیده می‌شود که برداشت موطن اجماع از کلام او را دچار ابهام می‌کند.

۱. به نظر می‌رسد سیّد مرتضی، این‌جا در قبول تعبد به قول مفتی، کمی مماشات داشته است؛ چرا که در مسائل الثبائت و پس از اعتراضی که بر او به دلیل پذیرش تعبد در بحث تقلید و رد کردن تعبد در قبول خبر واحد می‌شود، در اصل جواز تقلید نیز تردیدهایی را مطرح می‌کند، هر چند در نهایت، تلاش می‌کند وجه فارقی میان این دو مطرح کند (ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۴۲-۴۵).

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۳. همچنین، ر.ک: همان، ج ۱، ص ۴۰۹ و ۴۱۰ که به وقوع مضامین باطل در کتب احادیث شیعه و اهل سنت، اعتراض می‌کند و راه پالایش این احادیث را عرضه بر عقول و سپس ادله صحیح می‌داند و پس از آن است که حدیث «يجوز أن يكون حقاً و المخبر به صادقاً» را آورده است.

نظر تفصیلی شیخ طوسی در باب حجّیت اخبار آحاد، در دو اثر او مطرح شده است. نخست، رساله‌ای از او به نام «مسئله فی العمل بخبر الواحد»^۱ یا «حجّية الأخبار»^۲ که متأسفانه به روزگار ما نرسیده - و دود دیگر، کتاب اصولی مشهور او، یعنی العدة فی أصول الفقه. در این کتاب، وی نظر خود را در ابتدای بحث خبر واحد، چنین بیان می‌کند که خبر واحد، موجب علم نمی‌شود، امکان تعبد به آن، عقلاً وجود داشته و شرعاً تعبد به آن، وارد شده است، هر چند مختصّ به طریق خاصّی است و راوی باید از طایفه امامیه باشد و صفاتی مانند عدالت را - که مجوز قبول خبر او می‌شود -، داشته باشد.^۳

وی سپس با نقد طولانی و تفصیلی دیگر نظریه‌ها - که به مانند سید مرتضی، بدون اشاره به شیخ مفید و توافق او با نظام است - به تبیین دیدگاه خود می‌پردازد، با این سه نکته اضافی که راوی در روایتش مطعون نباشد، سدید باشد و قرینه‌ای بر صدق خبر نباشد؛ چرا که در صورت اخیر، اعتبار به قرینه خواهد بود، نه خبر واحد.^۴

شیخ طوسی، سپس دلیل بر صحّت این دیدگاه را اجماع «فرقه محقّه» از زمان پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت تا زمان خود می‌داند که بدون هیچ انکار و اعتراضی، همه بر این دیدگاه بوده‌اند و استناد به احادیث کتب معتبر و اصول شیعه در موارد اختلاف میان

۱. الفهرست، شیخ طوسی، ص ۲۴۱؛ رجال النجاشی، ص ۴۰۳.

۲. الذیعة إلى أصول الشريعة، ج ۶، ص ۲۷۰.

۳. «والذی أذهب إليه: أنّ خبر الواحد لا یوجب العلم، وأنّه کان یجوز أن تردّ العبادة بالعمل به عقلاً، وقد ورد جواز العمل به فی الشرع، إلّا أنّ ذلك موقوف علی طریق مخصوص و هو ما یرویه من کان من الطائفة المحقّقة و یختصّ بروایته و یكون علی صفة یجوز معها قبول خبره من العدالة و غیرها» (العدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۰۰).

۴. «و کان ممّن لا یطعن فی روایته و یكون سدیداً فی نقله و لم تکن هناك قرینة تدلّ علی صحّة ما تضمنه الخبر» (العدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۶).

ایشان، مسئله‌ای روشن بوده است. همچنین قرینه دیگر بر این اجماع، مسئله قیاس است که چنان پیش شیعه مطرود بوده که اگر کسی حتی در مقام احتجاج به قیاس رجوع می‌کرده، مورد اعتراض و طرد قرار می‌گرفته و کتب و روایاتش، به همین دلیل، کنار گذاشته می‌شده است؛ ولی در مورد خبر واحد، حتی موارد شاذی از مخالفت با حجّیت نیز دیده نمی‌شده است.^۱ همچنین شیخ طوسی با اشاره به کتاب‌های فهرستی و رجالی تدوین شده میان شیعه، بحث‌های گسترده در باب توثیق و تضعیف روایات و مانند اینها را نشانه دیگری بر پذیرفته بودن حجّیت خبر واحد - که مبتنی بر چنین بحث‌هایی است -، می‌داند.^۲

شیخ طوسی، سپس بدون اشاره به نظر سید مرتضی، می‌گوید: اگر کسی در اعتراض بگوید که عدم اعتنا به خبر واحد، به مانند طرد قیاس از شیعه مشهور است، پاسخ می‌دهیم که عدم حجّیت خبر واحد، در مواردی بوده که مخالفان، حدیثی را نقل کرده باشند، نه آنچه اصحاب نقل کرده‌اند. همین نکته، پاسخ اعتراض دیگری است که شیخ طوسی نقل کرده است که «شیوخ شیعه»، همیشه در مناظرات خود و در مقام نقض، به خبر واحد بودن مستند مخالفان، اعتراض کرده‌اند و برخی از ایشان تا جایی پیش رفته‌اند که حتی امکان عقلی تعبّد به خبر واحد را نیز انکار کرده‌اند.

شیخ طوسی، علاوه بر تخصیص مخالفت‌های عالمان شیعه به اخبار آحاد اهل سنت، می‌گوید: حتی با فرض قبول وجود برخی از منکران امکان یا وقوع تعبّد به خبر واحد، از آن‌جا که قائلان به این اقوال مشخص‌اند، مخالفت آنها مخلّ اجماع نیست. آری! ورود امام معصوم در قول عدّه‌ای از اهل حدیث که خبر واحد را حتی

۱. همان، ص ۱۲۶ - ۱۲۸.

۲. همان، ص ۱۴۱ - ۱۴۲.

در مسائلی که علم در آن شرط است و طریق آن عقل است، معتبر می دانسته اند، در فرض قبول این نسبت به اصحاب اهل حدیث، معلوم نیست. لذا در آن موارد، برخلاف طایفه ای از اصحاب، خبر واحد را حجت نمی داند.^۱

شیخ طوسی، پس از بیان مبنا، بدون اشاره به نام سید مرتضی، به برخی اعتراض های استاد خود پاسخ می دهد. به نظر او، وجود برخی روایات دال بر تشبیه و جبر، باعث طعن نیست؛ چرا که این اخبار را تنها برخی نقل کرده اند و صرف نقل نیز دال بر التزام ایشان به مفاد این اخبار نیست؛ بلکه گاهی قصد ایشان، صرفاً جمع آوری این قبیل اخبار بوده است و اگر هم اعتقاد برخی از ایشان به این مضامین و یا مضامین غلو و مانند اینها را بپذیریم، وضعیت چنین راویانی، مانند عقاید فاسد برخی از فرقه های شیعه، مانند فطحیه و واقفیه خواهد بود که روایاتشان در صورتی که وثاقت و پرهیز از کذبشان روشن باشد، پذیرفتنی است و این، شیوه اصحاب معاصر اهل بیت علیهم السلام، مانند عبد الله بن بکیر و سماعه و بنی فضال بوده است، ضمن این که در مورد چنین افرادی می توان گفت به منفرداتشان عمل نشود و تنها هنگامی که روایت راوی صحیح الاعتقادی به ایشان ضمیمه شود، اخبار ایشان، پذیرفته شود، هر چند شیخ طوسی می پذیرد که در چنین فرضی، عملاً اعتبار به روایت شخص ثقه است. شیخ طوسی، همچنین ادعای وجود قرائن قطعی یا اجماع موافق، در تمام مواردی را که فقها به روایات استناد کرده اند، محال می داند و اختلافات بسیار میان فقها را دلیل روشنی بر فقدان اجماع در بسیاری از مسائل می داند، تا جایی که می گوید: هیچ بابی از ابواب فقه، از اختلاف فقهی خالی نیست و اختلاف فقهی میان فقهای شیعه، از اختلافات میان ابوحنیفه و شافعی و مالک نیز بیشتر است.^۲

شیخ طوسی، در ادامه، قرائنی را ذکر می کند که مضمون اخبار آحاد را تأیید

۱. همان، ص ۱۲۸ و ۱۲۹.

۲. همان، ص ۱۳۱-۱۳۸.

می‌کنند که عبارت‌اند از: موافقت با عقل، نص قرآنی، سنت قطعی ثابت شده با تواتر و اجماع موافق. این قرائن به اعتقاد شیخ، دلالت بر صحت مضمون خبر، نه لزوماً صحت متن آن دارند؛ چرا که احتمال دارد با وجود صحت مضمون، اخبار جعلی باشند.^۱ همچنین اگر این قرائن یا فتوای اصحاب بر خلاف خبر واحدی باشد، آن خبر، کنار گذاشته می‌شود و در جایی که معارض آن، خبر واحدی دیگر باشد، باید به قواعد ترجیح، رجوع کرد و در جایی که خبر واحد از قرائن موافق و مخالف، خالی بود، عمل بر طبق آن، واجب می‌شود. همچنین اگر روایت، مرسل باشد، ولی راوی از کسانی باشد که «یعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة موثق به»، به روایت او اعتنا می‌شود.^۲

هر چند شیخ طوسی تلاش کرده تا بحث را به صورتی متمرکز و منظم مطرح کند، اما کثرت استثنایها باعث شده تا ترتیب مباحث، کمی آشفته شود و به طور مثال، وی در بحث از اخبار متعارض، دست به تعریف عدالتی که موجب ترجیح بین دو خبر متعارض می‌شود، به «أن يكون الراوی معتقداً للحق، مستبصراً، ثقة في دينه، متحرّجاً من الكذب، غير متهم في ما يرويه» بزند و صراحتاً از قبول اخبار غیر شیعه و یا فرق باطل شیعه و غلات و مانند ایشان در برخی صور، صحبت کند.^۳ لذا این توسعه در دایره حجّیت، از دید بسیاری از عالمان بعدی که به العدة رجوع کرده‌اند، مخفی مانده و باعث انتقادات بر شیخ طوسی شده است.

از سوی دیگر، کثرت تألیفات شیخ طوسی سبب شده تا برخی برخوردهای وی

۱. همان، ص ۱۴۵: «فهذه القرائن كلّها تدلّ على صحّة متضمّن أخبار الأحاد، ولا يدلّ على صحّتها أنفسها، لما بيناه من جواز أن تكون الأخبار مصنوعة وإن وافقت هذه الأدلة».

۲. همان، ص ۱۴۳-۱۴۶ و ص ۱۵۴ و ۱۵۵. شیخ در مقدّمه الاستبصار نیز با تقسیم‌بندی خبر به متواتر و واحد و اقسام آنها، عمل به خبر واحدی را که فتاوا بر خلافش نباشند و معارضی نداشته باشد و حائز «شروط» باشد، واجب می‌شمارد (ر.ک: الاستبصار، ج ۱، ص ۳ و ۴).

۳. العدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۴۸-۱۵۹.

با خبر واحد، در نگاه اول، چندان با آنچه در اصول خود گفته، تناسب نداشته باشد.^۱ برای مثال، شیخ در الاقتصاد، در کشف شریعت، همچون سید مرتضی عمل کرده و با انکار حجیت قیاس و خبر واحد، تنها راه کشف را تواتر، ظاهر قرآن و اجماع می‌داند.^۲ همچنین شیخ در تهذیب الأحکام و الاستبصار، بارها اخباری را به دلیل این که خبر واحد بوده‌اند، کنار گذاشته است، هر چند با بررسی تمام موارد در این دو کتاب، روشن می‌شود که جز اولین اعتراض که در ابتدای تهذیب الأحکام - که از اولین نوشته‌های شیخ نیز بوده - به اصل خبر واحد شده،^۳ بقیه موارد، صرفاً در مقام تعارض خبر واحد با خبری دیگر یا ظاهر قرآن و مانند اینها بوده که شیخ، خود اذعان داشته که خبر واحد در چنین مواردی، حجت نیست.^۴

۱. البته اعتراض در سطحی بسیار محدودتر بر سید مرتضی نیز وارد است، چنان که علاوه بر آنچه از نقل حمصی از او گذشت، برای نمونه، وی در «مسئله فی العمل مع السلطان»، حدیثی را «الروایة الصحیحة» (رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۹۳) و در الأمالی خود (ج ۲، ص ۳۹۵)، خبری را «واحد ضعیف» خوانده و در فرض تسلیم «صحت»، آن را تأویل کرده است و احتمالاً وجود تعابیری از این قبیل، باعث شده بوده که بسیاری از عالمان بعدی، او را مخالف مطلق خبر واحد ندانند، هر چند به دور از انصاف است که التزام شدید سید در مجموعه آثارش را نادیده بگیریم.
۲. الاقتصاد، ص ۱۸۸. هر چند با توجه به ارجاعی که به اصول خود داده و مقام احتجاجی که مقابل اهل سنت داشته، به احتمال فراوان، مقصود وی، خبر واحد نزد اهل سنت بوده است (ر.ک: همان، ص ۱۲۸).
۳. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۵. البته نباید فراموش کرد که این کتاب، در نخستین سال‌های حضور شیخ طوسی در بغداد نگاشته شده بوده و عدم تأثیر پذیری وی از جو غالب آن جا، بعید نیست. همچنین تغییر مبانی شیخ نیز مسئله عجیبی نبوده و به طور مثال، به وی موافقت با «وعیده» و سپس رجوع از آن و موافقت با اعتقاد امامیه، نسبت داده شده است (خلاصة الأقوال، ص ۲۵۰. همچنین، ر.ک: انکار این انتساب به وسیله آقابزرگ تهرانی در مقدمه التبیان، ج ۱، ص ۶۱).
۴. تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۲۲۲ و ج ۴، ص ۱۶۹، ۱۷۲ و ۱۷۶؛ الاستبصار، ج ۱، ص ۳۷، ۹۲ و ۱۱۲ و ج ۲، ص ۶۶، ۶۹ و ۷۲ و ۷۶. همچنین، ر.ک: نظر ملامین استرآبادی (الفوائد المدنیة، ص ۳۵۹ - ۳۶۱) و فیض کاشانی (الأصول الأصلیة، ص ۵۹). هر چند برخی با بنای شیخ در این دو کتاب بر نقل اخبار آحاد، بدون توجه به قرائن و شواهد، اعتراض کرده و این را فارق اصلی میان مجامیع حدیثی شیعه، مانند الکافی و کتاب من لایحضره الفقیه با دو کتاب شیخ طوسی می‌دانند (ر.ک: قاموس الرجال، ج ۹، ص ۲۰۸).

همین دیدگاه، در کتاب الخلاف^۱ نیز رعایت شده است و خبر واحد، تنها در مقام تعارض بوده است و یا در جایی که از طریق اهل سنت بوده، مورد نقد قرار گرفته است و در دو کتاب المبسوط و النهاية نیز شیخ از اشاره به روایات و در نتیجه، در گرفتن چنین بحثی، پرهیز داشته است، هر چند در المبسوط و در ضمن بیان شروط قاضی، به وظیفه او در تمیز روایات متواتر از آحاد برای رجوع به دسته اول و پرهیز از دسته دوم، تصریح کرده است؛^۲ اما در این که مراد وی، تمام اقسام خبر واحد باشد، با توجه به تساهلی نسبی که در ذیل همان بحث و در باب کشف سنت پیامبر ﷺ مطرح می کند، تردید است. در التبیان نیز رویه شیخ، همین بوده و در تمام مواردی که به خبر واحدی اعتراض کرده، اشکال بر اساس مبنای وی بوده^۳ و هر چند در تفسیر «آیه نبأ»^۴ با اثبات حجیت خبر واحد با استفاده از این آیه مخالفت کرده،^۵ اما نباید از این نکته غافل شد که شیخ، تنها با استفاده از این آیه در اثبات حجیت خبر واحد، مخالف است و این مسئله را در کتاب العدة خود نیز بیان کرده است.^۶

ابهام در سخنان شیخ، خصوصاً در العدة، باعث شد برخی از اصولیان بعدی به تفسیر مبنای وی - که از ظاهر کلام فهمیده نمی شود - دست بزنند و به طور مثال، محقق حلّی می گوید: هر چند کلام شیخ طوسی در عمل به خبر «العدل من رواة أصحابنا» مطلق است، اما عند التحقيق، مراد وی، «هذه الأخبار التي رویت

۱. الخلاف، ج ۲، ص ۲۷۰ و ج ۳، ص ۱۴۸ و ج ۴، ص ۱۳۵ و ۳۷۹.

۲. المبسوط، ج ۸، ص ۱۰۰.

۳. برای نمونه، ر.ک: التبیان، ج ۱، ص ۱۵۳ و ج ۲، ص ۱۰۸ و ج ۳، ص ۱۲۱، ۱۲۲ و ۱۶۶.

۴. حجرات، آیه ۶.

۵. التبیان، ج ۹، ص ۳۲۳.

۶. العدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۱۳. همچنین سخن شیخ در مقدمه التبیان (ج ۱، ص ۶) نیز گویا موهم عدول از مبنای او دارد، در حالی که این سخن نیز با توجه به فضای متن، با مبنای وی سازگاری دارد و اشاره ای به خبر واحد حائز شروط ندارد.

عن الأئمة عليهم السلام و دونها الأصحاب» است. لذا نزد وی نه هر خبری که راوی اش امامی باشد، مقبول است و نه هر خبری که راوی اش غیر امامی باشد، لزوماً مردود.^۱

همچنین امین استرآبادی (م ۱۰۳۳ ق)، اخبار آحادی را از نگاه شیخ حجت دیده که محفوف به قرائن قطعی باشد.^۲ از نگاه فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ ق) نیز شیخ طوسی به احادیثی عمل می کرده که در «الأصول المجمع علی صحّة نقلها» باشد، هر چند در ظاهر، به اصطلاح متأخران، سند صحیحی نداشته باشد^۳ و فاضل تونی (م ۱۰۷۱ ق) نیز تا جایی پیش رفته که شیخ طوسی را با سید مرتضی در مخالفت با حجّیت خبر واحد، هم عقیده دانسته است.^۴ همچنین است دیگر تفسیرهایی که از کلام شیخ طوسی در کتب اصولی وی به جای مانده است^۵ و چنان که دیده شد، با مجموع سخنان وی، سازگار نیست.

در عین حال، مبنای شیخ طوسی و نیز رفتار وی در برخورد با اخبار آحاد، به وسیله اکثر فقهای پس از او، مانند ابن براج (م ۴۸۱ ق)،^۶ ابن زهره (م ۵۸۵ ق)،^۷ ابن ادریس (م ۵۹۸ ق)^۸ و علی بن محمد قمی (م اوایل ق ۷ ق)،^۹ مورد بی اعتنایی و یا نقد واقع شد تا جایی که حدود سه قرن پس از درگذشت شیخ طوسی، شهید اول (م ۷۸۶ ق) که خود خبر واحد را «بشروطه المشهورة» پذیرفته، انکار حجّیت آن را به

۱. المعارج، ص ۱۴۷. ۲. الفوائد المدنیّة، ص ۱۰۷.

۳. الأصول الأصلیّة، ص ۵۹. ۴. الوافیّة، ص ۱۵۸.

۵. آیه الله بروجردی در درس خود، چندین تفسیر، از جمله حجّیت تعبّدی را نقل و نقد کرده است (نهایة الأصول، ج ۱-۲، ص ۵۲۳-۵۲۶).

۶. ر.ک: المذهب، ج ۲، ص ۱۴۲ (که به خبر واحد غیر معتضد به قرینه، اعتماد نداشته). همچنین، ر.ک: همان، ج ۲، ص ۵۹۸ که عیناً کلام شیخ در المیسوط (ج ۸، ص ۱۰۰) است.

۷. غنیة النزوع، در بخش فقهی: ج ۱، ص ۷۶ و ۳۰۷ و در بخش اصولی: ج ۲، ص ۳۶۵.

۸. السرائر، ج ۱، ص ۴۷.

۹. جامع الخلاف والوفاق، ص ۶۶ و ۳۸۳.

«جلّ الأصحاب»، نسبت می‌دهد.^۱

ابن ادریس که خود از مخالفان سرسخت خبر واحد است،^۲ علاوه بر نقل اعتراض شیخ خود سدید الدین محمود حمصی بر مبنای شیخ طوسی در اعتنا به اخبار فرق باطل شیعه و نیز برخی از راویان اهل سنت مانند سکونی،^۳ به مواردی از عمل شیخ طوسی به اخبار آحاد، اعتراض می‌کند که بر اساس مبنای او، احادیث غیر معتبرند؛ مانند عمل به خبر واحد در مقابل اجماع،^۴ عمل به خبر واحد مروی از غیر عدل^۵ و مانند اینها.^۶

۱. ذکری الشیعة، ج ۱، ص ۴۹.

۲. چنان که پس از نقل سخنان سید مرتضی در ردّ خبر واحد، می‌گوید: «و لا أعرج إلى أخبار الآحاد، فهل هدم الإسلام إلّا هي» (السرائر، ج ۱، ص ۵۷). به همین جهت، برخی مانند ابن داوود (م بعد از ۷۰۷ ق) در معجم رجال الحديث (ص ۲۶۹) در باره وی قضاوت تندی داشته‌اند: «أعرض عن أخبار أهل البيت بالكلیّة»؛ هر چند آیه الله خویی (م ۱۴۱۳ ق) در معجم رجال الحديث (ج ۱۶، ص ۶۸)، این گونه نقد بر ابن ادریس را غیر منصفانه دانسته و وی را به مانند سید مرتضی، عامل به اخبار واحد محفوف به قرائن دانسته است. همچنین به دفاع مازندرانی (م ۱۲۱۶ ق) در مستهی المقال (ج ۵، ص ۳۴۶) و تحلیل تفصیلی محقق شوشتری (م ۱۴۱۶ ق) از نگاه و جایگاه حدیث‌شناسی ابن ادریس در قاموس الرجال (ج ۹، ص ۹۳) مراجعه کنید.

۳. السرائر، ج ۳، ص ۲۹۰-۲۹۲. نکته عجیب در این میان، نقل قولی است که در فهرست منتخب الدین، از شیخ سدید الدین در مورد ابن ادریس آمده و اعتنا به افکار او را به شدت زیر سؤال می‌برد (فهرست منتخب الدین، ص ۱۱۳).

۴. برای نمونه، مسئله نزع بثر به دلیل موت عقرب و وزغ و مانند اینها (السرائر، ج ۱، ص ۸۳)، مسئله طلاق زنی که بازو خود در یک شهر است، ولی او را نمی‌بیند (السرائر، ج ۲، ص ۶۸۶). هر چند ادعاهای اجماع ابن ادریس، نیازمند بررسی‌اند و در این دو مسئله، شیخ طوسی در صدور این فتاوا، تنها نبوده است (ر.ک: مختلف الشیعة، ج ۱، ص ۲۱۰-۲۱۳ و ج ۷، ص ۳۶۰).

۵. برای نمونه، ر.ک: مسئله «یکره للرجل أن یصلی و امرأة تصلی متقدّمة له، أو محاذیة لجهته، و لا یكون بینة و بینها عشرة أذرع» که شیخ طوسی با استناد به روایت عمار، قائل به حظر شده است (السرائر، ج ۱، ص ۲۶۷) و نیز انتقاد از نقل حدیثی که در طریق آن، یونس بوده است (السرائر، ج ۱، ص ۳۸۲ و ج ۲، ص ۹۵ و ۲۸۳).

۶. برای نمونه، ر.ک: همان، ج ۱، ص ۳۰۹ و ج ۲، ص ۳۵۰.

ابن ادریس، در عین حال، اصل عمل شیخ طوسی به خبر واحد را نمی‌پذیرد و با ارجاع به سخنان وی در الاستبصار و مانند آن، دیگران را به بدفهمی کلام شیخ طوسی در قبول حجیت خبر واحد، متهم می‌کند^۱ و در تلاشی توجیه‌گرایانه، در اکثر مواردی که به شیخ در اعتنا به خبر واحد اعتراض می‌کند، با تعبیر «آورده ایراداً لا اعتقاداً»، تلاش می‌کند نشان دهد که شیخ در آنچه در برخی کتب روایی و نیز النهایه‌ی خود بر اساس متن احادیث نقل کرده، اعتماد نداشته است.^۲ اعتراض به مبنای دوگانه شیخ طوسی، از دید منتقدان او، در مواجهه با احادیث واحد، منحصر به ابن ادریس نبوده، و پس از او نیز منشأ اعتراض دیگرانی نیز شده است.^۳ همچنین پس از شیخ طوسی، ادعای اجماع طبرسی (م ۵۴۸ق) در مجمع البیان - که هم عقیده با سید مرتضی شمرده می‌شد -، تأییدی بر صحت اجماع سید مرتضی تلقی و نقل شده است؛ ادعایی که با مراجعه به کتاب او نادرست به نظر می‌رسد.^۴

۱. همان، ج ۲، ص ۵۳، ۵۴ و ۲۶۳.

۲. برای نمونه، ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۸۷، ۲۹۴ و ۶۰۱ و ج ۳، ص ۱۱. البته در کل به نظر می‌رسد ابن ادریس، چندان بر مبنای شیخ طوسی احاطه کافی نداشته و لذا در حالی در بحث احکام میراث مطلقه (همان، ج ۲، ص ۶۷۵) شیخ را به جهت اعتنا به روایات کسانی مانند سماعه، فرق باطل به دلیل تخطی از مبانی قائلان به حجیت خبر واحد، مورد سرزنش قرار می‌دهد که شیخ طوسی، خود در العدة فی اصول الفقه (ج ۱، ص ۱۵۰)، صراحتاً روایات ایشان را نزد طائفه (شیعه) معتبر می‌شمارد؛ اما امین استرآبادی، نقطه اختلاف ابن ادریس با شیخ طوسی، بلکه سایر قدماء، حتی سید مرتضی را اشتباه وی در درک این نکته دانسته که وی به روایات، بدون قرینه، توجه داشته و قدماً به روایات با قرائن مراجعه می‌کردند (الفوائد المدنیة، ص ۷۹).

۳. برای نمونه، ر.ک: رسائل الشهد الثانی، ج ۱، ص ۹۷-۹۸.

۴. عبارت «لا يجوز العمل بالظن عند الإمامية إلا فی شهادة العدلين و قیم المتلفات و أورش الجنایات» که گویا نخستین بار توسط حرّ عاملی در الفوائد الطوسیه (ص ۳۳۷) به عنوان نقل اجماع طبرسی بر عدم جواز اجتهاد، مطرح شده بود (همچنین ر.ک: هدایة المسترشدين، ج ۳، ص ۶۸۲)، بعدتر در کتاب الفوائد شیخ انصاری (ج ۱، ص ۲۴۶) به عینه تکرار شده و به ادعای اجماع بر عدم

۳. برخورد با اجماع در باب خبر واحد پس از شیخ طوسی

در فضای کتب اصولی، چند کتاب اصولی بارز شیعه، مانند المعارج^۱، مبادی الوصول^۲، تهذیب الوصول^۳ و نهایت الوصول^۴، بدون توجه به داوری در مورد صحت ادعای اجماع سید مرتضی و یا شیخ طوسی در باب امامیه، در ادله حجیت خبر واحد در تنها استنادشان به اجماع، به اجماع معروف صاحبان بر حجیت خبر واحد - که سید مرتضی^۵ و شیخ طوسی^۶ نیز متعرض آن شده بودند - اشاره کردند و متعرض ادعای اجماع میان شیعه نشدند و علامه حلی در نهایت الوصول، تنها به این اشاره داشت که بر خلاف ادعای اجماع سید، نه تنها اکثر قدما که اخباری مسلک بوده‌اند و در اصول دین به اخبار رجوع می‌کرده‌اند، بلکه اصولیانی مانند شیخ طوسی نیز قائل به حجیت خبر واحد بوده‌اند و جز سید مرتضی و پیروان او - که دچار «شبهه‌ای» شده بودند -، کسی منکر این مطلب «ضرور» نشده است.^۷

«حجیت خبر واحد، تعمیم پیدا کرد، در حالی که اصل عبارت مجمع البیان (ج ۷، ص ۱۰۳) در ذیل تفسیر آیه ۷۹ سوره انبیا، تفاوت معناداری با آنچه مکرراً در کتب اصولی از طبرسی نقل شده، دارد: «علی أن الحكم بالظن والإجتهد والقياس قد بین أصحابنا في كتبهم أنه لم يتعبد بها في الشرع إلا في مواضع مخصوصة و رد النص بجواز ذلك فيها نحو قيم المتلفات وأروش الجنایات و جزاء الصيد والقبلة و ما جرى هذا المجرى»، مضاف بر این که طبرسی، خود در ذیل «آیه نبأ» (همان، ج ۹، ص ۲۲۱)، هر چند آیه را دال بر عدم افاده علم و عمل خبر واحد می‌داند، اما نهایت انتقادش به کسانی که از آیه حجیت خبر واحد را برداشت کرده‌اند، استناد به مفهوم مخالفی می‌داند که «عندنا و عند أكثر المحققين»، حجت نیست؛ عبارتی که کمترین تناسبی با اجماع نسبت داده شده به او ندارد.

۱. معارج الأصول، ص ۱۴۴.

۲. مبادی الوصول، ص ۲۰۵.

۳. تهذیب الوصول، ص ۲۲۹.

۴. نهایت الوصول، ج ۳، ص ۳۹۶.

۵. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۵۳۲.

۶. العدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۱۴.

۷. نهایت الوصول، ج ۳، ص ۴۰۳.

همچنین ابن ادریس که در بحث میراث مجوس کتاب خود، نظر شیخ را «خلاف اجماع سلف و خلف» شیعه دانسته و مستند خود را سخن شیخ مفید در أوائل المقالات و نیز کلام سید مرتضی می‌داند، به ادعای اجماع شیخ طوسی و تعارض میان این دو اجماع، اشاره‌ای نمی‌کند.^۱

محقق حلی نیز در انتهای بحث خود، به نظر خاص شیخ طوسی، اشاره‌ای جداگانه داشته و در ضمن ادله شیخ طوسی، ادعای اجماع را نیز نقل کرده است و بر آن به مانند دیگر ادله شیخ، تعلیقی نزده است،^۲ هر چند وی در مقدمه معتبر خود، پس از مخالفت با حجیت مطلق خبر واحد و قبول حجیت خبر واحدی که مورد قبول اصحاب باشد یا قرائن بر صحت آن دلالت کرده باشد، به ادعای اتفاق عمل «امامیه» به خبر واحد، اعتراض می‌کند و می‌گوید که اکثر ایشان، خبر را به جهت واحد بودن یا شاذ بودن، رد کرده‌اند.^۳

همچنین در کتاب‌های اصولی بعدی، فارغ از ادعاهای پیشین، اعتقاد اکثر قداما یا اجماع ایشان گاه بر حجیت خبر واحد^۴ و گاه بر عدم حجیت خبر واحد،^۵ نقل شده است.

۴. تلاش‌ها برای حل تعارض میان دو اجماع

نخستین توجه به اختلاف اجماع سید مرتضی و شیخ طوسی و تلاش برای حل آن در کتاب‌های اصولی را می‌توان در سخنان صاحب معالم که خود قائل به حجیت

۱. السرائر، ج ۳، ص ۲۸۹.

۲. معارج الأصول، ص ۱۴۷.

۳. المعتبر، ج ۱، ص ۲۹ و ۳۰.

۴. برای نمونه، ر.ک: فرج المهموم، ص ۴۲؛ مفاتیح الأصول، ص ۳۳۲؛ قوانین الأصول، ص ۴۳۸؛ فراند

الأصول، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۴۱.

۵. برای نمونه: «کثیر من قدمائنا» در زیادة الأصول، ص ۹۱، «جمهور قدمائنا» در مشرق الشمسین، ص ۲۷۲، «لم نجد قانلاً صریحاً بحجیة خبر الواحد ممن تقدّم علی العلامة» در الوافیة، ص ۱۵۸.

خبر واحد بود،^۱ دید. وی که هنگام نوشتن معالم به متن العَدَیّ شیخ دسترس نداشته، میان نقل علامه حلی از شیخ طوسی و نقل با تفسیر محقق حلی از او، عبارت محقق حلی را برگزیده و آن را فهم درست از کلام شیخ طوسی دانسته^۲ و از این رو، نه میان نقل اجماع سید و شیخ، بلکه میان نقل اجماع سید و علامه، تنافی دیده و تلاش کرده تا میان آن دو جمع کند. بعدتر، او در حاشیه معالم، به دست یافتن به متن العَدَیّ اشاره کرد و تلاش کرد - چنان که خواهد آمد - میان اجماع مورد ادعای سید و شیخ، جمع کند. جمع میان دو اجماع را بسیاری از اصولیان بعدی نیز ادامه دادند و نظریات متعددی در حلّ این تعارض، مطرح شد:

الف. اختلاف به دلیل تفاوت راویان اخبار آحاد

صاحب معالم، در حاشیه کتاب خود، عبارت شیخ طوسی را چنین تفسیر کرد که اجماع بر انکار حجّیت خبر واحد، مربوط به روایات اهل سنت بوده است و لذا میان اجماع شیخ با اجماع سید، تفاوتی نیست،^۳ هر چند خود اعتراض کرده که بردن نزاع به این موطن، چندان معنا ندارد و واضح است که خبر اهل سنت به دلیل فقدان شرط عدالت، حجت نیست؛^۴ اعتراضی که بعدترها برخی تلاش کردند بدان پاسخ بدهند^۵ و آیه الله بروجردی، شبیه این جمع را مقتضای جوّی می دانست که متکلمان شیعه در آن گرفتار شده بودند.^۶

۱. معالم الدین، ص ۱۸۹.

۲. همان، ص ۱۹۸.

۳. وحید بهبهانی نیز کلام سید مرتضی را چنین تفسیر می کند (وسائل الأصولیة، ص ۳۴۶).

۴. حاشیه معالم الدین، مازندرانی، ص ۲۳۵. عبارت مازندرانی در نقل قول صاحب معالم، در حاشیه چاپ شده، به صورت سنگی (ص ۹۷) و نیز حاشیه چاپ شده به صورت مستقل، در هم، آشفته و مبهم است (برای روشن تر شدن کلام وی، ر. ک: قوانین الأصول، ص ۴۵۵؛ أوثق الوسائل، ص ۱۶۸).

۵. برای نمونه، ر. ک: قوانین الأصول، ص ۴۵۵؛ فرائد الأصول، ج ۱، ص ۳۳۰.

۶. نهاية الأصول، ج ۱ - ۲، ص ۵۲۱ - ۵۲۳.

این جمع با توجه به این نکته - که چنان که گذشت شیخ طوسی، شبیه این پاسخ را به صورت ضمنی در مقابل سید مرتضی آورده بود -، قابل پذیرش نیست، ضمن این که این سخن با جملات تند سید علیه میراث‌های حدیثی شیعه و نیز پاسخ او در مورد اعتبار کتب روایی شیعه، چنان که گذشت، سازگاری ندارد.

ب. اختلاف لفظی

امین استرآبادی، پس از اذعان به ابهامی که در کشف مراد شیخ در العدة بدان برخورد کرده و پس از طرح چند تفسیر، می‌گوید: شیخ، اخباری را حجت می‌دانسته که موجب قطع به احکام مطرح شده به وسیله اهل بیت علیهم‌السلام باشد و این تفسیر را «مراد علم الهدی عند التحقيق» نیز دانسته است. لذا نزاع میان این دو را لفظی می‌داند و این نظریه را به ابن ادریس و محقق حلی نیز نسبت می‌دهد.^۱ شبیه این سخن را پیش از او، صاحب معالم، در جمع میان اجماع مورد ادعای سید و عمل فقها و محدثان شیعه به اخبار آحاد، مطرح کرده بود. لذا اجماع سید را ناظر به روایات غیر محفوظ به قرآن قطعی دانسته بود.^۲

همچنین محقق نراقی، در تحلیلی نزدیک به این معنا، دلیل اختلاف را تفاوت موضوع می‌داند. سید مرتضی، در مورد عدم حجیت خبر واحد، بما هو خبر واحد و مطلق اخبار آحاد صحبت می‌کرده؛ اما شیخ طوسی در باب اعتبار اخباری صحبت می‌کرده که به تعبیر خود او، «المروية بطرق أصحابنا، المدونة فی کتبهم»، اخباری است که از قضا خود سید هم در مسائل الثبائات، به معلوم و مقطوع بودن آنها اشاره کرده است.^۳

۱. الفوائد المدنیة، ص ۱۴۵. وی صراحتاً قطع به این مقدار را کافی دانسته و در این تفسیر، حجیت خبر واحد، «قطع بما عند الله» را لازم نمی‌داند.

۲. معالم الدین، ص ۱۹۷-۱۹۸.

۳. عوائد الايام، ص ۴۴۴-۴۴۵.

این گونه تفسیر و جمع - که پیش از ایشان در کلام برخی دیگر، با عنوان توجیه کلام سید مرتضی نیز مطرح شده بوده -^۱ با توجه به آنچه به تفصیل از سید و شیخ نقل شد و نیز تصریح شیخ به اختصاص بحث به روایاتی که محفوف به قرائن قطع آور نیستند،^۲ مراد هیچ یک از طرفین در بحث از حجّیت خبر واحد نیست.^۳

ج. اختلاف به دلیل حدسی بودن اجماع

وحید بهبهانی که در رساله «الإجتهد والأخبار»، به تفصیل به اثبات «حجّية أخبار الأحاد و البناء على الظنّ فيها و كون ذلك مسلکاً عند القدماء أيضاً» پرداخته،^۴ در رساله اجماع خود اشاره می‌کند: از آن جا که بنای اجماع بر حدس و توجه به قرائن است، لزومی بر اتفاق جمیع نیست و گاهی می‌شود که دو اجماع بر خلاف هم در یک موطن، ادّعا می‌شود؛ مثل ادّعای اجماع سید مرتضی که با توجه به کتب متکلمان متقدّم و معاصر خود و دیدگاه آنها در مخالفت با حجّیت و حتّی گاه مخالفت با امکان تعبّد به خبر واحد، علم به اجماع بر عدم حجّیت پیدا کرده بوده، در حالی که شیخ طوسی با نگاه به رفتار محدّثان در تعمیم دایره احادیث معتبر به غیر احادیث قطعی و نیز بحث آنها در باب صحیح و ضعیف احادیث و قرائنی از این دست، به اجماع شیعه، یقین پیدا کرده و ادّعای اجماع کرده است.^۵ این نکته،

۱. معالم الدین، ص ۱۹۶؛ الوافی، ص ۱۶۰. همچنین، ر.ک: الفصول الغرویة، ص ۲۹۰؛ فراند الأصول، ج ۱، ص ۳۳۱ و ۳۴۱-۳۴۲.

۲. «و لم تكن هناك قرينة تدلّ على صحّة ما تضمّنه الخبر؛ لأنّه إن كانت هناك قرينة تدلّ على صحّة ذلك، كان الإعتبار بالقرينة، و كان ذلك موجباً للعلم» (العدّة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۶. همچنین، ر.ک: همان، ص ۱۳۱-۱۳۸).

۳. ر.ک: پاسخ میرزای قمی به تفسیر کلام شیخ طوسی به روایات معاضد به قرینه (قوانین الأصول، ص ۴۵۵. همچنین، ر.ک: الفصول الغرویة، ص ۲۹۰؛ فراند الأصول، ج ۱، ص ۳۱۹-۳۲۸).

۴. الرسائل الأصولیة، ص ۱۹۶-۲۱۵.

۵. همان، ص ۲۹۰، ح ۲۹۱. همچنین، ر.ک: حاشیة او بر مدارک الأحکام، ج ۱، ص ۸۷.

هر چند به حلّ تعارض میان دو اجماع کمک می‌کند، اما نه تنها هر دو اجماع را از حجّیت ساقط می‌کند، بلکه ارزش گزارش تاریخی این دو اجماع را نیز زیر سؤال می‌برد.

د. اختلاف در معنای قطع

شیخ انصاری، بهترین وجه جمع را حمل قطع در کلام سید مرتضی بر «مجرد اطمینان» و تفسیر مراد شیخ طوسی از خبر خالی از قرائن را خبر خالی از قرائن اربعه (موافقت کتاب، سنت، اجماع و عقل) می‌داند که در عین حال، باید مایه وثوق شود. لذا نمی‌توان پذیرفتن بیشتر از «الخبر الموجب لسكون النفس و لو بمجرد وثاقه الراوی و كونه سديداً في نقله لم يطعن في روايته» را به شیخ طوسی نسبت داد. در نتیجه، انکار سید را می‌باید ناظر به حجّیت تعبّدی خبر و یا حجّیت به مجرد ترجیح به صدق آن دانست، چنان که نزد اهل سنت، چنین بوده است.^۱

مرحوم آقا ضیا عراقی نیز شبیه این جمع را مطرح کرده و انکار سید مرتضی را متوجه حجّیت اخبار غیر موثوق الصدور دانسته است که سید مرتضی به جهت فضای تقیه و توریه و در مقابل روایات مجعول اهل سنت، مجبور به انکار اخبار به صورت مطلق شده است.^۲ مرحوم میرزا حسن بجنوردی نیز مراد از قطعی الصدور را به موثوق الصدور برگردانده و انکار سید و همفکران او را به اخبار غیر نقیه السند، ارجاع داده است.^۳

این جمع نیز علاوه بر ناسازگاری با آنچه تفصیلاً نقل شد، با اصرار سید بر بالاترین درجه معنای علم در هنگام اعتراض بر نظام و نیز تقابل ضمنی، ولی روشن

۱. فوائد الأصول، ج ۱، ص ۳۳۱-۳۳۲.

۲. تنقیح الأصول، ص ۳۴؛ مقالات الأصول، ج ۲، ص ۸۳. بعدتر شهید صدر نیز همین جمع و نکته تقیه را با عنوان حلّ تعارض مطرح کرد (بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۳۴۴).

۳. منتهی الأصول، ج ۲، ص ۱۱۲.

شیخ با سید مرتضی^۱ و نیز انتقادهای درویش مذهبی وی بر عمل برخی از فقها به اخبار آحاد، به صورت کلی و در مسائل خاص، سازگار نیست. از سوی دیگر، احتمال تقیه در مورد سید مرتضی بسیار کمتر از شیخ طوسی بوده است؛ چرا که سید در بحث خبر واحد کتاب الذریعة^۲ خود و در مقام پاسخ به استناد موافقان حجیت خبر واحد به اجماع صحابیان، به تندی، این اجماع و فقهای اهل سنت را مورد نقد قرار می‌دهد،^۳ در حالی که شیخ طوسی در پاسخ به این مستند، ادبیات بسیار متسالم‌تری را به کار می‌برد.^۴

۵. اختلاف در معنای اجماع

اجماعی که سید نقل کرده، اجماع قولی بوده؛ ولی اجماع شیخ طوسی، اجماع عملی است و از آن‌جا که عمل، گنگ است، باید آن را بر مواردی حمل کرد که خبر محفوظ به قرینه باشد. این جمع را شیخ انصاری مطرح کرده و آن را با قرائنی که در بحث وجود دارد، ناسازگار می‌داند^۴ و البته ناسازگاری آن با تلاش یکسان سید و شیخ در کشف اجماع نیز روشن است.

۶. اختلاف در اصطلاح خبر واحد

به اعتقاد میرزای نایینی، خبر واحد، خود دو اصطلاح متفاوت داشته است: نخست، خبر غیر قطعی که قرینه‌ای قطعی بر صحت آن نباشد که ادعای اجماع شیخ و اعتقاد حجیت جماعتی از متقدمان و متأخران و نیز انکار ابن ادریس در مورد این قسم است. گونه دوم، خبر غیر معتمدی است که راوی آن، ثقه نباشد و اساساً بسیاری از

۱. چنان که در فصول الغرابة (ص ۲۸۹)، پس از نقل کلام شیخ طوسی چنین آمده: «و فی کلامه هذا

تعریض لمقالة السید كما لا یخفی».

۲. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۵۳۷.

۳. العدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۱۴.

۴. فرائد الأصول، ج ۱، ص ۳۳۰.

قدما، اصطلاح «خبر واحد» را به جای اصطلاح امروزی ضعیف و در این معنا به کار می‌برده‌اند، چنان که شیخ طوسی که خود از مدافعان حجّیت خبر واحد است، در بسیاری از موارد، اخبار را به همین دلیل، کنار می‌گذاشته است. اجماع سید مرتضی، در مورد این قسم است که به قسم نخست - که محلّ بحث و مورد اجماع شیخ طوسی است - ارتباطی ندارد.^۱ این وجه جمع نیز نه تنها با اصرار سید مرتضی و شیخ طوسی بر تنقیح موضع نزاع، تناسبی ندارد؛ بلکه در تحلیل اعراض شیخ از برخی اخبار آحاد - که چنان که گذشت، مختصّ به موارد تعارض بوده - نیز راه صواب را نیموده است.

ز. اختلاف در مراد از مجمعی

صاحب معالم، این وجه جمع را برای پاسخ به انکار اجماع به وسیله علامه حلی مطرح کرده و گزارش سید مرتضی را ناظر به نظر متکلمان شیعه اصحاب دانسته و کلام علامه را ناظر به فقها و محدثان،^۲ هر چند بلافاصله به این مسئله اشاره می‌کند که نمی‌توان عمل این گروه دوم را منافی با اجماع سید دانست؛ چرا که در آن زمان، قرائن و شواهد، موجب قطع و علم در دست ایشان بوده است.^۳ میرزای قمی، این پاسخ صاحب معالم را از یک سو دیدگاه وی در حلّ تعارض میان اجماع مورد ادّعای سید و از سوی دیگر، اجماع ادّعایی شیخ و علامه دانسته که با توجه به تقارب

۱. أجود التقريرات، ج ۲، ص ۱۰۳. مقرر بعدتر در بحث اجماع در خبر واحد، کلام محقق نایینی را بدون تعلیقه‌ای نقل کرده است (مصباح الأصول، ج ۲، ص ۱۴۹). هر چند بعدتر (ج ۲، ص ۱۷۳) به انتقاد از این اجماع پرداخته و آن را به چند دلیل، از جمله تعارض با اجماع شیخ، ساقط دانسته است.

۲. بعدتر وحید بهبهانی، این وجه نکته را وجه جمع دو اجماع دانست (رسائل الأصولیة، ص ۲۹۰ - ۲۹۱. همچنین برای آگاهی از ریشه‌های تاریخی این دوگانگی، ر.ک: نهاية الأصول، ج ۱ - ۲، ص ۵۲۱ - ۵۲۳).

۳. معالم الدین، ص ۱۹۷ - ۱۹۸.

نظر شیخ و علامه، قابل پذیرش است.^۱ اما نباید فراموش کرد که چنان که گذشت، شیخ مفید، دیدگاهی دقیقاً مطابق با نظریه نظام داشته، ولی سید مرتضی، بدون اشاره به نام وی، به شدت به انکار این دیدگاه پرداخته است و از سوی دیگر، سید و شیخ، هر دو به محوریت رفتار فقهای شیعه در تحلیل‌های خود، تصریح داشته‌اند.

ح. اختلاف فضای بحث

سید مرتضی، چنان که خود اشاره داشته، در فضای افتتاح صحبت می‌کرده که امکان دسترس به سفر و نواب بوده است، در حالی که کلام شیخ طوسی، ناظر به فضای انسداد بوده است. این جمع را آقاضیا، با عنوان احتمال دوم در حل تعارض، مطرح می‌کند، هر چند خود، احتمال پیشین را اولی می‌داند. ناسازگاری این جمع با تاریخ‌گذاری دو کتاب سید و شیخ - که تألیف هر دو کتاب، چنان که گذشت، به فاصله سال‌های ۴۳۰ تا ۴۳۶ ق، بر می‌گردد -، و این اختلاف فضا ممکن نبوده، بسیار روشن است. البته صاحب معالم، این سخن را برای حل تعارض میان سید مرتضی و علامه حلی نقل کرده که قابل قبول‌تر است؛^۲ ولی در هر صورت، این وجه، جمع وجه اصولی یا تاریخی اجماع را کاملاً بی‌رنگ می‌کند.

ط. اختلاف به جهت جمع تبزعی شیخ

به اعتقاد آیه الله مددی، شیخ طوسی، به تبع فضای حاکم بر بغداد و برخلاف قدما که قائل به حجیت عقلایی یا همان وثوق به خبر واحد بوده‌اند، قائل به حجیت تعبّدی خبر بوده است، هر چند عملاً چندان موفق به اجرای درست قواعد آن نشده بوده و حجیت تعبّدی، به معنای واقعی، به زمان علامه حلی به بعد باز می‌گردد. در

۱. قوانین الأصول، ص ۴۵۵. مقایسه کنید با عبارت معالم الأصول، ص ۱۹۷.

۲. معالم الدین، ص ۱۹۶. هر چند برخی مثل مرحوم آیه الله بروجردی، افتتاح بیشتر زمان سید حنّی نسبت به زمان حاضر را نیز نپذیرفته‌اند و انسداد در زمان سید مرتضی و مانند ایشان را سخت‌تر از شرایط روزگار حاضر دانسته‌اند (نهایة الأصول، ج ۱ - ۲، ص ۵۲۰).

مقابل، سید مرتضی، قائل به عدم حجّیت به معنای عدم وثوق به خبر بوده است و اگر اجماعی موافق خبری بوده، به اجماع، عمل می کرده است، نه خبر واحد.^۱

شیخ طوسی، برای ایجاد وفاق و جمع بین دو نظریه - که در واقع، جمعی تبرّعی بوده - تلاش کرده با طرح اجماع، ادعا کند که سید مرتضی نیز در نهایت، به مضامین چنین اخباری ملتزم می شده است، هر چند می دانیم آن را از اجماع کشف می کرده، نه خبر و این، همان رویه قدما بوده است که اخبار مقبول و مشهور را می پذیرفته اند، هر چند شیخ، خود، کمی بعدتر صراحتاً به انتقادهای سید نیز پاسخ داده است، ولی تلاش کرده تا نشان دهد عملاً او نیز به خبر واحد یا به تعبیر درست تر اخبار مقبول نزد اصحاب، عمل می کرده است.^۲

این جمع نیز عملاً اجماع شیخ را از حجّیت، ساقط می کند و بعلاوه با برخی سخنان تقابلی شیخ طوسی (مانند تصریح وی به این که این رویه همیشگی اصحاب بوده، در حالی که قطعاً رویه سید مرتضی و عده ای از متکلمان نبوده است) نیز چندان سازگار نیست؛ چرا که این سخنان، منافاتی با ادعای اجماع ندارد؛ زیرا چنان که شیخ طوسی خود تصریح کرده بوده، مخالفان، معلوم اند.

نتیجه گیری

کشف مبنای قدما در باب حجّیت خبر واحد و نیز یافتن اجماع آنان، به دلیل قلت و عدم امکان استفاده جزئی از منابع به جا مانده، عملاً منحصر در گزارش فقهای

۱. «الذی یجب تحصیله فی هذا أنّ الفرقة المحققة إذا علمت (/ عملت) بحکم من الأحکام أو ذهب إلى مذهب من المذاهب، و وجدنا روايته مطابقة لهذا العمل لا نحکم بصحتها و نقطع علی صدق روايتها، لكنّا نقطع علی وجوب العمل بذلك الحکم المطابق للرواية، لا لأجل الرواية، لكن بعمل المعصوم الذی قطعنا علی دخوله فی جملة عمل القائلین بذلك الحکم» (رسائل الشریف المرتضی، مسائل التباينات، ج ۱، ص ۱۹).

۲. ر.ک: نگاهی به درید ج ۱، ص ۴۱۸-۴۱۹ و نیز یادداشت های نویسنده از مجلس درس.

بعدی از مبانی ایشان بود و سید مرتضی و شیخ طوسی، در مطلع قرن پنجم با ادعای اجماع متناقض، عملاً بر ابهام مبنای قدما افزوده‌اند و آنچه اصولیان بعدی، عموماً به عنوان وجه جمع برای حلّ تعارض میان این دو اجماع مطرح کرده‌اند، مبتنی بر بررسی ناقص و یا غیر دقیق آرای سید مرتضی و شیخ طوسی - که پراکندگی بسیاری داشته - و نیز تفسیر یا نقل غیر دقیق از سخنان ایشان بوده است. لذا با بررسی جامع و دقیق سخنان سید و شیخ، از اعتبار، ساقط می‌شود و برخی از موارد وجه جمع نیز، مانند آنچه وحید بهبهانی گفته بود، عملاً ارزش اصولی و حتی تاریخی هر دو اجماع را زیر سؤال می‌برد.

البته مراجعهٔ دقیق به سخنان سید مرتضی، نشان می‌دهد که وی، عمل قدما به خبر واحد را پذیرفته بوده، اما اصرار بر توجیه و تصحیح مبنای ایشان داشته است؛ چراکه نباید فراموش کرد - چنان که گذشت - اجماع نزد سید مرتضی، در مهم‌ترین ادلهٔ کشف شریعت بوده و سید برای اعتباربخشی به هر نظریه‌ای، در وهلهٔ نخست، به دنبال یافتن اجماع بوده است و در این جا نیز با تلاشی که در راه توجیه مخالفت‌ها داشته، سعی بر به دست آوردن اجماعی درست بوده است؛ مسئله‌ای که به روشنی می‌تواند قرینه‌ای بر صحت ادعای شیخ طوسی - لااقل به عنوان گزارشی از اکثریت - باشد.

منابع و مأخذ

۱. أجود التقريرات (تقرير بحث الميرزا النائيني)، السيد ابوالقاسم الخوئي، قم: مؤسسة مطبوعات ديني، ۱۳۶۹ ش، دوم.
۲. الإحكام في أصول الأحكام، على بن أحمد بن سعيد بن حزم (ابن حزم)، تحقيق: لحيان عباس، بيروت: دار الآفاق الجديدة.
۳. الإحكام في أصول الأحكام، محمد بن علي الأمدى، تحقيق: عبد الرزاق العفيفي، بي ج، المكتب الإسلامي، ۱۴۰۲ ق، دوم.
۴. إحياء علوم الدين، محمد بن محمد الغزالي، بيروت: دار الكتاب العربي.
۵. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، ۱۳۵۶ ق.
۶. الاستبصار، محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۶۳ ق، چهارم.
۷. أصول السرخسي، محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۴ ق، أول.
۸. الأصول الأصيلة، [ملا] محمد محسن بن شاه مرتضى الفيض الكاشاني، تهران: سازمان چاپ دانشگاه، ۱۳۹۰ ق.
۹. الاقتصاد، محمد بن الحسن الطوسي (الشيخ الطوسي)، تهران: منشورات مكتبة جامع چهل ستون، ۱۴۰۰ ق.
۱۰. الانتصار، علي بن الحسين الموسوي (السيد المرتضى علم الهدى)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. أوائل المقالات، محمد بن محمد النعمان العكبري (الشيخ المفيد)، تحقيق: إبراهيم الأنصاري، بيروت: دار المفيد، ۱۴۱۴ ق، دوم.
۱۲. أوائل الوسائل في شرح الرسائل، [ميرزا] موسى التبريزي، بي ج، ۱۳۹۷ ق.
۱۳. البحر المحيط في أصول الفقه، محمد بن بهادر الزركشي، تحقيق: محمد محمد تامر،

بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۱ ق، اول.

۱۴. بحوث فی علم الأصول تقریر بحث السید محمد باقر الصدر، السید محمود الهاشمی الشاهرودی، قم: مؤسسه دائره المعارف الفقه الاسلامی، ۱۴۲۶ ق، سوم.

۱۵. البرهان فی أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله الجوينی (امام الحرمین)، تحقیق: صلاح بن محمد بن عویضة، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۸ ق / ۱۹۹۷ م، اول.

۱۶. تأسیس الشیعة، السید حسن الصدر، شركة النشر و الطباعة العراقية، ۱۳۷۰ ق.

۱۷. التبصرة فی أصول الفقه، إبراهیم بن علی الشیرازی، تحقیق: محمد حسن هیتو، دمشق: دار الفكر، ۱۴۰۳ ق.

۱۸. التبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن الحسن الطوسی، تحقیق: أحمد حبيب قصیر العاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ ق، اول.

۱۹. تحقیق ماللهند من مقولة مقبولة فی العقل أو مرذولة، ابو ریحان البیرونی الخوارزمی، تحقیق: محمد بن أحمد، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۳ ق، دوم.

۲۰. التذکرة بأصول الفقه، محمد بن محمد النعمان العکبری (الشیخ المفید)، تحقیق: مهدي نجف، بیروت: دار المفید للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ ق، سوم.

۲۱. التلخیص فی أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله الجوينی (امام الحرمین)، تحقیق: عبد الله جولم النبالی و بشیر أحمد العمری، بیروت: دار البشائر الإسلامية.

۲۲. مجمع البیان، فضل بن حسن الطبرسی (أمنین الإسلام)، بیروت: مؤسسه الأعلمی، ۱۴۱۵ ق، اول.

۲۳. «تنزیه القمیین»، ابو الحسن الفتونی العاملی، تحقیق: محمد تقی الجواهری، مجله تراثنا، شماره ۵۲، ۱۳۸۱ ش.

۲۴. تنقیح الأصول، السید محمد رضا الطباطبائی، تقریر بحث آقا ضیا عراقی، نجف: مطبعة الحیدریة، ۱۳۷۱ ق.

۲۵. توجیه النظر إلى أصول الأثر، طاهر بن صالح السمعونی، تحقیق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ۱۴۱۶ ق.

۲۶. التوحید، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه (الشیخ الصدوق)، تحقیق: السیّد هاشم الحسینی الطهرانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۷. تهذیب الأحکام، محمد بن الحسن الطوسی، تحقیق: السیّد حسن الموسوی الخراسانی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ ش، سوم.
۲۸. تهذیب الوصول، حسن بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، تحقیق: السیّد محمد حسین الرضوی، لندن: مؤسسه الإمام علی علیه السلام، ۱۳۸۰ ش، اول.
۲۹. جامع أحادیث الشيعة، السیّد حسین البروجردی الطباطبائی، قم: مهر، ۱۴۰۹ ق.
۳۰. جامع الخلاف والوفاق بین الإمامیه و بین أئمة الحجاز والعراق، علی بن محمد القمی السبزواری، تحقیق: الشیخ حسین الحسنی البیرجندی، قم: انتشارات زمینه سازان ظهور امام عصر علیه السلام، ۱۳۷۹ ش.
۳۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محمد حسن النجفی، تحقیق: عباس فوجانی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش، سوم.
۳۲. الحاشیه علی مدارک الأحکام، محمد باقر بن محمد اکمل الوحید البهبهانی، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، ۱۴۱۹ ق، اول.
۳۳. خلاصة الأقوال، حسن بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، تحقیق: جواد القیومی، قم: مؤسسه نشر الفقاهه، ۱۴۱۷ ق، اول.
۳۴. الخلاف، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تحقیق: السیّد علی الخراسانی و الآخرون، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۳۵. الذخیره فی علم الکلام، علی بن الحسین الموسوی (السیّد المرتضی علم الهدی)، تحقیق: السیّد أحمد الحسینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۳۶. الذریعة، علی بن الحسین الموسوی (السیّد المرتضی علم الهدی)، تحقیق: ابوالقاسم گرجی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ش.
۳۷. الذریعة، محمد محسن بن علی المنزوی (آقابزرگ الطهرانی)، بیروت: دار الأضواء.
۳۸. ذکر الشيعة، محمد بن مکی العاملی (الشهيد الأول)، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء

التراث، ۱۴۱۹ق، اول.

۳۹. رجال ابن داوود، الحسن بن علی بن داوود الحلّی، تحقیق: السید محمّد صادق آل بحر العلوم، نجف: المطبعة الحیدریة، ۱۳۹۲ق.

۴۰. رسائل الشریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق: السید مهدی الرجائی، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.

۴۱. الرسائل، زین الدین بن علی العاملی (الشهید الثانی)، تحقیق: مرکز الأبحاث و الدراسات الإسلامية، قم: مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ۱۴۲۱ق، اول.

۴۲. الرسالة، محمّد بن إدريس الشافعی، تحقیق: رفعت فوزی عبد المطلب، المنصورة، دار الوفاء، ۱۴۲۲ق.

۴۳. الرسائل الأصولية، محمّد باقر بن محمّد أكمل الوحيد البهبهانی، قم: مؤسسة العلامة المجدّد الوحيد، ۱۴۱۶ق، اول.

۴۴. الرسالة الثامنة فی نصیحة العامة، محسن بن محمّد الحاكم الجشمی، مخطوط، کتابخانه جامع کبیر صنعاء (مجموع ۶۸).

۴۵. زیدة الأصول، محمّد بن الحسین بن عبد الصمد البهائی، تحقیق: فارس حسون کریم، قم: مدرسة ولی العصر عليه السلام العلمية، ۱۴۱۳ق، اول.

۴۶. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، محمّد بن منصور الحلّی (ابن إدريس)، تحقیق: لجنة التحقیق، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۱ق، دوم.

۴۷. الشافی فی الإمامة، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تصحیح: السید عبد الزهراء الحسینی، تهران: مؤسسة الصادق عليه السلام، ۱۴۱۰ق، دوم.

۴۸. شرح مختصر المنتهی الأصولی، عبد الرحمان بن أحمد الإیجی (القاضی عضد الدین)، بیروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۲۴ق، اول.

۴۹. شرح معالم الأصول، محمّد صالح بن أحمد المازندرانی، قم: داوری، بی تا، اول.

۵۰. الصحاح، إسماعیل بن حماد الجوهري، تحقیق: أحمد عبد الغفور العطار، بیروت: دار

العلم للملایین، ١٤٠٧ ق، چهارم.

٥١. العدة فی أصول الفقه، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تحقیق: محمد رضا الأنصاری القمی، قم: ستاره، ١٤١٧ ق، اول.

٥٢. عوائد الأیام، أحمد بن محمد النراقی (المحقق النراقی)، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ١٤١٧ ق، اول.

٥٣. غنية النزوع، حمزة بن علی الحلبي (ابن زهرة)، تحقیق: إبراهيم البهادری، قم: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٨ ق، اول.

٥٤. فرائد الأصول، مرتضی الأنصاری، تحقیق: لجنة تحقیق تراث الشیخ الأعظم، قم: مجمع الفكر الإسلامی، ١٤١٩ ق، اول.

٥٥. فرج المهموم، علی بن موسی الموسوی (السید ابن طاووس)، قم: منشورات الرضی، ١٣٦٣ ش.

٥٦. الفصول الغروية فی الأصول الفقهية، محمد حسين الحائري، قم: دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤ ق.

٥٧. الفصول فی الأصول، أحمد بن علی الرازی (البجصاص)، تحقیق: عجل جاسم النمشی، ١٤٠٥ ق، اول.

٥٨. الفرق بین الفرق، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، تحقیق: إبراهيم رمضان، بیروت: دار المعرفة، ١٤١٥ ق، اول.

٥٩. فقه الرضا عليه السلام، علی بن بابویه القمی، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٦ ق، اول.

٦٠. القوائد الحائرية، محمد باقر بن محمد آمل الوحيد البهبهانی، قم: مجمع الفكر الإسلامی، ١٤١٥ ق، اول.

٦١. القوائد الطوسية، محمد بن حسن الحرّ العاملي، تحقیق: السید مهدی اللازوردی و محمد الدردوی، قم: المطبعة العلمية، ١٤٠٣ ق.

٦٢. القوائد المدنيّة، محمد امین بن محمد شریف الأسترآبادی، تحقیق: رحمة الله الرحمتی

الأراكي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٤ ق، أول.

٦٣. فهرست، محمد بن إسحاق بن نديم (ابن النديم)، تحقيق: محمد رضا تجدد، تهران: ١٣٦٦ ش.

٦٤. فهرست أسماء مصنفی الشيعة (رجال النجاشي)، أحمد بن علي النجاشي، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦ ق، پنجم.

٦٥. فهرست متجرب الدين، علي بن عبيد الله بن حسن بن بابويه الرازي (منتجب الدين)، تحقيق: السيد جلال الدين المحدث الأرموي، قم: كتابخانه عمومی آية الله مرعشي نجفی، ١٣٦٦ ش.

٦٦. قاموس الرجال، محمد تقی التستري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٩ ق، أول.

٦٧. قوانين الأصول، [ميرزا] أبو القاسم القمي، طبعة حجرية.

٦٨. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق: علي أكبر الغفاري، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣ ش، پنجم.

٦٩. كفاية الأصول، محمد كاظم الخراساني (الأخوند الخراساني)، قم: مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، لإحياء التراث، ١٤٠٩ ق.

٧٠. لسان الميزان، أحمد بن علي العسقلاني (ابن حجر)، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٠ ق، دوم.

٧١. اللمع في أصول الفقه، إبراهيم بن علي الشيرازي، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٦ ق، دوم.

٧٢. مبادئ الوصول، حسن بن يوسف الحلّي (العلامة الحلّي)، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ ق، سوم.

٧٣. المحصول، محمد بن عمر بن حسن الرازي (فخر الدين الرازي)، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٢ ق، دوم.

٧٤. مختلف الشيعة، حسن بن يوسف الحلّي (العلامة الحلّي)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٨ ق، أول.

٧٥. المستصفی فی علم الأصول، محمد بن محمد الغزالی، تحقیق: محمد عبد السلام عبد الشافی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤١٧ ق.

٧٦. مشرق الشمین وإکسر السعادتین، محمد بن الحسین بن عبد الصمد البهانی (الشیخ البهانی)، قم: مکتبة بصیرتی.

٧٧. مصباح الأصول: تقریر بحث السید الخوئی، محمد سرور الواعظ البهودی، قم: مکتبة الداوری، ١٤١٧ ق، پنجم.

٧٨. معارج الأصول، جعفر بن الحسن الحلّی (المحقّق الحلّی)، تحقیق: محمد حسین الرضوی، قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام) للطباعة والنشر، ١٤٠٣ ق، اول.

٧٩. معالم الدین وملاذ المجتهدین، حسن بن زین الدین العاملی، تهران: مکتبة اسلامیة، طبعة حجرية.

٨٠. معالم الدین وملاذ المجتهدین، حسن بن زین الدین العاملی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

٨١. المعبر، جعفر بن الحسن الحلّی (المحقّق الحلّی)، تحقیق: عدّة من الأفاضل بإشراف: آية الله ناصر المکارم الشیرازی، قم: مؤسسه سید الشهداء (علیه السلام)، ١٣٦٤ ش.

٨٢. المعتمد فی أصول الفقه، ابو الحسن البصری، تحقیق: خلیل المیس، بیروت: دار الکتب العلمیة، ١٤٠٣ ق، اول.

٨٣. معجم رجال الحديث، السید أبو القاسم الخوئی، ١٤١٣ ق، پنجم.

٨٤. المغنی، عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادی (القاضی عبد الجبار)، تحقیق: طه حسین.

٨٥. مفاتیح الأصول، السید محمد الطباطبائی، طبعة حجرية.

٨٦. متقی الجمال، حسن بن زین الدین العاملی، تحقیق: علی أكبر الغفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ١٣٦٢ ش، اول.

٨٧. منتهی الأصول، [میرزا] حسن البجنوردی، قم: بصیرتی، دوم.

٨٨. منتهی المقال فی أحوال الرجال، محمد بن إسماعیل المازندرانی، قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام)، ١٤١٦ ق، اول.

۸۹. المنحول من تعليقات الأصول، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ۱۴۱۹ ق، سوم.

۹۰. المواقف، عبد الرحمان ابن أحمد الإيجي (القاضي عضد الدين)، تحقيق: عبد الرحمان عميرة، بيروت: دار الجيل، ۱۴۱۷ ق، أول.

۹۱. المهذب، عبد العزيز بن تحرير بن البراج الطرابلسي (ابن البراج)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۰۶ ق.

۹۲. نگاهي به دريا، سيد احمد مددي، قم: مؤسسه كتابشناسي شيعه، ۱۳۹۳ ش، أول.

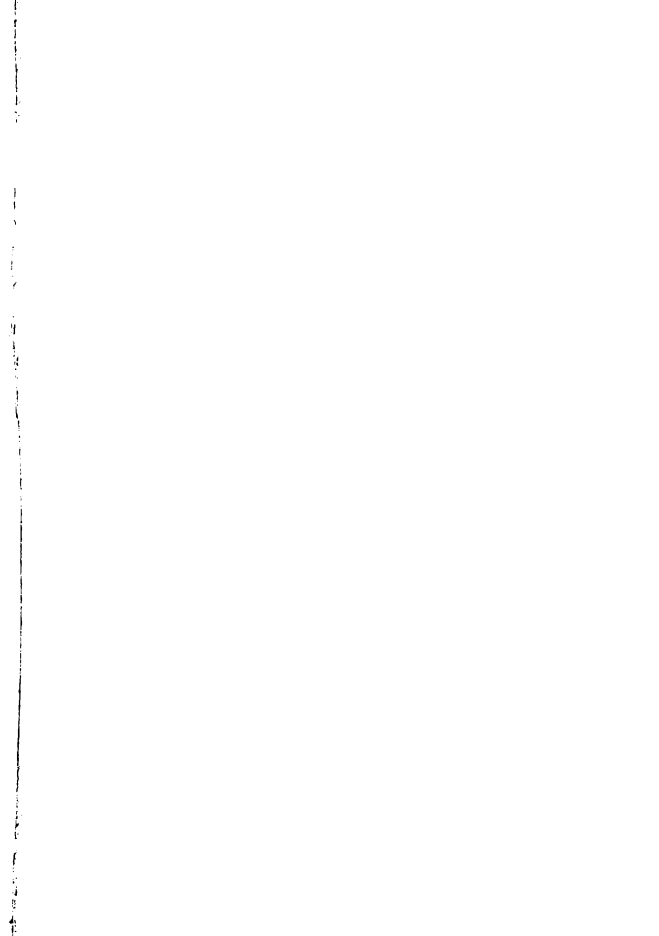
۹۳. نهاية الأصول (تقريرات بحث السيد البروجردي)، حسين علي المنتظري، قم: قدس، ۱۴۱۵ ق، أول.

۹۴. نهاية الوصول، حسن بن يوسف الحلّي (العلامة الحلّي)، تحقيق: إبراهيم البهادري، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ۱۴۲۵ ق، أول.

۹۵. الوافية في أصول الفقه، عبد الله بن محمد البشروي الخراساني (الفاضل التوني)، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۱۲ ق، أول.

۹۶. وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق: محمد الرازي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

۹۷. هداية المسترشدين، محمد تقی الرازی النجفی الإصفهانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.



سید مرتضی و نزاع تخصیص کتاب به خبر واحد

علیرضا سروش^۱

چکیده

«قرآن مجید»، معتبرترین متن دینی مسلمانان و «خبر واحد»، گسترده‌ترین و عام‌ترین دلیل فقه اسلامی محسوب می‌شود؛ اما همیشه این دو عمده دلیل فقه، حکم موافق هم ندارند و گاه حکم مسئله‌ای، با توجه به حکم عام یا مطلق کتاب خدا، از حکم مخصص یا مقید در روایات معصومان علیهم‌السلام (اخبار آحاد) متفاوت است. دو دیدگاه اصلی تخصیص کتاب و عدم تخصیص کتاب به خبر واحد، از گذشته مطرح بوده است. در نزاع میان اندیشمندان امامیه، سید مرتضی، اولین شخصی است که دیدگاه عدم تخصیص کتاب به خبر واحد به او نسبت داده شده است؛ ولی با توجه به دیدگاه عدم اعتبار خبر واحد نزد سید، به نظر می‌رسد که نباید او را یک طرف این درگیری و از مخالفان تخصیص کتاب به خبر واحد، قلمداد کرد. علاوه بر این که عبارات سید مرتضی، خود، شاهی بر این مدعا دارند. و ازگان کلیدی: تخصیص قرآن به خبر واحد، سید مرتضی، عام و خاص.

طرح مسئله

قرآن مجید، کتاب آسمانی دین اسلام و سنت که شامل قول، فعل و تقریر

۱. دانش پژوه سطح خارج حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

معصوم علیه السلام است، از دیرباز به عنوان دو منبع شریعت اسلام، مطرح بوده اند. از آن جا که قرآن کریم به لحاظ سند، یقینی و قطعی است، در صورتی که دلالت قطعی بر حکمی نماید و نص بر آن باشد، شبهه ای در آن حکم، باقی نمی ماند؛ چنان که اگر سنت قطعی، نص بر حکمی باشد، پذیرفته می شود. معضل و مشکلی که گاهی رخ می نماید، تعارض بین این دو منبع اصیل است که روشن ترین آن، در صورتی است که آیات قرآن کریم، دلالتی ظنی و غیر قطعی بر حکمی نماید که توسط سنت غیر قطعی نفی شود. وقتی آیات قرآن، دلالتی بر عمومیت حکمی برای همه موارد می نماید، در حالی که سنت غیر قطعی آن را اختصاص به موارد خاصی می دهد، یک تضاد به نظر می رسد، همچنان که وقتی یک حکم مطلق در قرآن ذکر می شود و در سنت غیر قطعی، قیودی به آن افزوده می شود، این اتفاق می افتد.

موضوع «تخصیص کتاب به خبر واحد»، به موضوع اختلاف بین عمومات و اطلاعات قرآنی و تخصیصات و تقییدات اخبار آحاد می پردازد. پس در یک سو، عمومات و اطلاعات قرآن، معتبرترین دلیل شریعت اسلامی است و در سوی دیگر، خبر واحد، عام ترین و گسترده ترین دلیل فقه اسلامی قرار دارد و سؤال این است که «آیا خبر واحد، توانایی تخصیص و تقیید احکام کتاب شریعت اسلامی را دارد یا خیر؟».

این مسئله، موضوعی بسیار تأثیرگذار و لازم، بخصوص در عصر و زمانه ماست. جایگاه قرآن و سنت در شریعت و فقه اسلامی برای پاسخ گویی به نیازها و شبهات، باید دقیقاً روشن گردد؛ و گر نه با گفتارهای نسنجیده و غیر علمی، زمینه برای سوء استفاده ها یا سوء برداشت ها، مساعد و مهیا خواهد شد؛ بعلاوه که اگر مبنای تخصیص پذیری عمومات قرآن با اخبار آحاد را بپذیریم یا منکر آن شویم، در روند فقهی، قرآنی و حتی سیاسی - اجتماعی ما تفاوت آشکاری پیدا خواهد شد. پس این بحث، بحثی جدی، هم از جهت نظری و هم عملی است و روشن شدن آن می تواند

به اتقان بیشتر تحقیقات و نظریات فقهی قرآنی بینجامد و تبیین رابطه «عام قرآنی» و «خاص خبری»، به روشنی، به توسعه یا تضییق مراجعه به قرآن کریم و خبر واحد در استنباط‌های فقهی می‌انجامد.

این مسئله، از دیرباز، بخصوص در کتب اصولی مطرح شده و تا امروز نیز به صورت جدی بین اندیشمندان امامیه و اهل سنت، پیگیری شده است. سید مرتضی^۱ از قدمای فقهای امامیه و از صاحبان اولین کتب اصولی نیز این مسئله را مطرح کرده و یکی از مخالفان تخصیص کتاب به خبر واحد، معرفی شده است. در این نوشتار، به دیدگاه ایشان در این زمینه پرداخته می‌شود، ولی لازم است پیش از آن، جوانب مختلف این نزاع نیز روشن گردد.

۱. تحریر محل نزاع

برای روشن شدن بحث، لازم است که محل نزاع در مسئله، روشن شود.

الف. مفهوم شناسی برخی واژگان بحث

در تبیین واژگان مرتبط با موضوع، سعی می‌شود با توجه به بررسی دیدگاه سید مرتضی^۲ به منابع قدیم‌تر مراجعه شود، اگر چه دقت‌های اندیشمندان بعدی، ارزشمندتر بنماید. در ابتدا باید دانست که برای «عام»، تعاریف مختلفی ارائه شده و مورد نقض و ابرام قرار گرفته است؛ اما چون این تعاریف، لفظی است، نه حقیقی، نیازی به تطویل در آن نیست؛ چرا که معنای آن روشن است.^۱ سید مرتضی، در تعریف عموم می‌نویسد که وقتی لفظی، دو چیز یا بیشتر از دو چیز را در بر گیرد: العموم ما تناول لفظه شیئین فصاعداً.^۲

این تعریف، بسیار شبیه تعبیر استادش شیخ مفید است که می‌گوید:

۱. کفایة الأصول، ج ۲، ص ۱۳۸.

۲. الذریعة إلى أصول الشریعة، ص ۱۶۳.

ما أفاد لفظه اثنتين فما زاد.^۱

شیخ طوسی، در تعبیری دقیق‌تر، از استغراق موجود در لفظ عام سخن می‌گوید:
 «إعلم إن معنى قولنا في اللفظ «أنه عام» يفيد أنه يستغرق جميع ما يصلح له.^۲
 پس وقتی بگوییم «همه دانشمندان را گرامی بدار» یا «أكرم كل عالم»، کلام عام
 است و هر دانشمندی، مشمول این حکم خواهد بود. این که به واسطه کلماتی چون
 «همه» یا «کل»، شمول و گستردگی نسبت به افراد، احوال یا... فهمیده شود، یعنی
 عام به کار رفته است و در کلام، عمومیت وجود دارد. البته اختلافی در این زمینه بین
 سید مرتضی و دیگر اندیشمندان امامیه وجود دارد و آن این که سید، لفظی وضع
 شده در عربی برای «عموم» نمی‌شناسد، بر خلاف دیگران که الفاظ خاصی در عربی
 برای «عام» معرفی می‌کنند.^۳

در نقطه مقابل، «خاص» نیز لفظی است که فقط دلالت بر بعضی از افراد دارد.
 سید مرتضی، لفظی را که فقط یک چیز را در بر دارد، خاص می‌شمارد:
 الخصوص ما تناول شيئاً واحداً.^۴

شیخ طوسی نیز این‌گونه به تبیین خاص می‌پردازد:
 معنى قولنا في اللفظ «أنه خاص» يفيد أنه يتناول شيئاً مخصوصاً دون غيره
 مما كان يصح أن يتناوله.^۵

همچنین خارج شدن بعضی از افراد عام از حکم عام را «تخصیص» می‌گویند؛
 مثل این که بگوییم «نماز ظهر برای هر مکلفی، چهار رکعت است، مگر برای مسافر»
 که در این جا، در عین حال که مسافر هم از افراد و مصادیق مکلفان است و حکم آن

۱. التذكرة بأصول الفقه، ص ۳۳.

۲. العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۲۷۳.

۳. ر.ک: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ۱۶۴ - ۱۸۳؛ العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۲۷۴ - ۲۹۰.

۴. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ۱۶۴.

۵. العدة في أصول الفقه، ج ۱، ص ۲۷۴.

نیز طبق حکم عام، چهار رکعتی بودن نماز ظهر است، ولی متکلم، این مصداق عام را از تحت آن حکم عام، خارج نموده است که به آن، اخراج حکمی نیز گفته می‌شود. سید مرتضی، تخصیص را این گونه تعریف نموده است که وقتی از عام، فقط بعضی از افرادش اراده شود:

حَدَّ التَّخْصِصِ... أَنَّ الْمُخَاطَبَ (أَوِ الْمُتَكَلِّمَ) بِالْكَلِمَةِ أَرَادَ بَعْضَ مَا تَصْلَحُ لَهُ دُونَ بَعْضٍ.^۱

اگر چه «تقید مطلق»، تفاوت‌های قابل توجهی با «تخصیص عام» دارد؛ ولی در بحث ما، تفاوت چندانی ندارد و در قول به «تخصیص کتاب به خبر واحد یا عدم آن»، مطلقات کتاب و مقیدات آحاد نیز وارد است. شهید اول، مطلق را بر ماهیت بدون قید، اطلاق نموده است:

الْلَفْظُ الدَّالُّ عَلَى الْمَاهِيَةِ لَا بِقَيْدٍ مِثْلَ ﴿فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا﴾^{۲، ۳}

چنان که جرجانی، دلالت بر یک نامعین را مدلول مطلق شمرده است.^۴

ب. خبر واحد

اما مقصود، از «خبر واحد» در این بحث چیست؟ اگر چه روایات و اخبار، از جهت تكثر و تنوع طبقات، گاهی به سه نوع واحد، مستفیض و متواتر تقسیم می‌شود؛ ولی خبر واحد، در اصطلاح اهل فن، در مقابل «خبر متواتر» است و شامل خبر مستفیض (خبری که هر طبقه‌اش را بیش از سه نفر نقل کنند و به حدّ تواتر هم نرسد) نیز می‌شود. به عبارت دیگر، مقصود از خبر واحد در دانش اصول و حتی درایه، خبر غیر متواتر است؛ چنان که شهید ثانی به آن تصریح نموده است:

۱. الذریعة إلى أصول الشريعة، ص ۱۸۷.

۲. مجادله، آیه ۳.

۳. ذکری الشیعة فی أحكام الشريعة، ج ۱، ص ۴۵. نیز، ر.ک: نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ۳، ص ۲۰۹.

۴. التعریفات، ص ۹۵.

هو ما لم ينته إلى المتواتر من الخبر سواء كان الراوى واحداً أم أكثر.^۱
 اگر چه به تصریح بعضی از بزرگان، خبری که به واسطه بعضی از قرائن (نه کثرت طبقات روات آن)، علم آور است نیز «خبر واحد» نامیده می شود:
 خبر الواحد ما لم يبلغ حد التواتر سواء كان المخبر واحداً أو أكثر و سواء أفاد العلم أو لا.^۲

ولی در بحث ما، مقصود، خصوص خبرهای واحد، ظنی و غیر قطعی است؛ چرا که اخبار آحادی که با قرائن علم آور هستند، خبر قطعی است و در تخصیص زدنشان نسبت به عمومات کتاب، اختلافی نیست؛ چنان که در حجّت آنها نیز کلامی نیست. پس خبر واحد، در مقابل خبر علم آور است که ممکن است متواتر، خبر واحد همراه با قرائن علم آور یا حتی خبر مرسل اجماعی باشد:
 و الأخبار الموصلة إلى العلم بما ذكرناه ثلاثة أخبار: خبر متواتر و خبر واحد معه قرينة تشهد بصدقه و خبر مرسل في الاسناد يعمل به أهل الحق على الاتفاق.^۳

بعلاوه، مقصود از خبر واحد، خبر واحد معتبر است؛ یعنی روایتی که در صورت نبود عموم قرآنی، مورد استناد قرار می گرفت و حجّت بود که حالا در صورت وجود عام کتابی مخالف، حجّت و اعتبار آن، مورد تشکیک واقع شده است. پس اخباری که شرایط حجّت را ندارند و به خودی خود نیز معتبر نبوده اند، در این نزاع، داخل نیستند. البته مبانی و شرایط مختلفی برای اعتبار بخشی خبر واحد، وجود دارد که با توجه به دیدگاه مختار در آنها، سعه و ضیق محلّ نزاع، معین می گردد.

۱. رسائل فی درایة الحدیث (البدایة فی علم الدرایة و الرعاية فی شرح البدایة)، ج ۱، ص ۱۲۲ و ۱۶۱. نیز، ر.ک: الروائح، ص ۴۰.

۲. الفصول الغریبة فی الأصول الفقہیة، ص ۲۷۰. نیز، ر.ک: القوانين المحکمة، ج ۲، ص ۳۹۳؛ معالم الدین و ملاذ المجتهدین، ص ۱۸۷.

۳. التذکرة بأصول الفقه، ص ۲۸.

سید مرتضی می‌گوید:

إعلم أنّ الصحيح أنّ خبر الواحد لا يوجب علماً وإنّما يقتضى غلبة الظنّ
بصدقه إذا كان عدلاً.^۱

البته میرزای نایینی رحمته معتقد است که خبر واحد، دو اصطلاح داشته است: یکی به معنای «خبر غیر قطعی» و دیگری «خبر ضعیف» و بسیاری از قدما، خبر واحد را در معنای دوم به کار می‌برده‌اند^۲ که با توجه به سخنان اصحاب، بعید به نظر می‌رسد و نیازمند دلیل و شاهد است.

و چنان که خبر واحد غیر معتبر در محلّ نزاع داخل نیست، کسانی نیز که اساساً خبر واحد را معتبر نمی‌دانند، در طرفین دعوی، داخل نیستند؛ چرا که وقتی خبر واحد ظنّی، از اساس بی اعتبار بود، امکان تخصیص یا تقیید ادله معتبر را نخواهد داشت، چه برسد به این که بخواهد مخصّص و مقید قرآن باشد. شیخ طوسی رحمته در کتاب اصول خویش، در موضوع مورد بحث، با این که دیدگاه تخصیص کتاب به خبر واحد را نمی‌پذیرد، ولی مخالفان حجّیت خبر واحد را نیز از محلّ نزاع، خارج می‌شمارند:

إعلم أنّ من قال أنّ خبر الواحد لا يجوز العمل به فقله خارج عن هذا الباب
وإنّما الخلاف فی ذلک بین من أوجب العمل به.^۳

ج. تخصیص مسلم قرآن

از امور دیگری که به روشن شدن محلّ نزاع کمک می‌نماید، توجه به این نکته است که عموماً کتاب، نه تنها قابلیت تخصیص را دارند، بلکه تخصیص نیز خورده‌اند. به عبارت دیگر، بحث بر تخصیص کتاب به خبر واحد ظنّی است؛

۱. الذریعة إلى أصول الشريعة، ص ۳۶۴.

۲. أجود التقريرات، ج ۲، ص ۱۰۳.

۳. العدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۳۴۳.

و گر نه تخصیص کتاب به دلیل قطعی، چه از خود قرآن، چه از سنت قطعی و چه از عقل و حتی اجماع، مورد توافق همگان است. سید مرتضی و شیخ طوسی، با این که تخصیص کتاب به خبر واحد را نپذیرفته‌اند، بر صحت نکته ذکر شده، تصریح نموده‌اند:

إعلم أنّ تخصیص العموم بكلّ دلیل أوجب العلم من عقل و کتاب و سنّة مقطوع علیها و إجماع لا شبهة فیهِ.^۱

تخصیص العموم بأدلة العقل و الكتاب و السنّة و الإجماع و أفعال النبی ﷺ صحیح.^۲

سید و شیخ، برای این موضوع، مثال‌هایی نیز ارائه نموده‌اند که برای جلوگیری از اطالة کلام، از بیان آنها خودداری می‌نماییم. نتیجه آن که عمومات کتاب، قابل تخصیص بوده و این تخصیص، از ناحیه ادله قطعی، جای تردید نیست؛ چنان که محققان اهل سنت نیز به آن تصریح کرده‌اند.^۳ البته نوادری از اهل سنت در بعضی از این تخصیصات، اشکال کرده‌اند که مورد توجه نیستند؛ مثل این که ظاهریه، تخصیص کتاب به کتاب را نپذیرفته‌اند،^۴ هر چند سید مرتضی رحمته الله مخالفت ایشان را مخالفت لفظی دانسته است^۵ یا بعضی از شافعیان، تخصیص کتاب به سنت متواتر را نپذیرفته‌اند.^۶

د. تبیین مجملات قرآن

تبیین مجملات قرآن توسط خبر واحد نیز از محل بحث بیرون بوده، مورد

۱. الذریعة إلى أصول الشریعة، ص ۲۱۳.

۲. العدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۳۳۶.

۳. ر.ک: المحصول فی علم أصول الفقه، ج ۲، ص ۵۷۳-۵۷۸.

۴. همان، ص ۵۷۳.

۵. الذریعة إلى أصول الشریعة، ص ۲۱۴.

۶. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ۱۴۱.

اختلاف نیست. طبق بیان شیخ طوسی، تفصیل و توضیح مجملات قرآن را باید در بیرون از قرآن یافت:

ما هو مجمل لا ینبئ ظاهره عن المراد به مفصلاً مثل قوله تعالى: ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزُّكَاةَ﴾... فَإِنَّ تَفْصِيلَ أَعْدَادِ الصَّلَاةِ وَعَدَدِ رَكَعَاتِهَا وَتَفْصِيلَ مَنَاسِكَ الْحَجِّ وَشُرُوطِهِ وَمَقَادِيرِ النَّصَابِ فِي الزَّكَاةِ لَا يُمْكِنُ اسْتِخْرَاجُهُ إِلَّا بِبَيَانِ النَّبِيِّ ﷺ وَوَحْيٍ مِنْ جِهَةِ اللَّهِ تَعَالَى فَتَكَلَّفَ الْقَوْلُ فِي ذَلِكَ خَطَأً مَمْنُوعٌ مِنْهُ وَيُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ الْأَخْبَارُ مُتَنَاوِلَةً لَهُ.^۱

۲. دیدگاه سید مرتضی

در مسئله تخصیص کتاب به خبر واحد، دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است که دو دیدگاه اصلی در آن، «تخصیص کتاب به خبر واحد، مطلقاً»^۲ و «عدم تخصیص کتاب به خبر واحد، مطلقاً»^۳ است و البته تفصیلی، بویژه توسط اندیشمندان اهل سنت^۴ نیز ارائه شده است، چه این که برخی از اندیشمندان در این مسئله، توقف نموده‌اند.^۵

قدیم‌ترین مخالفی که تخصیص‌ناپذیری عموم قرآن با اخبار آحاد به او نسبت داده می‌شود، سید علی بن الحسین بن موسی بن محمد بن موسی بن ابراهیم بن

۱. التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۶.

۲. این دیدگاه به اکثر فقها و متکلمان (العدّه فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۳۴۳)، مشهور (حاشیه مجمع الفائدة و البرهان، ص ۱۵۶ و الرسائل الفقهیه، ص ۸۰)، اکثر محققان (القوانین المحکمه، ج ۲، ص ۱۵۵) و جمهور (الأصول العامّة للفقّه المقارن، ج ۱، ص ۲۷۵، إرشاد الفحول إلى تحقیق الحقّ من علم الأصول، ج ۱، ص ۳۸۷) و امامان اهل سنت (الإحکام فی أصول الأحکام، ج ۲، ص ۳۴۷) نسبت داده شده است.

۳. مثل شیخ طوسی در العدّه فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۳۴۴.

۴. همان‌جا. نیز، ر.ک: الذریعه إلى أصول الشریعه، ص ۲۱۵.

۵. مثل فیض کاشانی در نقد الأصول الفقهیه، ص ۱۰۸.

موسی بن جعفر علیه السلام، شریف مرتضی (۳۵۵ - ۴۳۶ ق) است؛ چرا که آورده است:
و الذی نذهب الیه أنَّ أخبار الأحاد لا يجوز تخصیص العموم بها علی
کُلِّ حال.^۱

الف. عبارات «الذریعة»

برای آن که کلام، مدعا و مبنای جناب سید جلیل القدر علم الهدی روشن شود، باید به عبارات الذریعة، به تفصیل پرداخته شود.^۲ کتاب ارزشمند الذریعة، چهارده باب مختلف دارد که جناب سید، باب چهارم از آن را به «عموم و خصوص» اختصاص داده که شامل ۲۸ فصل متنوع است. فصل سیزدهم این باب، در مورد موضوع تخصیص کتاب به خبر واحد است. در این فصل، اگر چه سید فرموده است که «الذی نذهب الیه أنَّ أخبار الأحاد لا يجوز تخصیص العموم بها علی کُلِّ حال»، اما چنان که خواهد آمد، نمی توان شریف مرتضی را در عداد مخالفان این نزاع شمرد، چون کلام ایشان، فقط مبتنی بر نظریه عدم حجیت خبر واحد است.

سید، در فصل قبل از این باب (فصل دوازدهم: «فی ذکر مخصّصات العموم المنفصلات الموجبة للعلم»)، هر دلیل قطعی را مخصّص عموم کتاب می شمارد:
إعلم أنَّ تخصیص العموم بکُلِّ دلیل أوجب العلم من عقل و کتاب و سنّة مقطوع علیها و إجماع لا شبهة فیهِ و لا خلاف من محقّق فی مثله لأنّ الدلیل القاطع إذا دلّ علی ضدّ حکم العامّ لم یجز تناقض الأدلّة فلا بدّ من سلامة الدلیلین و لا یسلمان إلّا بتخصیص ظاهر العموم.^۳

پس علاوه بر آن که عموم کتاب، تخصیص پذیر است و این تخصیص با قواعد

۱. الذریعة إلى أصول الشریعة، ص ۲۱۵ (البته پیش از سید، استاد او، شیخ مفید نیز این ادعا را مطرح نموده است: «لا يجوز تخصیص العام بخبر الواحد» (التذکرة بأصول الفقه، ص ۳۸).

۲. شایان ذکر است که در مجموعه جمع آوری شده از ایشان در تفسیر نیز، همین بحث از الذریعة جمع آوری شده است (ر.ک: نفائس التأویل، ج ۱، ص ۱۵۳).

۳. الذریعة إلى أصول الشریعة، ص ۲۱۳.

سازگار است، هر یک از ادله اربعه قطعی، توانایی این تخصیص را دارند. سپس تخصیص کتاب به کتاب و سنت قطعی را بدون شبهه و اختلاف می‌شمارد و مختصات سنت برای کتاب را فراوان بیان می‌کند و مثالی برای آن می‌زند:

أما تخصیص الکتاب بالکتاب فلا شبهة فی جوازه... وأما تخصیصه بالسنة فلا خلاف فيه وقد وقع كثير منه لأنه تعالى قال: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ خِطِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ وخصص عموم هذا الظاهر قوله ﷺ «لا يرث القاتل» و«لا يتوارث أهل ملتين».^۱

اگر چه «سنت»، به دو قسم سنت یقینی و خبر واحد تقسیم می‌شود («اعلم أن السنة على ضربين مقطوع عليها معلومة وأخرى واردة من طريق الأحاد»)،^۲ ولی مقصود از آن در این جا (به قرینه قبل و بعد)، خصوص خبر یقینی و در قبال خبر واحد است.

اگر تا کنون سخن در مختصات قطعی بود، در ادامه، سید، به قاعده و اصلی اساسی تصریح می‌نماید که هر دلیل و حجتی، توانایی تخصیص کتاب را داراست: جملة القول فی هذا الباب أن كل شيء هو حجة فی نفسه لا بد من تخصیص العموم به.^۳

البته ادله و حجت‌ها نزد اشخاص مختلف، متفاوت است، چنان که سید، ادله را منحصر در همان ادله قطعی می‌داند؛ اما مهم آن است که ملاک و معیار، حجیت و اعتبار مختص است، نه چیزی بیشتر، بویژه که سید، این کلام را در ادامه بحث از «سنت مختص کتاب» و قبل از «اجماع مختص کتاب» که مشعر به آن است که نسبت به روایات مختص کتاب، ملاک، اعتبار روایات است، بیان کرده است.

۱. همان، ص ۲۱۴.

۲. همان، ص ۳۳۰.

۳. همان، ص ۲۱۴.

کلام سید در استدلال تخصیص عموم کتاب به اجماع نیز در همین راستاست و تصریح می نماید که چون اجماع، حجت است، پس می تواند مخصّص عموم باشد: و أمّا تخصیصه بالإجماع فصیح لأنّ الإجماع عندنا لا یكون إلاّ حجة لما سنذكره فی باب الإجماع.^۱

پس روشن شد که سید مرتضی، ملاک و معیار مخصّص عموم کتاب را اعتبار آن معرفّی نموده است.

در فصل مورد بحث (فصل سیزدهم: فی التخصیص بأخبار الآحاد) نیز، اگر چه تصریح به عدم تخصیص کتاب به خبر واحد نموده است، اما بلافاصله، امکان تعبّد به تخصیص عموم کتاب به خبر واحد را می پذیرد و مشکل اصلی را عدم وصول چنین تعبّدی در خبر واحد می شمارد، و گر نه اگر خبر واحد معتبر بود، بدون تردید، تخصیص لازم بود:

والذی نذهب إليه أنّ أخبار الآحاد لا يجوز تخصیص العموم بها علی كلّ حال و قد كان جائزاً أن يتعبّد الله تعالی بذلك فيكون واجباً غير أنّه ما تعبّدنا بذلك.^۲

بعد هم که می خواهد دیدگاه عدم تخصیص خویش را مستدل نماید، چنان که مشی اوست، به سراغ اجماع رفته، می گوید که هر کس مبنای عدم حجّیت خبر واحد را داشته باشد، تخصیص کتاب با آن را نپذیرفته و قول تخصیص کتاب به خبر واحد با پذیرش عدم اعتبار خبر واحد، مخالف اجماع است:

والذی يدلّ علی صحّة ما ذهبنا إليه أنّ الناس بين قائلين ذاهب إلى وجوب العمل بخبر الواحد فی الشريعة و ناف لذلك و كلّ من نفى وجوب العمل بها فی الشرع نفى التّخصیص بها و ليس فی الأمة من جمع بين نفى العمل

۱. همان جا.

۲. همان، ص ۲۱۵.

بها فی غیر التّخصیص و بین القول بجواز التّخصیص فالقول بذلک یدفعه الإجماع.^۱

سپس بر این نکته تأکید می‌نماید که مشکل این مسئله نزد ایشان، همان عدم تعبد به خبر واحد است:

... فالقول بذلک یدفعه الإجماع و سندلّ بمشیة الله تعالى إذا انتهينا إلى الكلام فی الأخبار علی أنّ الله تعالى ما تعبدنا بالعمل بأخبار الأحاد فی الشرع فبطل التّخصیص بها لما ذكرناه.^۲

و با قول به عدم اعتبار خبر واحد، راهی برای تخصیص کتاب با آن نیست: ولا شبهة فی أنّ تخصیص العموم بأخبار الأحاد فرع علی القول بالعمل بأخبار الأحاد.^۳

از نوشته‌های سید و استدلال‌های او در مورد مخصّصات عموم کتاب و استدلالش در عدم تخصیص کتاب به خبر واحد، به خوبی روشن است که اساساً سید به دلیل دیدگاه عدم اعتبار خبر واحد، وارد نزاع نشده است و تنها به جهت این عدم اعتبار، قائل به عدم تخصیص شده است که البته با تحفّظ بر آن مبنا، این نتیجه، منطقی، بلکه لازم و حتمی است. سید مرتضی، در این راه، همان استدلال شیخ مفید را دارد که چون خبر واحد، حجّت نیست، مخصّص کتاب هم نیست؛ و گر نه اخبار حجّت، مخصّص کتاب‌اند:

لا يجوز تخصیص العام بخبر الواحد لأنّه لا یوجب علماً و لا عملاً وإنّما یخصّه من الأخبار ما انقطع العذر بصحّته عن النبی ﷺ و عن أحد الأئمّة علیهم السلام.^۴

۱. همان، ص ۲۱۶.

۲. همان جا.

۳. همان جا.

۴. التذکرة بأصول الفقه، ص ۳۸.

همچنان که به حق، ملازمه بین حجّیت خبر واحد در غیر موارد تخصیص و بین اعتبار تخصیص خبر واحد نسبت به عموم کتاب را منکر می شود؛ یعنی اگر خبر واحد غیر مخصّص کتاب، حجّت باشد، لازمه آن حجّیت خبر واحد، مخصّص کتاب نیست و نمی توان از اعتبار یکی به اعتبار دیگری تعدّی کرد. البته ایشان، این ملازمه را با ادلّه شرعی اثبات شدنی نمی داند و از عبارت وی استفاده می شود که اگر دلیل اعتبار خبر واحد، عقل باشد، می توان قائل به ملازمه و یکسانی صور حجّیت اخبار آحاد در موارد تخصیص و غیر آن شد، چنان که در عصر اخیر، دلیل عمده اعتبار خبر واحد، روش عقلاست، نه ادلّه شرعی:

لأنّ خبر الواحد ليس بحجّة من جهة العقل وإنّما كان حجّة عند من ذهب إلى ذلك بالشّرع فغير ممتنع الاختصاص في ذلك.^۱

نکته دیگر آن که سید، اشکال عقلی ای نسبت به اعتبار خبر واحد ندارد، بلکه به جهت عدم دلیل نقلی و شرعی، آن را نپذیرفته است.^۲ جالب است که این فقیه و متکلم بزرگوار، در همین فصل، شبهه اشکال عقلی تعبّد به خبر واحد در تخصیص و غیر تخصیص را منشأ تمام شبهات معرفّی می کند و آن را نمی پذیرد؛ شبهه ای که ایشان، به شدّت رد می کنند و بعدها به عنوان دلیل وی و همفکرانش مطرح می شود! سید، تأکید دارد که اگر دلیل عامّی برای اعتبار خبر واحد بود، مشکلی برای تخصیص کتاب با آن نبود و این که گفته شود که عموم کتاب، یقینی و خبر واحد، ظنی است، پس نمی توان با خبر ظنی از دلیل قطعی دست کشید، نادرست است؛ چرا که وقتی خبر واحد ظنی معتبر شد، با چیزی که اعتبارش یقینی است، تخصیص کتاب یقینی زده شده است:

و اعلم أنّ شبهة من احوال التعبّد بالعمل بخبر الواحد في تخصيص أو

۱. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ۲۱۶.

۲. همان، ص ۳۶۷.

غیره التي عليها المدار و منها يتفرّع جميع الشبهة أنّ العموم طريقه العلم فلا يجوز أنّ يخصّ بما طريق إثباته غالب الظن و الذي يفسد أصل هذه الشبهة أنّ التعبد إذا ورد بقبول خبر الواحد في تخصیص أو غیره فطريق هذه العبادة العلم دون الظن فإنّما خصّصنا معلوماً بمعلوم و أدلة العقول شاهدة بذلك.

این فقیه بزرگ، شبهه دیگری را نیز از تخصیص کتاب به خبر واحد دفع می کند که تخصیص محذور و استبعادی ندارد، چون همه فقها پذیرفته اند که می توان برای فهم معنای لفظی «عام» به خبر واحد اهل لغت مراجعه کرد؛ چرا در فهم حکم عام نمی توان به خبر واحد مراجعه نمود:

فلا خلاف بين الفقهاء في جواز الرجوع إلى أخبار الآحاد في الاسم العام فما الذي يمنع من الرجوع إليها في الحكم المعلق بالاسم ألا ترى أننا عند الاختلاف ثبتت الأسماء بالرجوع إلى أهل اللغة فما الذي يمنع من الرجوع إلى الآحاد في تخصیص الأحكام.^۱

سید مرتضی، به سنت قطعی، قدرت نسخ قرآن را داده و مدّعی شافعی، منکر این موضوع را جداً ضعیف شمرده و اظهار تعجب نموده است:

أنّ السنّة المعلومة تجرى في وجوب العلم و العمل مجرى الكتاب فكما ينسخ الكتاب بعضه ببعض كذلك يجوز فيه نسخه بها.^۲

نسخی که بسیار مشکل تر از تخصیص است و وقتی در مقام جمع بین ادله معتبر، پذیرفته و واضح تلقی می شود، اگر خبر واحد را بپذیریم، تخصیص نیز کاملاً معقول خواهد بود.

پس سید مرتضی را نباید مخالف در این بحث دانست؛ چرا که ایشان، منکر اصل حجّیت خبر واحدند و به تبع آن، تخصیص خبر واحد نسبت به عمومات قرآن را

۱. همان، ص ۲۱۷.

۲. همان، ص ۳۳۲.

نپذیرفته‌اند که کاملاً طبیعی و علی القاعده است و به تعبیر شیخ طوسی، اساساً چنان که گذشت، شخصی که حجّیت خبر واحد را قبول ندارد، گفتارش خارج از این موضوع است.^۱

ب. انتساب قول عدم تخصیص به سید

ای کاش فقها و اصولیان بزرگواری مانند علامه حلی که دیدگاه عدم تخصیص کتاب به خبر واحد را به سید مرتضی علم الهدی نسبت داده‌اند، به ذیل کلام سید با استدراک آن نیز توجّه می‌دادند یا مانند ایشان به استدلال سید، اشاره می‌کردند:

البحث الثامن فی تخصیص الكتاب بخبر الواحد، اختلف الناس فی ذلك...
و قال قوم: لا يجوز أصلاً و هو اختیار السید المرتضی إلا أنه قال قد كان
يجوز أن يتعبّدنا الله تعالى بذلك فيكون واجباً غير أنه ما تعبّدنا به.^۲
و السید المرتضی منع من ذلك لأنّ خبر الواحد ليس بحجّة عنده.^۳

چنان که صاحب معالم هم از ابتدای بحث، به تأثیر مبنای اعتبار خبر واحد در نزاع، توجّه می‌دهد و بعد، کلامی را از سید نقل می‌نماید که در واقع، توجّه می‌دهد که بامبنای خاص سید، ایشان داخل در نزاع نیست:

عن الشيخ و جماعة منهم إنكاره مطلقاً و هو مذهب السید - رضی الله عنه -
فأنه قال فی أثناء كلامه على أنه لو سلّمنا أنّ العمل قد ورد الشرع به لم يكن
فی ذلك دلالة على جواز التخصیص به.^۴

عبارات بعدی و قبلی الذریعة، همگی نشان از اشتباهی در نقل معالم دارد و با پذیرش آن، اختلاف و تهافت بسیاری در عبارات، پیش خواهد آمد و معلوم می‌شود که عبارت مورد اشاره، دقیق نقل نشده است و عبارت الذریعة، که توضیح

۱. العدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۳۴۳.

۲. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ۳، ص ۱۱۵.

۳. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ۱۴۹. نیز، ر.ک: تهذیب الوصول إلى علم الأصول، ص ۱۴۹.

۴. معالم الدین و ملاذ المجتهدین، ص ۱۴۰.

آن قبلاً گذشت، طبق دو نسخه مصحح مطبوع، این گونه است:

على أنا لو سلمنا أن العمل بها لا على وجه التخصيص واجب قد ورد الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص بها لأن إثبات العبادة بالعمل في موضع لا يقتضى تجاوزه إلى غيره ألا ترى أنهم لم ينسخوها وإن عملوا بها في غير النسخ...^۱

شیخ بهایی هم با این که تخصیص کتاب به خبر واحد را با اشکالاتی مواجه می‌بیند، ولی قول به عدم تخصیص را به شیخ طوسی و اتباعش نسبت می‌دهد، نه سید مرتضی و در تعلیقه خویش، تصریح می‌کند که شیخ با توجه به مبنای قبول خبر واحد، مخالف است:

عند الشيخ وأتباعه مع قبوله بأنه حجة.^۲

چنان که محقق حلی هم که اشکالاتی را متوجه مبنای تخصیص نموده است، انکار تخصیص را به شیخ طوسی نسبت می‌دهد و اصلاً اشاره‌ای به مخالفت سید مرتضی نمی‌کند:

المسئلة الثالثة: يجوز تخصيص العموم المقطوع به بخبر الواحد وأنكر ذلك الشيخ أبو جعفر، سواء كان العموم مخصوصاً أو لم يكن وهو اختيار جماعة من المتكلمين.^۳

صاحب فصول هم سید مرتضی را جزو مخالفان تخصیص کتاب به خبر واحد می‌شمارد، ولی تصریح می‌کند که این دیدگاه، مترتب بر اصل عدم اعتبار خبر واحد است:

منعه آخرون ومنهم السيد المرتضى بعد التنزل عن أصله.^۴

۱. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ۲۱۶ (در چاپ دانشگاه تهران: ج ۱، ص ۲۸۲).

۲. زبدة الأصول، ص ۳۳۶ و ۳۳۸.

۳. معارج الأصول، ص ۱۴۱.

۴. الفصول الغروية في الأصول الفقهية، ص ۲۱۳.

شیخ اعظم انصاری هم که کلام سید را ندیده، ولی به تأثیر مبنای خاص سید در خبر واحد، توجه نموده و آن را تذکر داده است:

حکى عن الذریعة و العدة و المعارج، عدم الجواز مطلقاً و لعل منع السید مبنی علی أصله من إنکار حجیة الخبر الواحد.^۱

پس این که در نزاع تخصیص کتاب به خبر واحد، دیدگاه «منع از تخصیص»، بدون هیچ توضیحی به سید مرتضی نسبت داده شود،^۲ دقیق و تمام نیست، چه این که به او نسبت داده شود^۳ که منکر تخصیص کتاب به خبر واحد با فرض اعتبار خبر واحد است!

ج. مشی سید مرتضی در فقه

یکی از بحث‌هایی که گاه مطرح می‌شود، آن است که آیا مبانی اصولی فقها با مشی فقهی آنان، مطابقت کامل دارد یا خیر؟ چنانچه در موضوع مورد بحث، دیدگاه عدم تخصیص کتاب با خبر واحد - که شیخ طوسی رحمته الله آن را در اصول خویش مستدل کرده است -، در تضاد با روش فقهی شیخ طوسی دیده شده است:

انّ الشیخ مع أنّه منع من ذلك فی الأصول فقد بنی علیه فی الفقه كما يظهر من تتبع موارد کلامه و تضاعیف الفروع.^۴

۱. مطارح الأنظار، ج ۲، ص ۲۱۹.

۲. برای نمونه، ر.ک: الوافیة فی أصول الفقه، ص ۱۳۵؛ أصول الاستنباط، ص ۱۶۱؛ الموجز فی أصول الفقه، ص ۱۱۳؛ إرشاد العقول إلى مباحث الأصول، ج ۲، ص ۶۲۲؛ المحصول فی علم الأصول، ج ۲، ص ۵۶۷.

۳. «فحکى عن جماعة إنکار الجواز مطلقاً و نقل أنّه مذهب السید المرتضی - رحمه الله - إن قلت: أنّه أنکر حجیة خبر الواحد من أصله. قلت: إن إنکاره هنا مبنی علی تسلیمه لحجیة خبر الواحد فکأنه یقول: لو سلم حجیة خبر الواحد فلا یجوز تخصیص الکتاب به» (أنوار الأصول، ج ۲، ص ۱۴۹).

او (سید مرتضی)، تخصیص کتاب به خبر واحد را حتی بنا بر حجیة خبر واحد، جایز نمی‌داند و می‌گوید: «بین وجوب عمل به خبر واحد و عدم مقاومت خبر با ظهورات قرآنی منافاتی نیست» (ادوار اصول الفقه، ص ۹۹؛ الذریعة إلى أصول الشریعة، چاپ دانشگاه تهران، مقدّمه مصحح، ص ۳۲).

۴. مطارح الأنظار، ج ۲، ص ۲۲۰.

و در واقع، با این بیان، التزام و پذیرش شیخ نسبت به دیدگاه عدم تخصیص، مورد تردید قرار می‌گیرد. گویا بحث اصولی شیخ، انتزاعی و بدون توجه به آثار آن مطرح شده است یا این که شیخ در روش فقهی خویش، از این مبنا عدول نموده و آن را قابل التزام ندیده است. قبول یا ردّ این ادعاها نسبت به شیخ، مجال خاصّ خود را می‌طلبد، ولی نسبت به سید مرتضی رحمته الله این تردیدها به نظر نمی‌رسد، همچنان که طرح چنین تردیدی نسبت به او، یافته نشده است.

سید مرتضی، در فقه خویش هم ظاهراً از این مبنا عدول نکرده و آن را پذیرفته است. سخنان مختلف وی در استدلال‌های فقهی‌اش، شاهد این مدّعاست:

أَن جَمِيعَ مَا رَوَاهُ أَخْبَارُ أَحَادٍ لَا تَوْجِبُ عِلْمًا وَأَحْسَنُ أَحْوَالِهَا أَنْ تَوْجِبَ الظَّنَّ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَرْجَعَ عَنِ ظَوَاهِرِ الْكِتَابِ الْمَعْلُومَةِ بِمَا يَقْتَضِي الظَّنَّ.^۱
لَا يَجُوزُ أَنْ يَرْجَعَ عَنِ هَذَا الظَّاهِرِ بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ الَّتِي يَرَوْنَهَا لِأَنَّهَا تَوْجِبُ الظَّنَّ وَلَا يَخْصُصُ بِهَا وَلَا يَرْجَعُ عَمَّا يَوْجِبُ الْعِلْمَ مِنْ ظَوَاهِرِ الْكِتَابِ.^۲
فَأَمَّا الْأَخْبَارُ الْمَرْوِيَّةُ فِي هَذَا الْبَابِ فَلَا اعْتِبَارَ بِهَا لِأَنَّهَا إِذَا سَلِمَتْ مِنْ كُلِّ قَدَحٍ وَجَرَحٍ وَتَضَعِيفٍ كَانَتْ تَقْتَضِي الظَّنَّ وَلَا تَنْتَهِي إِلَى الْعِلْمِ الْيَقِينِ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَنْسَخَ بِمَا يَقْتَضِي الظَّنَّ كِتَابَ اللَّهِ تَعَالَى الَّذِي يَوْجِبُ الْعِلْمَ وَإِذَا كُنَّا لَا نَخْصُصُ كِتَابَ اللَّهِ تَعَالَى بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ فَالْأَوَّلَى أَنْ لَا نَنْسَخَ بِهَا.^۳
أَخْبَارُ الْأَحَادِ لَا يَخْصُصُ بِهَا الْقُرْآنُ.^۴

بقوی عندی آن لا نترک عموم کتاب بأخبار الأحاد.^۵

در عین حال، در اصل مخالفت ایشان در مبنای حجّیت خبر واحد نیز سخن

۱. الانتصار في انفرادات الإمامية، ص ۱۱۱.

۲. همان، ص ۵۸۸.

۳. همان، ص ۵۹۹.

۴. الناصريات، ص ۴۲۳.

۵. رسائل الشريف المرتضی، ج ۱، ص ۲۵۷.

بسیار است. سید مرتضی، تصریح دارد که بیشتر روایات اصحاب، علم آورند، نه خبر واحد ظنی.^۱ پس این که سید مرتضی خبر واحد را نپذیرفته، به این جهت است که نیازی به خبر واحد ظنی نداشته است؛ چرا که در زمان ایشان با قرائن مفید، علم اخبار، قطعی می شد و به تعبیر ایشان، معظم فقه با ضروریات و اخبار علم آور فهمیده می شد؛^۲ و گر نه چنان که شیخ اعظم انصاری^۳ آورده است، می توان گفت که در زمان ما که قرائن علم آور اخبار وجود ندارد، خبر واحد، اجماعاً حتی نزد سید و توابع ایشان، حجت است (اجماع تقدیری).^۳

پس باید توجه داشت که قول وی نمی تواند تأییدی برای قائلان تخصیص ناپذیری باشد؛ چرا که وی عمومات قرآن را با اخبار، تخصیص می زند، ولی چون فاصله زمانی او تا زمان صدور روایات، کم است، معظم اخبار آحاد برای وی، علم آور بوده است. به تصریح خود سید در اصول، ملاک علم، به صدق خبر است، حتی اگر راوی آن کافر یا فاسق باشد.^۴ چنانچه در نقل عبارات الذریعة گذشت که سید، آیه «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ خِطِّ الْأُنثَيْنِ» را با روایات و سنت قطعی «لا يرث القاتل» و «لا يتوارث أهل ملتين» - که بیشتر توسط اهل سنت نقل شده اند - تخصیص زده است.^۵

نکته آخر آن که اساساً بسیاری از اندیشمندان امامیه، مثل شیخ مفید، سید مرتضی، طبرسی، ابو الفتوح رازی، قطب الدین راوندی و... که نگاه کلامی دارند، به عدم حجیت خبر واحد گرایش دارند و یکی از احتمالات معقول در مورد این

۱. همان، ص ۲۶.

۲. همان، ج ۳، ص ۳۱۳.

۳. فرائد الأصول، ج ۱، ص ۳۴۳.

۴. الذریعة إلى أصول الشریعة، ص ۳۸۷.

۵. همان، ص ۲۱۴.

دیدگاه ایشان نیز با توجه به همین عنایت است؛ یعنی چون در مقابل اهل سنت به بحث می پرداختند، هم باید به ادله ای استناد می کردند که مورد قبول آنها باشد و هم جلوی استنادات باطل آنها به اخبار را بگیرند و حد اقل آن که اعتبار خبر واحد را زمینه ساز سوء استفاده می دانستند، چنان که شیخ طوسی^۱، انکار در امامیه نسبت به حجّیت خبر واحد را نسبت به اخبار مخالفان و در محاجّه با آنان اعلام می کند^۱ تا آن جا که از کلام شیخ طوسی برداشت کرده اند که سید مرتضی هم منکر خبر واحد در امامیه نیست.^۲

۱. العدة فی أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۲۸.

۲. مباحث الأصول، ج ۲، ص ۳۸۵.

منابع و مأخذ

١. ادوار أصول الفقه، أبو القاسم گرّجی، تهران: میزان، ١٣٨٥ش، اول.
٢. إرشاد العقول إلى مباحث الأصول، جعفر السبحانی، تقرير: حسين الحاج عاملی، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٤ق، اول.
٣. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علی الشوکانی، بیروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٩ق، اول.
٤. أصول الاستنباط، علی نقی الحیدری، قم: لجنة إدارة الحوزة العلمية، ١٤١٢ق، اول.
٥. الإحكام في أصول الأحكام، علی بن محمد الأمّدي، بیروت: دار الكتب العربي، ١٤٠٤ق، دوم.
٦. الأصول العامة للفقه المقارن، السيد محمدتقی الحکیم، قم: مجمع جهانی تقرب مذاهب اسلامی، ١٤٣١ق، اول.
٧. الانتصار في انفرادات الإمامية، علی بن الحسين الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥ق، اول.
٨. أجود التقريرات، [ميرزا] محمد حسين النائینی، تقرير: السيد أبو القاسم الخوئی، قم، مطبعة العرفان، ١٣٥٢ق، اول.
٩. أنوار الأصول، ناصر مکارم شیرازی، مقرر: أحمد القدسی، قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب عليه السلام، ١٤٢٨ق، دوم.
١٠. التبيان في تفسير القرآن، محمد بن الحسن الطوسي (الشيخ الطوسي)، بیروت: دار إحياء التراث العربي، اول.
١١. التذكرة بأصول الفقه، محمد بن محمد بن النعمان العکبری (الشيخ المفيد)، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ق، اول.
١٢. التعريفات، علی بن محمد الجرجانی (الميرسيد شريف)، تهران: ناصر خسرو، اول.
١٣. تهذيب الوصول إلى علم الأصول، حسن بن يوسف الحلّي (العلامة الحلّي)، لندن: مؤسسة الإمام علی عليه السلام، ١٣٨٠ق، اول.
١٤. حاشية مجمع الفائدة والبرهان، محمدباقر بن محمد أكمل الوحيد البهبهانی، قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهانی، ١٤١٧ق، اول.

۱۵. الذریعة إلى أصول الشريعة، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۹ق، اول.
۱۶. ذکرى الشيعة فى أحكام الشريعة، محمد بن مكى العاملى (الشهيد الأول)، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ش، اول.
۱۷. رجال السید بحر العلوم، السید مهدی بحر العلوم، تهران: مکتبه الصادق علیه السلام، ۱۴۰۵ق، اول.
۱۸. رجال النجاشی، أحمد بن علی النجاشی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۷ق.
۱۹. رسائل الشریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق، اول.
۲۰. الرسائل الفقهية، محمد باقر بن محمد اکمل الوحید البهبهانی، قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، ۱۴۱۹ق، اول.
۲۱. رسائل فى دراية الحديث (البداية فى علم الدراية والرعاية فى شرح البداية)، أبو الفضل حافظیان البابلی، قم: دار الحديث، ۱۴۲۶ق، دوم.
۲۲. الرواشح السماوية، میر محمد باقر بن محمد الحسینی الأسترآبادی (میر داماد)، بی جا، بی تا.
۲۳. زیدة الأصول، محمد بن الحسین البهانی (الشیخ البهانی)، قم: شریعت، ۱۳۸۳ش، اول.
۲۴. العدة فى أصول الفقه، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، قم: بی جا، ۱۴۱۷ق، اول.
۲۵. فرائد الأصول، مرتضی الأنصارى (الشیخ الأنصارى)، قم: مجمع الفكر الإسلامی، ۱۴۲۵ق، نهم.
۲۶. الفصول الغروية فى الأصول الفقهية، محمد حسین الإصفهانی، قم: دار إحياء العلوم الإسلامیة، ۱۴۰۴ق، اول.
۲۷. الفهرست، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، قم: مؤسسه نشر الفقاهة، ۱۴۲۹ق، دوم.
۲۸. القوانين المحكمة، [میرزا] أبو القاسم القمى، قم: مؤسسه إحياء الكتب الإسلامیة، ۱۴۳۰ق، اول.
۲۹. كفاية الأصول، محمد كاظم الخراسانى (الأخوند الخراسانى)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۳۰ق، ششم.

٣٠. مباحث الأصول، السید محمدباقر الصدر، مقرر: السید کاظم الحائری، قم: مقرر، ١٤٠٨ق، اول.

٣١. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، حسن بن يوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، قم: المطبعة العلمية، ١٤٠٤ق، اول.

٣٢. المحصول فی علم أصول الفقه، محمد بن عمر الفخر الرازی، بیروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٠ق، اول.

٣٣. المحصول فی علم الأصول، جعفر السبحانی، تقرير: السید محمود الجلالی، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ١٤١٤ق، اول.

٣٤. مطارح الأنظار، مرتضی الأنصاری (الشیخ الأنصاری)، قم: مجمع الفكر الإسلامی، ١٣٨٣ق، دوم.

٣٥. معارج الأصول، جعفر بن الحسن الحلّی (المحقق الحلّی)، لندن: مؤسسه الإمام علی علیه السلام، ١٤٢٣ق، اول.

٣٦. معالم الدین و ملاذ المجتهدین، الحسن بن زین الدین العاملی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ١٤٣١ق، نهم.

٣٧. الموجز فی أصول الفقه، جعفر السبحانی، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ١٣٨٧ق، چهاردهم.

٣٨. الناصريات، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تهران: رابطة الثقافة و العلاقات الإسلامية، ١٤١٧ق، اول.

٣٩. نفائس التأویل، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، بیروت: شركة الأعلمی للمطبوعات، ١٤٣١ق، اول.

٤٠. نقد الأصول الفقهية، محمد محسن الفيض الكاشاني، مشهد: دانشگاه فردوسی، ١٣٨٠ش، اول.

٤١. نهاية الوصول إلى علم الأصول، حسن بن يوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ١٤٣١ق، اول.

٤٢. الوافية فی أصول الفقه، عبد الله بن محمد التونی، قم: مجمع الفكر الإسلامی، ١٤١٥ق، دوم.

جایگاه عقل در استنباط احکام نزد سید مرتضی

محمود کریمیان^۱

چکیده

عقل‌گرایی در استنباط‌های فقهی سید مرتضی، همچون دیگر آثار به جای مانده از ایشان، به چشم می‌خورد. در این نوشته مختصر، سعی بر آن شد در حد امکان، تمام مواردی که وی در استنباط احکام شرعی به عقل تمسک نموده و یا در تعارض بین عقل و نقل، آن را ترجیح داده است، استقصا و در قالب محورهای کلی، گزارش شود. نمونه‌هایی از تمسک وی به عقل، در این بستر نیز ارائه می‌گردد. همچنین مواردی که سید مرتضی به عدم جریان حکم عقل در یک حکم شرعی بدان قائل است، گردآوری و فهرست شده است.

واژگان کلیدی: عقل‌گرایی، استنباط احکام، سید مرتضی، جایگاه عقل.

مقدمه

عقل، هماره یکی از چهار منبع استنباط احکام شرعی نزد فقهای اسلامی بوده است؛ اما در عمل، چندان مورد توجه قرار نگرفته و در مباحث فقهی کمتر دیده می‌شود که فقیهی به صورت قابل توجه، به عقل رو کرده باشد. تعیین حدود گستره نفوذ عقل

در استنباط احکام شرعی و تفاوت مکتب عقل‌گرا و نقل‌گرا در حوزه معارف دین و از جمله فقه و استنباط احکام، به بحثی مستقل و پویا نیاز دارد. لذا در این جا سعی بر ارائه گزارشی از کاربرد عقل در استنباط احکام شریعت توسط سید مرتضی است. در منابع و متون فقهی‌ای که از سید مرتضی^۱ رسیده نیز تمسک به عقل نسبت به اموری چون اجماع، از گستردگی برخوردار نیست؛ اما جایگاه ویژه‌ای دارد. این جایگاه را می‌توان در آثار به جای مانده از سید مرتضی در محورهای زیر جستجو کرد:

۱. التزام به حکم عقل در نبود دلیل نقلی معتبر

سید مرتضی، در جاهای متعددی از آثار خود، به این نکته اذعان می‌کند که ملتزم شدن به حکم عقل در صورت نبود دلیل نقلی معتبر بر حکم شرعی، راه نجات از سرگردانی و یافتن حکم شرعی در آن قضیه است. وی در مواردی به طور مفصل و ویژه، به این مسئله پرداخته است و به این مطلب، تصریح دارد. از جمله در کتاب رسائل، تحت عنوان «حکم المسئلة الشرعية التي لا دليل عليها من الكتاب و السنة (حکم مسئله شرعی‌ای که دلیلی از کتاب و سنت بر آن نیست)» می‌فرماید: اگر حادثه‌ای فرض شود که در آن، حکم خدای تعالی از طریق دلیل قاطع نقلی، چه کتاب و چه سنت قطعی، به دست نیامد و اجماعی نیز در بین نبود تا حکم شرعی آن قضیه مشخص شود: «کنّا فيها علی ما یوجب العقل و حکمه»، در آن حادثه و قضیه، بر اساس حکم عقل عمل می‌کنیم^۱. البته شاید مقصود وی این باشد که بر اساس حکم عقل و نبود حکم خاص از طرف شارع، برائت و اباحه جاری می‌شود که در این صورت، به محور بعدی از بحث بر می‌گردد.

در بحث تعارض ادله نیز می‌گوید: اگر در موضوع واحدی دو روایت وجود

داشت که با هم سازگار نبود، هر دو خبر را کنار می‌گذاریم و به منزله آن است که هیچ دلیل معتبر نقلی به دست ما نرسیده است و اگر دلیل معتبر نقلی دیگری در بین نبود، «استمرنا علی ما یقتضیه العقل»^۱ بر اساس حکم عقل، عمل می‌کنیم».

وی در باب مناظره با غیر شیعیان و استدلال آوردن بر ایشان در زمینه احکام شرعی نیز می‌فرماید: برای استنباط احکام شریعت در فروع دین، راه‌هایی هست؛ مانند مراجعه به اجماع علمای شیعه، نصوص در ادله نقلی، و عمومات و ظواهر قرآن، و اگر هیچ یک از این راه‌ها میسر نشد، «عرض علی أصل العقل و عمل بمقتضاه»^۲ به عقل عرضه شده، به مقتضای حکم عقل، عمل می‌شود».

سپس تأکید می‌کند که آنچه گفته شد، در تمام احکام شریعت، راه شناخت حق است و اگر دلیلی از ظاهر قرآن یا حکم عقل و شبیه آن داشتیم، مناظره با طرف مقابل، ممکن است.^۳

۲. حکم عقل به اباحه در نبود منع شرعی

در علم اصول، بحث است که آیا مکلف، جز در شک بدوی در مورد دیگری از طرف عقل، تکلیف به احتیاط دارد یا خیر؟ شک بدوی، آن است که با مواجه شدن مکلف با چیزی که حکم آن را نمی‌داند و در مورد آن فحص و بررسی هم نکرده، پدید می‌آید. در این زمینه، همه دانشمندان دینی گفته‌اند وظیفه مکلف، احتیاط است تا زمانی که حکم آن را به دست آورد. حال اگر پس از کندوکاو و بررسی، با دلیل قانع‌کننده‌ای به حکم آن دست یافت، بر اساس آن عمل می‌کند، مقتضای دلیل، هر چه بود، اباحه یا لزوم انجام (وجوب) یا لزوم اجتناب (حرمت) و یا حکمی غیر الزامی (استحباب و کراهت)، و اگر به حکم آن موضوع نرسید، برخی از علما

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۰.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۱۸.

۳. همان، ج ۲، ص ۱۱۸-۱۱۹.

بر مبنای إصالة الاشتغال و یا حق الطاعة، رعایت احتیاط را بر مکلف، لازم دانسته‌اند؛^۱ اما سید مرتضی، در موارد متعددی تصریح می‌کند که حکم عقل در چنین موردی، اباحه است.^۲

طرح اصولی این مبحث، به درازا می‌کشد و جایی در این نوشته ندارد. در بیان بسیار کوتاه، می‌توان گفت: کسانی که قائل به احتیاط شده‌اند، می‌گویند: انسان از طرف خدای متعال، فقط مجاز است در آنچه دلیل بر جواز تصرف در آن را دارد، تصرف کند یا عملی را که دلیل بر جواز انجام دادن یا ترک آن دارد، انجام دهد یا ترک کند و اگر دلیلی بر جواز از طرف مولا نبود، عبد از ناحیه عقل، مأمور به احتیاط است و باید در قبال مولا، آن را رعایت کند. چه شک بدوی باشد و چه بعد از کندوکاو و یأس از دلیل. در مقابل دانشمندانی چون سید مرتضی، می‌گویند: عقل، فقط به هنگام شک بدوی، حکم به لزوم احتیاط دارد؛ اما بعد از فحص و دست نیافتن به دلیل معتبر از طرف شارع، عقل، حکم به اباحه دارد؛ چرا که خدای متعال، همه چیز را برای انسان مباح کرده، مگر مواردی که خود شارع، منعی قرار دهد که باید به دلیل معتبر، آن را به مکلف برساند.

پس از دیدگاه دسته اول از دانشمندان، اصل عقلی بر منع و عدم جواز تصرف و عدم اباحه است، مگر مواردی که دلیلی معتبر بر جواز از شارع، رسیده باشد. در نتیجه، اگر دلیلی در بین نبود، به همان اصل، یعنی عدم اباحه (احتیاط) مراجعه می‌شود و از دیدگاه دسته دوم - که سید مرتضی نیز از ایشان است -، اصل بر اباحه و جواز است، مگر منعی از شارع رسیده باشد. در نتیجه، اگر دلیل معتبر در بین نبود، به همان اصل عقلی، یعنی اباحه، مراجعه می‌شود.

۱. ر.ک: الفوائد الحائریة، ص ۶۶-۷۷؛ بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۴، ص ۹۳؛ بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۲۸-۳۰ و ۳۶ و ج ۵، ص ۲۳-۲۸.

۲. ر.ک: الانتصار، ص ۲۶۸، ۴۲۴ و ۴۴۴؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۱۲۷ و ص ۱۲۹-۱۳۰؛ الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۸۲۱-۸۲۲.

در یک نگاه، این بحث را می‌توان زیرمجموعه بحث قبلی، یعنی مراجعه به حکم عقل در نبود دلیل نقلی معتبر بر حکم دانست؛ اما به لحاظ آن که سید مرتضی در موارد متعدّد، به طور مصداقی، حکم عقل به اباحه را بیان نموده، از آن مبحث جدا شد. علاوه بر آن، سید مرتضی، خود باب مستقلی را با عنوان «باب الکلام فی الحظر و الإباحه»^۱ گشوده و نسبتاً مفصل، به این بحث پرداخته که حکم عقل در نبود دلیل، حظر و منع است یا اباحه و جواز.^۲

وی در لا به لای این بحث و در بیانی کوتاه و زیبا، در پاسخ به استدلال بر منع و لزوم احتیاط می‌گوید: جهان، مخلوق خداست. پس ملک اوست و عقل، اجازه تصرف در ملک کسی را نمی‌دهد، مگر با اذن خود او. این خود، دلیلی عقلی است بر جواز تصرف و اباحه و حتی قوی‌تر از دلیل نقلی بر جواز تصرف است؛ چرا که مثل خدای متعال و جهان آفرینش و انسان، به مانند کسی است که ظرف آبی را به گونه‌ای بر سر راه قرار داده که معلوم باشد آن را برای تصرف دیگران و اباحه مصرف آن، قرار داده است و یا مانند کسی است که افرادی را بر سفره‌ای حاضر کند و بنشانند و از ایشان، پذیرایی کند. این خود، دلیلی قوی‌تر است بر جواز تصرف در آنچه در سفره است تا دعوت گفتاری.^۳ بنا بر این، تصرف در تمام هستی برای انسان، جایز است، مگر آن که منعی از طرف خدای متعال با دلیلی معتبر به دست او رسیده باشد. در نتیجه، از دیدگاه سید مرتضی، حکم عقل به اباحه، در صورت نبود دلیل معتبر، بر منع قوی‌تر است تا دلیل نقلی بر جواز.

۱. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۸۰۵.

۲. همان، ص ۸۰۵-۸۰۷.

۳. همان، ص ۸۲۱-۸۲۲.

۳. حکم عقل به لزوم ترک عبادت در صورت نبود امر از طرف شارع

توقیفی بودن عبادات در نظر فقها، امری ضرور و مسلّم است،^۱ بدین معناکه مشروع بودن یک عبادت، متوقف بر وجود دلیل نقلی است و از دیدگاه عقل، انجام دادن و ترک آن، مساوی است. سید مرتضی، در اصل توقیفی بودن عبادات با سایر فقها، همراه است؛ اما در مورد حکم عقل، قائل به تساوی انجام دادن و ترک نزد عقل نیست و می‌گوید: اگر از طرف شارع، امری بر انجام دادن یک عبادت به دست ما نرسیده باشد، عقل، بی فایده، حکم به لزوم ترک آن می‌کند؛ چرا که انجام دادن آن کار، مشقتی در پی دارد. پس از دیدگاه عقل، انجام دادن و ترک آن، مساوی نیست و باید ترک شود.^۲

از دیدگاه سید مرتضی، در زمینه عبادات و مشروعیت آنها، حتی به صرف فعل معصوم نیز نمی‌توان اکتفا کرد، مگر قرینه‌ای کلامی یا غیر آن، دلالت بر مشروع بودن آن عبادت (به طور استجابی یا وجوبی) در حقّ سایرین کند؛ چرا که ممکن است آن عمل عبادی، مخصوص معصوم باشد. وی می‌گوید: عقل، تبعیت از پیامبر ﷺ را در تمام افعالش لازم نمی‌داند؛ چرا که عبادت‌ها، تابع مصالح انسان‌ها هستند و افراد در مصالحشان متفاوت‌اند. پس عبادت‌های آنها می‌تواند گوناگون باشد، همان گونه که در مورد مسافر و مقیم، حائض و غیر حائض، غنی و فقیر و... این گونه است و احکام متفاوتی برای هر دسته از ایشان از طرف شارع، اعتبار شده است. بنا بر این، ممکن است بر پیامبر ﷺ عبادت‌هایی لازم باشد که بر دیگران واجب نیست.^۳

۱. ر.ک: جواهر الکلام، ج ۳، ص ۱۰۵ و ج ۵، ص ۱۲۱ و ج ۷، ص ۵۲ و ج ۱۴، ص ۲۷؛ ذخیره المعاد، ج ۲، ص ۲۶۶ و ۵۵۷؛ الحقائق الناضرة، ج ۱، ص ۱۳۱ و ج ۲، ص ۲۱۳؛ غنائم الأنعام، ج ۱، ص ۱۹۵.

۲. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۷۱-۷۳.

۳. همان، ج ۲، ص ۵۷۰-۵۷۲.

۴. نمونه‌هایی از حکم عقل در احکام شرع

در آثار سید مرتضی، مواردی یافت می‌شود که وی در آنها برای استنباط حکم شرعی، از عقل کمک گرفته و در واقع، از طریق عقل، حکم شرعی آن را بیان داشته است. به صورت فهرست‌وار به این موارد اشاره می‌شود:

الف. رفع تکلیف عقلی در صورت نسیان و اکراه؛^۱

ب. اباحه تصرف در اموال خود؛^۲

ج. اباحه کم کردن از مبلغ بدهی مدّت‌دار در صورت تعجیل در دریافت آن و کم کردن از مدت بدهی؛^۳

د. پاک شدن چیز نجس با مایعاتی نظیر آب و غیر آن؛^۴

ه. لزوم دفع یا از بین بردن ضرر دائمی یا موقت؛^۵

و. باطل نشدن حقوقی چون حقّ شفعه با امساک صاحب حق از طلب آن؛^۶

ز. اسقاط حقوق با عفو و یا ابراء از طرف صاحب حق؛^۷

ح. جواز تصرف عاقل در اموال خود و عدم جواز تصرف غیر عاقل؛^۸

ط. اکتفا به مقدار حدّ اقل در اقامه حدود؛^۹

۱. ر.ک: الانتصار، ص ۳۵۵.

۲. ر.ک: همان، ص ۴۴۵ و ۴۷۶.

۳. ر.ک: الانتصار، ص ۴۴۴.

۴. ر.ک: الرسائل التاسع، ص ۲۱۶؛ والحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۱۲۶. شایان ذکر است که محقق حلی در کتاب الرسائل التاسع، این مطلب را از کتاب الخلاف سید مرتضی نقل می‌کند، اما این کتاب در دست نیست و از آثار مفقود وی به شمار می‌آید.

۵. ر.ک: الانتصار، ص ۴۴۹؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۹۵.

۶. ر.ک: الانتصار، ص ۴۵۶.

۷. ر.ک: همان، ص ۲۷۱.

۸. ر.ک: همان، ص ۴۶۵.

۹. ر.ک: همان، ص ۵۲۸-۵۲۹؛ الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۴۰۷.

- ی. برائت ذمه از حقوق، مگر در صورت اثبات آن با دلیل؛^۱
- ک. قبح تصرف غاصب^۲ و استحقاق مغضوب منه برای تصرف در اموال غاصب، بدون اذن وی، چه در عین مال غصبی یا بدل آن؛^۳
- ل. وجوب مقدمه واجب؛^۴
- م. واجب نبودن عمل کردن به خبری که احتمال صدق و کذب دارد (عدم حجیت خبر واحد)؛^۵
- ن. قبح کذب؛^۶
- س. لزوم عزم بر انجام دادن واجب، در صورتی که مکلف، عذر در انجام دادن فعلی آن داشته باشد؛^۷
- ع. تخصیص زدن عموم عام به واسطه حکم عقل؛^۸
- ف. لزوم انجام دادن واجبات و ترک امور قبیح؛^۹
- ص. لزوم تشکیل حکومت؛^{۱۰}
- ق. عدم جواز انجام گرفتن کارهای پست و نیز فسق و فجور از پیامبر؛^{۱۱}
- ر. جواز اجتهاد در دین؛^{۱۲}

۱. ر.ک: الانتصار، ص ۵۴۶.

۲. ر.ک: الناصریات، ص ۲۰۶.

۳. ر.ک: الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۸۲۴-۸۲۷.

۴. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۷۷.

۵. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۳۹ و ۲۱۱-۲۱۲؛ الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۲۸۲.

۶. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۹۱.

۷. ر.ک: الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۱۳۴-۱۳۵.

۸. ر.ک: همان، ص ۲۷۷-۲۷۹ و ۳۹۱.

۹. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۶۹۹-۷۰۱.

۱۰. ر.ک: همان، ص ۶۹۹-۷۰۱.

۱۱. ر.ک: همان، ص ۶۹۹-۷۰۱.

۱۲. ر.ک: همان، ص ۷۹۲-۷۹۴.

ش. منع تصرف غیر مالک، مگر با اجازه مالک.^۱

۵. مواردی که حکم عقل، جاری نیست

در عین حال، سید مرتضی در مواردی صریحاً می‌گوید: جای جریان یافتن حکم عقل نیست و نیاز به دلیل نقلی است تا حکم آن به دست آید. این موارد را نیز می‌توان در فهرست زیر جستجو کرد:

الف. عدم جریان یافتن حکم عقل در تمام عبادات، اعم از واجب و مستحب؛^۲

ب. عدم حکم عقل در جایز نبودن عمل به قیاس و خبر واحد؛^۳ یعنی از دیدگاه

عقل، شارع می‌توانست با رساندن دلیلی نقلی، عمل به قیاس و خبر واحد را برای مکلفان جایز بشمارد؛ اما چنین اتّفاقی نیفتاده است؛

ج. جریان نیافتن یا نبود حکم عقل در کیفیت نزول قرآن؛^۴

د. جریان نیافتن حکم عقل در ناقض وضو یا غسل؛^۵

ه. جریان نیافتن حکم عقل در برتری موجودات نسبت به یکدیگر، مانند برتری

پیامبران و فرشتگان بر یکدیگر و یا برتری مکلفان نسبت به هم؛^۶

و. نبود حکم عقل در ضرر رساندن به حیوانات موزی و غیر موزی؛^۷

ز. نبود حکم عقل در دائمی بودن یا نبودن ثواب و عقاب؛^۸

۱. ر.ک: همان، ص ۸۲۰-۸۲۱ و ص ۸۲۴.

۲. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۴، ص ۳۴۵-۳۴۶؛ الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۷۰۰-۷۰۱ و ۷۸۴.

۳. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۰۲-۲۰۴ و ج ۲، ص ۳۰-۳۱؛ الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۲۸۵.

۴. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۴۰۱-۴۰۲.

۵. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۲۱-۱۲۲.

۶. ر.ک: همان، ص ۱۵۵-۱۵۶.

۷. ر.ک: همان، ص ۳۷۲-۳۷۳.

۸. ر.ک: همان، ج ۳، ص ۱۶-۱۷.

ح. جریان نداشتن حکم عقل در لزوم نهی از منکر، مگر موردی که ضرری در بین باشد و عقل حکم به لزوم، دفع ضرر کند.^۱
ط. نبود حکم عقل در متفاوت بودن مکلفان در تکلیفشان.^۲

۶. عرضه حدیث به عقل

سید مرتضی، در بیان معیارهای نقد حدیث، عرضه آن به عقل را بر عرضه به قرآن، مقدم می‌دارد و این معیار، شامل همه احادیث، از جمله احادیث فقهی می‌شود.^۳ بنا بر این، از دیدگاه ایشان، اگر در استنباط احکام از طریق احادیث، تعارضی بین دو یا چند دسته از احادیث فقهی رُخ داد و یا بدون تعارض در حجّیت یک حدیث با ملاحظه اموری شک و تردید، پدیدار شد، ابتدا به عقل، عرضه می‌شود و در صورت پذیرش آن از نگاه عقل، به ادله قاطع دیگر همچون قرآن، عرضه می‌شود. به اعتقاد وی، به صرف این که حدیثی در منابع معتبر حدیثی شیعه آمده، نمی‌توان آن را پذیرفت و ملتزم به مضمون آن شد. وی در بحثی در باره حدیثی که در کتاب شریف الکافی آمده و از دیدگاه وی مورد نقد و مناقشه است، در عبارتی صریح می‌نویسد:

وجب نقد الحدیث بعرضه علی العقول فإذا سلم علیها عرض علی الأدلة الصحيحة كالقرآن و ما فی معناه، فإذا سلم علیها جَوَزَ أن یکون حقاً و المخبر به صدقاً.^۴

ایشان، ارجاع آیات مشتبه به عقل را نیز لازم می‌داند و در بیانی کوتاه، ضمن بحث روایات مربوط به عدد و رؤیت، در زمینه روزه ماه مبارک رمضان می‌گوید: همان گونه که روایات برای نقد و اطمینان به صحت آنها به قرآن عرضه می‌شود،

۱. ر.ک: همان، ص ۱۸.

۲. ر.ک: الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۷۰۲-۷۰۴.

۳. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۵۴-۵۶ و ج ۱، ص ۴۱۰.

۴. همان، ج ۱، ص ۴۱۰.

آیات مشتبه نیز برای فهم و درک صحیح معنایشان، به عقل عرضه می‌شوند.^۱

۷. عقل، ملاک و شرط تکلیف

سید مرتضی به سان سایر فقها، عقل را شرط در تکالیف شرعی می‌داند.^۲ اصل این مطلب، مورد اتفاق نظر و اجماع بین علما و فقهای شیعه و اهل تسنن است^۳ و در سایر ادیان نیز باید چنین باشد.

سید مرتضی، در بحث رجوع عامی به عالم، معنا و حدّ عقلی را - که شرط تکلیف است - بیان می‌دارد و می‌گوید: مقصود از این عقل، درک و فهم هر آن چیزی است که شخص مکلف، نسبت به آن، تکلیف داشته باشد. پس اگر شخصی عامی است، تکلیفی در نگاه تفصیلی به احکام در فروع دین و ادله آن و استنباط احکام از آن ادله ندارد و برای مکلف بودن وی به این احکام، نیازی به درک و فهم امور به طور تفصیلی از طرف وی نیست؛ بلکه همین مقدار که اجمالاً بفهمد در دین، احکامی وجود دارد و باید به آنها عمل کند، کفایت می‌کند. همین مقدار که توجه به این امر داشته باشد که چون توانایی استنباط و فهم آنها را از طریق ادله به نحو اجتهادی و مفصل ندارد، باید آنها را از طریق فردی عالم به دست آورد، کافی است.^۴

نتیجه‌گیری

در نگاهی گذرا به آثار سید مرتضی^۵ و بخصوص مواردی که وارد مباحث فقهی شده، می‌توان به این نتایج رسید:

۱. عقل در نگاه سید مرتضی، نه تنها در مباحث کلامی، بلکه در فقه و استنباط

۱. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۵۶.

۲. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۴۲۸ - ۴۳۱ و ج ۳، ص ۱۳؛ الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۱۶۹.

۳. ر.ک: المبسوط، ج ۱، ص ۲۶۶؛ السرائر، ج ۱، ص ۳۶۶؛ تذکرة الفقهاء، ج ۴، ص ۸۵؛ المجموع، ج ۲، ص ۲۷۸؛ المغنی، ج ۱۰، ص ۱۰۹.

۴. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۳۲۰ - ۳۲۳.

احکام شرعی نیز نقش محوری دارد. اثبات این مطلب را می توان در کارکرد عقل در دیدگاه اجتهادی سید مرتضی در امور زیر پی گیری کرد:

الف. التزام به حکم عقل در نبود دلیل نقلی معتبر، اعم از دلیل نص و یقین آور و یا محفوف به قرائنی اطمینان آور و مورد پذیرش عقلا؛

ب. حکم عقل به اباحه و برائت ذمه از تکلیف در نبود حکم شرعی یقینی و نبود ضرر دنیوی و اخروی در مقابل نظریه لزوم احتیاط بر اساس «إصالة الإشتغال» و یا «حق الطاعة»؛

ج. حکم عقل به لزوم ترک یک عبادت، در صورت نبود امر معتبر از طرف شارع؛

د. عرضه آیات مشتبه به عقل؛

ه. عرضه حدیث به عقل، قبل از عرضه آن به قرآن؛

۲. عقل در نگاه سید مرتضی، همچون دیگر اندیشمندان اسلامی، شرط و ملاک تکلیف است و اگر نباشد، تکلیفی متوجه فرد نیست.

۳. با بررسی مواردی که در آثار به جای مانده از سید مرتضی به چشم می خورد و از دیدگاه وی در مواردی از احکام و تکالیف شرعی، عقل، حکم دارد و از مصادیق جریان حکم عقلی محسوب می شود و باید به آن ملتزم شد و در مواردی، حکم عقل، جاری نیست و تنها جای جریان دلیل نقلی است.

منابع و مأخذ

۱. الانتصار، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۲. بحوث فی شرح العروة الوثقی، السید محمدباقر الصدر، قم: مجمع الشهد آیه الله الصدر العلمی، ۱۴۰۸ق، دوم.
۳. بحوث فی علم الأصول، السید محمدباقر الصدر، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴. تذکرة الفقهاء، حسن بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، اول.
۵. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محمدحسن النجفی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، هفتم.
۶. الحدائق الناضرة، یوسف بن أحمد البحرانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق، اول.
۷. ذخيرة المعاد، محمدباقر بن محمد المؤمن السبزواری.
۸. الذریعة، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ش.
۹. رسائل الشریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۱۰. السرائر، محمد بن منصور الحلّی (ابن إدريس الحلّی)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق، دوم.
۱۱. غنائم الأيام، أبو القاسم بن محمد حسن الگیلانی (المیرزا القمی)، بی جا، بی تا.
۱۲. الفوائد الحائریة، محمدباقر بن محمد اکمل البهبهانی (الوحيد البهبهانی)، قم: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۱۳. المبسوط فی فقه الإمامیة، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تهران: المكتبة المرتضویة، ۱۳۸۷ق، سوم.
۱۴. المجموع، محیی الدین النووی، بیروت: دار الفكر.

١٥. المغنی، عبد الله بن أحمد الأندلسی (ابن قدامة)، بیروت: دار الكتاب العربی.
١٦. الناصریات، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: مؤسسه الهدی، ١٤١٧ق.

سید مرتضی و التزام به حجّیت عقل در فقه

رضا بابایی^۱

چکیده

کمّ و کیف دخالت عقل در فتاوای شرعی، همواره موضوع گفتگو و مناظرات علمی بوده است. جایگاه عقل در اعتقادات روشن تر از جایگاه عقل در استنباط احکام فرعی است. نوشتار حاضر، کوشیده است که پس از اشارات و گفتاوردهایی در باره حجّیت بودن عقل در دین شناسی، موقعیت عقل را در مقام اجتهاد در فروع و افتا از دیدگاه سید مرتضی علم الهدی بررسی کند. بدین رو، چهار حوزه استنباطی عقل را برمی نماید که عبارت اند از: یک: جایی که حکم عقل با آنچه در ادلّه دیگر آمده، همسو و همراه است؛ دو: جایی که میان حکم عقل عرفی و احکام ادلّه دیگر، همسویی نیست؛ سه: جایی که میان حکم عقل قطعی و احکام ادلّه دیگر، همسویی نیست؛ چهار: جایی که سایر ادلّه سکوت کرده اند و فقط عقل، قادر به صدور حکم است. سپس دیدگاه و برخی عبارات سید مرتضی را در باره «حجّیت عقل در فروع» به بحث می گذارد.

واژگان کلیدی: عقل، حجّیت، فروع، فتوا، سید مرتضی علم الهدی.

هر کس در این نوشته (کتاب الذخیره) می نگرد، او را به خدا سوگند می دهیم که از دریافت ها و دلایل ما تقلید نکند و به این بهانه که ما این مطالب را با زحمت و

کوشش بسیار نوشته‌ایم، بی تأمل نپذیرد.^۱

مقدمه

در باره اهمیت و جایگاه عقل در فقه و کلام امامیه، بسیار سخن گفته‌اند و تقریباً تردیدی در آن نیست. آنچه جای سخن و گفتگوی بیشتر دارد، کم و کیف دخالت عقل در فتاوی شرعی است. پرسش دیگر آن است که: عقل‌گرایان بزرگی همچون سید مرتضی علم الهدی، چه اندازه به حجّیت عقل در فتاوی شرعی و آرای کلامی، عملاً ملتزم بودند؟ همه مذاهب اسلامی، حضور غیر مستقیم و مقدّماتی عقل را در استدلال‌های فقهی یا کلامی، کم و بیش پذیرفته‌اند؛ اما آیا به حضور مستقیم و مفتیانۀ عقل نیز مجال داده‌اند؟ آیا جایگاه عقل در فرایند اجتهاد و افتا، کمّاً و کیفاً به اندازه سه منبع دیگر (کتاب، سنت و اجماع) است؟ یا کمتر؟ یا بیشتر؟

حضور عقل در مقدّمات استدلال‌های فقهی، بسیار پُررنگ است. قاعده‌هایی همچون «برائت» نیز با پشتوانۀ دلیل عقل ثابت می‌شود. در بسیاری از مباحث اصولی و قواعد فقهی نیز ردّ پای عقل و استدلال عقلی دیده می‌شود؛ در مباحثی همچون: برائت، استصحاب، مقدّمه واجب، مسئله ضد، دلالت التزامی، فحوای خطاب، لحن خطاب، استحالة تأخّر اجزای علّت از معلول، بسیط بودن مشتق، حکم امثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد، جعل بالذات و بالعرض، حیثیت تعلیلی و تقییدی، انواع و ملاک حمل، ماهیت مهمله و لابشرط، اقسام وضع، معنای اسمی و عدم دخالت قصد در افاده معنی، اشتراک و وقوع یا عدم وقوع آن، استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد، طلب و اراده، اراده تکوینی و تشریعی، اعتبار عقلی قصد قربت در طاعت، ماهیت امر و دلالت آن بر مرّه و تکرار یا فور و تراخی، اجزا، ترتّب، عدم جواز امر با علم آمر به انتفای شرط آن، تضاد احکام خمس، اجتماع امر

و نهی، تداخل، عدم صحّت تکلیف معدوم، تجری، اجتماع حکم ظاهری و واقعی، مسئله انسداد، وجوه عقلی حجّیت خبر واحد، حجّیت مطلق ظن، اعتبار اصول عملیه، برخی از راه‌های علاج در تعارض ادله شرعی و...^۱

با نظر داشت این گستردگی و پراکندگی مباحث عقلی در فقه و اصول فقه، آیا می‌توان عقل را در کشف احکام شرعی و فرایند استنباطات فقهی، هم‌پایه دیگر منابع اجتهاد (کتاب، سنت و اجماع) دانست؟ آیا آنچنان که عقل در اصول دین و در مسائل بسیار مهمی مانند توحید و نبوّت، بالاستقلال مأموریت دارد،^۲ در احکام فرعی شرعی نیز بالاستقلال مداخلیت دارد؟

مدّعی نوشتار حاضر، این است که عقل در عمل و در هنگام فتوا، اعتبار و تأثیرگذاری دیگر ادله را ندارد و دلایل آن نیز متعدّد است.

منبع بودن عقل

متون اسلامی، عقل را سرچشمه ایمان^۳ و پایه دینداری دانسته‌اند. پیامبر ﷺ می‌فرماید:

إِنَّمَا يُدْرِكُ الْخَيْرُ كُلَّهُ بِالْعَقْلِ، وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ؛^۴

جز این نیست که سراسر خیر با عقل درک می‌شود، و آن را که عقل نیست، دین نباشد.

این سخن، بدان معناست که دینداری و شریعت‌مداری در غیبت خردورزی،

۱. ر.ک: «گزارشی تحلیلی از دلیل عقل در اصول فقه شیعه»، حسین صابری، مشکوٰۃ، ش ۵۹؛ مقالات حقوقی، ج ۱، ص ۱۴۷. برای مطالعه نمونه‌هایی دیگر از حضور دلیل عقلی در مباحث فقهی - اصولی ر.ک: عدّه الأصول، ج ۱، مباحث حقیقت و اقسام علم، اقسام افعال مکلف، حقیقت خبر و....

۲. ر.ک: أوائل المقالات، ص ۶۶؛ الیاقوت فی علم الکلام، ص ۲۷ و ۲۸.

۳. از امیر مؤمنان ﷺ نقل شده است: «الایمان قولٌ مقبول و عملٌ معمول و عرفانٌ بالحقول: ایمان، سخن پسندیده و عمل کارآمد و معرفت از راه عقل است» (تحف العقول، ص ۳۳۴).

۴. همان، ص ۵۴.

ممکن نیست. در گفتگوی مشهور امام کاظم علیه السلام با هشام بن حکم نیز عقل، حجت درونی و هم پایه حجت های بیرونی معرفی شده است.^۱ از این گونه سفارش ها به عقل و عقل گرایی در متون دینی فراوان است. در ادبیات فقهی ما نیز عقل، جایگاهی بلند دارد؛ تا آن جا که فقهای اسلامی، از عقل، هم به مثابه روش استفاده کرده اند و هم در مقام منبع.^۲

فرق است میان منبع و روش. منابع، همچون قرآن و سنت قطعی، استقلال دارند و آنچه از ظاهر آنها فهمیده می شود، اگر بدون معارض همسان باشد، حجت است؛ اما آیا عقل نیز همین اندازه استقلال دارد یا حکم عقلی در جایی روا و معتبر است که هیچ معارضی در هیچ سطحی (همسان یا ناهمسان) از دیگر منابع در برابر آن نباشد؟ نشاندن عقل در کنار سه منبع دیگر، بدین معناست که می توان از آن فتوای شرعی و مجزی گرفت؛ چنان که قرآن و سنت، چنین سمت و مقامی دارند. با وجود این، آنچه در تاریخ فقه رخ داده است، حضور وابسته، ضمنی، جانبی و حاشیه ای عقل است، نه مستقل و شریعت ساز. به عبارت دیگر، عقل، همیشه وزیر بوده است، نه امیر. متکلمان بزرگ شیعی همچون شیخ مفید نیز به صراحت، عقل را در فروع محتاج سمع دانسته اند؛ اما سمع را به طور مطلق، محتاج عقل نخوانده اند.^۳ در حالی که از برخی عبارات متکلمان چنین برمی آید که عقل، امیر است و غیر آن، وزیر.

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۹.

۲. روش، غیر از منبع است. روش، ناظر به شکل و ماهیت استدلال هاست و منبع، مواد آنها را فراهم می کند. مثلاً «شهود» در عرفان عملی، روش است؛ اما در عرفان نظری، منبع به شمار می آید. به عبارت دیگر، آنچه عارفان و سالکان از طریق شهود به آن می رسند، برای عرفان نظری، منبع است. عرفان شناسان، برای صحنه گذاشتن بر شهود عارفان، استدلال عقلی می کنند. بنا بر این، روش آنان عقلی است؛ بر خلاف سالکان که شهود، روش و منش آنان است. بنا بر این شهود عرفانی، نیازی به استدلال ندارد؛ اما استدلال عرفانی، نیازمند شهود است.

۳. ر. ک: أوائل المقالات، ص ۵۰ و ۵۱.

خواجه نصیر الدین طوسی می‌نویسد: «پیامبران در آنچه عقل بالاستقلال می‌فهمد، وزیر و یاور اویند و در آنچه بالاستقلال نمی‌فهمد، راهنمای او».^۱

مرحوم علامه طباطبایی نیز می‌نویسد: «شیعه، معتقد است که در معارف اسلامی، حجّت معتبر، سه چیز است: کتاب، سنّت قطعیّه و عقل صریح. به این بیان که قرآن شریف، بیان پیغمبر ﷺ را صریحاً اعتبار داده است و پیامبر اسلام، کلام اهل بیت ﷺ را با بیان صریح و متواتر، حجّیت داده است. همچنین کتاب و سنّت به مودّای عقل سلیم و صریح در آیات بسیار و روایات فراوانی ارجاع نموده است. در نتیجه، سنّت قطعیّه و عقل صریح مانند خود کتاب (قرآن)، حجّیت پیدا کرده و قابل اعتماد گشته‌اند».^۲

از این عبارات، به‌روشنی پیداست که متکلمان قدیم و جدید شیعه، عقل را در امور مهمّی همچون توحید و نبوّت و بسیاری دیگر از معارف دینی، حجّت مستقل می‌دانند؛ اما دانسته نیست که - دست‌کم در مقام نظر - در فروع نیز عقل در احکام شرعی، حجّیت مستقل و مداخلیت مستقیم دارد یا نه؟! آیا عقل می‌تواند با دیگر ادلّه قطعی، معارضه و رقابت کند و آنها را کنار بزند یا مقام او در حدّ وزیر یا مشاور است؟ آری؛ همگی - حتی برخی از فقهای متمایل به اخباری‌ها مانند صاحب حدائق - گفته‌اند: عقل قطعی برای سایر ادلّه حاکم است؛ اما سپس افزوده‌اند که چنین تعارضی هرگز رخ نمی‌دهد. در حالی که سخن از عقل قطعی نیست؛ سخن در عقل متعارف بشری است؛ چنان‌که در دیگر ادلّه نیز به دلالت ظنی آنها قناعت می‌کنیم. گواه بر آن مدّعا که عقل در دستگاه اجتهاد فقهی، وزیر است نه امیر، بیشتر فتاویٰ شرعی است که معمولاً از دو طریق بر آنها استدلال می‌شود:

۱. نصوص و ظواهر؛

۱. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۴۶.

۲. شیعه در اسلام، ص ۴۱.

۲. اصول عملیه.

عقل در استدلال‌های نوع اول، رسالتی بیش از این ندارد که فقیه را در فهم نصوص و ظواهر کمک کند. این وظیفه، اختصاصی به فقه ندارد. هر جا که به فهم نیازی باشد، پای عقل نیز در میان است. آری؛ اگر در جایی میان برخی نصوص و ظواهر، تعارضی به نظر آمد، باز نوبت به عقل می‌رسد که آن گره را بگشاید. اما در هر صورت، عقل در منطقه نصوص و ظواهر، مقامی بیش از مشاور ندارد.

عقل در استدلال‌های نوع دوم (اصول عملیه) نیز در حد پشتیبان است؛ بدون حضور مستقیم. اصول عملیه، برای رسیدن به جایگاه حجّیت، به عقل نیاز دارند؛ اما پس از آن، روی پای خود می‌ایستند و فتوا می‌دهند. بنا بر این، در اصول عملیه نیز عقل از دور، دستی بر آتش دارد.

باری؛ در فقه، کمتر مسئله‌ای را می‌توان یافت که عقل بدون وجود نص یا اصل عملی، فتوا داده باشد؛ اما صدها و هزاران فتوا وجود دارد که مستقیماً به نصوص یا اصول عملیه مربوط می‌شوند، بدون این که عقل، اجازه اظهار نظر در باره آنها داشته باشد. به گفته محمد غزالی (از متفکران معاصر اهل سنت): «اموری مانند شناخت هستی و جهان و شئون زندگی و معیشت، بر عهده عقل است؛ اما روابط انسانی و شناخت قوانین اجتماعی و سیاسی و اخلاقی، بر عهده شرع است، مگر آن که از شریعت، سخنی در باره آنها نرسیده باشد. پس با آمدن شرع، عقل، تابع آن می‌گردد».^۱

به هر روی، سخن اصولیان در باره عقل و حجّیت آن متفاوت است. گاهی از عبارات آنان چنین برداشت می‌شود که عقل، منبعی است برای حجّیت سایر اصول و قواعد، و گاه سخن از منبعی است در کنار کتاب و سنت که می‌تواند کبرای قیاس

۱. دفاع عن العقیده و الشریعة ضد مطاعن المستشرقین، ص ۹۷.

در استنباط احکام قرار گیرد. اما «دلیل عقل» در کتب اصولی، بیشتر راهی است برای اعتباربخشی به «اصول علمی» یا «قواعد منتج»، نه دلیل یا قاعده اصلی که مستقیم و بدون انضمام مقدمه‌ای دیگر، می‌تواند حکم شرعی را نتیجه دهد. دامنه حجّیت عقل در ادبیات فقهی، نهایتاً بیان وظیفه شرعی عند التحیّر است، نه صدور حکم شرعی بر پایه امارات و حجّت‌ها. به عبارت دیگر، عقل نمی‌تواند حکم شرعی صادر کند؛ زیرا حجّیت او در حدّ کمک به حجّیت‌های دیگر همچون اخبار و ظواهر آیات و اصول عملیه است. بنا بر این، آنچه در نهایت می‌توان از دلیل عقلی به دست آورد، تعیین وظیفه شرعی در غیبت حکم شرعی است.

غزالی در المستصفی و بسیاری دیگر از فقهای امامی و اهل سنت، از این نیز تنزّل کرده‌اند و می‌گویند: «وظیفه عقل، بیش از اثبات برائت ذمه مکلفان از واجبات و سقوط حرج از آنان تا پیش از بعثت پیامبران نیست». این سخن، غیر از آن است که بگوییم: حکم عقلی در شریعت التزام‌آور است و می‌توان از آن به حکم شرعی رسید؛ نه این که حکم عقل چون کاشف حکم شرع است، حجّت است.^۱

با وجود این، حق با مرحوم مظفر است که پس از بحث مستوفی در باره دلیل عقلی و معانی آن، نوشت: «اما به واقع برای من روشن نیست که دانشمندان پیشین ما از دلیل عقل چه مقصودی داشتند. بسیاری از آنان، از دلیل عقل، سخنی به میان نیاورده‌اند یا از آن، چنان سخن گفته‌اند که گویی در ذیل کتاب و سنت است، نه دلیلی مستقل».^۲ شهید صدر نیز می‌گوید: «میان علمای امامیه اختلاف است که آیا استنباط احکام شرعی از ادله عقلی قطعی مشروع است یا نه. مشهور علما آن را پذیرفته‌اند؛ بر خلاف محدثان».^۳

۱. ر.ک: الأصول العامة للفقّه المقارن، ص ۲۷۹ و ۲۸۰.

۲. اصول الفقّه، ج ۲، ص ۱۰۹.

۳. بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۱۱۹.

عقل در مقام افتا

برای عقل، سه حوزه استنباطی قابل تصور است:

یک. جایی که حکم عقل با آنچه در ادله دیگر آمده است، همسو و همراه است.
 دو. جایی که میان حکم عقل عرفی و احکام ادله دیگر، همسویی نیست.
 سه. جایی که میان حکم عقل قطعی و احکام ادله دیگر، همسویی نیست.
 چهار. جایی که سایر ادله سکوت کرده‌اند و فقط عقل، قادر به صدور حکم است.
 در تاریخ فقه اسلامی، معمولاً هر جا که میان عقل و یکی از نصوص، تعارضی رخ داده است، معمولاً عقل را کنار زده‌اند؛ مگر آن جا که پای عقل قطعی در میان بوده است. بنا بر این اگر میان عقل متعارف - نه قطعی و یقینی - با ظواهر نصوص تعارضی افتد، آنچه باید کنار رود، عقل است. یعنی در منبع عقل، به کمتر از قطعیات رضایت نداده‌اند؛^۱ اما در دیگر منابع، به بهانه‌هایی همچون انسداد، حجیت ادله ظنی را نیز پذیرفته‌اند. غیر از سید مرتضی و همراهان او که به هیچ وجه زیر بار حجیت خبر واحد نرفتند، دیگران، خبر واحد را بر عقل عرفی نیز برتری داده‌اند. شیخ طوسی در عده الاصول، فصل «فی ذکر ما یعلم بالعقل و السمع»، دلیل عقل را تنها در جایی که دیگر ادله سکوت کرده‌اند، نافذ و معتبر می‌داند.^۲

۱. مرحوم مظفر می‌نویسد: «مراد از دلیل عقلی در کنار کتاب و سنت، هر حکم عقلایی است که باعث قطع به حکم شرعی گردد. به عبارت دیگر، دلیل عقلی، قضیه‌ای است که از طریق آن به علم قطعی، به حکم شرعی دست یابیم» (أصول الفقه، ج ۲، ص ۱۱۸).

شهید صدر نیز می‌گوید: «عقل، یکی از منابع چهارگانه احکام است. حجیت عقل از نظر شیعه به این معناست که اگر عقل در موردی، حکمی قطعی داشت، آن حکم به اعتبار این که قطعی و یقینی است، حجّت است. اصولیان، حجیت قطع را ذاتی می‌دانند و اخباریان منکر حجیت عقل اند. از نظر اصولیان، حجیت عقل هم به حکم عقل ثابت است و هم مورد تأیید شرع است و وقتی حقایق شرع و اصول دین به حکم عقل ثابت می‌شود، چگونه ممکن است از نظر شرعی، عقل را حجّت ندانیم» (دروس فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۰۹).

۲. العدة فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۶۷۱-۶۷۳.

به عبارت دیگر، حتی آن جا که می توان از خبر واحد یا ظواهر نصوص، استنباط حکم کرد، نوبت به عقل متعارف نمی رسد. این روش، با آنچه در باره جایگاه عقل در دین و شریعت گفته می شود، همخوانی ندارد. اگر در دلیل های دیگر، احراز قطعیت لازم نیست، چرا در دلیل عقل، جز به نوع قطعی آن - عند التعارض - توجهی نشود؟ از این روست که می توان گفت بیشتر دستگاه های فقهی، عقل را به بهانه های گوناگون، معزول کرده اند و اعتبار در فتوا را ویژه نوعی و مرتبه ای خاص و نادر از آن دانسته اند. بر خلاف خبر واحد و ظواهر نصوص که در بسیاری از احکام، مقام فصل الخطابی دارند، عقل در بیشتر فقاهت های رایج و کهن، به چنین مقامی دست پیدا نمی کند.

ما را از منع عقل مترسان و می یار کان شحنة در ولایت ما هیچ کاره نیست^۱ دور از آبادی نیست اگر بگوئیم جایگاه واقعی عقل در فقاهت، بسی پایین تر از جایگاهی است که برای آن ادعا می شود. مؤلف الأصول العامة می گوید: «اصولیان، از عقل فراوان سخن گفته اند؛ اما معلوم نکرده اند که آیا عقل می تواند پایه اجتهاد و استنباط احکام فقهی باشد یا نه».

آری؛ بخشی از این کاستی و تفاوت، به ماهیت عقل و ابهام در آن برمی گردد و این که گاهی حکم عقل، آشکاری و یکسانی نصوص را ندارد؛ یعنی گاهی حکم واقعی عقل در مسئله ای، روشن نیست و میان عقلا اختلاف است. مثلاً ابن خلدون، فیلسوف تاریخ (۱۳۳۲ - ۱۳۸۲ میلادی) می گفت: اسلام را انسان «عربی» می فهمید؛ اما انسان «اعرابی»، نه! از مالک ابن انس (چهارمین امام اهل سنت) نیز نقل شده است که بدوی اگر فقیه هم باشد نمی تواند امام جماعت شود، چون درست نمی فهمد! این سخنان و مانند آن، بدین معناست که عقل انسان ها یکسان و همسان

نیست. بنا بر این، وقتی از حکم عقل سخن می‌گوییم، با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که: کدام عقل؟ به قول سعدی:

گر از بسیط زمین عقل منعدم گردد به خود گمان نبرد هیچ‌کس که نادانم^۱
یعنی حتی نادان‌ها نیز خود را عاقل می‌پندارند و هر کس به فراخور تجربه و دانشی که دارد، خود را سخنگوی عقل می‌پندارد.

بدین روست که اگر در مسئله‌ای فقط یک خبر واحد در اختیار فقیهان باشد، کمتر در آن اختلاف دارند تا در مسئله‌ای که جز عقل، منبعی برای استنباط حکم وجود نداشته باشد.

با وجود این، می‌توان از عقلی نیز سخن گفت که اختلاف در آن بیش از اختلاف‌انگیزی دیگر ادله نیست. آنان که قرآن را ظنی الدلالة و سنت را ظنی الصدور و اجماع را مماشات با اهل سنت دانسته‌اند، چرا در مسئله عقل، سختگیری می‌کنند؟ آیا در فقه که عقل - به جرم لغزندگی‌ها و تشنّت عقلا و ابهام در احکامش - به عنوان دلیل مستقل جایگاهی ندارد، کمتر از فلسفه، شاهد اختلافات و منازعاتیم؟ آیا نمی‌توان در باره نوعی از عقل سخن به میان آورد که با همه تردیدها و نزاع‌هایی که در آن است، به اندازه برخی امارات دیگر مقبولیتی نسبی داشته باشد؟ عقل عرفی یا عقل جمعی (غیر از سیره عقلاست)، توانسته است دست بشر را در خطرترین و پیچیده‌ترین مسائل بگیرد و راه را به او نشان دهد. چرا عقل متعارف که در همه جا گره‌گشاست، در فقه - به‌ویژه در منطقۀ فراغ و در جایی که ادله دیگر ساکت یا مبهم‌اند یا با مشکل خاصی مواجه‌اند - محلی از اعراب نداشته باشد؟

بله؛ درست است که متون و نصوص دینی، پیروی از عقل ظنی را - که معمولاً در قالب قیاس و مصالح مرسله و استحسان ظهور می‌کند -، نهی کرده‌اند، اما در برابر

این نهی‌ها، پیروی از عقل نیز امر شده است. آیا این توصیه‌ها در متون دینی، ناظر به عقل قطعی است و بس؟ آیا احکام قطعی عقل (مانند امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین)، آن قدر هست که امر به آن، معنایی محصل و گره‌گشا داشته باشد؟ توصیه‌ها و اوامری را که در متون دینی در باره عقل و احکام عقل آمده است، نمی‌توان به عقل قطعی فروکاست. بنا بر این شاید بتوان نهی از قیاس و مانند آن را مربوط به جایی دانست که راه بهتر و مطمئن‌تری برای استنباط حکم از ادله شرعی وجود دارد یا بتوان گفت: مراد از قیاس منهی، قیاسی است که یا ضرورت شرعی ندارد یا جانشین سایر ادله معتبر شده است.

در باره این که شاید بتوان در فقه، جایگاهی نیز برای عقل متعارف منظور کرد، یکی از دانشوران معاصر می‌گوید: «مرحوم آقای خویی معتقد است وجوب، از مفاد صیغه امر نیست؛ بلکه به حکم عقل است. عقل در خصوص رابطه عبد و مولا حکم به وجوب می‌کند. چنان که اشاره شد، سید مرتضی نیز معتقد است وجوب از مفاد صیغه نیست. در این جا این سؤال به ذهن می‌رسد که عقل مورد نظر آقای خویی - که حکم به وجوب اطاعت عبد از مولا می‌کند - چه عقلی است؟ اگر در حدّ تعبیر باشد، جزء احکام عقلی نیست. اگر در حدّ رابطه باشد، باز جزء احکام عقل نیست؛ مگر این که مثل ارسطو، قائل به بردگی ذاتی شویم که قطعاً آقای خویی، قائل به این معنا نیست.

ظاهراً مراد امثال آقای خویی از حکم عقل در این گونه موارد، حکم عقل جزئی یا همان عقل اجتماعی است. هر جامعه در برهه‌ای از زمان، مسلّمات و مقبولاتی را می‌پذیرد که مجموع آنها را می‌توان عقل اجتماعی یا جزئی نامید. این که فلاسفه گفته‌اند: "کلّ ما بالعرض لابدّ أن یتهی إلى ما بالذات"، در امور اجتماعی هم صادق است. یعنی در امور اجتماعی، گاه چیزی مظهر تام یک رابطه می‌شود. مثلاً مظهر رابطه اطاعت و خضوع مطلق، رابطه عبد و مولا است. لذا این مظهر در تعبیرات ادبی

و عرف نیز وارد می شود؛ مثلاً به یک بچه گفته می شود: "در مقابل پدرت مثل عبد در مقابل مولا مطیع باش". وقتی در یک جامعه، نظام عبید و موالی حاکم باشد، این نظام، مظاهر گوناگونی پیدا می کند و به روابط دیگر نیز سرایت می کند. در میان روابط گوناگونی که در این قبیل جوامع وجود دارد - نظیر رابطه پسر و پدر، و رابطه زن و شوهر - رابطه عبد و مولا از همه قوی تر است؛ زیرا مولا مالک عین بوده است و ذات برده، ملک اوست. لذا قرآن هم برای بیان شدت اطاعت و خضوع، ﴿عَبْدًا مَّثْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾^۱ را مثال زده و نفرموده است: "ضرب الله مثلاً ولدأ بازأ لوالده"؛ زیرا هر قدر فرزندی نسبت به پدرش مطیع و فرمان بردار باشد، در جای خود استقلال دارد و آن پدر، مالک ذات فرزند نیست و ﴿لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ بر او به طور کامل صدق نمی کند.

در جوامعی که نظام عبید و موالی حاکم است و عبد، مظهر اطاعت و بی اختیاری کامل در برابر ارباب است، وقتی پدر به پسرش امر می کند، ذهن مردم، ناخودآگاه به سمت رابطه عبد و مولا می رود. گویا که رابطه پدر و پسر عرضی، و رابطه عبد و مولا ذاتی است و کل ما بالعرض لابد أن یتهی إلى ما بالذات... در چنین جوامعی ارتکازات فراوانی باعث می شود که ضمیر ناخودآگاه جمعی، رابطه پدر و پسر را نیز مصداق ناقصی از رابطه عبد و مولا بداند و اطاعت امر پدر را نیز مانند اطاعت امر مولا واجب بداند.

به نظر ما اگر عقل را به این معنا تفسیر کنیم، سخن مرحوم آقای خویی، دیدگاه بدی نیست. از تأمل در کلمات اصولی ها استفاده می شود که مرادشان از عقلی بودن چیزی، این است که در دایره لفظ بگنجد و مجموعه رفتارها و شواهد و قرائن اجتماعی - که ملفوظ نیستند، ولی مفهوم هستند - بر آن دلالت کند. به عبارت دیگر،

در جامعه فهمیده می‌شود، ولی تلفظ نمی‌شود. برای مثال، مباحثی چون مقدمه واجب را از آن رو «ملازمات عقلیه» نامیده‌اند که «لفظ» بر آن دلالت نمی‌کند؛ بلکه مجموعه قرائن و ارتکازات جامعه بر آن دلالت دارد».^۱

سید مرتضی و حجیت عقل در فروع

اوج عقل‌گرایی در مذهب امامیه، مدرسه فقهی و اصولی و کلامی و تفسیری ابو القاسم علی بن الحسین بن موسی (۳۵۵ - ۴۳۶ ق)، معروف به «سید مرتضی» و «علم الهدی» است. عقل‌گرایی سید مرتضی در اصول، روشن است و به تقریب کسی در آن تردید ندارد؛ چنان‌که در الأصول الاعتقادیة به صراحت می‌گوید: «نخستین تکلیف قلبی انسان، آن است که پروردگار خویش را بشناسد و تنها راه او برای عمل به این تکلیف، استدلال به حدوث اجسام و نظایر آن است».^۲

جایگاه عقل در آثار و فتاوای سید مرتضی، برجسته‌تر از همتایان اوست؛ اگرچه در باره عقل و حجیت آن، سخنی متفاوت نگفته است. از مجموع مباحث سید در فقه، اصول، کلام، نجوم و تفسیر، به راحتی می‌توان دریافت که اهتمام و اعتماد وی به عقل، بیش از دیگران است؛ چنان‌که پایه‌گذار تفسیر اجتهادی و عقلی در مذهب امامیه است،^۳ و نیز به رقبای عقل (مانند خبر واحد) کمتر مجال داده است.

۱. دلیل عقلی از نظر اخباری‌ها (۱)، سروش محلاتی:

<http://soroosh-mahallati.com/fa/1890>.

۲. الأصول الاعتقادیة، ج ۲، ص ۷۹.

۳. وی در زمان خود، از محدود مفسرانی بود که قرآن را با نظر و اندیشه عقلی تفسیر می‌کرد و پیش از ایشان، تفسیر قرآن، بیشتر بر اساس حدیث بود. شریف مرتضی در تفسیر آیات قرآن، آن‌جا که نصی در حدیث برای معنی کردن آیه وجود نداشت، به اصول اعتقادی و چارچوب‌های فکری شیعی تکیه می‌کرد، و با استفاده از لغت، روش عقلی و ذوق سلیم، معنایی برداشت می‌نمود که مخالف آیات و روایات نباشد («سیری کوتاه در زندگانی سید مرتضی علم الهدی»، حدیث‌اندیشه، ش ۲، ص ۶۲).

انکار حجّیت خبر واحد - که از مشهورترین آرای اصولی اوست -، بر همین مبنا استوار است. سید مرتضی، با انکار حجّیت اخبار آحاد،^۱ جا را برای عقل بازتر کرد. وی اعتماد به خبر واحد را عناد یا بازی با دین خدا قلمداد می‌کرد؛^۲ زیرا می‌دانست که از طریق خبر واحد، چیزهایی را می‌توان به دین خدا نسبت داد که از غیر طریق آن، ممکن نیست.^۳ وی در پاسخ به کسانی که حذف خبر واحد را از دستگاه اجتهاد، موجب بلاتکلیفی و انسداد می‌دانستند، می‌گوید: «اکثر قریب به اتفاق احکام فقهی را می‌توان از طریق خبر متواتر، اجماع و نصوص قرآنی و عقل قطعی،^۴ به دست آورد».^۵

۱. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۵۲-۵۳.

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۱-۲۴ و ج ۳، ص ۲۷۰.

۳. ر.ک: همان، ج ۳، ص ۳۰۹: «العلم الضروري حاصل لكل مخالف الإمامية أو موافق، بأنهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم، وأن ذلك صار شعاراً لهم يعرفون به، كما أن نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم».

۴. گفتنی است که از کاربردهای «عقل قطعی» در عبارات سید و حتی دیگران، چنین برمی‌آید که مراد آنان از قطعیت در احکام عقلی، قطعیت فلسفی یا برهان عقلی در فلسفه نیست.

۵. «و اعلم أن معظم الفقه نعلم ضرورة مذاهب أئمتنا فيه بالأخبار المتواترة... و ما سوى ذلك لقلته بل الأقل، نعمل فيه على إجماع الإمامية... فأما ما اختلفت الإمامية فيه، فهو على ضربين: ضرب يكون الخلاف فيه من الواحد والاثنتين، عرفناهما بأعيانهما وأنسابهما، و قطعنا على أن امام الزمان ليس بواحد منهما، فهذا الضرب يكون المعول فيه على أقوال باقي الشيعة الذين هم الجبل والجمهور، ولأننا نقطع على أن قول الإمام في تلك الجهة دون قول الواحد والاثنتين. والضرب الآخر من الخلاف: أن نقول طائفة كثيرة لا تميز بعدد ولا معرفة - إلا الأعيان الأشخاص - بمذهب والباقيون بخلافه... و يرجع في الحق من ذلك إلى نص كتاب أو اعتماد على طريقة تفضي إلى العلم، كالتمسك بأصل ما في العقل ونفي ما ينقل عنه، و ما أشبه ذلك... فإن قدرنا أنه لا طريق إلى قطع على الحق فيما اختلفوا فيه، فعند ذلك كنّا مخيرين في تلك المسألة بين الأقوال المختلفة، لفقد دليل التخصيص والتعيين» (رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۳۱۲-۳۱۳، «مسألة في إبطال العمل بأخبار الآحاد»).

بدین ترتیب، وی باب علم را مفتوح می‌داند؛ اما نه از برکت خبر واحد، بلکه از رهگذر اعتنا به عقل و نصوص قطعی. از همین رو، مباحثی همچون تعارض اخبار در آثار او چندان مبسوط و مفصل نیست؛ زیرا این گونه تعارضات، بیشتر برای کسانی است که حجّیت خبر واحد را پذیرفته‌اند.^۱

از جاهایی که نشان می‌دهد سید مرتضی، عقل را - در غیبت سایر ادله روشن، مانند نصوص قرآنی و ظهورات متواتر - مفتی می‌داند و حکم آن را حکم شرع می‌شمارد، آن جاست که از قیاس‌های معتبر سخن می‌گوید. در فصلی با عنوان «جواز التعبد بالقیاس»، نسبت قیاس را با احکام شرعی می‌سنجد و سپس تصریح می‌کند که از طریق قیاس عقلی می‌توان حرمت نبیذ مسکر را ثابت کرد.^۲ سپس می‌افزاید: «اعلم أنا إذا بينا أنَّ القياس الشرعي يمكن أن يكون طريقاً إلى معرفة الأحكام الشرعية فقد جرى القياس مجرى الأدلة الشرعية كلّها من نص و غيره. فمن منع مع ثبوت ذلك من أن يدلّ الله تعالى به كما يدلّ بالنص على الأحكام فهو مقترح لا يلتفت إلى خلافه». در مسئله آب کر نیز می‌گوید: «إنَّ القياس إذا صحَّ كان شاهداً لنا في هذه المسألة».

از این گونه سخنان و مانند آن - که در کلام سید مرتضی و برخی دیگر از فقهای نامدار امامیه فراوان است -، چنین برمی‌آید که آنان اگرچه تعبد به قیاس را در استنباط بر نمی‌تابند، اما گاه از قیاس به معنایی نزدیک به دلیل عقل، دفاع و استفاده

۱. ر.ک: الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۷۸ - ۷۹: «اعلم أنا إذا كنّا قد دللنا على أنَّ خبر الواحد غير مقبول في الأحكام الشرعية، فلا وجه لكلامنا في فروع هذا الأصل الذي دللنا على بطلانه؛ لأنَّ الفرع تابع لأصله، فلا حاجة بنا إلى الكلام على أنَّ المراسيل مقبولة أو مردودة، ولا على وجه ترجيح بعض الأخبار على بعض، وفيما يردّ له الخبر أو لا يردّ في تعارض الأخبار، فذلك كلّه شغل قد سقط عنّا بإبطالنا ما هو أصل لهذه الفروع، وإنّما يتكلّف الكلام على هذه الفروع من ذهب إلى صحّة أصلها، وهو العمل بخبر الواحد».

۲. همان، ص ۶۷۶.

می‌کنند و آن را برای رسیدن به «حکم شرعی» می‌پذیرند. به گفته دکتر ابوالقاسم گرجی: «برحسب فحصى که این جانب در کتب اصولی پیشینان، از صاحب‌نظران شیعه و اهل سنت کرده‌ام، در آغاز دلیل و منبعی برای استنباط احکام و حقوق اسلامی تحت عنوان عقل در مقابل کتاب و سنت و اجماع عنوان نمی‌شده است؛ بلکه پس از ذکر کتاب، سنت و اجماع، برخی از امارات و اصول را که به زعم همه یا برخی از اهل سنت به مقتضای آیات کتاب، سنت، اجماع و یا احیاناً به موجب دلیل عقل می‌توانسته است منبع استنباط احکام و مسائل حقوقی واقع شود، بدون این که آنها را تحت عنوان دلیل عقل قرار دهند، ذکر می‌کردند، از قبیل قیاس، استحسان، مصالح مرسله، ذرائع، برائت اصلی، اقل ما قبل فی المسأله، استصحاب و غیره. این رویه به همین نحو در حدود چهار قرن از قرون اولیه پیدایش فقه و مبانی حقوق اسلامی رواج داشت. شاید اولین دانشمندانی که منبع چهارم حقوق اسلامی را به عنوان دلیل عقل مطرح ساختند - برحسب وقوف این جانب - در میان اهل سنت، امام ابو حامد محمد بن محمد غزالی (م ۵۰۵ ق) در کتاب مستصفی، و در میان شیعه، شیخ جلیل ابو عبد الله محمد بن ادریس عجلجلی حلی (م ۵۹۸ ق) در آغاز کتاب سرائر باشند. لیکن طرح دلیل چهارم به عنوان دلیل عقل در بین اهل سنت رواج نیافت و غالباً آن را به عنوان قیاس مطرح می‌ساختند؛ ولی در بین شیعه، به تدریج رواج کامل یافت به طوری که مطلق ادله را که در گذشته موضوع علم اصول می‌دانسته، به قید "اربعه" تقیید کرده و مقصودشان از دلیل چهارم، همان دلیل عقل است... آنچه ذکر آن لازم است، این است که تمام آنچه دانشمندان در این مقام ذکر کرده‌اند - اعم از آن که آن را دلیل عقلی بنامیم یا ننامیم - مانند اصول عملیه، قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سد ذرائع، عرف و غیره، در صورتی که یکی از آن دو ضابطه مذکور بر آن منطبق باشد، یعنی یا موجب حصول قطع به حکم واقعی باشد و یا دلیل معتبر بر حجّیت آن قائم باشد، بدون شک، حجّت است، مانند هر یک از اصول عملیه

در مورد مخصوص خود که دلیل معتبر بر حجّیت آن قائم شده باشد و مانند قیاس منصوص العلّه که برحسب اختلاف دلیل اصلی، ممکن است مشمول یکی از دو ضابطه مذکور گردد، و قیاس اولویت که آن هم تابع دلیل اصل است، و همچنین استحسان و مصالح مرسله و غیره در صورتی که دلیل عقلی قطعی بر حجّیت آن دلالت کند، مانند ترجیح اهم بر مهم در باب تراحم که بعضی از تعریفات استحسان بر آن منطبق است و مصالح لزومیه‌ای که از نصوص و قواعد کلی حقوق و یا از حکم عقلی قطعی به دست آمده است که پاره‌ای از تعبیرات در باب مصالح مرسله با آن مطابقت می‌کند... نزاع دانشمندان در صغرای ضابطه است نه در کبرای آن؛ یعنی کسانی که یکی از اصول یا امارات را حجّت نمی‌دانند، آن را مصداق دو ضابطه مزبور نمی‌دانند، نه این که در عین آن که مصداق یکی از دو ضابطه می‌دانند، باز حجّیت آن را انکار می‌کنند.^۱

به هر روی، دلیل عقلی در آثار فقهی و کلامی سید مرتضی، حضوری برجسته‌تر از برخی دیگر از فقه‌های نامدار شیعه دارد. برای نمونه، ایشان ازاله خبث را از غیر طریق شستن با آب نیز می‌پذیرد و برای آن، دلیل عقلی اقامه می‌کند و می‌گوید: نزد عقل، فرق نمی‌کند که ازاله نجاست با آب باشد یا با غیر آن. صاحب حدائق بر این فتوای سید مرتضی خرده گرفته و گفته است: این گونه فتواها نشان می‌دهد که وی به دلیل عقل، چندان اهمیت می‌دهد که نتیجه آن، گاهی خلاق ظواهر نص است.^۲ به گفته صاحب حدائق، استدلال سید مرتضی در مسئله جواز ازاله نجاست با غیر آب،

۱. مقالات حقوقی، ج ۲، ص ۱۶۳-۱۶۵.

۲. «قال المحقّق: أمّا علم الهدی فإنّه ذکر فی الخلاف أنّه إنّما أضاف ذلك إلى المذهب؛ لأنّ من أصلنا العمل بدلیل العقل ما لم یثبت النّقل، و لیس فی الأدلّة النّقلیة ما یمنع من استعمال المانعات فی الإزالة و لا ما یوجبها، و نحن نعلم أنّه لا فرق بین الماء و الخل فی الإزالة بل ربّما کان غیر الماء أبْلغ، فحکمنا حیثنّ بدلیل العقل» (الحدائق النّاضرة فی أحكام العترة الطّاهرة، ج ۱، ص ۱۲۵).

این است که فاقد دلیل نقلی است و هر جا که دلیل سمعی و نقلی نباشد، ما به دلیل عقل مراجعه می‌کنیم. در این جا نیز عقل به ما می‌گوید میان آب و سرکه در ازاله نجاست فرقی نیست؛ بلکه سرکه، بهتر از آب، نجاست را می‌برد.^۱ بحرانی، این مقدار مجال دادن به عقل را نمی‌پذیرد و آن را مشمول احکام قیاس می‌شمارد.

سید مرتضی در نقد و فهم حدیث نیز عقل را حاکم می‌دانست و به آن اعتنا می‌کرد. «قرن چهارم هجری و مسائلی که در آن جریان داشت، به سید کمک می‌کرد که حدیث امامی و غیر امامی را تدوین کند... این دو کار (تدوین و نقد حدیث)، در دو کتاب انتصار و ناصریات به خوبی مشاهده می‌شود. نقد حدیثی که سید بر آن همت داشت، بسیار بیشتر از آن چیزی بود که حدیث تا آن روز به خود دیده بود. نقد وی، به ردّ و نپذیرفتن بسیاری احادیث منجر شد؛ به‌ویژه احادیثی که از آنها بوی غلو، تشبیه و جبر می‌آمد. او احادیث و اخبار واحد غیر موثق و گاهی موثق را نمی‌پذیرفت؛ چراکه به عقیده او، چنین احادیثی نمی‌توانست مصدر یک حکم شرعی باشد...»^۲

اکثر جاهایی که سید به تفسیر آیات و تأویل احادیث پرداخته، مواردی است که ظاهر عبارات، جبر یا تشبیه، و تجویز خطا بر انبیاست، و از اموری است که دلایلی عقلی بر ردّ آنها وجود دارد، و آیات و روایاتی که متضمن این معانی باشند، رجوع به ظاهرشان صحیح نیست، به همین خاطر، ظاهر الفاظ چنین عباراتی در نزد او غیر قابل قبول است. در این موارد، او می‌کوشد که راهی را برای برگرداندن این عبارات از قرآن یا حدیث پیدا کند.^۳

در نظرگاه سید مرتضی، دین، مجموعه‌ای همگراست که باید به آن نگاهی جامع

۱. همان، ص ۱۲۶.

۲. آداب المرتضی من سیرته و آثاره، ص ۳۵-۳۶.

۳. همان، ص ۱۷۹-۱۸۱.

داشت تا بتوان احکام آن را به دست آورد. بدین رو در نظر وی، هر منبعی سزاوار صدور حکم دینی نیست؛ بلکه احکام دینی - اعم از اصول و فروع - را از چهار راه می‌توان به دست آورد؛ به عبارت دیگر، ادلّه سزاوار استناد و مبانی فقهی سید مرتضی، از منبع می‌جویند:

۱. ظواهر آیات تا آن‌گاه که دلیل قطعی عقلی یا نقلی بر خلاف آن نباشد؛

۲. اجماع امامیه؛

۳. اخبار مفید علم؛

۴. اصول لفظی و عقلی.^۱

نتیجه‌گیری

سید مرتضی علم‌الهدی، بی‌تردید از عقل‌گراترین فقیهان و متکلمان اسلامی است؛ اگرچه عقل‌گرایی در دوره‌های پیشین با آنچه امروز می‌شناسیم، متفاوت است. عقلی که سید مرتضی به آن اعتنا می‌کرد، چند ویژگی داشت:

۱. قطعیت. به عبارت دیگر ایشان نیز مانند همه فقهای امامی، حکم عقلی را در جایی می‌پذیرفت که خلاف آن محتمل نباشد یا احتمال آن بسیار ضعیف باشد. آنچه سید را با دیگران، اندکی متفاوت می‌کند، سختگیری کمتر در احراز قید قطعیت است. وی اندکی از آسانگیری‌های دیگران را در باب خبر واحد، در مسئله عقل داشت.

۲. تأخر رتبی. سید مرتضی اگرچه مانند دیگر فقهای اسلامی، عقل را از منابع شریعت می‌دانست، خصوصاً در اصول، رتبه و مقام آن را پس از نصوص و اجماع و اخبار متواتر می‌دید. این داور، درجایی است که برای مسئله‌ای، دلیل سمعی نیز در دست باشد و عقل قطعی نیز آن را نفی نکند.

۱. ر.ک: «نگرشی بر فقه سید مرتضی»، سید مهدی طباطبایی، فقه اهل بیت، ش ۱۷-۱۸.

منابع و مأخذ

۱. ادب المرتضی من سیره و آثاره، عبدالرزاق محیی الدین، بغداد: المعارف، ۱۹۷۵م.
۲. الأصول العامة للفقه المقارن، سید محمد تقی حکیم، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۹۷۹م.
۳. أصول الفقه، محمدرضا مظفر، قم: نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۴. أوائل المقالات، محمد بن محمد النعمان العکبری (الشیخ المفید)، تحقیق: ابراهیم الأنصاری، بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴ق، دوم.
۵. بحوث فی علم الأصول، السید محمدباقر الصدر، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۶. الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، یوسف البحرانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۶۳ش.
۷. دروس فی علم الأصول، سید محمدباقر صدر، قم: دار المنتظر، ۱۴۰۵ق، اول.
۸. الذخيرة، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق: سید احمد الحسینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۹. الذریعة إلى أصول الشریعة، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ش.
۱۰. رسائل الشریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: دار القرآن الکریم.
۱۱. شیعه در اسلام، سید محمد حسین طباطبائی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷ش.
۱۲. العدة فی أصول الفقه، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، قم: مطبعة ستاره، ۱۳۷۶ش.
۱۳. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، حسن بن یوسف الحلّی، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۱۴. المستصفی فی علم الأصول، ابو حامد محمد بن محمد الغزالی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق / ۱۹۹۶م.
۱۵. مقالات حقوفی، ابوالقاسم گرجی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۹ش.

توجه به ارتکازات عقلا در روش استنباطی سید مرتضی

مهدی برزگر^۱

چکیده

یکی از مهم‌ترین ادله فقهی و قرائن تأثیرگذار در مقام استظهار ادله نقلی، توجه به ارتکازات عقلا و مخاطبان وحی است. این دلیل مهم در چند جای سخنان و استدالات سید مرتضی، مورد استناد قرار گرفته و در شیوه استدلالی او، نمود خوبی یافته است. نگارنده در این مقاله، پس از توضیح و تبیین دلیل ارتکاز، با نقل دو نمونه از استنادات سید مرتضی به دلیل ارتکاز، به توضیح یکی از فروع فقهی مورد استدلال وی - که «اثبات مطهریت آب مضاف از خَبَث» است - می‌پردازد. واژگان کلیدی: سید مرتضی، ارتکاز عقلا، آب مضاف، تطهیر از خَبَث.

مقدمه

استناد به ارتکازات مخاطبان و استدلال به آنها در استدلال‌های فقهی، کمتر مورد بحث تفصیلی در مباحث اصولی یا تفسیری قرار گرفته است؛ اما در میان سخنان برخی فقها، آن را دلیلی فقهی دانسته‌اند که از اهمیت بالایی برخوردار است و بدان استناد کرده‌اند. سید مرتضی علم‌الهدی، از جمله فقهای برجسته شیعه در سده‌های

۱. پژوهشگر مؤسسه فقاقت و تمدن سازی اسلامی.

نخستین است که با استناد به ارتکازات عقلا و مخاطبان وحی، به برداشت‌ها و فتاوایی رسیده که به دلیل غفلت سایر فقها از دلیلیت چنین دلیل مهمی، بعدها نظریات وی مورد مناقشات عدیده‌ای قرار گرفته است.

تمام کوشش نگارنده در این مقاله، بر این است که دلیل بودن و قابلیت استناد چنین دلیلی را در فقه، به کرسی بنشانند و با استناد به استدلال‌های سید مرتضی، به ارائه نمونه‌های عینی از کار فقهی فقیهان برجسته شیعه بپردازد. لذا ابتدا، بحث نه چندان مبسوطی در جایگاه توجه به ارتکاز عقلا و اثبات دلیل بودن آن، ارائه می‌گردد و سپس با ذکر دو نمونه از استدلال‌های سید به ارتکاز عقلا، یکی از آن موارد را که عبارت از «مطهر بودن آب مضاف نسبت به حَبْث» باشد، بر می‌رسیم.

مبانی کلامی ورود به بحث

توجه به ارتکازات عقلا و قرینه بودن آن در تفسیر متن، منحصر به متون دینی نیست؛ بلکه هر نوع متنی از هر گوینده و نویسنده‌ای را شامل می‌شود. اما از آن‌جا که دغدغه اصلی ما رسیدن به کشف حکم الله شرعی و نیز دستیابی به یک نظام منطقی در تفسیر متون دینی است؛ نظامی که میزان خطاها و ریزش‌های ما در تفسیر متون دینی (اعم از قرآن و سنت) و فهم معارف کتاب و سنت را به حد اقل برساند، رویکرد اصلی بحث را متوجه متون دینی کرده، صاحب متن را شارع مقدس و حکیم می‌دانیم. در این نگاه می‌توان به یک سری قواعد کلامی که مأخوذ از صفات خود شارع حکیم است، توجه کرد که در نهایت، در اثبات توجه او به قرینه‌ای به نام ارتکازات مخاطبان، تأثیر بسزایی دارد.

۱. اصالت ابلاغ مشفقانه

در اصالت ابلاغ - که برگرفته از حکمت شارع مقدس است -، سخن در باره این است که خدای متعال، انسان را نه از سر نیاز که برای برخوردار کردن او از نعمت

وجود آفرید. لذا عالی‌ترین الطاف و مهربانی‌ها را از او دریغ نکرده، از موضع رحمت با او رفتار می‌کند، نه از منظر ملاک‌های حقوقی متعارف. بنا بر این، در مقام تربیت و ابلاغ دین نیز، از در رحمت، وارد می‌شود و باز هم حقوق را ملاک تربیت و تبلیغ قرار نمی‌دهد؛ یعنی بسیار بیش از آنچه در مقام احتجاج لازم است، در ابلاغ دینش می‌کوشد. هم مضامین بسیاری از آیات و روایات، هم سیره عملی پیامبر اکرم و اهل بیت علیهم‌السلام در تبلیغ دین، شاهد بر این مدّعا هستند.^۱

با این حساب، همچنان که مردم، وظیفه فهم دین و شناخت تکالیف دینی را دارند، شارع مقدّس، مقدّم بر ایشان بر خود لازم می‌داند تا دینش را به صورت واضح و به تمام و کمال، به ایشان برساند تا جای هیچ شک و شبهه‌ای در مقام فهم و هیچ بهانه‌ای برای فرار از تکلیف در مقام عمل، باقی نماند. طبق این اصل، شارع حکیم، بسیار فراتر از جدّیتی که هر متکلم حکیمی باید در مقام انتقال معنا داشته باشد و سعی در واضح‌گویی نماید، بر دوش خویش احساس می‌کند.

۲. اصالت متربی

تمام سخن در این اصل - که ریشه در حکمت شارع دارد - بر سر این است که در مقام تربیت، اصل با متربی است، به این معنا که شارع مقدّس، بنا بر حکمت بالغه خویش، گذشته از ملاحظه فطرت و آفرینش‌بندگان، واقعیت بالفعل

۱. ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا غَنِتُمْ خَرِصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (توبه، آیه ۱۲۸)، ﴿فَلَعَلَّكَ بَاغٍ نَفْسِكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ (کهف، آیه ۶) و ﴿لَعَلَّكَ بَاغٍ نَفْسِكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (شعراء، آیه ۳).

«و قال ﷺ فی ذکر رسول الله ﷺ: طیب دَوّار بطّبه قد أحکم مراهمه و أحمی مواسمه و یضع ذلک حیث الحاجة إلیه من قلوب عمی و أذان صمّ و ألسنة بکم و یتتبع بدوانه مواضع الغفلة و مواطن الحیرة» (تصنیف غرر الحکم و درر الکلم، ح ۱۹۴۵).

ایشان را در نظر می‌گیرد؛ یعنی واقعیت خارجی مردم، حتی اگر محصول تربیت غیر الهی آنان باشد، منظور می‌شود؛ زیرا مردم به فهمی از زندگی دست یافته و به عادت‌هایی رسیده‌اند و در شرایطی خاص، زندگی می‌کنند. لذا شارع مقدس به اقتضای حکمت خویش در مقام تربیت ایشان، از همان جایی شروع می‌کند که آنان قرار دارند. در غیر این صورت، نقض غرض از هدایت ایشان خواهد شد. لذا شارع مقدس، هر جا که سستی‌ای در رفتار بندگان مشاهده کند، دستورهای شرعی را با تأکید و شدت، بیان می‌دارد و هر جا شاهد تلقی‌های غلطی از ایشان باشد که با آن خو کرده‌اند، به انحای مختلف، مخالفت خویش را ابراز می‌دارد و خلاصه از هیچ کوششی در جهت تبلیغ کامل دین و شریعت خود، کوتاهی نمی‌کند.

۳. تعریف «ارتکاز» و بیان کاربرد آن

مقصود از ارتکاز، هر نوع تلقی و فهمی است که طرفین گفتگو، پیش از آغاز سخن، نسبت به مسائل مربوط به آن دارند. اهمیت و قرینه بودن این مسئله، از این روست که هر انسانی پیش از ورود در عرصه گفتگو، فهم و تجربه‌ای از اشیا، رفتارها و حقایق اطراف خودش دارد. این فهم و تجربه، ممکن است درست یا نادرست باشد؛ ولی مهم این است که او این تلقی را دارد و گوینده، به ناچار با مخاطبی با این ذهنیت، سخن می‌گوید و لذا نمی‌تواند از ارتکازات و پیش‌فرض‌های ذهنی او، غفلت ورزد.

از آن رو که توجه به ارتکاز، امری فطری و مورد عنایت هر متکلم عاقل و حکیمی است، شاهدیم که هر سخن‌گویی به طور خواسته یا ناخواسته، از قرینه بودن ارتکاز در فرآیند انتقال معنای مورد نظر خویش، بهره می‌جوید. برای مثال، وقتی می‌خواهد در باره مطلبی سخن بگوید که مخاطبان او نسبت به آن،

حالت شک و تردید یا حتی انکار دارند، آن مطلب را با شدت و تأکید^۱ خاصی بیان می‌کند تا تلقی ایشان را بشکند و اتمام حجّت کرده باشد؛ اما اگر تلقی مخاطبان از مطلب مورد گفتگو، تلقی مثبت و مبتنی بر همراهی باشد، هیچ نیازی به تأکید نمی‌بیند و با یک بیان ساده، از کنار آن می‌گذرد.^۲

بنا بر این، مفسّر متن باید بداند ارتکازات اولیه مخاطبان، مانند سنگ خامی است که سنگ‌تراش، تمام ضربه‌های خود را بر آن وارد و تغییراتی را در آن، ایجاد می‌کند تا به شکل مطلوبش در آورد. لذا همچنان که ضربه‌های سنگ‌تراش با سنگی که بر روی آن کار می‌کند، معنا می‌یابد و بدون آن، هرگز نمی‌توان نتیجه ضربات استاد هنرمند را تصوّر کرد، مفسّر متن نیز فقط وقتی می‌تواند برداشت صحیحی از سخن متکلم داشته باشد که ارتکازات مخاطبان آن متکلم حکیم را در مورد موضوع مورد بحث، در نظر داشته باشد. بر این اساس، ما فقط زمانی می‌توانیم به تصوّر روشن و درستی از آیات و روایات برسیم که ارتکازات جامعه مخاطب را به خوبی در یابیم. بنا بر آنچه گفته شد، ارتکاز اولیه مخاطبان نسبت به هر چیزی، اصل اولیه را در آن، رقم می‌زند، به این معنا که اگر شارع مقدّس در آن تلقی و ارتکاز، تصرّف کرده باشد، تصرّفات و تقییدات او، حجّت و مورد پذیرش است و در غیر این صورت، همان ارتکاز، توسط شارع، تقریر شده و برای ما نیز حجّت است. ثمره مهم و عملی این بحث، این است که اگر در جایی بیانی از شارع مقدّس وارد نشده بود، نباید

۱. البته این به آن معنا نیست که همه تأکید و تکرارها در بیان هر متکلم بلیغ و حکیمی، لزوماً به معنای مخالفت با ارتکازات غلط مخاطب است؛ بلکه گاهی ممکن است نفس اهمیت فراوان یک مطلب نزد متکلم حکیم یا شارع مقدّس، سبب تأکید و تکرار آن توسط وی شود، کما این که گاهی ممکن است هر دو عامل یاد شده، در آن نقش داشته باشند.

۲. همه این مطالب در باره ارتکازات گوینده نیز تکرار می‌شود. یعنی شنونده نیز باید به تلقی‌های گوینده نسبت به موضوع مورد گفتگو، توجه داشته باشد تا بتواند سخن وی را، کما هو حقّه، بفهمد. البته مادر این نوشتار، فقط ارتکاز شنونده را مدّ نظر قرار می‌دهیم.

بلافاصله سراغ اصول عملی برویم؛ بلکه باید دید آیا جامعه مخاطب شارع مقدّس، ارتکازی در آن زمینه داشته‌اند یا نه؟ اگر ارتکازی اطمینان‌بخش و آشکار در زمینه مورد بحث، وجود داشت، سکوت و عدم ورود شارع، به منزله تقریر آن ارتکاز است و همان ارتکاز در حقّ ما نیز حجّت است. به این ترتیب، ارتکاز تقریر شده، دلیلی کاشف از واقع است و نوبت به اصول عملی که مجرای آنها «تَحْیِر» است، نمی‌رسد.

راز مطلب نیز همان است که در مبانی کلامی بحث گذشت، به این معنا که با وجود ارتکازی آشکار در موضوع مورد بحث، چنانچه شارع مقدّس مخالف آن ارتکاز باشد، هرگز در برابر آن، سکوت نمی‌کند؛ زیرا او مأمور به ابلاغ روشن و کامل دین الهی و مربّی و مُزکّی مردم است. لذا از باب «اصالت ابلاغ» و «اصالت مترّبی»، سکوت او به منزله تأیید ارتکاز موجود و در واقع حجّت‌بخشی به آن است.

دَقّت و توجّه به ارتکازات مخاطبان در مقام استنباط معارف و احکام دینی و قرینه بودن آن در مقام تفسیر متن، نگاه ما را به بخش عمده‌ای از ادلّه پنهان شرعی، باز می‌کند و باب عظیمی از ادلّه کاشف را به روی ما می‌گشاید. به عبارت دیگر با چنین رویکردی، ما در حقیقت، دایره تقریرات شارع را در صورت سکوت وی، از صرف «أفعال»، توسعه می‌دهیم و حوزه تقریر را به «باورها و معتقدات» مخاطبان نیز می‌کشانیم. البته این مطلب، پیش‌تر مورد اذعان و تصریح برخی از اصولیان قرار گرفته، اما متأسفانه به دلیل عدم التفات تفصیلی، تجلّی عینی در فقه مشهور فقهای بزرگوار، نیافته است. برای مثال، مرحوم وحید بهبهانی، در تعریف و تبیین تقریر معصوم می‌فرماید:

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ تَقْرِيرَ الْمُعْصُومِ عليه السلام أَيْضاً حُجَّةٌ، وَ هُوَ أَنْ يَفْعَلَ بِحُضُورِهِ أَوْ أَطْلَاعِهِ فِعْلًا، وَلَمْ يَنْكُرْ عَلَى الْفَاعِلِ، أَوْ ظَهَرَ مِنْ مَكْلَفِ اعْتِقَادِ بوجوب شيء

أو حرّمته، أو غيرهما من الأحكام الشرعية، فقرّره عليه، و لم يمنعه عنه، إذ الظاهر من المقامين رضاه بهما، و الظهور يكفى، لما عرفت من كون المدار عليه. و يشترط أن لا يظهر مانع من الإنكار من تقية، أو مصلحة. و ظنّ عدم المانع يكفى، بل و كون الأصل عدمه.^۱

مرحوم نراقی نیز تقریر را این گونه تبیین می‌کند:

تقریر المعصوم حجّة، فإذا فعل فعل بحضرة أو فى عصره و علم به فأقرّه عليه و لم ينكره، دلّ على الجواز لفاعله و لغيره؛ لأنّ حكمه على الواحد حكمه على الجماعة. و كذا إذا ظهر له من مكلف اعتقاده بوجوب شيء أو حرّمته أو غيرهما من الأحكام الشرعية، فأقرّه عليه و لم يمنعه منه، دلّ على ثبوته فى حقّه و فى حقّ غيره.^۲

۴. استنادات سید مرتضی به ارتکاز عقلا

از نقاط قوّت شیوه استنباطی علم الهدی، این است که اولاً به سنخ مسئله مورد بحث خویش، توجّه دارد و در صورت عقلایی بودن مسئله، از همان ابتدا، ورود تعبّدی نمی‌کند؛ بلکه شروع استدلال را از ادله هم‌سنخ قرار می‌دهد. از برکات توجّه به سنخ مسئله در حلّ آن، ورود دقیق‌تر و متقن‌تر در حلّ آن و نیز قابلیت ارائه به مخالفان است که با توجّه به عصر سید مرتضی، می‌دانیم که او در عمده استدلال‌های خویش، نظر به فقهای اهل سنت نیز نظر داشته است.

ثانیاً وی، ارتکازات عقلا و مخاطبان وحی را در ادله خویش، لحاظ می‌کند. او با این که در کتاب اصولی خویش، بحث مستقل و خاصی در این زمینه ندارد؛ اما در ضمن برخی استدلال‌های فقهی خویش، به خوبی نشان داده است که از این امر مهم، غافل نیست.

۱. الفوائد الحائرية، ص ۳۱۷.

۲. أنیس المجتهدین فی علم الأصول، ج ۱، ص ۳۳۳.

اکنون با ارائه دو نمونه از استنادات سیدمرتضی به ارتکازات عقلا، یکی را به اختصار و یکی را به تفصیل، مورد بررسی قرار می‌دهیم. مورد مختصر، عبارت است از «عدم جواز امامت فاسق در نماز جماعت» و موردی که با تفصیل به آن می‌پردازیم، عبارت است از: «مطهریت آب مضاف نسبت به خَبَث».

الف. استدلال بر عدم جواز امامت فاسق در نماز جماعت

تمام عقلای عالم، صرف نظر از هر دین و مرامی که دارند، بر این باورند که در هر کاری که به صورت دسته‌جمعی انجام می‌گیرد و نیاز است تا کسی پیشوا و جلودار بقیه باشد، باید کسی را جلو انداخت که دستِ کم در آن کار، از بقیه، خبره‌تر و توانمندتر باشد. برای مثال، وقتی عده‌ای جوان می‌خواهند تمرینات ورزشی انجام دهند، کسی را برای تمرین دادن و نظم‌بخشی به تمرین بقیه، جلو می‌فرستند و الگو قرار می‌دهند که از سایرین، باسابقه‌تر و اصطلاحاً استاد باشد. وقتی چند نفر به کوه‌نوردی می‌روند، کسی را پیشاپیش خود قرار می‌دهند که مسیرهای مناسب و هموار را بهتر از بقیه می‌شناسد و

حال با وجود این ارتکاز روشن عقلایی، وقتی شارع مقدّس، عبادتی دسته‌جمعی مانند نماز جماعت را تشریع می‌فرماید و امر می‌کند که نمازگزاران، باید در نماز خویش به کسی به نام «امام جماعت» اقتدا کنند و در اذکار و افعال نماز، از او پیروی نمایند، طبیعی است که عقلایی که مخاطب این شارع حکیم هستند، بر اساس تلقّی خویش، از «لزوم پیشرو بودن بهترین فرد متناسب با عمل دسته‌جمعی»، ویژگی‌هایی برای امام جماعت در ذهنشان متبلور می‌شود. مثلاً با خود می‌گویند: نماز برای نیایش و تقرب به باری تعالی تشریع شده است و طبیعتاً باید کسی در این عبادت دسته‌جمعی جلوداری کند که در ظاهر امر، از بقیه در امر نماز و ارتباط با خدا، جلوتر باشد یا دستِ کم عقب‌تر نباشد. حال اگر فرض کنیم شارع مقدّس، هیچ ورودی در این زمینه نکرده باشد، به این معناست که این تلقّی

و باور عمومی را پذیرفته و مورد تأیید و تقریر قرار داده است، چه رسد به این که با مراجعه به منابع روایی، تأیید و تأکید شارع مقدّس را به وفور می‌بینیم. لطف این گونه ورود به بحث و شروع استدلال از این ناحیه، این است که حتّی می‌توان با اهل سنّت نیز احتجاج کرد و خطا بودن نظرشان را به اثبات رساند. سید، دقیقاً به این نکته ظریف و مهم، التفات داشته است و در مقام احتجاج و استدلال بر ضرورت عدم فسق امام جماعت، به ارتکاز عقلا و متشرّعان، استشهد می‌کند:

و ممّا ظنّ انفرد الإمامیة به: منعهم من الإلتزام فی الصلاة بالفاسق، و مالک یوافقهم فی هذه المسئلة و باقی الفقهاء یجیزون الإلتزام فی الصلاة بالفاسق. دلیلنا: ... لأنّ إمامة الصلاة معتبر فیها الفضل و التقدّم فی ما یعود إلی الدین، و لهذا رتب فیها من هو أقرأ و أفقه و أعلم، و الفاسق ناقص فلا یجوز تقدیمه علی من خلا من نقصه.^۱

ایشان، پس از ذکر عدم انفرد امامیه در این مسئله، به ذکر ادلّه شیعه بر آن، مبادرت می‌ورزد که از جمله ادلّه ایشان، تلقّی و باور متشرّعان و مخاطبان شارع مقدّس از امامت جماعت است. خلاصه استدلال ایشان، این است که تلقّی متشرّعان از امامت نماز جماعت، تقدّم در یک امر عبادی است که نمازگزاران با اقتدا به امام جماعت، در حقیقت، او را نایب خود در قرائت نماز، قرار می‌دهند و در افعال نیز به وی اقتدا می‌کنند. لذا طبیعتاً شرط است که وی، صاحب فضیلت باشد و در امور مربوط به دین، بر سایرین مقدّم باشد.

در ادلّه نقلی نیز شارع مقدّس، نه تنها با چنین ارتکاز و باوری مخالفت نکرده، بلکه با برخی سخنان خویش، مانند ذکر شرایط ترتیبی، بر آن صحّه گذارده و شرایطی مانند آقرء و افقه و اعلم بودن را تأیید کرده است. با این بیان، عدم جواز تقدیم فاسق، ثابت می‌گردد.

ب. استدلال بر جواز تطهیر خَبَث با آب مضاف

سید مرتضی، در استدلال خویش مبنی بر مطهریت آب مضاف، پس از ادّعی اجماع به اطلاق آیه ﴿وَيُنَابِثُ فُطْهً﴾ استناد می‌کند و این گونه بیان می‌دارد که تلقی و ارتکاز عقلا در این مسئله، این است که تطهیر از خَبَث، امری عرفی است که عبارت از همان ازاله نجاست است که با آب مضاف نیز صورت می‌پذیرد، نه یک مسئله تعبّدی:

دلینا علی صحّة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع المقدم ذكره، قوله تعالى: ﴿وَيُنَابِثُ فُطْهً﴾ فأمر بتطهير الثوب و لم يفصل بين الماء وغيره. و ليس لهم أن يقولوا: إنا لا نسلّم أن الطهارة تتناول الغسل بغير الماء. لأنّ تطهير الثوب ليس هو بأكثر من إزالة النجاسة عنه، و قد زالت بغسله بغير الماء مشاهدة، لأنّ الثوب لا تلحقه عبادة.

ایشان، برای تکمیل استدلال خویش، به اطلاق امر به غسل در چند روایت، استناد می‌کنند:

و أيضاً ما روى عنه عليه السلام في المستيقظ من النوم: «لا يغمس يده في الإناء حتّى يغسلها». فأمر بما يتناول اسم الغسل، و لا فرق في ذلك بين سائر المائعات. و أيضاً حديث عمار -رضي الله عنه- و قوله عليه السلام: «إنما يغسل الثوب من المني و الدم» و هذا عموم في ما يسمّى غسلًا. و أيضاً حديث خولة بنت يسار أنّها سئلت النبي صلى الله عليه وآله عن دم الحيض يصيب الثوب، فقال عليه السلام: «حتّيه، ثم اقرصيه، ثم اغسله» و لم يذكر الماء.

ایشان، سپس اشکالی را به استدلال خویش مطرح ساخته که ادّعی انصراف «غسل» به شستن با آب مطلق است و به این اشکال، پاسخ نقضی می‌دهد:

و ليس لهم أن يقولوا: إنّ إطلاق الأمر بالغسل ينصرف إلى ما يغسل [به] في العادة، و لا يعرف في العادة إلّا الغسل بالماء دون غيره. و ذلك أنّه لو كان الأمر على ما قالوه، لوجب ألا يجوز غسل الثوب بماء الكبريت و

النفط و غیرهما، ممّا لم تجر العادة بالغسل به، فلمّا جاز ذلك و لم یکن معتاداً - بغير خلاف - علم أنّ المراد بالخبر ما يتناوله إسم الغسل حقيقة من غير إعتبار بالعادة.^۱

به منظور تبیین بیشتر استدلال سید و دفاع از نظریه فقهی ایشان، چاره‌ای جز بسط استدلال و باز کردن مطلب و نیز طرح ادله مخالفان و پاسخ به ادله آنها نیست.

یک. تبیین استدلال سید بر جواز تطهیر خُبث با آب مضاف

به باور ما، مهم‌ترین استدلال سید برای اثبات مدّعی خویش، همان استناد به ارتکاز عقلاست، به این بیان که حقیقتاً تلقی و ارتکاز عقلای عالم در امر ازاله آلودگی‌ها، چیزی جز برطرف شدن عین آلودگی نیست و در صورت عدم ورود شارع و ایجاد نگاه تعبّدی، چنانچه عقلا با همان نگاه‌های طبیعی خویش رها شوند، هر چیزی را که بتواند در ظاهر امر، آلودگی را از شیء مورد استفاده ایشان برطرف کند، مطهّر به حساب می‌آورند، حال آن شیء یاد شده جامد باشد یا مایع، مایعی مانند آب مطلق باشد یا مضاف. لذا سید با صراحت تمام، در این زمینه ورود کرده و با یک نگاه دقیق و روش بسیار پسندیده، در مقام استدلال می‌گوید:

لأنّ تطهير الثوب ليس هو بأكثر من إزالة النجاسة عنه، و قد زالت بغسله بغير الماء مشاهدة، لأنّ الثوب لا تلحقه عبادة.^۲

سید می‌گوید: تطهیر لباس، چیزی جز این نیست که ظاهر نجاست، از آن برطرف گردد و این کار با غیر آب نیز قابل تحقّق است؛ زیرا پاک و طاهر شدن لباس، یک مسئله تعبّدی نیست و شارع در این زمینه، بیان تعبّدی ندارد.

همان طور که مشاهده می‌شود، استدلال سید و نگاه روشمند او در این زمینه، بسیار دقیق و حساب شده است. او می‌گوید: تلقی عقلا از این مسئله، یک تلقی

۱. همان، ص ۱۰۵-۱۰۶.

۲. المسائل الناصریات ص ۱۰۵.

ساده است و نگاه تعبّدی به آن ندارند. این تلقّی و ارتکاز نیز در منظر و مسمع شارع مقدّس است و لذا چنانچه مخالف این ارتکاز و این نوع نگاه باشد، بر عهده اوست تا مخالفت خود را با صریح ترین بیان، اعلان کند و تلقّی مذکور را بشکند.

دو. اشکال به ارتکاز

ممکن است کسی بگوید ارتکاز مورد ادّعا در مطهریت آب مضاف، ارتکازی مورد ابتلای مردم نبوده است تا شارع مقدّس لازم بداند با آن، مخالفت معتنا بهی داشته باشد؛ زیرا زمانی باید توقّع مخالفت جدّی، صریح و مکرّر با یک ارتکاز از ناحیه شارع مقدّس داشته باشیم که آن ارتکاز، مورد ابتلای عملی باشد؛ امّا در مورد تطهیر با آب مضاف، بر فرض ثبوت ارتکاز مورد ادّعا، چنین ابتلایی وجود ندارد. لذا شارع مقدّس، ضرور نمی دانسته که با آن، مخالفت جدّی کند. بنا بر این، نمی توان از عدم مخالفت شارع مقدّس با چنین ارتکازی، تقریر آن را نتیجه گرفت.

- پاسخ

تقریر ارتکازات مخاطبان، دو حالت دارد:

حالت اوّل. گاهی ایشان به مطلبی باور دارند و سنگ بنای دیدگاه هایشان است، بدون این که حیثیت های گوناگونی داشته باشد؛ مانند ارتکاز عقلا بر اهمّیت مسئله جان انسان ها. در این حالت، موافقت و مخالفت شارع با ارتکاز مورد نظر، واضح و خالی از هر گونه ابهام است.

حالت دوم. گاهی امر ارتکازی، حیثیت های مختلفی پیدا می کند که از هر حیث، ارتکازاتی شکل می گیرد که گاهی کم رنگ و گاهی پُررنگ می شود. برای مثال، «تطهیر با آب مضاف» را از سه حیث می توان بررسی کرد:

۱. از حیث ازاله آلودگی؛
۲. از حیث مقرون به صرفه بودن اقتصادی؛
۳. از حیث تمیزی و آلودگی خود مطهر.

در این موارد، ممکن است کسی بگوید: تطهیر با برخی از مایعات مضاف، مانند سرکه، به دلیل عدم صرفه اقتصادی یا ویژگی آلوده‌کنندگی آن، از حوزه تقریر خارج است و نمی‌توان با سکوت معصوم، تقریر وی را در این موارد، ثابت کرد؛ زیرا درست است که شارع مقدّس، مثلاً با تطهیر با سرکه، مخالفت علنی خود را ابراز نکرده است، اما سکوت او برای این است که عقلای عالم به دلیل ویژگی آلوده‌کنندگی سرکه و نیز عدم مقرون به صرفه بودن تطهیر با آن، اساساً برای تطهیر به سمت آن نمی‌روند تا شارع، نیازی به مخالفت ببیند.

پاسخ، این است که دو حیث دوم و سوم، کاملاً درست و غیر قابل انکارند؛ اما تمام نکته این جاست که توجّه به این دو حیث، تنها سبب ضعف ارتکاز در امثال سرکه می‌شود، نه از بین رفتن آن و ثمره‌اش این است که مخالفت با آن، راحت‌تر است و نیاز به بیان‌های شدید و مکرّر ندارد. تازه در این مخالفت‌ها هم کشف حیث مخالفت، مهم است؛ زیرا ممکن است شارع مقدّس، تنها به دلیل عدم صرفه اقتصادی و اسراف بودن تطهیر با سرکه، از تطهیر با آن نهی کرده باشد، نه این که مطهّر بودن آن را نفی کرده باشد.

در هر صورت، حیثیت‌های دوم و سوم و توجّه به آنها، هرگز نباید به معنای نفی ارتکاز عام عقلا مبنی بر «مطهریت هر چیزی، ولو جامد، نسبت به چیز دیگر» تلقی گردد؛ زیرا این ارتکاز عام، همچنان به قوّت خود، باقی و ثابت است و شارع مقدّس هم می‌داند مردم در زندگی خویش با آن مواجه خواهند شد. لذا وقتی در طول دوپست و پنجاه سال دوره حضور معصوم، نسبت به آن سکوت کنند و چیزی نگویند، به معنای تقریر آن است. توجّه به این ارتکاز عام و قوی، می‌تواند قرینه‌ای باشد تا ما بیان شارع در مورد نهی از تطهیر با غیر آب را حمل بر غیر از حیث ازاله آلودگی مانند اسراف و... کنیم.

سه. اشکال انصراف

ایشان، در ادامه بیان خویش می‌آورد: کسی به ما اشکال نکند که اطلاق امر در آیه شریف و روایات مذکور، منصرف به شستن مورد ابتلای عموم است و آن، صرفاً شستن با آب است؛ چون هر عامی منصرف به فرد شایع خود است؛ زیرا اگر چنین باشد، باید شستن با آب گوگرد و آب نفت و... نیز جایز نباشد، در حالی که خود مستشکلان، تطهیر با آنها را جایز می‌دانند.

به باور ما، پاسخ سید مرتضی به اشکال انصراف، پاسخ نقضی و ناقصی است؛ زیرا در نهایت امر، فقط مطهریت آب مضاف را در امثال آب گوگرد و آب نفت، ثابت می‌کند که البته اخَصّ از مدّعی ایشان در مطهریت تمام اقسام آب مضاف است. پاسخ حلّی و کامل به اشکال انصراف، این است:

اولاً ارتکاز قوی و عام مبنی بر مطهریت هر چیز نسبت به چیز دیگر داریم. ثانیاً انصراف مورد ادّعی مستشکل، صرفاً به جهت غلبه و جودی آب مطلق و مقرون به صرفه بودنش ایجاد شده است. بنا بر این، این انصراف، هرگز توان شکستن آن ارتکاز قوی و عام را ندارد و در صورت مخالفت شارع مقدّس با آن ارتکاز قوی و عام، باید با صراحت، مخالفت خویش را بیان و عدم مطهریت غیر از آب مطلق را مورد تصریح قرار دهد، نه این که صرفاً به یک انصراف به آب مطلق در این زمینه، اکتفا کند.

ثالثاً انصراف در امور تعبّدی، با انصراف در امور عقلایی، تفاوت جدّی دارند. در امور تعبّدی، چون عقلا هیچ تلقّی و تصوّری از مسئله ندارند و در همه ابعاد آن، فقط نگاهشان معطوف به بیان شارع مقدّس است، چنانچه انصرافی در موردی برایشان حاصل شود، مفید حصر است؛ اما در امور عقلایی که مسئله مورد بحث و بررسی، مسئله‌ای است که خود عقلا، تصوّرات و تلقّی‌هایی در مورد آن دارند و جهت انصراف را می‌دانند، تحقّق یک انصراف، بیانگر حصر نیست، مگر این که

خود آمر، به حصر، تصریح کند. برای مثال، غذا خوردن، یک مسئله عقلایی است. وقتی کسی دیگری را امر به غذا خوردن کند، او به حسب عادات و محل زندگی خویش، ذهنش منصرف به غذاهای خاصی می‌شود؛ اما خودش نیز می‌داند که غذایی که باید بخورد، منحصر به آن غذاها نیست، مگر این که آمر، صریحاً بگوید: «از بین غذاهایی که معمولاً می‌خوری، فقط یکی را انتخاب کن». در مورد شستن آلودگی‌ها نیز قضیه از همین قرار است؛ زیرا ازاله خبث از اشیا، امری عقلایی است، نه تعبّدی و انصراف حاصل در آن، مفید حصر نیست، مگر با تصریح شارع مقدّس که البته چنین تصریحی وجود ندارد.

ج. ادله مشهور بر عدم مطهریت آب مضاف نسبت به خبث

نظر سید مرتضی در مورد مطهریت آب مضاف، نظر مشهور و برگزیده در میان فقهای متقدّم بود و شیخ مفید و ابن ابی عقیل نیز - که از مشهورترین فقهای آن زمان هستند - همین نظریه را داشتند. از دیگر فقها نیز مخالفتی نقل نشده است؛ اما از زمان شیخ طوسی که شاگرد سید مرتضی بود، مخالفت با نظر سید که - همان نظر مشهور باشد - آغاز شد و به نظریه مشهور در میان فقهای بعد از شیخ، تبدیل شد: ... فالمضاف كلّ ما استخرج من جسم أو اعتصر منه أو كان مرقه نحو ماء الورد والخلاف والآس والزعفران وماء الباقلي. فهذا الضرب من المياه لا يجوز استعماله في رفع الأحداث بلا خلاف بين الطائفة، ولا في إزالة النجاسات على الصحيح من المذهب.^۱

مهم‌ترین ادله‌ای که بر این نظریه اقامه شده، چند دلیل است که آنها را از کتاب جواهر الکلام، نقل و به اختصار، نقد و بررسی می‌کنیم. مهم‌ترین دلایل صاحب جواهر، عبارت است از ادعای اجماع، استصحاب، تقیید روایات امر به غسل با

روایات امر به غسل با آب و در نهایت، اجماع بر نجاست آب مضاف به مجرد ملاقات با نجاست.

یک. اجماع

صاحب جواهر می نویسد:

ولا یزیل خبیثاً علی الأظهر عند أكثر أصحابنا کما فی الخلاف، و هو المشهور نقلاً و تحصیلاً شهرة کادت تبلغ الإجماع، بل هی إجماع، لمعلومية نسب المخالف أن اعتبرناه، و انقراض خلافهما.^۱

ادعای اجماع ایشان، مخدوش است و قابلیت معارضه با ادعای اجماع سید مرتضی را ندارد؛ زیرا وقتی سید، ادعای اجماع می کند، دست کم این است که تلقی اش از علمای زمان خودش این بوده و می دانیم که شیخ مفید^۲ و ابن ابی عقیل^۳ نیز - که از علمای مطرح آن زمان هستند - با وی هم نظر بوده اند و بقیه نیز که اظهار نظر نکرده اند، لابد چنین نظری داشته اند. در هر صورت، ادعای اجماع متقدمان، ارزشمندتر از متأخران است؛ زیرا اولاً تلقی متقدمان مانند سید مرتضی از فضای موجود و نزدیک عصر معصوم، به واقع، نزدیک تر است تا متأخران و با توجه به مبنای سید مرتضی در بحث اجماع که «حجّیت اجماع دخولی»^۴ است، باید گفت: او این نظریه را متصل به عصر معصوم می داند و امام را داخل در مجمعین به شمار می آورد. ثانیاً قبل از شیخ طوسی، عمده علمای مطرح و بزرگ با سید مرتضی، موافق بوده اند و اجماع مخالفان از زمان شیخ طوسی به بعد، شکل گرفته است و

۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۳۱۵.

۲. مرحوم سید احمد خوانساری می گوید: «و فی طهارة محلّ الخبث به قولان، أصحهما المنع هذه المسئلة حکمها، لو لا مخالفة مثل السید و المفید، لعد من المسلمات» (جامع المدارک فی شرح

مختصر النافع، ج ۱، ص ۱۹).

۳. ر.ک: مختلف الشیعة، ج ۱، ص ۲۲۲.

۴. ر.ک الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۱۵۰.

مانند بسیاری از شهرت‌های پس از وی، متهم به تأثر از شیخ طوسی است. ثالثاً ادعای اجماع متأخران، مدرکی است و لذا فاقد اعتبار خاص از حیث اجماع است؛ بلکه تمام اعتبار و ارزشش به همان مدرک آن است که باید مورد ارزیابی قرار گیرد.

دو. استصحاب

و للاستصحاب.^۱

این دلیل نیز به باور ما مخدوش است؛ زیرا مجرای استصحاب، تحیر و فقدان دلیل کاشف است، در حالی که با ادله‌ای که بر اثبات مدعای خویش اقامه کردیم (به ویژه ارتکاز عقلا و تقریر شارع مقدس)، جایی برای تحیر و روی آوردن به اصول عملی باقی نمی‌ماند. نکته مهم و روشی که ذکر آن ضرور به نظر می‌رسد، این است که فقهای مشهور با فرض عدم اجماع و دلیل روایی و امثال آن، احساس تحیر کرده، به اصول عملی رو می‌آورند، در حالی که باید در این فرض ببینیم آیا عقلاً ارتکازی نسبت به آن مطلب دارند تا تقریر شارع را نسبت به آن، احراز کنیم یا نه که در مسئله مورد بحث، به اعتقاد ما، ارتکاز، عقلاً محرز و تقریر شارع مقدس نسبت به آن، مسلم است.

سه. روایات

تقیید الغسل بالماء فی بعض النجاسات، کقوله ﷺ: «لا یجزی من البول إلا الماء» و قوله ﷺ فی فضل الکلب: «اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء» و قوله ﷺ فی الرجل الذی أجنب فی ثوبه و لیس معه ثوب آخر غیره، قال: «یصلی فیهِ و إذا وجد الماء غسله» و قوله ﷺ فی بول الصبی: «یصب علیهِ الماء قلیلاً ثم یعصره» و فی آخر یصب علیهِ الماء و قوله ﷺ فی من أصاب ثوباً نصفه دم أو کله، قال: «إن وجد ماء غسله، و إن لم یجد ماء صلی فیهِ» و فی آخر فی رجل لیس علیهِ إلا ثوب و لا تحل الصلاة فیهِ و لیس یجد ماء

یغسله کیف یصنع قال یتیمم و یصلی، فإذا أصاب ماء غسله»^۱ إلى غیر ذلک من الأخبار، و هی کثیرة فی أماكن متفرقة.

تبیین و خلاصه دلیل صاحب جواهر و سایر فقهای، مانند علامه حلی،^۲ به روایات یاد شده، این است که دو دسته روایات داریم که البته استدلال به هر دسته با دسته دیگر، تفاوت دارد.

وی در بیان دسته اول می‌گوید: امر به شستن در بسیاری از روایات، مقید به آب شده است. لذا باید سایر روایاتی که به صورت مطلق، امر به شستن در آنها آمده است، حمل بر این مقیدات شوند.

در دسته دوم نیز در چند روایت، وقتی از امام علیه السلام در باره مردی سؤال می‌شود که لباسش آغشته به منی شده و لباس دیگری برای نماز ندارد، امام علیه السلام می‌فرماید: در همان لباس، نماز بخواند و هرگاه آب پیدا کرد، برای نمازهای بعدی، آن را بشوید. استدلال به این روایات، به این شکل است که اگر واقعاً راه دیگری غیر از آب برای تطهیر لباس وجود داشت، امام علیه السلام هرگز اجازه خواندن نماز با لباس آلوده به منی را به آن فرد نمی‌داد؛ بلکه او را امر به تطهیر با چیزی غیر از آب (مانند شیر، بول شتر و...) می‌کرد. همین اذن به جواز نماز با آن لباس، دلیل بر انحصار مطهر بودن «آب مطلق» نزد ایشان است.

در پاسخ به روایات دسته اول، ضرور می‌دانیم به یک نکته روشی در تفسیر متون، اشاره کنیم و آن این که باید در استظهار و تفسیر هر دلیل نقلی، ابتدا مقام بیان متکلم بر ما محرز شود تا بتوانیم برداشتی دقیق از کلام او داشته باشیم. غفلت از مقام بیان متکلم، سبب تفسیرهای ناروا از کلام او می‌گردد. با دقت در روایت‌های دسته اول، معلوم می‌گردد که مقام بیان امام در این روایات، این است که او صرفاً ناظر به

۱. همان جا.

۲. مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۱، ص ۲۲۳.

فرد شایع، سخن می‌گوید و هرگز در مقام نفی مطهریت چیزهای دیگری غیر از آب نیست؛ نظیر این که وقتی ما به کسی می‌گوییم: «برو از شیر، آب بیار»، به این معنا نیست که آب قابل استفاده را منحصر در آب شیر می‌دانیم؛ بلکه چون فرد شایع و دم دستی برای ما و مخاطب، همان آب شیر است، چنین می‌گوییم و اگر بر فرض، مخاطب برود و از چشمه‌ای در همان نزدیکی آب بیاورد، آن آب را دور نمی‌ریزیم. و اما پاسخ روایات دسته دوم، این است که امام علیه السلام در این روایات، اشتراط ایجاد نکرده؛ بلکه صرفاً رفع حکم کرده است. توضیح این که در این روایات، واقعاً نمی‌توان گفت: سخن امام علیه السلام صریح در عدم رافعیّت غیر آب مطلق است؛ بلکه با توجّه به دو نکته قطعی زیر، می‌توان حکم موجود در آنها را ناظر به رفع حکم و تخفیف در لسان شارع دانست:

نکته اول، تسامح شارع مقدّس در باب طهارات است که از مسلّمات فقه شیعه است.

نکته دوم، عظمت گناه اسراف نزد شارع مقدّس و اسراف بودن تطهیر با مایعاتی نظیر گلاب، شیر، سرکه و... است. با توجّه به دو نکته یاد شده، می‌توان گفت: حکم امام مبنی بر این که «با همان لباس آلوده به منی نماز بخواند و هر وقت آب پیدا کرد، لباسش را بشوید»، به معنای عدم مطهریت غیر آب نزد امام علیه السلام نیست؛ بلکه چون امام علیه السلام می‌داند نوعاً تطهیر چنین لباسی با غیر آب، منجر به اسراف می‌گردد و از طرف دیگر، مسئله اسراف، اهمّیت بیشتری نسبت به مسئله طهارت دارد، اصلاً متعرّض این فرض نشده است و البته این مسئله، غیر از این است که بگوییم آب‌های مضاف، حتّی شائیت تطهیر را هم ندارند.

چهار. ادعای اجماع بر تنجّس آب مضاف با ملاقات نجاست

و قد يستدل على المطلوب أيضاً بالإجماع على نجاسة سائر المانعات بملاقاة النجاسة، فتنجّس حينئذ بملاقاتها للشوب، و لم يثبت هنا

كون الإنفصال مثلاً قاضياً بطهارة ما بقى منها على الثوب، و الماء خرج بالإجماع و نحوه.^۱

در این دلیل، صاحب جواهر، به اجماع بر نجاست آب مضاف به مجرد ملاقات با نجاست، استدلال می‌کند و می‌گوید: وقتی آب مضاف بر روی لباس متنجس ریخته شود، به مجرد ملاقات، خود آب، متنجس می‌گردد و طبیعتاً چنین آبی نمی‌تواند خودش مطهر برای آن لباس باشد. سپس اشکال مقدری را طرح می‌کند و به آن پاسخ می‌گوید.

اشکال، این است که ممکن است کسی بگوید: آب‌های آلوده و متنجس، با فشردن، از لباس جدا می‌شوند و خود لباس و آب‌های باقی مانده در آن، پاک هستند. ایشان در پاسخ می‌گوید: طهارت آب‌های باقی مانده، ثابت نیست و همان حکم تنجس آب مضاف به مجرد ملاقات، به جای خود باقی است؛ اما در مورد آب قلیل هم - که آن نیز به مجرد ملاقات با نجس، متنجس می‌گردد و وقتی بر روی لباس ریخته می‌شود، با فشردن، آن را پاک می‌کند و مابقی، محکوم به طهارت است -، بر آن، اجماع داریم.

این دلیل را که ظاهراً خود ایشان نیز خیلی محکم نمی‌بیند و لذا با تعبیر «و قد يستدل» آن را می‌آورد، هرگز تاب مقاومت در برابر دلایل مرحوم سید را ندارد؛ زیرا اولاً قول به تنجس همه آب‌های مضاف به مجرد ملاقات با نجس، خودش محل سؤال و نیازمند اثبات است و با ادعای اجماع، قابل اثبات نیست. ثانیاً این که بگوییم: «آب مضاف و آب قلیل به مجرد ملاقات با لباس متنجس، خودشان متنجس می‌شوند و پس از فشردن و جدا کردن غساله، مقدار آبی که بر روی لباس باقی مانده است، خودش مصداق آب ملاقی با نجس است و در مورد آب قلیل، اجماع بر

خروج آن از حکم کلی را داریم، ولی در آب مضاف، چنین اجماعی نیست، پس حکم تنجّس آن به حال خود، باقی است»، نگاه تعبّدی و ناصحیح به یک مسئله کاملاً عقلایی و عرفی است. در این روش استدلال، مسئله ارتکاز عقلا، کاملاً نادیده گرفته شده و با رویکرد تعبّدی به قضیه، نظر شده است. واقعاً آیا تلقی عقلا از تطهیر لباس آلوده، غیر از ازاله عین نجاست و آلودگی از روی آن است؟ و آیا در مقام تطهیر و ازاله آلودگی، فرقی میان آب مضاف یا آب قلیل یا آب کُر قائل می‌شوند؟ و در نهایت، با وجود این ارتکاز قوی و روشن در این مسئله، آیا شارع مقدّس، مخالفت خاص یا بیان ویژه‌ای در برابر آن داشته است؟

حقیقت مطلب، این است که غفلت مباحث روشی و نادیده گرفتن ارتکازات عقلا در استدلال‌های فقهی، گاهی حتّی سبب شکل گرفتن اجماعاتی در یک مسئله شده است که در صورت توجّه به ریشه شکل‌گیری این اجماعات مورد ادّعا، مخالفت با آنها، مؤونه‌ای برای فقهی که روش درست حلّ مسئله و کشف نظر شارع مقدّس را یافته است، ندارد؛ زیرا او مدرک اجماع مورد ادّعا را یافته و آن را مخدوش می‌داند و می‌دانیم که اجماع مدرکی، تمام اعتبارش به مدرکش است و خودش، فی نفسه، کاشفیتی از رأی شارع ندارد.

نتیجه‌گیری

۱. سنخ‌شناسی مسئله و توجّه به ارتکازات عقلا و مخاطبان وحی، نقش بسیار مهمّی در فرآیند استنباط فقهی و تفسیر متون دارد.

۲. در سخن برخی از فقها، مانند مرحوم وحید بهبهانی و مرحوم نراقی، در بحث حجّیت تقریر معصوم، به گستره تقریر نسبت به باورها و ارتکازات مخاطبان اشاره شده است.

۳. اصالت ابلاغ و اصالت مترّبی، مبانی کلامی بسیار مهمّی هستند که در اثبات گسترده‌ی حوزه تقریر نسبت به ارتکازات عقلا، نقش اساسی دارند.

۴. سید مرتضی، از فقهای بزرگی است که در ضمن ادله فقهی خویش، توجه ویژه‌ای نسبت به ارتکازات عقلا و متشرعان دارد.

۵. استدلال بر عدم جواز امامت فاسق در نماز جماعت و استدلال بر مطهریت آب مضاف نسبت به خَبَث، از نمونه‌های عینی استناد سید مرتضی به ارتکازات عقلا و متشرعان است.

۶. نظر سید مرتضی در مورد مطهریت آب مضاف نسبت به خَبَث، نظر مشهور و مورد اتفاق فقهای شیعه تا قبل از شیخ طوسی است.

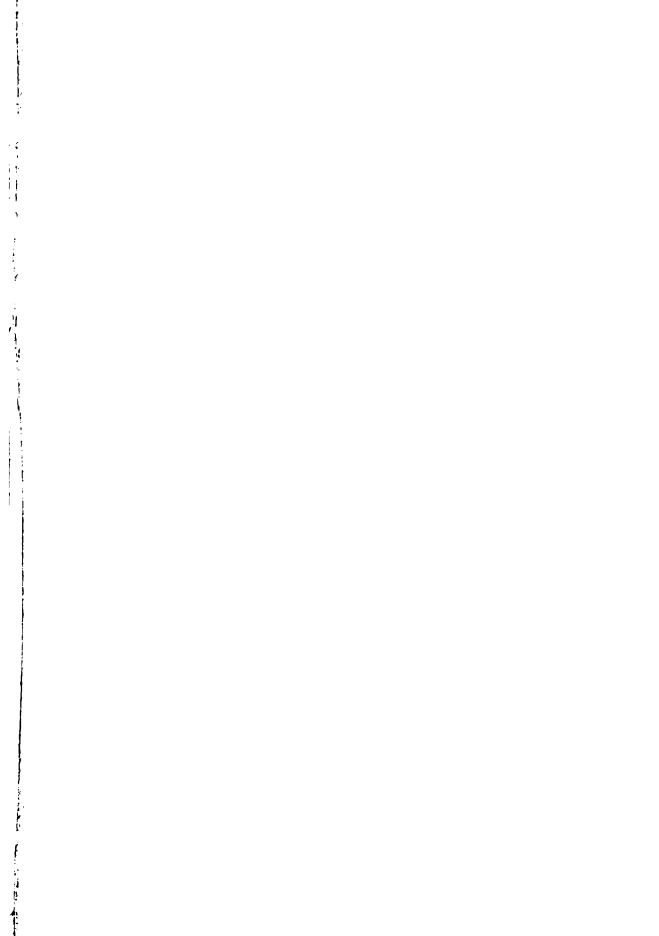
۷. از زمان شیخ طوسی به بعد، نظر مشهور فقها در مورد مطهریت آب مضاف، تغییر کرد که مهم‌ترین ادله ایشان، عبارت است از: ادعای اجماع، استصحاب، روایات و ادعای اجماع بر تنجس آب مضاف به مجرد ملاقات با نجاست.

۸. هیچ یک از ادله مشهور متأخران مبنی بر عدم مطهریت آب مضاف نسبت به خَبَث، وافی به مقصود نیست و همه، ریشه در نگاه تعبیدی ایشان به مسئله‌ای عقلایی دارد.

۹. روش سید مرتضی در حل مسائلی نظیر طهارت و نجاست، روشی متناسب با سنخ مسئله است که عبارت است از روشی عقلایی و با التفات به ارتکازات مخاطبان.

منابع و مأخذ

۱. الانتصار فی انفرادات الإمامية، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۵ ق، اول.
۲. أنیس المجتهدین فی علم الأصول، محمد مهدی بن أبی ذر النراقی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش، اول.
۳. بحار الأنوار، محمد باقر بن محمد تقی المجلسی (العلامة المجلسی)، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق، دوم.
۴. جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، سید أحمد بن یوسف الخوانساری، قم: إسماعیلیان، ۱۴۰۵ ق، دوم.
۵. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محمد حسن النجفی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق، هفتم.
۶. الذریعة إلى أصول الشریعة، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تهران: ۱۳۷۶ ش، اول.
۷. عیون الحکم والمواظ، علی بن محمد اللیثی الواسطی، قم: دار الحدیث، ۱۳۷۶ ش، اول.
۸. غرر الحکم ودرر الکلم، عبد الواحد بن محمد التمیمی الأمیدی، تصحیح: السید مهدی الرجائی، قم: دار کتاب الإسلامی، ۱۴۱۰ ق، دوم.
۹. الفوائد الحائریة، محمد باقر بن محمد اکمل الوحید البهبهانی، قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۵ ق، اول.
۱۰. المبسوط فی فقه الإمامية، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تهران: المكتبة المرتضویة، ۱۳۸۷ ق، سوم.
۱۱. مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، حسن بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ ق، دوم.
۱۲. المسائل الناصریات، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تهران: رابطة الثقافة و العلاقات الإسلامیة، ۱۴۱۷ ق، اول.



بازکاوی و مقارنهٔ انگاره‌های اصولی سید مرتضی و شیخ طوسی

(با تأکید بر مباحث الفاظ اصول فقه)

داریوش بفریدیان^۱

امسان علی‌اکبری بابوکانی^۲

راضیه عطّار^۳

چکیده

در مقاله حاضر، نگارندگان با توجه به این که دو فقیه و اصولی بزرگ شیعه در مبانی و آرای خود از یک آبشخور، یعنی آیات و روایات، به روش مورد تأیید امامیه، مستفید هستند و از سوی دیگر، نظر به این که ایشان، معاصر و ملازم یکدیگر بوده‌اند، یک سؤال را مورد مطالعه و بررسی قرار داده‌اند و آن این که: با توجه به آبشخور و منابع یکسان و معاصرت این دو فقیه، علت اختلاف و تقابل ایشان در مباحث: حجّیت خبر واحد یا استعمال، نشانهٔ حقیقت است، صحیح و اعم، ماهیت امر، ظهور امر در وجوب، فور و تراخی و ...، در مباحث الفاظ اصول، چیست؟ نگارندگان، در مقاله حاضر، در پی اثبات این هستند که علت اصلی این تکاذب بین دو اصولی بزرگ شیعه، اختلاف در مبانی علمی و اصولی ایشان بوده است.

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد شیراز.

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان.

۳. کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه یزد.

واژگان کلیدی: آرای اصولی سید مرتضی، آرای اصولی شیخ طوسی، مباحث الفاظ.

درآمد

با بررسی تألیفات علم اصول، می‌توان پی برد که سالیان درازی بیشتر مباحث اصول، مربوط به بحث الفاظ بوده و مؤلفان این عرصه، کمتر به مباحث عقلی پرداخته‌اند. یکی از مهم‌ترین دلایل آن، اخبار و روایاتی است که از استعمال عقل و قیاس در احکام شرعی منع کرده‌اند. نگارندگان، در مقاله حاضر به بررسی آرای سید مرتضی و شیخ طوسی در مباحث الفاظ پرداخته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که به طور کلی هر دو فقیه، در کلیات و منابع، مشترک هستند؛ اما تفاوت عمده‌ای که میان این دو اصولی و فقیه وجود دارد، در ردّ اثبات خبر واحد است که موجب تفاوت بسیاری در شیوه اجتهادی آن دو و اختلاف فتاوی آنان گردیده است.

به طور یقین می‌توان گفت که سید و شیخ در برخی مسائل اصولی، مانند مشتق، استعمال لفظ در بیش از یک معنی و ظهور نهی در حرمت، با هم وجوه مشترکی داشته‌اند و البته در موارد بسیاری با هم اختلاف داشته‌اند؛ مانند استعمال، نشانه حقیقت است، صحیح و اعم، ماهیت امر، ظهور امر در وجوب، فور و تراخی و حال سؤال این جاست که علت این اختلاف چیست؟

سید مرتضی و شیخ طوسی، در کتب اصولی خود، مباحث اصول فقه را پیرامون ادله دانسته‌اند و اصل در اصول فقه را، خطاب و طریق اثبات آن دانسته و آن را به کلام، تعریف کرده‌اند. مبنای آنان در تدوین کتاب‌هایشان، پرهیز از بیان مسائل کلامی است. رئوس مطالب و سرفصل دو کتاب آنها بسیار شبیه به هم است، جز این که ابواب کتاب الذریعة افزون بر عدة الأصول است.

کتاب الذریعة، مشتمل بر چهارده باب است.^۱ روش سید در بیان مطالب کتاب، پرهیز از اطناب و ایجاز است، بلکه در کتاب الذریعة، آرای اختلافی را ریشه‌یابی کرده و به میزان لازم، توضیح داده است. وی در مقدمه کتاب، روش خود را مبنی بر تفرق و جدایی مسبب از سبب، جدایی مسائل کلامی و اصول دین از مسائل اصولی، و اختصاص دادن کتاب به مسائل اصولی، استوار ساخته است.

کتاب عدة الأصول، مشتمل بر دوازده باب^۲ است که حجم مباحث ابواب، متفاوت است که باب پنجم، وسیع‌ترین باب است و استدلالات این کتاب از الذریعة بیشتر است. شیخ در بیان آرای اصولی، توجه و اهتمام ویژه‌ای به نظریات سید داشته است. ایشان، مسائل علم اصول را در سه قسم، محصور دانسته و می‌نویسد: سخن یا در خود خطاب است که در آن، پنج باب اوامر و نواهی، عموم و خصوص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، و ناسخ و منسوخ، قرار داده است یا در طریق اثبات خطاب - که مربوط به باب اخبار است - و یا آنچه خطاب، طریق اثبات آن است که باب افعال را در آن، ذکر کرده است. همه این مباحث در دوازده باب آمده که هر باب در بر دارنده فصول متعدّد است.

۱. ابواب کتاب الذریعة عبارت‌اند از: باب اول: خطاب، اقسام و احکام آن؛ باب دوم: امر و احکام آن؛ باب سوم: نهی و احکام آن؛ باب چهارم: عموم و خصوص؛ باب پنجم: ذکر موارد احکام مربوط به عموم و خصوص و مطلق و مقید؛ باب ششم: مجمل و مبین؛ باب هفتم: اخبار؛ باب هشتم: صفت خیر و کیفیت الفاظ روایت؛ باب نهم: افعال؛ باب دهم: اجماع؛ باب یازدهم: قیاس؛ باب دوازدهم: اجتهاد؛ باب سیزدهم: اصل حظر و اباحه؛ باب چهاردهم: استصحاب حال.

۲. ابواب کتاب عدة الأصول عبارت‌اند از: باب اول: ماهیت اصول فقه، حقیقت علم و اقسام آن و ظنّ و شک؛ باب دوم: اخبار؛ باب سوم: اوامر؛ باب چهارم: نواهی؛ باب پنجم: عموم و خصوص؛ باب ششم: مجمل و مبین، باب هفتم: ناسخ و منسوخ؛ باب هشتم: افعال؛ باب نهم: اجماع؛ باب دهم: قیاس؛ باب یازدهم: اجتهاد؛ باب دوازدهم: اصل حظر و اباحه.

۱. مقدمات نظری پژوهش

در این قسمت، به برخی از مبانی نظری پژوهش برای تبیین و وضوح بهتر موضوع، پرداخته‌ایم و در ادامه به بخش اصلی مقاله، یعنی تشابه‌ها و تفاوت‌های دو اصولی بزرگ امامیه و مبانی ایشان، خواهیم پرداخت.

الف. علم اصول و زمینه شکل‌گیری آن

برای تبیین چرایی ایجاد و پیدایش اصول فقه، می‌توان موارد زیر را برشمرد: عدم دستیابی و دسترسی به معصوم، پیدایش مسائل مستحدثه و شکل‌گیری مسائل پیچیده ناشی از دور شدن از زمان تشریع و بروز اختلاف میان علما در فهم متون.

از میان ادله مورد استناد فقها در اثبات یک حکم، از آن‌جا که مفاهیم و موارد حکم، متنوع و متعدد بودند، دلایل و استدلال‌های عامی که قابلیت به کارگیری در تمام ابواب فقه را دارا بود، به مرور زمان، جمع‌آوری شد که به جهت تنوع و افزایش موارد آنها، ضرورت شکل‌گیری علمی ایجاد گردید که به بررسی دقیق این ادله و میزان دلالت آنها بپردازد. همین عامل باعث شکل‌گیری و ایجاد علم اصول گردید. بنا بر این، ضرورت شکل‌گیری قوانین و قواعدی که پاسخگوی این مشکلات و تأمین‌کننده روش فهم صحیح از متون دینی باشد، به خوبی نمایان می‌گردد و در پرتو آن، دانش فقه شکل می‌گیرد. البته نباید تصور شود زمان پیدایش هر علم، زمان انسجام، تنظیم و تدوین آن علم است؛ زیرا آغاز پیدایش هر علم به دوران وجود مبانی و مسائل آن در میان دانشمندان، بر می‌گردد. علم اصول نیز این گونه است و زمان پیدایش علم اصول را زمان امامان معصوم علیهم‌السلام دانسته‌اند. بنا بر این، شیعه از این جهت، پیش‌گام و مؤسس آن به شمار می‌آید.

البته بنا بر فرض این که گفته شود ملاک در پیدایش هر علم، تدوین آن باشد، باز هم در مورد تألیف اولین کتاب، در این زمینه اختلاف وجود دارد و در باره پیدایش

علم اصول در فقه امامیه، نظریات متفاوتی بیان شده است.^۱ گفته شده که در میان علمای شیعه، شیخ مفید، نخستین کسی است که در علم اصول، صاحب تألیف بوده و کتاب التذکرة بأصول الفقه را در این باره نوشته است و پس از وی، سید، کتاب الذریعة را در علم اصول، تألیف کرده است.

ب. علم اصول و تعریف آن

سید مرتضی^۲ و شیخ طوسی،^۳ اصول فقه را به ادله فقه تعریف کرده و سخن گفتن در مورد این ادله را پرداختن به اصول فقه دانسته‌اند.

هدف از علم اصول، پرداختن به مسائلی است که استنباط احکام شرعی، مترتب بر آنهاست. بر این اساس، علم اصول را به ادله‌ای که برای استنباط احکام مقرر و آماده شده است، تعریف کرده‌اند؛ مانند این که دلیل خاص، دلیل

۱. برخی گفته‌اند: امامیه، خیلی دیرتر از اهل سنت به علم اصول احتیاج پیدا کرده است؛ زیرا مطابق اعتقاد شیعه، گفتار، کردار و تقریر ائمه معصوم علیهم‌السلام همانند قول، فعل و تقریر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم حجّت است. از این رو تا شروع غیبت کبرا، شیعه، احکام خود را از امام معصوم علیه‌السلام گرفته و احتیاجی به اجتهاد و استنباط و به علم اصول، پیدا نمی‌کند و حتی با اصول - که منتسب به ابوحنیفه است - نظر خوبی ندارد، لیکن وقتی غیبت کبرا شروع شد، امام دوازدهم - عجل الله فرجه - علما و فقها را موظف نمود که در امور شرعی، اجتهاد کنند و شیعیان را رهبری کنند: «أما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواية حديثنا فإنهم حجّتی علیکم و أنا حجّة الله علیهم» (المحاسن، ج ۱، ص ۱؛ کمال الدین و تمام النعمة، ص ۴۸۴؛ وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۰).

با وجود این که بر اساس اصول مکتب شیعه، در زمان معصوم، نیازی به اجتهاد و استنباط احکام شرعی نیست؛ ولی فقهای شیعه در زمان معصوم علیه‌السلام نیز بنا به تشویق ائمه علیهم‌السلام، دست به اجتهاد زده‌اند و حتی قواعد اصولی را برای استنباط احکام شرعی به کار بسته‌اند (فقه سیاسی، ج ۲، ص ۳۲).

برخی معتقدند: از آن جا که علم اصول، دارای مسائل متعدّد مربوط به زبان، ادب، علوم عقلی، بنای عقلا و شارع است، باید تأسیس و اختراع آن را به اهل زبان و عقلا و شارع نسبت داد، نه اشخاص (تاریخ فقه و فقها، ص ۳۱۳).

۲. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۷.

۳. عذّة الأصول، ج ۱، ص ۷.

عام را تخصیص می‌زند.^۱ برخی آن را علم قواعد استنباط احکام شرعی فرعی دانسته‌اند.^۲

۲. مبانی سید مرتضی و شیخ طوسی در مباحث مقدماتی اصول

الف. شک در لفظ

شک، در لفظ به دو صورت است: شک در وضع و شک در مراد متکلم. اگر شک از نوع شک در وضع باشد، در این صورت، در مواردی که تشخیص معنای حقیقی از مجازی دشوار باشد، برای تشخیص معنای لفظ به نشانه‌های حقیقت و مجاز، مراجعه می‌شود؛ اما اگر شک، شک در مراد متکلم باشد، به اصول لفظی از قبیل اصالة الحقیقه، اصالة العموم و ... مراجعه می‌شود.

یک. شک در وضع

در این جا باید به نشانه‌های حقیقت و مجاز، مراجعه نمود.

- حقیقت و مجاز و علامت آن

گاه یک لفظ بر دو معنا دلالت می‌کند که یکی از این معانی، معنای حقیقی و دیگری، معنای مجازی است. هر گاه لفظ در معنایی که برای آن وضع شده، به کار رود، حقیقت است؛ اما اگر لفظ در معنای دیگری که برای آن وضع نشده، اما به دلیل مناسبتی که با معنای موضوع له دارد، به کار رود، مجاز است. مثلاً اگر مولا، کنیزش را به ازدواج عبدش در بیاورد، در این جا به طور مجازی بر آن، عنوان عقد و تزویج گفته می‌شود؛ زیرا در آن، شرایط عقد نکاح، از قبیل ایجاب و قبول، واقع نمی‌شود. در حقیقت، به این عمل، تحلیل و اباحه گفته می‌شود.^۳

۱. السرائر، ج ۲، ص ۳۰۳.

۲. تهذیب الوصول، ص ۴۸.

۳. السرائر، ج ۲، ص ۶۰۰.

فقهایی مانند سید مرتضی،^۱ شیخ طوسی^۲ و علامه حلی^۳ نیز به همین تعریف از حقیقت و مجاز پرداخته‌اند و حقیقت را شامل حقیقت لغوی، عرفی و شرعی دانسته‌اند و تصریح اهل لغت، تبادر، اطّراد و عدم صحّت سلب را از نشانه‌های حقیقت و مجاز دانسته‌اند.

- استعمال

سید مرتضی، استعمال لفظ در معنایی را نشانه حقیقت دانسته است و در این مورد گفته است: اصل در استعمال، حقیقت است. لفظ «غائط»، در اصل به معنای اسم مکان است؛ اما در معنای مدفوع و حدّث مخصوص، استعمال شده است که در صورت اطلاق لفظ، این معنا فهمیده می‌شود؛ زیرا استعمال، نشانه حقیقت است.^۴ ابن ادریس نیز بر این قول است.^۵

در مقابل، برخی معتقدند: استعمال، نشانه حقیقت نیست؛ بلکه استعمال، اعم از حقیقت و مجاز است و با استعمال نمی‌توان به معنای حقیقی دست یافت.^۶ این قول به اصولیان متأخر، نسبت داده شده است.^۷

۱. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۱۰-۱۳.

۲. عدّة الأصول، ج ۱، ص ۳۰-۳۹.

۳. مبادئ الوصول، ص ۷۶-۸۰.

۴. الذریعة، ج ۱، ص ۱۲.

۵. ایشان در بحث ارث، با تمسک به آیات و روایات می‌نویسد: بر نوه، عنوان فرزند اطلاق می‌شود و در این معنا، حقیقت است و اطلاق فرزند بر نوه، مجاز نیست. بر این اساس، معتقد است اگر ورثه کسی فقط نوه‌های پسری و دختری او باشند، به این صورت که نوه پسری او، دختر و نوه دختری او، پسر باشد، در این صورت، یک سوم به نوه پسری و دو سوم به نوه دختری می‌رسد؛ زیرا بر نوه، عنوان فرزند، اطلاق می‌شود و حقیقت است؛ اما اگر ورثه کسی پدر و مادر او باشند، شامل اجداد او نمی‌شود؛ زیرا چنین استعمالی وجود ندارد (السرائر، ج ۳، ص ۲۵۷).

۶. عدّة الأصول، ج ۱، ص ۳۰.

۷. أصول الفقه، ج ۱، ص ۷۳.

دو. شک در مراد متکلم

گاه انسان معانی لفظ را می‌داند؛ یعنی معنای حقیقی و مجازی را می‌داند، ولی شک می‌شود آیا متکلم، معنای حقیقی را اراده کرده است یا معنای مجازی؟ در این موارد برای تشخیص مراد متکلم باید به اصول لفظی مراجعه کرد. این اصول، عبارت‌اند از: *أصالة الحقيقة*. هر گاه متکلم، لفظی را به کار ببرد و شک شود که آیا معنای حقیقی مراد است یا معنای مجازی، در این مورد، سید مرتضی،^۱ شیخ طوسی،^۲ محقق حلّی^۳ و علامه حلّی،^۴ قائل به قول اوّل هستند و اصل را بر حقیقت، حمل کرده‌اند؛ زیرا عدول از حقیقت، جایز نیست، مگر در صورتی که قرینه بر مجاز وجود داشته باشد. *أصالة الإطلاق*. اگر متکلم، لفظ مطلق را ذکر کند و در مراد وی شک شود که قیودی را اراده کرده است یا خیر، در این صورت، اصل، اطلاق کلام است و قید مشکوک، کنار زده می‌شود.^۵ ابن ادریس نیز بر این قول است.^۶ *أصالة العموم*. سید مرتضی می‌نویسد: هر گاه خطابی وارد شود که ظاهرش احتمال عموم و خصوص داده شود، این خطاب، عام است و متوجّه تک‌تک مکلفان می‌شود.^۷ بنا بر این، هر گاه لفظ عامی به کار برده شود و شک شود آیا متکلم، عام را اراده کرده است یا خاص را، در این صورت، *أصالة العموم*، جاری می‌شود و استعمال آن لفظ در خاص، مجاز است.^۸

۱. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۲۰۲ و ۲۰۶.

۲. عذّة الأصول، ج ۱، ص ۲۹.

۳. معارج الأصول، ص ۸۸.

۴. مبادی الوصول، ص ۷۹.

۵. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۳۹.

۶. السرائر، ج ۱، ص ۱۰۶ و ۱۰۷.

۷. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۱۹۶ و ۲۰۴.

۸. عذّة الأصول، ج ۱، ص ۲۷۳ و ۲۷۴.

أصالة الظهور. ظاهر لفظی است که در آن، احتمال معنی خلاف داده می‌شود؛ ولی این احتمال، مرجوح و ضعیف است و به آن، اعتنا نمی‌شود و مانع ظهور در معنای مورد نظر نمی‌گردد. برای مثال، در کلمه «المحیض» در آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ»^۱، دو معنا احتمال داده می‌شود: یکی زمان حیض و دیگری موضع حیض (قُبُل)، که ظهور در معنای دوم دارد.^۲ به نظر می‌رسد سید مرتضی^۳ و شیخ طوسی،^۴ همهٔ اصول لفظی را به اصالة الظهور برگردانده و نوشته‌اند: هر گاه در لفظ و خطاب، احتمال عموم و خصوص داده شود، ظهور در عموم دارد یا هر گاه در خطاب، احتمال حقیقت و مجاز داده شود، ظاهر در حقیقت است، مگر این که دلیلی بر خلاف آن باشد.

ب. اقسام حقیقت به اعتبار واضح

حقیقت، به اعتبار این که واضح آن، چه کسی است، به سه قسم تقسیم می‌شود. هر گاه واضح، شارع باشد، به آن «حقیقت شرعی» گفته می‌شود. هر گاه واضح لفظ در معنایی که حقیقت می‌یابد، اهل لغت باشد، به آن «حقیقت لغوی» گفته می‌شود و هر گاه واضح لفظ، عرف باشد که عرف آن را به این معنا انتقال داده باشد، به آن «حقیقت عرفی» گفته می‌شود.^۵

تعارض عرف شرع با عرف عادت^۶ و عرف لغت

الفاظ و عباراتی که به طور مطلق در کلام شارع به کار رفته است، اگر این الفاظ

۱. بقره، آیه ۲۲۲.

۲. السرائر، ج ۱، ص ۱۵۰.

۳. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۱۰.

۴. عذة الأصول، ج ۱، ص ۴۹ و ۵۰.

۵. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۱۵؛ عذة الأصول، ج ۱، ص ۴۱.

۶. به نظر می‌رسد مراد ایشان از عرف عادت، محاورات عرفی و عادی است که آن را در مقابل عرف شرع، قرار داده است و مراد از عرف لغت، استعمال لفظ در معنای موضوع له است.

دارای معانی شرعی، عرفی و لغوی باشند، در این موارد، معنای شرعی بر آن دو مقدّم می‌شود و در صورت نبود حقیقت شرعی، عرف عادت، مقدّم می‌شود.^۱ ابن ادریس، تقدّم عرف شرع بر دو قسم دیگر را بین اصولیان، اجماعی دانسته است.^۲

ج. حقیقت شرعی

با دقت در الذریعة^۳ و عدّة الأصول^۴ معلوم می‌شود که آنان، قائل به وجود حقیقت شرعی هستند؛ به این صورت که لفظ از معنای لغوی به معنای شرعی منتقل شده است و هرگاه این الفاظ در آیات و احادیث بدون قرینه به کار رفته باشند، معنای شرعی فهمیده می‌شود؛ یعنی استعمال آنها در معنای جدید، استعمال حقیقی است.

د. صحیح و اعم

مسئله این است که آیا واضع، الفاظ عبادات را برای معنای صحیح و کامل و تام الأجزاء و الشرائط، وضع کرده است یا برای معنای اعم از صحیح و فاسد؟ قائل به قول اول را «صحیحی» و قائل به قول دوم را «اعمی» گویند. طبق قول اول، اگر کسی لفظ را در معنای فاسد به کار برد، مجازی است؛ اما طبق قول دوم، معنای حقیقی است.

از میان فقها، سیّد مرتضی،^۵ ابن ادریس^۶ و محقق حلّی،^۷ صحیحی هستند

۱. الذریعة، ج ۱، ص ۱۵ و ۱۶؛ عدّة الأصول، ج ۱، ص ۴۱.

۲. السرائر، ج ۲، ص ۱۰۹ و ج ۳، ص ۴۹.

۳. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۱۲.

۴. عدّة الأصول، ج ۱، ص ۳۹. ابن ادریس (السرائر، ج ۲، ص ۶۱۹) و محقق حلّی (معارج الأصول، ص ۸۱) بر این قول‌اند.

۵. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۲۲۱ و ۲۲۲.

۶. السرائر، ج ۱، ص ۳۵۳.

۷. معارج الأصول، ص ۱۵۸.

و معتقدند: هرگاه حرف نفی بر سر فعل شرعی وارد گردد، حقیقت نماز از آن نفی شده و نماز شرعی نیست.

در مقابل، شیخ طوسی،^۱ اعمی است و معتقد است هرگاه حرف نفی بر سر فعلی آورده شود که شرط رانداشته باشد، باز هم آن فعل، واقع می‌شود.

ه. استعمال لفظ در بیش از یک معنی

تردیدی نیست که استعمال لفظ مشترک در یکی از معانی آن، با کمک قرینه معین جایز است؛ ولی در صورتی که قرینه وجود نداشته باشد، بر هیچ یک از معانی، دلالتی نخواهد داشت.

بحث در این است که آیا ممکن است که از لفظ مشترک در استعمال واحد، بیش از یک معنا اراده شود، به گونه‌ای که هر یک از معانی، به طور جداگانه از لفظ اراده شوند و لفظ برای دلالت بر آن به تنهایی قرار داده شود، یا آن که چنین استعمالی ممکن نیست؟

سید مرتضی، قائل به قول اول است و چنین استعمالی را جایز می‌داند؛ زیرا ایشان، قائل به اصل اشتراک در الفاظ هستند که حُسن استفهام و نیکو بودن سؤال، دلالت بر این اصل دارد، مگر در موردی که قرینه، دلالت بر تعیین یکی از معانی داشته باشد.^۲ شیخ طوسی^۳ و محقق حلی^۴ نیز بر این قول‌اند.

در مقابل، برخی چنین استعمالی را جایز ندانسته‌اند؛ زیرا چنین استعمالی،

۱. عذّة الأصول، ج ۲، ص ۴۴۲ و ۴۴۳.

۲. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۱۷ و ۱۸. البته معتقد است: جایز نیست که از یک لفظ، امر و نهی اراده شود؛ زیرا با هم تنافی دارند؛ چرا که امر، اراده انجام مأمور به است و نهی، اراده ترک است (همان، ص ۱۹).

۳. عذّة الأصول، ج ۱، ص ۵۳ و ۵۶.

۴. معارج الأصول، ج ۱، ص ۸۲ و ۸۳.

مجازی است و استعمال لفظ در غیر ما وُضع له است.^۱

و. مشتق

مراد از مشتق در اصطلاح علم اصول، عبارت از صفتی است که بر ذاتی حمل می‌گردد که قابل انفکاک و جدایی از آن ذات است؛ مانند صفت قائم که به فردی نسبت داده می‌شود. مراد از مشتق در علم اصول، مشتق صرفی نیست؛ بلکه نسبت بین مشتق صرفی و اصولی، عموم و خصوص من وجه است.^۲

بحث در این است که این صفت به عنوان مشتق، برای چه معنایی وضع شده است؟ آیا قائم، فقط به کسی گفته می‌شود که هم اکنون متّصف به این صفت است؟ و آیا در این معنا حقیقت است؟ یا اعمّ است از کسی که هم اکنون و کسی که در گذشته، متّصف به این صفت بوده است؟

سید مرتضی، قائل به قول دوم بوده و معتقد است: مشتق، در مورد کسی که در گذشته متّصف به صفتی بوده و اکنون از او منقضی شده، حقیقت است و با کمک اطّراد، آن را حقیقت دانسته است. مثلاً ضارب به هر کسی که این فعل از او صادر شده باشد، گفته می‌شود؛ اما در مورد کسی که در آینده متّصف به آن صفت گردد، مجاز است.^۳

ابن ادریس^۴ و علامه حلی^۵، در این مسئله با سید مرتضی موافق هستند؛ ولی تا آن‌جا که نگارندگان بررسی کرده‌اند، در کلام شیخ طوسی، بحثی در باره این مسئله یافت نشد.

۱. مبادی الوصول، ص ۷۶؛ تهذیب الوصول، ص ۱۳۴.

۲. أصول الفقه، ج ۱، ص ۹۷.

۳. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۱۱.

۴. السرائر، ج ۲، ص ۱۲۵ و ۱۲۶.

۵. مبادی الوصول، ص ۷۳.

۳. بررسی مبانی سید مرتضی و شیخ طوسی در مباحث الفاظ

الف. اوامر

یک. ماهیت و حقیقت امر

امر یا دستور، آن است که مقام بالاتر، انجام دادن کاری را از مقام پایین‌تر درخواست کند و خواست خود را با لفظ بیان کند. اصولیان در تعریف امر، چنین گفته‌اند: درخواست انجام دادن کار به کمک لفظ، در حالی که از مقام بالاتر به پایین‌تر است.^۱

امر، تنها با لفظ نیست؛ بلکه هر چیزی که جای‌گزین قول و لفظ شود، حکم امر دارد؛ مانند فعل پیامبر ﷺ و امامان معصومین علیهم‌السلام. این گروه، امر را مشترک بین قول و فعل می‌دانند.^۲ به نظر می‌رسد ابن ادریس، بر این قول است. در مقابل، برخی امر را فقط در قول عالی به دانی، حقیقت می‌دانند.^۳

دو. ظهور امر در وجوب

شیخ طوسی، معتقد است امر در لغت و شرع، اقتضای ایجاب دارد.^۴ در مقابل، سید مرتضی معتقد است امر، مشترک بین وجوب و استحباب است؛ زیرا امر در هر دو استعمال شده است و برای حمل آن بر وجوب نیاز به بیان زاید دارد.^۵

سه. فور و تراخی

شیخ طوسی معتقد است: امر، دلالت بر وجوب و فور دارد و باید امر را بدون تأخیر، انجام داد؛ اما در مواردی که قرینه بر تأخیر وجود دارد، مطابق آن عمل می‌شود؛ زیرا

۱. نهاية الوصول، ج ۱، ص ۳۷۲.

۲. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۲۷؛ معارج الأصول، ج ۱، ص ۹۳.

۳. عدة الأصول، ج ۱، ص ۳۹ و ۱۵۹؛ مبادئ الوصول، ص ۹۵.

۴. عدة الأصول، ج ۱، ص ۱۷۲.

۵. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۵۲.

امر، مقتضی ایجاب و فوراست و اگر چنین اقتضایی وجود نداشته باشد، فرقی بین واجب و غیر واجب نیست؛ زیرا غیر واجب را هم می توان ترک نمود. بنا بر این، امر، دلالت بر فوریت دارد و در صورت تأخیر، مستحق مذمت است.^۱

سید مرتضی معتقد است امر، مشترک میان فور و تراخی است و برای دلالت بر هر کدام از این دو، نیاز به قرینه است.^۲

چهار. مزه و تکرار

شیخ طوسی^۳ معتقد است امر، مقتضی مزه و یک بار انجام دادن است و دلالتی بر تکرار ندارد، مگر آن که علت، تکرار شود.

برخی معتقدند:^۴ امر بر هیچ کدام دلالتی ندارد؛ بلکه امر، دلالت بر طلب فعل دارد، ولی در شرع، افعالی هستند که با کمک قرینه، دلالت بر مزه دارند، مانند حج، و افعالی دلالت بر تکرار دارند، مانند نماز.

برخی توهم کرده اند^۵ که سید مرتضی با تمسک به آیه ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنْبًا فَأَطِئُوا﴾،^۶ امر را مقتضی تکرار دانسته؛ در حالی که صحیح نیست؛ بلکه سید می نویسد: امر نسبت به یک بار، یقینی است؛ ولی نسبت به مازاد آن، قائل به توقف است؛ زیرا لفظ امر، مشترک بین مزه و تکرار است که حُسن استفهام، بر اشتراک دلالت دارد.^۷

۱. عذة الأصول، ج ۱، ص ۲۲۷ و ۲۲۸.

۲. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۱۳۱. برخی معتقدند: امر، فقط دلالت بر طلب فعل دارد و هیچ دلالتی بر فور و تراخی ندارد، مگر این که قرینه وجود داشته باشد (معارج الأصول، ص ۹۹؛ مبادئ الوصول، ص ۱۰۱).

۳. عذة الأصول، ج ۱، ص ۲۲۷.

۴. معارج الأصول، ص ۱۰۰؛ مبادئ الوصول، ص ۱۰۰.

۵. ابن ادریس، در بحث وجوب غسل جنابت، نسبت دادن قول به تکرار امر به سید را، توهم متوهم دانسته و می نویسد: «تکرار غسل جنابت به جهت تکرار علت است، نه این که امر، مقتضی تکرار باشد» (السرائر، ج ۱، ص ۱۳۲ و ۱۳۳).

۶. «اگر جنب باشید، خود را بشوید و غسل کنید» (مانده، آیه ۶).

۷. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۱۰۰ و ۱۰۱.

پنج. اقسام واجب

– واجب موقت و غیر موقت

واجب موقت، واجبی است که شارع، زمان معینی را برای انجام دادن آن مشخص کرده است. واجب غیر موقت، آن است که شارع، زمان معینی را برای انجام دادن آن، مشخص نکرده است.

أصولیان، عبادات را به سه قسم تقسیم کرده‌اند که یک قسم آن را محال دانسته است.

قسم اول، عبادتی که زمان تعیین شده برای آن، بیشتر از زمان انجام دادن آن باشد، مانند نماز. در اصطلاح، به آن «واجب موسع» گفته می‌شود.

قسم دوم، عبادتی که زمان تعیین شده برای آن، به اندازه زمان انجام دادن آن باشد. به عبارتی زمان تعیین شده قالب برای انجام دادن آن، واجب باشد، مانند روزه.

قسم سوم، عبادتی که زمان تعیین شده برای آن، کمتر از زمان انجام دادن آن باشد. این قسم، محال است؛ زیرا موجب تکلیف به ما لا یطاق می‌شود. این قسم را در مورد اعمال شب نوزدهم، بیست و یکم و بیست و سوم ماه رمضان بیان می‌کند؛ زیرا طولانی‌ترین شب در تابستان، نه ساعت است و امکان انجام دادن عباداتی که برای این شب‌ها بیان کرده‌اند، محال است؛ زیرا زمان برای آنها، ضیق و تنگ است.^۱ واجب غیر موقت، دو قسم است: واجب فوری، مانند حج^۲ و جواب

۱. السرائر، ج ۱، ص ۵۱۵.

۲. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۱۴۵؛ معارج الأصول، ص ۱۱۱؛ مبادئ الأصول، ص ۱۰۸. سید مرتضی و شیخ طوسی، تعریف دیگری نیز از واجب موسع و مضیق، ارائه داده‌اند. واجب موسع، واجبی است که بدل زمانی دارد، یعنی عزم و اراده بر انجام دادن آن در زمان‌های بعد، مکلف می‌تواند آن را ترک کند و قصد انجام دادن آن، قبل از تضییق وقت باشد و در این صورت، گناه کار محسوب نمی‌شود، مانند غسل جنابت؛ ولی واجب مضیق، آن است که بدل ندارد (الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۱۴۷؛ عدة الأصول، ج ۱، ص ۲۳۵؛ نهاية الوصول، ج ۱، ص ۵۰۴). مرحوم شیخ،

سلام.^۱ غیر فوری، مانند امر به معروف و نهی از منکر.^۲

- واجب تعیینی و تخییری

واجب تعیینی، واجبی است که به فعل معین تعلق گرفته و با انجام دادن کار دیگر به جای آن، تکلیف از دوش مکلف، ساقط نمی شود؛ مانند نمازهای یومیه.^۳

واجب تخییری، واجبی است که به دو یا چند فعل تعلق گرفته و مکلف، مختیر است یکی از آنها را اتیان کند تا تکلیف از دوش او ساقط گردد؛ مانند وجوب کفاره افطار عمدی روزه.^۴ وی معتقد است: وجوب به هر سه کار، تعلق می گیرد و امتثال هر یک از آنها، موجب سقوط تکلیف می شود.^۵

قول ابن ادریس در این مسئله، موافق با علمای دیگری مانند سید مرتضی و شیخ طوسی^۶ است.

در مقابل، شیخ مفید، معتقد است که وجوب به یکی از آنها به نحو غیر معین، تعلق می گیرد.^۷

شش. اجزاء

«اجزاء»، در لغت، به معنای «کفایت کردن» است و ظاهراً در اصطلاح نیز به همین

«قائل به تخییر بین اوقات شده و تأخیر تا آخر وقت را موجب تضییق واجب دانسته و در مقام استدلال، گفته است: امر، عام است و شامل وقت اول و دوم می شود. بنا بر این، وقت دوم در تناول امر، مانند وقت اول است و نمی توان واجب را به یکی از آن دو اختصاص داد و تضییق واجب در آخر وقت، به این علت است که در غیر این صورت، منجر به فوت واجب می شود، بر خلاف وقت اول (عذة الأصول، ج ۱، ص ۲۳۶).

۱. همان، ج ۱، ص ۲۲.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۳۶.

۳. همان، ج ۳، ص ۷۵.

۴. السرائر، ج ۱، ص ۱۹۲.

۵. همان، ج ۳، ص ۷۲.

۶. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۸۸ عذة الأصول، ج ۱، ص ۲۲۰؛ معارج الأصول، ۱۰۸؛ مبادی الوصول، ص ۱۰۷.

۷. التذكرة بأصول الفقه، ص ۳۱.

معنا به کار رفته است. اگر امر از اوامر واقعی باشد، اجزا در آن به معنای اسقاط تعبد دوباره است و اگر امر از اوامر اضطراری یا ظاهری باشد، به معنای اسقاط قضااست.^۱ بنا بر این، اجزا، یعنی این که مکلف، تکلیف خود را به گونه‌ای انجام دهد که یقین پیدا کند تکلیف از عهده او ساقط شده است و نیاز به اعاده و تکرار عمل نیست.

در این مسئله، سید مرتضی^۲ معتقد است اگر کسی مأمور به اختیاری را با تمام اجزا و شرایط و مطابق با امر مولا انجام دهد، امر از دوش او ساقط می‌شود. همچنین اگر مأمور به اضطراری یا ظاهری را مطابق با اوامر اضطراری و یا ظاهری انجام دهد، مجزی است؛ اما اگر فرد بر اساس قطع خود به چیزی عمل کند و کشف خلاف یقینی شود، مجزی نیست و باید آن را در وقت، اعاده کند، ولی قضای آن لازم نیست.

در مقابل، شیخ طوسی معتقد است: هر گاه مأمور به را مطابق شرایط انجام دهد، مجزی است؛ زیرا مصلحت، حاصل شده و موجب استحقاق ثواب می‌گردد و وجهی برای تکرار، باقی نمی‌ماند. البته اگر کسی در آخر وقت، ظن به طهارت دارد، باید نماز را با همین حال بخواند؛ اما اگر کشف خلاف شد، باید آن را قضا کند.^۳

هفت. مقدمه واجب

هنگامی که در اثر امر، انجام دادن کاری واجب می‌شود، آیا این امر، دلالت بر وجوب مقدمات آن دارد یا خیر؟ به عبارتی آیا لزوم تحصیل مقدمات، کاشف از لزوم شرعی آنهاست یا خیر؟

ظاهر از کلام فقهای متقدم، آن است که این مسئله، از مسائل لفظی به شمار می‌آید.^۴

۱. کفایة الأصول، ص ۸۲ محقق حلی (معارج الأصول، ص ۱۰۸ و ۱۰۹) و علامه حلی (تهذیب الوصول، ص ۱۱۵)، قائل به اجزا شده و معتقدند تعبد به اتیان عمل، ساقط می‌شود؛ زیرا اگر قائل به عدم اجزا شویم، مقتضی تکرار عمل است، در حالی که دلیلی بر آن موجود نیست.

۲. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۱۲۵.

۳. عذة الأصول، ج ۱، ص ۲۱۳.

۴. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۸۳؛ عذة الأصول، ج ۱، ص ۱۸۶.

در این موارد، عقل، حکم به وجوب مقدمه می‌کند؛ اما اصولیان، در حکم شرعی مقدمه واجب، دیدگاه‌های متفاوتی دارند. برخی از این اقوال، به شرح زیر است:

۱. مقدمه، از نظر شرع، واجب است؛ مطلقاً. شیخ مفید، بر این قول است.

شیخ مفید، معتقد است: آنچه که فعل به واسطه آن تمام نمی‌شود، همانند فعل مأمور به، واجب است. همچنین امر به مسبب، دلیل بر وجوب سبب و امر به مراد دلیل بر وجوب اراده است.^۱

ابن ادریس،^۲ محقق حلّی^۳ و علامه حلّی^۴ نیز قائل به وجوب مقدمه هستند؛ زیرا اگر مقدمه، واجب نباشد، باعث تکلیف به ما لا یطاق می‌شود و هذا، قبیح.

۲. مقدمه، مطلقاً واجب نیست. علامه مظفر^۵ و سید مصطفی خمینی،^۶ بر این قول هستند.

۳. قول به تفصیل که در این مورد، تفصیل‌های متعددی ذکر گردیده است. سید مرتضی و شیخ طوسی، در شمار این گروه قرار دارند، البته در تفصیل با هم تفاوت دارند. تفصیل آن دو عبارت‌اند از:

تفصیل میان سبب و شرط. در صورت تعلّق امر به سبب، امر به مسبب نیز تعلّق می‌گیرد و ملازمه وجود دارد؛ اما در صورت تعلّق امر به شرط بین وجوب مقدمه و ذی المقدمه، ملازمه وجود ندارد.^۷

۱. التذکرة بأصول الفقه، ص ۳۱.

۲. السرائر، ج ۱، ص ۱۲۸.

۳. معارج الأصول، ص ۱۱۰.

۴. مبادئ الوصول، ص ۱۱۲.

۵. أصول الفقه، ج ۱، ص ۲۹۲.

۶. مفتی الأصول، ج ۲، ص ۳۳۳.

۷. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۸۳. برخی معتقدند: سید مرتضی، در شمار گروه اول قرار

دارد (تاریخ فقه و فقه، ص ۱۷۵).

برخی بین موردی که امر به طور مطلق ذکر گردیده و موردی که امر در بر دارنده صفتی باشد، قائل به تفصیل شده‌اند. در مورد اول، مقدمه، واجب نیست؛ اما در صورت دوم، واجب است.^۱

هشت. دلالت کردن امر بر نهی از ضد

آیا امر به چیزی بر نهی از ضد آن، دلالت دارد؟ مثلاً هنگامی که مولا، امر به نماز خواندن کند، آیا بر ترک آنچه که منافی با نماز است، دلالت دارد؟
أصولیان، ضد را به دو قسم، تقسیم کرده‌اند: ضد عام و خاص.
ضد عام هر کاری، انجام ندادن و نقیض آن است. مثلاً ضد عام نماز، ترک نماز یا نماز نخواندن است.

ضد خاص هر کاری، افعال وجودی دیگری است که با آن، منافی است؛ مانند نماز خواندن هنگام ادای دین.

سؤال بالا در این جا به دو سؤال جداگانه تبدیل می‌شود که آیا امر به چیزی بر نهی از ضد عام آن دلالت دارد؟ آیا امر به چیزی بر نهی از ضد خاص آن، دلالت دارد؟
در ضد عام، همه اصولیان در اصل اقتضا با هم اتفاق دارند؛ ولی در کیفیت و چگونگی اقتضا با هم اختلاف نظر دارند.^۲ برخی، دلالت آن را عقلی دانسته‌اند^۳ و برخی دلالت را از جهت معنی دانسته‌اند، نه لفظی؛ زیرا امر دلالت بر وجوب می‌کند که ترک آن، قبیح است، چه ضد آن واحد باشد یا بسیار؛^۴ ولی برخی گفته‌اند: در صورتی که ضد آن واحد باشد، ترک آن قبیح است.^۵ برخی آن را به دلالت مطابقی،^۶

۱. عذة الأصول، ج ۱، ص ۱۸۹.

۲. أصول الفقه، ج ۲، ص ۳۵۷.

۳. التذكرة بأصول الفقه، ص ۸.

۴. عذة الأصول، ج ۱، ص ۱۹۷.

۵. معارج الأصول، ص ۱۱۰.

۶. الفصول الغروية، ص ۹۲.

برخی دلالت تضمّنی^۱ و برخی دلالت التزامی^۲ دانسته‌اند.

در بحث ضدّ خاص، دو نظر وجود دارد: گروهی معتقدند امر به چیزی، دلالت بر نهی از ضدّ خاص ندارد. بنا بر این، اگر کسی با وجود امر به ازاله نجاست از مسجد، مشغول نماز خواندن شد، صحیح است؛ زیرا در چنین نمازی، ملاک امر، رجحان ذاتی و محبوب مولا بودن، وجود دارد.^۳

در مقابل، گروهی قول به دلالت داشتن را پذیرفته‌اند و برای اثبات ادّعای خویش از راه ملازمه یا مسلک مقدّمیت، اقدام کرده‌اند. مطابق این قول، اگر کسی با وجود امر به ازاله، مشغول نماز خواندن شد، نمازش باطل است؛ زیرا نهی در عبادت، موجب فساد منهی عنه می‌شود.^۴

در مقابل، سید مرتضی، معتقد است امر به چیزی، مقتضی نهی از ضدّ آن نیست، مطلقاً؛^۵ زیرا ایشان، اجتماع ضدّان را جایز دانسته است.^۶

ب. نواهی

یک. ماهیت نهی

نهی به معنای باز داشتن از انجام دادن کار به وسیله لفظ از مقام بالاتر به مقام پایین‌تر است.^۷

برخی گفته‌اند: نهی، فقط با قول صورت می‌گیرد، بر خلاف امر که مشترک بین قول و فعل است. این گروه معتقدند: نهی، دلالتی بر مرّه و تکرار، فور و تراخی

۱. تهذیب الوصول، ص ۱۱۱، معالم الدین، ص ۶۳.

۲. القوانين المحکمة فی الأصول، ج ۱، ص ۲۲۹.

۳. أصول الاستنباط، ص ۹۳.

۴. کفایة الأصول، ص ۱۲۹.

۵. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۸۵.

۶. همان، ج ۱، ص ۸۷.

۷. عدّة الأصول، ج ۱، ص ۲۵۵.

ندارد،^۱ به غیر از شیخ طوسی که معتقد است نهی بر فور دلالت دارد.^۲
در مقابل، برخی گفته‌اند: نهی با قول و هر آنچه شبیه آن است؛ مانند نوشتن، واقع می‌شود.^۳

دو. ظهور نهی در حرمت

نهی، شامل حرمت و کراهت می‌شود و در صورتی که بدون قرینه به کار رود، معنای حرمت به ذهن متبادر می‌شود.

ابن ادریس، معتقد است که نهی، ظهور در حرمت دارد و در عرف شریعت، چنین اقتضایی دارد. ایشان، در بحث تلقی رکبان می‌نویسد: اگر کسی به استقبال کاروان تجاری رفته، چیزی خریداری کند، این کار، حرام است؛ زیرا نهی دلالت بر حرمت دارد؛ ولی اگر چنین معامله‌ای انجام داد، صحیح است؛ ولی اگر نهی به عقد تعلق می‌گرفت، نهی، دلالت بر فساد عقد بیع داشت.^۴

از دیگر فقهای قائل به ظهور نهی در حرمت، می‌توان از شیخ طوسی، محقق حلّی و علامه حلّی^۵ نام برد.

سه. اجتماع امر و نهی

محل بحث در اجتماع امر و نهی، جایی است که یک عمل، دو عنوان جداگانه به خود می‌گیرد. اصولیان، این سؤال را مطرح می‌کنند که: آیا اجتماع امر و نهی در عمل واحد، که دارای دو جهت است، جایز است یا خیر؟ بین اصولیان، مثال نماز خواندن در مکان غصبی رایج است. این عمل واحد، دارای دو جهت است. از یک جهت،

۱. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۱۷۵؛ تهذیب الوصول، ص ۱۲۱.

۲. عدة الأصول، ج ۱، ص ۲۵۶ و ۲۵۷.

۳. معارج الأصول، ص ۱۱۶.

۴. السرائر، ج ۲، ص ۲۳۶ تا ۲۳۸.

۵. عدة الأصول، ج ۱، ص ۲۵۵؛ معارج الأصول، ص ۱۱۶؛ مبادئ الوصول، ص ۱۲۲.

نماز است که شارع به آن امر کرده است؛ ولی از جهت تصرف در ملک دیگران، از آن نهی کرده است.

سید مرتضی می نویسد: اجتماع امر و نهی، به دو صورت است: یا به چیزی تعلق گرفته که دارای یک جهت است. چنین چیزی، محال است یا دارای تعدد جهت است که در این صورت، اشکالی ندارد. گاه اجتماع در اشیای متعدد است. اگر مکلف، قادر به تشخیص آن دو نباشد؛ مانند اجتماع در شیء واحد است که جایز نیست، بر خلاف موردی که قادر به تشخیص است.^۱

علامه حلی، اجتماع امر و نهی را جایز نمی داند؛ زیرا مستلزم محال است.^۲ با دقت در مثال های این مسئله، می توان گفت: شیخ، این مسئله را ذیل بحث دلالت نهی بر فساد، مطرح کرده و معتقد است نماز خواندن در مکان غصبی و وضو گرفتن با آب غصبی، صحیح نیست؛ زیرا عبادات، نیاز به قصد قربت دارند و با وجود نهی از غصب، چنین عملی قبیح است و موجب تقرب نیست.^۳

چهار. دلالت نهی بر فساد منهی عنه (عبادی و معاملی)

عمل منهی عنه یا از عبادات است یا از معاملات. اصولیان، در این مسئله با هم اختلاف دارند و اقوال متعددی را بیان کرده اند که فقط به سه مورد، اشاره می شود:^۴

- برخی معتقدند: نهی در معاملات و عبادات، بر فساد دلالت می کند.^۵ کسانی

۱. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۴۲۴ و ۴۲۵.

۲. مبادئ الوصول، ص ۱۲۱.

۳. عدة الأصول، ج ۱، ص ۲۶۳.

۴. برخی از محققان، این اقوال را بالغ بر ده مورد شمرده اند (مطالع الأنظار، ج ۱، ص ۷۴۹).

۵. برخی این دلالت بر فساد را از جهت لفظ دانسته اند و برخی آن را ناشی از دلالت شرع می دانند.

(تمهید القواعد، ص ۱۴۱).

مانند سید مرتضی^۱ و شیخ طوسی^۲ بر این قول‌اند.

- عده‌ای معتقدند: نهی، دلالت بر فساد منهی عنه نمی‌کند، چه در عبادات و چه در معاملات؛ بلکه نهی در معاملات و عبادات بر صحت دلالت می‌کند. فخر المحققین از این عده است.^۳

- تفصیل میان معاملات و عبادات. نهی در عبادات، دلالت بر فساد می‌کند؛ اما در معاملات، چنین دلالتی ندارد.^۴

ج. مفاهیم

یک. مفهوم و منطوق

منطوق، حکمی است که در کلام، ذکر شده است. در مقابل آن، مفهوم قرار دارد که عبارت از حکمی است که در کلام، مذکور نیست. فقها در موارد بسیاری به منطوق آیات و روایات، استناد کرده‌اند.

مفهوم، یا مفهوم موافق است که مفهوم و منطوق در سلب و ایجاب با هم موافق هستند؛ مانند آیه «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ»^۵ که مفهوم آن، عبارت است از «لا تضر بهما»، یا مفهوم مخالف است که مفهوم و منطوق در سلب و ایجاب با هم مخالف هستند؛ مانند مفهوم شرط.

دو. مفهوم اولویت (فحوای خطاب، مفهوم موافق)

فقها، از مفهوم اولویت، تعبیر به فحوای خطاب کرده و آن را رساتر از منطوق آن دانسته‌اند.^۶ ابن ادریس، همین گونه تعبیر کرده که در آن، عقل، حکم بر اولویت

۱. ایشان، دلالت نهی بر فساد منهی عنه را ناشی از دلالت شرع دانسته است (الذریعة، ج ۱، ص ۱۸۰).

۲. عده‌الأصول، ج ۱، ص ۲۶۶ و ۲۶۷.

۳. کفایة الأصول، ص ۱۸۹.

۴. المعالم، ص ۹۶؛ معارج الأصول، ص ۱۱۶؛ مبادئ الوصول، ص ۱۲۲.

۵. اسراء، آیه ۲۳.

۶. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۳۲۴؛ عده‌الأصول، ج ۲، ص ۴۷۳.

دارد.^۱ علامه، از آن تعبیر به مفهوم موافق کرده است که عمومیت دارد.^۲
 فقها گفته‌اند: در موردی که انسانی در آب چاه بیفتد، باید هفتاد دلو از آب چاه بیرون کشید تا تطهیر شود، چه آن شخص مسلمان باشد، چه کافر.^۳

سه. مفهوم مخالف یا دلیل خطاب

اصولیان متقدم، از دلیل خطاب، به مفهوم مخالف، تعبیر کرده‌اند؛ مانند مفهوم شرط، وصف و ...^۴ هر یک از این مفاهیم، دارای مراتبی هستند که شدت و ضعف دارند. سید مرتضی، مفهوم لقب را پایین‌تر از مرتبه وصف دانسته و منکر مفهوم برای آن دو شده و این قول را به محققان اصول نسبت داده است.^۵

سید مرتضی^۶ و شیخ طوسی^۷ معتقدند که هیچ یک از جملات شرطی، غایت، ادات حصر، وصف، لقب و عدد مفهوم ندارند.

۱. السرائر، ج ۳، ص ۱۶۳ و ۱۶۴.

۲. نهاية الوصول، ج ۲، ص ۲۰۱.

۳. النهاية، ص ۶؛ مختلف الشیعة، ج ۱، ص ۱۹۵.

۴. السرائر، ج ۱، ص ۶۰ و ۱۰۹.

۵. السرائر، ج ۱، ص ۱۰۹. دلیل ایشان بر این که مراد وی از دلیل الخطاب، مفهوم مخالف باشد، این است که اولاً در مواردی مراد وی از دلیل خطاب، مفهوم وصف (همان، ج ۱، ص ۲۳۲) یا مفهوم لقب (همان، ج ۲، ص ۳۶۲ و ۳۶۳) یا مفهوم شرط (همان، ج ۲، ص ۳۵۰) است، هر چند غالباً مرادش مفهوم وصف است. ثانیاً با بررسی کتب اصولی نزدیک به عصر وی، می‌توان به این مطلب پی برد. شیخ طوسی می‌نویسد: «هر گاه لفظ صریح یا کنایی بر مطلبی وجود نداشته باشد، به فحوای خطاب و دلیل خطاب مراجعه می‌شود». (عده الأصول، ج ۱، ص ۵۹). از این تقابل بین فحوای خطاب با آن می‌توان پی برد که مراد، مفهوم مخالف است. افزون بر این، مواردی از مفهوم استثنا (الذریعة، ج ۱، ص ۴۰۳؛ عده الأصول، ج ۲، ص ۴۷۷) یا مفهوم عدد (الذریعة، ج ۱، ص ۴۰۳)، تعبیر به دلیل خطاب کرده‌اند و قائل به بطلان آن هستند (الذریعة، ج ۱، ص ۳۹۸؛ عده الأصول؛ معارج الأصول، ص ۲۱۰ و ۲۱۰). شهید اول، به صراحت بیان می‌کند که مراد از دلیل خطاب، مفاهیم مخالف است (الذکر، ج ۱، ص ۵۳).

۶. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۳۹۲-۴۱۲.

۷. عده الأصول، ج ۲، ص ۴۶۷-۴۸۲.

د. عام و خاص

یک. تعریف عام و خاص

عام، لفظی است که در بردارندهٔ تمام افراد و مصادیق مجموعه‌اش باشد و دلالت آن بر عموم، از طریق الفاظ است. به عبارت دیگر، دلالت آن، دلالت لفظی است که شمول و فراگیری را به وسیلهٔ آنها نشان می‌دهد. خاص به گونه‌ای است که شامل برخی از مصادیق می‌شود.^۱ البته سید مرتضی، لفظی را عام دانسته که دو نفر یا بیشتر را در بر گیرد.^۲

دو. تخصیص اکثر و استثنای مستغرق

آیا در تخصیص، لازم است بیشتر افراد، تحت عام باقی بمانند یا چنین چیزی لازم نیست؟

شیخ طوسی می‌نویسد: استثنای از جملات، جایز است و در قرآن و شعر نیز استعمال شده که به دو صورت است: استثنای نفی از اثبات و استثنای اثبات از نفی. فرقی نمی‌کند که اقل را استثنا کند یا اکثر را. این مسئله، مورد اتفاق علماست، بجز ابن درستویه و ابن حنبل^۳ که تخصیص اکثر را جایز ندانسته‌اند.^۴

أصولیان متقدم، تخصیص اکثر را جایز دانسته‌اند. برخی آن را تا حدی جایز دانسته‌اند که دو نفر یا بیشتر، تحت عام باقی بماند و اگر یک نفر باقی بماند، مجاز پیش می‌آید.^۵ برخی آن را تا حدی که یک نفر تحت عام باقی بماند، جایز

۱. همان، ج ۱، ص ۲۷۳؛ معارج الأصول، ص ۱۲۱؛ مبادی الوصول، ص ۱۲۵.

۲. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۱۹۷.

۳. المغنی، ج ۵، ص ۳۰۲؛ تهیید القواعد، ص ۲۰۲؛ نهاية الوصول، ج ۲، ص ۲۴۹.

۴.

أدوا التي نقصت تسعين من مئة ثم ابعثوا حكماً بالحق قوالاً

(المبسوط، ج ۳، ص ۸).

۵. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۲۹۷. این قول مطابق با تعریفی است که از عام ارائه داده است.

دانسته‌اند.^۱ ابن ادریس، تخصیص اکثر را مورد اتفاق و اجماع دانسته است.^۲ البته اگر تخصیص به گونه‌ای باشد که چیزی از مستثنا منه باقی نماند، چنین تخصیصی باطل است.^۳

سه. عام همراه با چند استثنا و استثنای بعد از چند عام

جملات همراه با استثنا، به چندین وجه استعمال می‌شوند؛ گاهی یک استثنا، بعد از یک جمله عام ذکر می‌شود، گاهی یک استثنا بعد از چند جمله عام ذکر می‌شود و گاهی چند استثنا بعد از یک جمله عام ذکر می‌شود.

هر گاه مقرّ به دنبال اقرار خویش فقط یک استثنا ذکر کند، اگر استثنای از کلام مثبت باشد، به باقی مانده مستثنا منه ملزم می‌گردد و اگر استثنای از کلام منفی باشد، فقط به افراد مستثنا ملزم می‌شود. مثلاً اگر کسی بگوید: «من به زید، ده درهم، بجز یک درهم بدهکارم»، اقرار به نه درهم است و به آن، ملزم می‌گردد و اگر بگوید: «ما له علی عشرة إلا درهم»، در این صورت، اقرار به یک درهم است.

در موردی که چند استثنا بعد از عام ذکر می‌شود، اگر به هم عطف شده باشند، از مستثنا منه (عام) خارج می‌شوند. مثلاً اگر کسی بگوید: «له علی عشرة دراهم إلا ثلاثة و إلا إثنين»، در این صورت، اقرار به پنج درهم است؛ اما اگر به هم عطف نشده باشند، به استثنای ماقبل بر می‌گردد، مشروط به این که استثنای دوم، مساوی یا بیشتر از استثنای اول نباشد؛ زیرا استثنایی که باعث خروج همه افراد شود، باطل است. مثلاً اگر کسی بگوید: «له علی عشرة دراهم إلا خمسة إلا اثنين»، اقرار به هفت درهم است.^۴

۱. عذّة الأصول، ج ۱، ص ۳۷۹؛ معارج الأصول، ص ۱۳۲.

۲. السرائر، ج ۲، ص ۵۰۲.

۳. مبادئ الوصول، ص ۱۳۸؛ السرائر، ج ۲، ص ۵۰۲.

۴. عذّة الأصول، ج ۱، ص ۳۲۳ و ۳۲۴؛ السرائر، ج ۲، ص ۵۰۱؛ معارج الأصول، ص ۱۴۰؛ مبادئ الوصول، ص ۱۳۹ و ۱۴۰.

سید مرتضی در این مورد می‌نویسد: چنین مواردی، به استثنای ماقبل بر می‌گردد. بنا بر این، اگر کسی بگوید: «له علی عشرة دراهم إلا درهمین و إلا درهما» اقرار به نه درهم است؛ زیرا اگر استثنا به همه جملات ماقبل برگردد، ذکر آن، لغو و غیر مفید است که در مثال بالا، اقرار به هشت درهم است.^۱

در موردی که یک استثنا بعد از چند عام ذکر شود، اگر استثنا، ظهور در رجوع به همه جملات داشته باشد، همه آنها را تخصیص می‌زند؛ اما در موردی که استثنا، چنین ظهوری نداشته باشد، آیا در چنین موردی، استثنا به جمله آخر وارد می‌شود یا به تمام جملات؟

سید مرتضی معتقد است: استثنای مذکور، مشترک است میان این که یک بار به جمله آخر برگردد و یک بار به همه جملات رجوع کند و حُسن استفهام، دلالت بر این اشتراک دارد،^۲ در حالی که شیخ طوسی معتقد است: استثنا، به تمام جملات، رجوع می‌کند؛ زیرا این مورد، مانند شرط است که به تمام جملات بر می‌گردد و از طرفی، جملات معطوف در حکم با هم متحد هستند و استثنا، به تمام جملات، رجوع می‌کند.^۳

چهار. عدم مجازیت عام پس از تخصیص

آیا عام پس از تخصیص، در افراد باقی مانده حقیقت است یا مجاز؟ سید مرتضی، قائل به قول اول است و آن را حقیقت و حجت دانسته است که می‌توان به آن تمسک نمود.^۴

در مقابل، برخی بر این عقیده‌اند: عام پس از تخصیص، در باقی افراد

۱. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۲۵۷ و ۲۵۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۴۹.

۳. عدة الأصول، ج ۱، ص ۳۲۱ و ۳۲۲.

۴. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۲۰۴ و ۲۳۷.

مجاز می‌شود؛ زیرا ادات عام، برای عموم و شمول، وضع شده‌اند و اگر از لفظ عام، برخی افراد آن، اراده شوند، استعمال لفظ در غیر ما وضع که است و معنا، مجازی می‌گردد.^۱

پنج. تخصیص عام

- تخصیص قرآن با خبر واحد^۲

عموماتی از قرآن در معرض تخصیص هستند. حال این سؤال مطرح است که آیا خبر واحد، این توانایی و قدرت را دارد که عمومات کتاب را تخصیص بزند یا خیر؟

کسانی که خبر واحد را حجت نمی‌دانند، در هیچ موردی به خبر واحد عمل

۱. عذة الأصول، ج ۱، ص ۳۰۶؛ معارج الأصول، ص ۱۴۳.

۲. علمای اصول بر حجیت خبر متواتر، اتفاق دارند؛ ولی در مورد خبر واحد با یکدیگر اختلاف ورزیده‌اند. کسانی مانند سید مرتضی (الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۵۲۸) ابن زهره (غنیة الزرع، ص ۴۷۵) و ابن ادریس، قائل به عدم حجیت خبر واحد هستند. ابن ادریس می‌گوید: خبر واحد، همانند قیاس، موجب ظن می‌شود و حجت نیست (السرائر، ج ۱، ص ۴۷ و ج ۳، ص ۳۹۴) و آن را از ضروریات فقه شیعه می‌شمارد و معتقد است که چنین خبری نزد اهل بیت علیهم‌السلام حجت نبوده است (همان، ج ۱، ص ۱۲۷ و ۳۹۷).

سید مرتضی معتقد است: عمل به خبر واحد، از نظر عقل، جایز است، اما چون شرعاً دلیلی بر تعبد به آن نرسیده، نمی‌توان به آن ملتزم گردید و برای اثبات عدم ورود دلیل شرعی، تمام ادله قائلان به حجیت خبر واحد را رد و بر عدم حجیت خبر واحد در احکام، به اجماع، استناد کرده است (الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۵۱۹ - ۵۵۰؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۰۳).

شیخ طوسی، هر چند خبر واحد را علم آور نمی‌داند و ادله حجیت آن را رد می‌کند (عذة الأصول، ج ۱، ص ۱۰۰ و ص ۱۰۸ - ۱۲۸)؛ اما اخبار واحدی را که راویان آن امامی باشند، در صورتی که در نقلش سدید باشد و طعن هم نشده باشد، حجت دانسته و عمل به آن را جایز می‌داند و مدعی اجماع بر اعتبار آن شده است (همان، ج ۱، ص ۱۲۶) و حتی در جای دیگر، خبر مخالفان را واجب الإلتزام می‌داند، بدین شرط که در نقل روایت، احتیاط و دقت عمل داشته و در امانتداری، مورد وثوق باشند، گر چه در اصل اعتقاد به خطا رفته باشند. بر این اساس، وی به خبرهای فطحیه، واقعی و... عمل می‌کرده است (همان، ج ۱، ص ۱۳۴).

نمی‌کنند، حتی در باب تخصیص عموم کتاب؛ اما قائلان به حجیت خبر واحد، در این مسئله با هم اختلاف دارند.

با این بیان، روشن شد کسانی مانند سید مرتضی^۱ و ابن ادریس^۲ تخصیص قرآن با خبر واحد را جایز ندانسته‌اند، البته اگر شارع، ما را در عمل به آن خبر متعبد کرده بود، تخصیص، جایز است؛ اما این گونه نیست.

شیخ طوسی نیز تخصیص عمومات قرآن با اخبار آحاد را مطلقاً جایز نمی‌داند؛ چرا که عموم قرآن، موجب علم است و خبر واحد، سبب غلبه ظن می‌شود و به سبب ظن نمی‌توان از علم، رفع ید نمود.^۳

در مقابل، کسانی مانند محقق حلی و علامه حلی، تخصیص عام با خبر واحد را جایز دانسته‌اند.^۴

— تخصیص عام با عرف، دلیل عقل و اجماع

سید مرتضی می‌نویسد: اگر عرف و عادت در الفاظ، اثر داشته باشد و فایده‌ای بر آن مترتب گردد، تخصیص عام با آن واجب است؛ اما تخصیص خطاب خداوند و رسول ﷺ جایز نیست.^۵

شیخ طوسی می‌نویسد: عرف و عادت، دو قسم است یا مربوط به افعال است که تخصیص عام با آن، جایز نیست یا مربوط به عرف جاری در استعمال الفاظ است که در این صورت، قادر به تخصیص است.^۶

در مقابل، برخی تخصیص عام با عرف را جایز ندانسته‌اند؛ زیرا فعل بنده،

۱. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۲۸۰.

۲. السرائر، ج ۲، ص ۵۲۳ و ج ۳، ص ۲۵۶ و ۲۶۱.

۳. عدة الأصول، ج ۱، ص ۳۴۴.

۴. معارج الأصول، ص ۱۳۳؛ مبادئ الوصول، ص ۱۴۸.

۵. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۳۰۶ و ۳۰۷.

۶. عدة الأصول، ج ۱، ص ۳۶۲.

حجت و دلیل بر شرع نیست.^۱

ادله عام با ادله دیگر، تخصیص زده می شود. یکی از این مخصّص ها، دلیل عقل است که سید مرتضی،^۲ شیخ طوسی،^۳ محقق حلی^۴ و علامه حلی،^۵ تخصیص با دلیل عقل را جایز دانسته اند.

اگر کسی اشکال کند شیخ طوسی، تخصیص عام با دلیل عقلی را جایز ندانسته است؛ زیرا در تخصیص، شرط است که مخصّص، مقارن با عام باشد؛ ولی در این جا مخصّص، یعنی دلیل عقل، مقدّم است و بنا بر این، تخصیص، جایز نیست. در جواب باید گفت: مخصّص، قصد متکلم است که در این موارد با عام، مقارن است.^۶ سید مرتضی،^۷ شیخ طوسی،^۸ محقق حلی^۹ و علامه حلی،^{۱۰} تخصیص با اجماع را جایز دانسته اند.

- تخصیص اجماع عام

اگر اجماع بر فعل عام یا تقریر باشد، تخصیص آن جایز نیست؛ اما اگر اجماع بر قول عام باشد، در این صورت، اگر از طریق ظنی به دست آمده باشد، تخصیص جایز است؛ اما اگر از طریق نص یا طریق قطعی به دست آمده باشد، تخصیص، جایز نیست.^{۱۱}

۱. مبادی الوصول، ص ۱۵۳.

۲. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۲۷۷.

۳. عدّة الأصول، ج ۱، ص ۳۳۶.

۴. معارج الأصول، ص ۱۴۷.

۵. مبادی الوصول، ص ۱۴۵.

۶. عدّة الأصول، ج ۱، ص ۳۳۸.

۷. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۲۹۶.

۸. عدّة الأصول، ج ۱، ص ۳۱۱.

۹. معارج الأصول، ص ۱۳۳.

۱۰. مبادی الوصول، ص ۱۴۷.

۱۱. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۲۹۶؛ عدّة الأصول، ج ۱، ص ۳۹۵.

خلاصه: سید مرتضی و شیخ طوسی، تخصیص عام، با کتاب، سنت، اجماع، عرف و دلیل عقلی را جایز دانسته‌اند؛ ولی تخصیص با خبر واحد و مفاهیم را جایز ندانسته‌اند.

شش. فحص از مخصّص

این سؤال مطرح است که آیا به مجرد دست یافتن به دلیل عام، می‌توان به آن عمل کرد، بدون این که فحص و جستجوی از مخصّص، لازم باشد یا عمل کردن به عام قبل از فحص، جایز نیست؟

سید مرتضی معتقد است که سماع عام جایز است، اگر چه خاص شنیده نشود. به عبارت دیگر، ایشان، فحص از مخصّص را لازم ندانسته است؛ زیرا حکم عام نیز تکلیف محسوب می‌شود و عمل بر اساس آن، جایز است.^۱ شیخ طوسی نیز بر این قول است.^۲

در مقابل، برخی فحص از مخصّص را واجب دانسته‌اند و حتی آن را اجماعی دانسته‌اند.^۳

ه. مطلق و مقید

أصولیان متقدّم،^۴ این مبحث را ذیل مباحث عامّ و خاص، مطرح کرده‌اند.

یک. تعریف مطلق و مقید

مطلق، در اصطلاح، عبارت از لفظی است که دلالت بر ماهیت می‌کند که افاده عموم و خصوص نمی‌کند؛ مانند: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾. مقید نیز دلالت بر ماهیت دارای صفت

۱. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۳۹۱.

۲. عدّة الأصول، ج ۲، ص ۴۱۱. البته در جایی دیگری فحص را لازم دانسته است (همان، ج ۱، ص ۳۰۴).

۳. معارج الأصول، ص ۱۶۶؛ تهذیب الوصول، ص ۳۰۴.

۴. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۲۷۵؛ عدّة الأصول، ج ۱، ص ۳۲۹؛ معارج الأصول، ص ۱۳۴؛ مبادی الوصول، ص ۱۵۶.

می‌کند، مانند: «فتح‌ریر رقبه مؤمنة».^۱

سید مرتضی و شیخ طوسی، تعریفی از مطلق ارائه نداده‌اند؛ ولی شیخ طوسی می‌نویسد: تقیید، مانند عام، ممکن است متصل یا منفصل باشد.^۲

مشهور معتقدند: مطلق، عبارت است از هر لفظی که دلالت بر شیوع و سریان در جنس خود داشته باشد، به این معنی که همه افراد زیر مجموعه‌اش تحت یک امر مشترک، قرار بگیرند. در مقابل، مقید، یعنی لفظی که در جنس خود، شیوع و سریان نداشته باشد.^۳

دو. حمل مطلق بر مقید

سید مرتضی معتقد است: اگر مقید، متصل باشد، حمل صورت می‌گیرد؛ اما اگر منفصل باشد و در حکم، مختلف باشند، ولی از یک جنس نباشند، حمل صورت نمی‌گیرد؛ اما در صورتی که از یک جنس باشند و در اطلاق و تقیید، اختلاف داشته باشند، در این جا اختلاف وجود دارد؛ مانند اطلاق رقبه در کفاره ظهار و تقیید آن به ایمان در قتل خطایی که در این جا سید، قائل به عدم حمل است.^۴

شیخ طوسی، در این سه مورد با سید مرتضی همراه است؛ جز این که دو قسم دیگر بر آنها افزوده است. موردی که مقید، منفصل باشد و در حکم و سبب با هم متحد هستند، در این صورت بر مقید، حمل می‌شود و موردی که مقید منفصل باشد و هر دو از یک جنس باشند، اما در یک مورد مطلق و در دو جای دیگر مقید باشند، در این صورت، حمل صورت نمی‌گیرد؛ زیرا تقیید به هر کدام از آنها، مقدم بر دیگری نیست؛ مانند روزه کفاره یمین که به طور مطلق آمده، اما روزه

۱. معارج الأصول، ص ۱۳۴؛ نهاية الوصول، ج ۲، ص ۳۷۸.

۲. عدة الأصول، ج ۱، ص ۳۳۰.

۳. مطالع الأنظار، ج ۲، ص ۲۴۱؛ کفایة الأصول، ص ۲۴۳؛ أصول الفقه، ج ۱، ص ۲۲۴.

۴. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۲۷۵ و ۲۷۶.

شخص متمتع، مقید به قید تفریق است، ولی در کفاره ظهار، آن را مقید به قید تابع نموده است.^۱

و. مجمل و مبین

مراد از مجمل، آن چیزی است که معنای آن، واضح و روشن نباشد و مبین، چیزی است که معنای آن، واضح و روشن باشد. از دیدگاه ابن ادریس، این دو واژه، اختصاص به الفاظ ندارند، بلکه گاهی از نوع فعل هستند.

أصولیان، مجمل را خطابی دانسته‌اند که به خودی خود، معنای آن واضح و روشن نباشد و نیاز به مفسر و بیان دارد که این بیان، ممکن است از نوع لفظ یا نوشته یا اشاره یا فعل باشد.^۲

مبین نیز چیزی است که معنای آن، واضح و روشن باشد که این وضوح، گاهی ذاتی است؛ مانند نص و گاهی به وسیله بیان، واضح و روشن می‌گردد که این مبین، گاهی لفظ است؛ مانند لفظ «قُرء» که در آیه،^۳ دلالت دارد بر این که زنان مطلقه برای عده باید به اندازه سه قُرء صبر کنند. این لفظ، مشترک بین طهر و حیض است که روایات، مراد از آن را مشخص کرده‌اند. بنا بر این، زنان مطلقه باید سه طهر، عده نگه دارند و گاهی فعل است، مانند مواردی که فعل پیامبر ﷺ و ائمهٔ معصومین هستند؛ مانند افعال پیامبر ﷺ در مناسک حج که فرمود: «خذوا عَنِّي مناسککم».^۴

تأخیر بیان از وقت خطاب

در بحث عامّ و خاص، ذکر شد که گاهی میان عامّ و خاص، فاصله می‌افتد که خاص،

۱. عذّة الأصول، ج ۱، ص ۳۳۰ و ۳۳۱.

۲. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۳۲۳، ۳۳۰ و ۳۳۱؛ معارج الأصول، ص ۱۵۴؛ مبادئ الوصول، ص ۱۵۹.

۳. ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَضَّيْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (بقره، آیه ۲۲۸).

۴. السنن الکبری، ج ۵، ص ۱۲۵.

می تواند مقارن یا قبل از عام ذکر شود و حمل بر تخصیص گردد. در مورد مجمل و مبین نیز چنین است که از آن به تأخیر بیان، تعبیر می شود.

سید مرتضی^۱ و شیخ طوسی^۲ معتقدند: بیان مجمل، می تواند دیرتر از زمان خطاب باشد؛ ولی این سخن در باره عام، جایز نیست؛ زیرا لفظ عام در عموم حقیقت است و قبیح است که مولا با لفظ عام، همه افراد را مخاطب قرار دهد، ولی با آن، چیز دیگری را اراده کند؛ زیرا چنین کاری از مولای حکیم، جایز نیست. البته هیچ یک از اصولیان، تأخیر بیان از وقت حاجت را جایز ندانسته اند.

نتیجه گیری

سید مرتضی و شیخ طوسی، در شمار فقهای هستند که صاحب تألیفاتی در زمینه اصول و فقه هستند و در موارد بسیاری از مسائل فقهی با هم اختلاف دارند. این اختلاف، ناشی از اختلاف آن دو در مبانی اصولی و علمی است.

هر چند سید و شیخ در برخی مسائل اصولی با هم وجوه مشترکی دارند؛ مانند مشتق، استعمال لفظ در بیش از یک معنی، ظهور نهی در حرمت و ...؛ ولی در اغلب مسائل اصولی با هم اختلاف داشته اند؛ از قبیل استعمال، نشانه حقیقت است، صحیح و اعم، ماهیت امر، ظهور امر در وجوب، فور و تراخی و نتیجه اختلاف آن دو در مبانی علمی و اصولی، باعث اختلاف در فتاوی آنان گردیده است.

این دو فقیه، بر فقهای بعد از خود، تأثیر فراوانی داشته اند. مثلاً ابن ادریس در بسیاری از موارد، از سید مرتضی تأثیر پذیرفته است. در مورد تأثیر شیخ طوسی بر فقهای بعد باید گفت: به گونه ای است که علم اصول و فقه، حدود یک قرن با رکود مواجه گردید؛ زیرا کسی توان مخالفت با آرای شیخ را نداشت.

۱. همان، ج ۱، ص ۳۶۳.

۲. عدة الأصول، ج ۲، ص ۴۵۰.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۲. أجوبة مسائل و رسائل فی مختلف فنون المعرفة، محمد بن أحمد بن ادریس (ابن ادریس)، قم: دلیل ما، ۱۴۲۹ق، اول.
۳. أجود التقریرات، محمد حسین النایینی (تقریرات الدروس آية الله الخوئی)، المطبعة العرفان، ۱۳۵۲ش، اول.
۴. ادوار علم الفقه و أطواره، علی بن محمد رضا کاشف الغطاء، بیروت: دار الزهراء، ۱۳۹۹ق، اول.
۵. أدوار الفقه الإمامی، جعفر السبحانی، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۴ق، اول.
۶. إرشاد العقول إلى مباحث الأصول، جعفر السبحانی، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، بی تا.
۷. أصول الاستنباط، علی نقی الحیدری، قم: لجنة إدارة الحوزة العلمية، ۱۴۱۲ق، اول.
۸. أصول الفقه، محمد رضا مظفر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۳۰ق، پنجم.
۹. الأصول العامة للفقه المقارن، سید محمد تقی الحکیم، قم: المجمع العالمي لأهل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۸ق، دوم.
۱۰. بررسی مصادر و منابع فقه فریقین، مهدی شریعتی، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۸۰ش، اول.
۱۱. تاریخ فقه و فقهها، ابوالقاسم گرجی، تهران: سمت، ۱۳۷۴ش.
۱۲. تحریر الأحکام، حسن بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، ۱۴۲۰ق، اول.
۱۳. التذکرة بأصول الفقه، محمد بن محمد بن النعمان العکبری (الشیخ المفید)، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید، ۱۴۱۳ق، اول.
۱۴. تمهید القواعد، زین الدین بن علی (الشهید الثاني)، قم: مکتب الاعلام الإسلامی فی الحوزة العلمية بقم المقدسة، ۱۴۱۶ق، اول.

١٥. تهذیب الوصول، حسن بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، مؤسسه الإمام علی علیه السلام، ١٣٨٠ش، اول.

١٦. خاتمه المستدرک، [میرزا] حسین المحدث النوری، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ١٤١٧ق، اول.

١٧. الخلاف، محمد بن حسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ١٤١٧ق، اول.

١٨. الذریعه، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تهران: دانشگاه تهران.

١٩. ذکر الشیعه عند الإمامیه، محمد بن جمال الدین المکی (الشهید الأول)، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ١٤١٩ق، اول.

٢٠. السرائر، محمد بن أحمد بن إدريس (ابن إدريس)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ١٤١٠ق، دوم.

٢١. شرائع الاسلام، جعفر بن حسن الحلّی، قم: مؤسسه إسماعیلیان، ١٤٠٨ق، دوم.

٢٢. عدّه الأصول، محمد بن حسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تحقیق: محمد رضا الأنصاری، قم: ستاره، ١٤١٧ق، اول.

٢٣. الفصول الغریبه، محمد حسین بن عبد الرحیم الحائری الإصفهانی، قم: دار احیاء التراث، ١٤٠٤ق، اول.

٢٤. فقه سیاسی، عباسعلی عمید زنجانی، تهران: امیرکبیر، ١٣٨٥ش.

٢٥. القوائد المدنیة وبذیلہ الشواهد المکیة، محمد امین الأسترآبادی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ١٤٢٦ق، دوم.

٢٦. قاموس الرجال، محمد تقی التستری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ١٤١٩ق، اول.

٢٧. قوانین المحکمة، محمد بن حسن الگیلانی (المیرزا القمّی)، قم: إحياء الكتب الإسلامیة، ١٤٣٠ق، اول.

٢٨. کفایة الأصول، محمد کاظم الخراسانی (الأخوند الخراسانی)، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ١٤٠٩ق، اول.

۲۹. کلمه حول الفقه و تطوره، عبد الله الجوادى الأملی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، اول.
۳۰. کمال الدین و تمام النعمه، محمد بن علی بن بابویه القمى (الشیخ الصدوق)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۵ق.
۳۱. مبادی الوصول، حسن بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، قم: مطبعة العلمیة، ۱۴۰۴ق، اول.
۳۲. مبانی استنباط حقوق اسلامی، ابو الحسن محمدی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۴ش، بیستم.
۳۳. المبسوط، محمد بن حسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تهران: مکتبه المرتضویة، ۱۳۸۷ق، سوم.
۳۴. المحاسن، محمد بن أحمد البرقی، تحقیق: السید جلال الدین الحسینی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۵. محاضرات فی أصول فقه، ابو القاسم الخوئی، قم: دار الهادی، ۱۴۱۷ق، چهارم.
۳۶. مجمع الأفکار و مطرح الأنظار، [میرزا] هاشم آملی، قم: المطبعة العلمیة، ۱۳۹۵ق، اول.
۳۷. مختلف الشیعة، حسن بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق، دوم.
۳۸. مطرح الأنظار، مرتضی الأنصارى (الشیخ الأنصارى)، تقریرات: ابو القاسم کلانترى النورى، قم: مجمع الفكر الإسلامیة، ۱۳۸۳ش، دوم.
۳۹. معارج الأصول، جعفر بن حسن الحلّی (المحقق الحلّی)، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۳ق، اول.
۴۰. معالم الدین، حسن بن زین الدین العاملى، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، نهم.
۴۱. المعالم الجدیدة، السید محمدباقر الصدر، قم: کنگره شهید صدر، ۱۳۷۹ش، دوم.
۴۲. المعتمر، جعفر بن حسن الحلّی (المحقق الحلّی)، تحقیق: لجنة التحقيق، بی جا: مؤسسه سید الشهداء، ۱۳۶۴ش.
۴۳. المغنی، عبد الله بن أحمد الدمشقی (ابن قدامة)، بیروت: دار الكتاب العربی، بی تا.
۴۴. مقالات الأصول، آقا ضیاء الدین العراقی، قم: مجمع دار الفكر الإسلامی، ۱۴۲۰ق، اول.

٤٥. المقنعة، محمد بن محمد بن النعمان العکبری (الشيخ المفيد)، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ق، أول.
٤٦. متقی الأصول، عبد الصاحب الحکیم (تقریرات الدروس محمد الروحانی)، قم: الهادی، ١٤١٦ق، دوم.
٤٧. المهذب، عبد العزيز بن نحرير بن البراج الطرابلسی (ابن البراج)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦ق، أول.
٤٨. نهاية الأفكار، ضياء الدين العراقي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥ق.
٤٩. نهاية الوصول إلى علم الأصول، حسن بن يوسف الحلّي (العلامة الحلّي)، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٥ق، أول.
٥٠. النهاية، محمد بن حسن الطوسي (الشيخ الطوسي)، بيروت: دار الأندلس، دوم.
٥١. وسائل الشيعة، محمد بن حسن الحرّ العاملي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٥٢. الوسيلة، محمد بن علي بن حمزة الطوسي، تحقيق: محمد حسّون، قم: مكتبة آية الله مرعشي النجفي، ١٤٠٨ق، أول.

بازپژوهی آرای سید مرتضی و ابن ادریس در عمل به ادله استنباط

داریوش بفریدیان^۱

(اضیه عطار)^۲

چکیده

برای استنباط احکام شرعی و دستیابی به آنها، نیاز به ادله است و مبانی نسبتاً متفاوتی در این زمینه، توسط فقهای شیعه و اهل سنت در طول تاریخ، مطرح شده است. در این میان، کسانی چون ابن ادریس و سید مرتضی، مبنای ویژه‌ای دارند که مطابق آن، تنها ادله‌ای در فرآیند استنباط معتبرند که موجب علم و یقین شوند؛ زیرا با وجود علم و یقین، مصلحت واقعی حاصل می‌شود و اگر به ظن و احتمال مصلحت قناعت کنیم، در این جا عمل به مفسده، اجازه داده شده که عمل نمودن بر اساس آن از نظر عقل، قبیح است. به همین جهت است که عمل کردن به قیاس، جایز نیست؛ زیرا حکم کردن بر فرع، از جهت مشابهت با اصل، موجب ظن می‌شود و همراه با احتمال فساد است. در مکتب فقهی سید مرتضی و ابن ادریس، از عمل بر اساس قیاس و خبر واحد نیز منع شده و بطلان آن از بدیهیات و ضروریات، معرفی شده است. در برابر آن، کتاب، سنت متواتر، اجماع،

۱. استاد یار دانشگاه آزاد اسلامی شیراز.

۲. کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی.

دلیل عقل و عرف، در شمار ادله علم آور قلمداد شده‌اند.
واژگان کلیدی: ابن ادریس، سید مرتضی، ظنون، ادله علم آور.

مقدمه

علما برای استنباط احکام شرعی، نیازمند به در دست داشتن ادله‌ای هستند تا آنان را به کنه حقیقت برساند که این ادله، در دو بخش جداگانه با محوریت مبنای خاص سید مرتضی و ابن ادریس، مورد بررسی قرار خواهد گرفت: ادله ظن آور و ادله علم آور.

۱. ادله ظن آور

منظور از ادله ظن آور، ادله‌ای هستند که موجب ظن می‌شوند و عبارت‌اند از: خبر واحد، قیاس و استحسان.

الف. خبر واحد

خبر واحد، از دیرباز، نقش مهمی در مباحث اصولی و فقهی داشته و کتاب‌های اصولی به این مسئله پرداخته‌اند؛ زیرا بسیاری از احکام شرعی توسط خبر واحد، بیان شده و بیان خداوند در قرآن کریم در مورد احکام، غالباً مجمل و کلی است.

اگر اخبار رسیده از ائمه معصومین^{علیهم‌السلام}، همانند آیات قرآن، از تحریف در امان بود، فقه با مشکل چندانی مواجه نمی‌شد؛ اما این عرصه، چندان مورد توجه غرض‌ورزان قرار گرفت که به انگیزه‌های گوناگون، دست به تغییر و تحریف احادیث زدند، به طوری که پیامبر^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} نسبت به آن هشدار داده و فرموده:

مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ.^۱

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۶۴.

یک. تعریف خبر و خبر واحد

خبر، در لغت به معنای اطلاع و آگاهی^۱ و در اصطلاح علمای حدیث، مترادف با حدیث است.^۲

علمای اصول، در مورد حقیقت خبر، اختلاف نظر دارند. شیخ طوسی در این باره می نویسد:

ما صحّ فيه الصدق أو الكذب.

این تعریف، بهتر از تعریف «ما صحّ فيه الصدق و الكذب» است؛ زیرا محال است که صدق و کذب با هم در یک خبر باشد. از طرفی، این تعریف با اخباری نقض می شود که قابل تصدیق و تکذیب نیستند؛ مانند اخبار مربوط به وجود شریک برای خداوند متعال و اخبار مربوط به توحید و صفات خداوند، مانند علم خدا که قابل تکذیب نیستند.^۳

ابن ادریس، این تعریف را می پذیرد^۴ و در بحث شهادت دروغ، به این مطلب اعتراف می کند که به واسطه چیزهایی که احتمال صدق و کذب آن است، از ادله قطعی دست بر نمی داریم؛ زیرا شهادت از باب خبر دانسته شده است.

سید مرتضی معتقد است که خبر واحد، خبری است که علم آور نیست، بلکه افاده ظن می کند.^۵ با دقت در مبانی ابن ادریس، می توان گفت که وی در این مسئله با سید، همراه و هم رأی است.^۶

۱. لسان العرب، ج ۴، ص ۲۲۶.

۲. معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية، ج ۲، ص ۱۳.

۳. شیخ طوسی می نویسد: اگر مراد از این تعریف، همان تعریف اول باشد، صحیح است. البته باید عبارت به «ما یحتمل الصدق و الكذب»، تصحیح شود. با وجود این، قول اول بهتر است (عده الأصول، ج ۱، ص ۶۳). گروهی خبر را به «ما یحتمل الصدق و الكذب» تعریف کرده اند (همان جا).

۴. السرائر، ج ۲، ص ۱۴۶-۱۴۸.

۵. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۴۱.

۶. السرائر، ج ۱، ص ۴۶.

دو. خبر واحد در بیان سید مرتضی و ابن ادریس

علمای اصول بر حجّیت خبر متواتر، اتفاق دارند؛ ولی در مورد خبر واحد با یکدیگر اختلاف ورزیده‌اند. کسانی مانند سید مرتضی،^۱ ابن زهره^۲ و ابن ادریس، قائل به عدم حجّیت خبر واحد هستند. ابن ادریس می‌گوید: خبر واحد، همانند قیاس، موجب ظن می‌شود و حجّت نیست.^۳ سید مرتضی، فقه شیعی را فقهی که به خبر واحد عمل نمی‌کند، معرفی می‌کند^۴ و آن را از ضروریات فقه شیعه می‌شمارد و معتقد است که چنین خبری نزد اهل بیت علیهم‌السلام حجّت نبوده است.^۵

سید مرتضی معتقد است: عمل به خبر واحد، از نظر عقل، جایز است، اما چون شرعاً دلیلی بر تعبد به آن نرسیده، نمی‌توان به آن ملتزم گردید و برای اثبات عدم ورود دلیل شرعی، تمام ادله قائلان به حجّیت خبر واحد را رد و بر عدم حجّیت خبر واحد در احکام، به اجماع، استناد کرده است.^۶

ابن ادریس، در این مسئله با سید مرتضی هم عقیده است. وی خبر واحد را حجّت نمی‌داند و معتقد است برای رسیدن به احکام شرعی باید علم حاصل گردد و به دلیلی که موجب ظن به احکام است، نمی‌توان تمسک نمود؛ چراکه عمل کردن به خبر واحد، موجب علم به احکام شرعی نمی‌گردد؛ بلکه معتقد است که احکام شرعی را باید با ادله قطعی ثابت نمود. وی عمل به اخبار آحاد را در احکام شرعی، فاسد قلمداد می‌کند.^۷ ابن ادریس، خبر واحد را موجب علم نمی‌داند؛ زیرا اگر خبر

۱. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۵۲۸.

۲. الغنية الزوع، ص ۴۷۵.

۳. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۴۷ و ج ۳، ص ۳۹۴.

۴. همان، ج ۲، ص ۲۸۹.

۵. همان، ج ۱، ص ۳۹۷ و ۱۲۷.

۶. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۵۱۹-۵۵۰: رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۰۳.

۷. السرائر، ج ۱، ص ۴۷ و ۱۶۳ و ج ۳، ص ۲۵۶.

واحد موجب علم بود، در این صورت، عمل به هر خبر واحدی واجب می‌شد.^۱

شیخ طوسی در کتاب العدة که دیدگاه‌های اصولی خود را بیان کرده، هر چند خبر واحد را علم‌آور نمی‌داند و ادله حجّیت آن را رد می‌کند،^۲ اما اخبار واحدی را که راویان آن امامی باشند، در صورتی که در نقلش سدید باشد و طعن هم نشده باشد، حجّت دانسته و عمل به آن را جایز می‌داند و مدّعی اجماع بر اعتبار آن شده است. وی در جای دیگر، حتّی خبر مخالفان را واجب‌الاتباع می‌داند، بدین شرط که در نقل روایت، احتیاط و دقّت عمل داشته و در امانتداری مورد وثوق باشند، گرچه در اصل اعتقاد، به خطا رفته باشند. بر این اساس، وی به خبرهای فطحیه، واقفیه و... عمل می‌کرده است.^۳

برخی نزاع بین شیخ و ابن ادریس^۴ را نزاع لفظی دانسته‌اند.^۵ برخی دیگر

۱. همان، ج ۱، ص ۴۶. در مقابل، مشهور «فی الجملة»، قائل به حجّیت خبر واحد هستند (معارج الأصول، ص ۲۰۴؛ مبادئ الوصول، ص ۲۰۵ و ۲۰۹؛ کفایة الأصول، ج ۲، ص ۳۱۰). مراد از «فی الجملة»، به نحو موجبه جزئیه در مقابل سلب کلی است (أصول الفقه، ج ۳، ص ۷۵).

۲. عدة الأصول، ج ۱، ص ۱۰۰ و ص ۱۰۸-۱۲۸.

۳. همان، ج ۱، ص ۱۲۶ و ۱۳۴.

۴. می‌توان گفت: ابن ادریس، در مواردی در نقل احادیث، دچار لغزش و خطا شده که شواهدی نیز بر این نظر وجود دارد که عبارت‌اند از:

اولاً در طریق این روایات، رفاعه و زرعه ذکر نشده و نسبت دادن این روایات به رفاعه و زرعه، اشتباه است؛ زیرا یکی از این روایات را هارون بن خارجه از امام صادق علیه السلام و دیگری را شیخ کلینی از علی بن محمد از امام علیه السلام روایت کرده است (تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۱۸۱).

ثانیاً بر فرض که این دو، راوی این خبر باشند، دادن نسبت فطحی بودن به آن دو، اشتباه است؛ زیرا علمای رجال، رفاعه را صحیح‌المذهب و ثقه (الفهرست، طوسی، ص ۷۱؛ رجال ابن داود، ص ۱۵۳) و زرعه را واقفی‌مذهب و ثقه دانسته‌اند (رجال‌العلماء، ص ۲۲۴) و این مطلب، دلالت بر کمی شناخت وی نسبت به روایات و رجال دارد (مختلف‌الشیعة، ج ۲، ص ۳۵۶). برخی گفته‌اند: ابن ادریس، در این جاد چار توهم در توهم شده است؛ زیرا در روایت، لفظ «رَفَعَهُ» به معنای رفع خبر است و ایشان، گمان کرده مراد از آن، رفاعه است (قاموس الرجال، ج ۴، ص ۳۸۱).

۵. الفوائد المدنیّة، ص ۱۴۶.

ادّعا کرده‌اند که تا قبل از علامه حلّی، کسی صراحتهً قائل به حجّیت خبر واحد نشده است^۱ و سید مرتضی بر عدم حجّیت خبر واحد، ادّعی اجماع نموده است.^۲

میرزای قمی ادّعا کرده که شیخ طوسی در کتاب العده، به صراحت با نظر سید مرتضی در باره اخبار، موافقت کرده و گفته است: امامیه، منکر عمل به خبر واحد هستند؛ زیرا دلیل قطعی بر حجّیت اخبار آحاد، وجود ندارد و آنچه به عنوان ادّله بیان شده، فقط حرف و ادّعاست.^۳

به نظر می‌رسد که انکار خبر واحد توسط سید مرتضی، شیخ طوسی و ابن ادریس، مطلق نیست؛ زیرا همگی در مواردی به خبر واحد، تمسک نموده‌اند. هر چند که همه آنها، خبر واحد را ظن آور دانسته‌اند؛ اما منشأ اختلاف، این است که شیخ، عمل به ظن را جایز دانسته و احکام را از ادّله قطعی و ظنی استنباط و استخراج کرده است، بر خلاف سید مرتضی و ابن ادریس که ادّله احکام را منحصر در ادّله قطعی دانسته‌اند.

می‌توان گفت یکی از دلایل مقابله ابن ادریس با این روش، فتاوای متفاوت و متغیر فقهاست که به هنگام تألیف هر کتاب، به روایتی عمل کرده‌اند. بنا بر این، فقه مبتنی بر ادّله ظنی و خبر واحد عاری از قرینه را کنار گذاشت و فقه مبتنی بر قرآن، سنّت، اجماع و دلیل عقل را بنا نهاد. این اختلاف شدید، چندان در فقه فقها پدید آمد که بیان شیخ طوسی^۴ بر آن مهر تأیید می‌زند و می‌گوید: این اختلاف و تعارض در اخبار، بر کسی پوشیده نیست و اگر کسی در این زمینه تأمل کند، اختلافات آنان

۱. الوافیة، ص ۱۵۸.

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۴.

۳. القوانين المحکمة فی الأصول، ج ۲، ص ۴۵۵ و ۴۴۸.

۴. عدّه الأصول، ج ۱، ص ۱۳۸.

از اختلافات ابوحنیفه و شافعی و مالک، بیشتر است.^۱

ابن ادریس، برای عدم حجّیت خبر واحد، به کتاب، سنّت و اجماع، تمسّک نموده است و در این زمینه با سید مرتضی همگام^۲ است. در مقابل، برخی از فقها بر حجّیت خبر واحد به کتاب، سنّت، اجماع و عقل، تمسّک کرده‌اند.^۳

می‌توان گفت که: سید و ابن ادریس، خبر واحد را خبری می‌دانند که مفید علم نباشد، بلکه افاده ظن می‌کند و اصل را بر عدم حجّیت ظنون گذاشته‌اند و بنا بر این، منکر عمل به خبر واحد به علت ظنی بودن آن هستند. البته مواردی که خبر واحد یا خبر عامی، مؤید و قرینه‌ای داشته باشد، از اصل عدم حجّیت، خارج هستند. بنا بر این، خبر موافق با ادله معتبر، خبر متواتر، خبر واحد مجمع علیه و خبر مستفیض را مورد استناد قرار داده‌اند؛ اما مواردی نیز وجود دارد که آن دو به اخباری تمسّک کرده‌اند که معرّده از این قرائن هستند. مثلاً ابن ادریس اعتراف کرده که به خبر واحد، عمل کرده و آنها را از باب تسلیم و جدل پذیرفته است.^۴ بنا بر این، می‌توان گفت که

۱. در نقد این سخن باید گفت: ایشان به این مبنا پایبند نبوده و در مقام عمل، از ظن پیروی کرده است. از طرفی، حتّی در فتاوی کسانی مانند سید، که منکر حجّیت خبر واحد هستند، اختلاف فتوا وجود دارد. حتّی از ابن ادریس، فتوای متفاوت، صادر شده است. مثلاً در «ضمان مقبوض به عقد فاسد» در یک جا حکم به ضمان داده (السرائر، ج ۲، ص ۸۶) و در باب غصب، حکم به عدم ضمان داده است (همان، ج ۲، ص ۴۹۱).

۲. الذریعه، ج ۲، ص ۴۱. برخی گفته‌اند: سید مرتضی ادعا کرده است اکثر اخباری که ما خبر واحد می‌نامیم، در واقع خبر متواتر هستند (ادوار الفقه الإمامی، ص ۱۲۱) که با بررسی در کتب سید مرتضی می‌توان به این ادعا پی برد: «أول ما نقوله فی هذا الباب أنّه لیس کلّ ما رواه أصحابنا من الأخبار و أودعوه فی کتبهم و إن کان مستنداً إلی رواة معدودین من الأحاد، معدوداً فی الحکم من أخبار الأحاد، بل أكثر هذه الأخبار متواتر موجب للعلم....» (رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۶).

۳. معارج الأصول، ص ۲۰۸؛ نهاية الوصول، ج ۳، ص ۳۸۳-۴۰۸. امام خمینی رحمه الله مهم‌ترین دلیل حجّیت خبر واحد را بنای عقلا دانسته است و می‌نویسد: «بدون شک، عقلا در تمام امورشان به خبر تفه عمل کرده‌اند که از باب سیره عقلاست نه سیره متشرعه» (ر.ک: تنقیح الأصول، ج ۳، ص ۱۹۱).

۴. السرائر، ج ۳، ص ۲۶۷، ۲۸۹.

یکی از اهداف در پیش گرفتن چنین روشی توسط سید و ابن ادریس، مبارزه با روحیه اخباریگری بود که از دوران قبل به جای مانده بود.

ب. قیاس

قیاس، عبارت است از این که هرگاه دو موضوع شبیه به هم وجود داشته باشد که در شرع، فقط حکم یکی از آن دو مشخص باشد، به دلیل مشابهت، حکم به دیگری نیز سرایت می‌کند. موضوعی که حکم آن مشخص است، اصل و موضوعی که حکم آن مشخص نیست، فرع نامیده می‌شود.^۱ سید مرتضی، معتقد است: عمل به قیاس، از نظر عقل، جایز است، اما چون شرعاً دلیلی بر تعبّد به آن نرسیده، نمی‌توان به آن ملتزم گردید^۲ و برای اثبات عدم ورود دلیل شرعی، تمام ادله قائلان به حجّیت خبر واحد را رد کرده و بر عدم حجّیت خبر واحد در احکام، به اجماع استناد کرده است که نه تنها هیچ دلیلی از شرع و عقل بر حجّیت آن وجود ندارد، بلکه ادعای اجماع بر بطلان آن شده است.^۳

ابن ادریس، قیاس را یکی از منابع و ادله احکام نزد اهل سنت دانسته و عدم حجّیت آن را از ضروریات فقه شیعه دانسته است و غالباً قیاس، استحسان و اجتهاد به رأی را همراه با هم ذکر نموده است؛ زیرا افاده ظن می‌کنند که مشمول عموماتی هستند که از پیروی ظن، نهی کرده و عمل به آن را تحریم کرده‌اند.

سید مرتضی^۴ و ابن ادریس، قیاس را باطل دانسته‌اند و سید مرتضی در موارد بسیاری به این مسئله تصریح کرده و استدلالی را که مبتنی بر آن باشد،

۱. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ۱۹۳؛ عذّة الأصول، ج ۲، ص ۶۴۸؛ السرائر، ج ۱، ص ۴۷؛ المحصول، ج ۵، ص ۵؛ الإحکام، آمدی، ج ۳، ص ۱۸۵ - ۱۸۶؛ اللّمع فی أصول الفقه، ص ۲۷۵.

۲. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۱۹۹.

۳. همان، ص ۲۲۱ - ۲۲۲؛ عذّة الأصول، ج ۲، ص ۶۴۷ - ۶۵۱ و ۶۶۶؛ معارج الأصول، ص ۲۵۷ - ۲۶۴.

۴. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۱۹۸.

مردود دانسته است؛ زیرا قیاس، موجب ظنّ است، در حالی که عمل باید بر اساس علم باشد و بطلان آن را مطابق مذهب شیعه دانسته و آن را اجماعی دانسته است^۱ و نزد اهل بیت علیهم السلام متروک است. البته وی گاهی برای استدلال، مواردی را به هم تشبیه می‌نماید و می‌گوید: این از جهت مثال و تنبّه است، نه قیاس؛ زیرا قیاس نزد ما امامیه، باطل است.^۲ بنا بر این، دلیل آنان بر عدم حجّیت قیاس، اجماع امامیه است.

قیاس منصوص العله

هر گاه در دلیل حکم، علّت حکم به صراحت بیان شده باشد، می‌توان آن حکم را در هر موضوع دیگری که آن علّت وجود دارد، ثابت دانست که چنین قیاسی، «قیاس منصوص العله» نامیده می‌شود. علمای اصول، این نوع قیاس را حجّت دانسته‌اند^۳ و حجّیت آن را از باب نص دانسته‌اند، نه قیاس.^۴ ابن ادریس نیز این گونه حکم داده است.^۵

۱. همان، ص ۲۲۱. وی در مورد جهر یا اخفات خواندن «تسبیحات اربعه» می‌نویسد: «بهتر آن است که به طور اخفات خوانده شود، ولی اگر به صورت جهری و بلند خوانده شود، نماز، باطل نیست. البته اگر کسی آن را حمل بر قرائت کند، به گونه‌ای که در نماز جهری، عمداً آن را بلند بخواند، نماز او باطل است؛ زیرا این عمل، قیاس و باطل است و نزد اهل بیت علیهم السلام متروک است» (السرائر، ج ۱، ص ۴۷، ۷۸، ۱۷۵، ۱۸۹ و ۲۲۲).

۲. همان، ج ۱، ص ۵۴ و ج ۲، ص ۱۹۵. وی در مواردی به قیاس استناد کرده است. او، اسلام را از شرایط و جوّ روزه ندانسته و کفار را مکلف به آن دانسته است؛ زیرا کافر، مانند شخص مُحَدّث است که می‌تواند حَدّث را بر طرف کند (همان، ج ۱، ص ۳۶۵ - ۳۶۶).

۳. الذریعه، ج ۲، ص ۲۰۷؛ عذّة الأصول، ج ۲، ص ۶۵۷؛ معارج الأصول، ص ۲۵۸.

۴. مبادئ الوصول، ص ۲۱۹.

۵. آب چاه، به مجرد ملاقات با نجاست، نجس نمی‌شود؛ زیرا آب چاه، دارای ماده و جوشش است، مگر در صورتی که مزه، رنگ و بوی آن تغییر کند. حال در مورد آب حَمَام که این علّت (ماده داشتن) در آن وجود دارد، همان حکم وجود دارد و نجس نمی‌شود (السرائر، ج ۱، ص ۸۹ - ۹۰).

مفهوم اولویت^۱

مراد ابن ادریس^۲ از اولویت، آن است که شارع، حکمی را برای موضوعی قرار داده است که در آن، عقل، حکم بر اولویت آن در سایر موضوعات دیگر می‌کند و در این حکم با سید مرتضی، موافق و همراه است.^۳

ج. استحسان

استحسان، دلیلی است که در ذهن مجتهد، پسندیده می‌آید، ولی از توصیف و بیان آن، ناتوان است و الفاظ، توان بیان آن را ندارند.^۴ به عبارتی دلیلی است که ذهن و طبع مجتهد، آن را می‌پسندد، بدون این که دلیلی از شرع بر آن وجود داشته باشد.^۵ ابن ادریس، استحسان را یکی از منابع استنباط احکام نزد اهل سنت دانسته و در اغلب موارد، آن را همراه با قیاس ذکر کرده است و هر دو را از مظاهر رأی‌گرایی و منابع ظنی دانسته که باطل هستند.^۶ علامه حلی، بطلان استحسان را به امامیه نسبت داده است.^۷

ابن ادریس، استحسان را مانند قیاس و اجتهاد به رأی، از ادله ظنی دانسته و آنها را باطل و مردود دانسته است؛ در حالی که ادله مفید استنباط، ادله قطعی و علم‌آور

۱. اصولیان، هر چند آن را ذیل مباحث قیاس مطرح کرده‌اند، آن را از باب مفهوم اولویت، حجت دانسته‌اند. (مبایذ الوصول، ص ۲۱۸).

۲. السرائر، ج ۳، ص ۱۶۳-۱۶۴.

۳. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۳۲۴.

۴. المستصفی، ص ۱۷۳؛ الأحکام، ج ۴، ص ۱۵۷. تعاریف دیگر: استحسان، عبارت است از عمل کردن به مصلحت جزئی در مقابل دلیل کلی (الإحکام، ج ۴، ص ۱۵۷). هر گاه به دلیل خاصی از حکم مسئله‌ای به حکم دیگر عدول کنیم (المحصول، ج ۶، ص ۱۲۵).

۵. القوانين المحکمة، ج ۳، ص ۲۰۷.

۶. السرائر، ج ۲، ص ۱۷۰.

۷. نهایة الوصول، ج ۴، ص ۳۹۹.

هستند؛ بلکه تمام علمای امامیه، قائل به عدم حجّیت آنها هستند. با دقّت در مبنای سید در عمل به ادله علم آور، می توان به این نتیجه رسید که وی، استحسان را از ادله به شمار نیاورده است.

سید مرتضی و ابن ادریس، ادله استنباط را منحصر در ادله مفید قطع دانسته اند و به ادله ای که ظن آور هستند، عمل نکرده اند، بر خلاف علمای دیگر که حتّی ادله مفید ظن را حجّت دانسته، به خبر واحد، عمل کرده اند. این مبنای آنان، باعث شده تا فقه آن دو با فقه سایر فقها، متفاوت گردد و از طرفی، باعث بروز و ظهور دو نوع پیامد مثبت و منفی در آثار آنان گردیده است که باعث شده تا به ادله دیگری، مانند دلیل عقل، روی آورند و از طرف دیگر، باعث صدور فتاوی شاذ از جانب آنان شده است.

۲. ادله قطعی و علم آور

این ادله عبارت اند از:

الف. کتاب

مراد از کتاب، آیات قرآن کریم است که در غالب مبانی استنباط، شکل گرفته و در طول تاریخ شیعه و سنی، یکی از مهم ترین منابع استنباط دانسته شده، مورد پذیرش واقع شده است.

یک. نقش قرآن در استنباط قواعد اصولی

استنباط احکام از ادله، نیاز به فراگیری دانش هایی دارد که برخی از آنها، مربوط به علوم ادبی، برخی علوم عقلی و برخی علوم نقلی هستند. یکی از علوم ابزاری و کاربردی که فقیه با استفاده از آنها به استنباط احکام می پردازد، علم اصول فقه است که زمینه شکل گیری آن، نیازهای فقهی بوده است.

امام خمینی رحمته الله علیه، منابع مورد نیاز علم اصول را قرآن، روایات و مرتکزات عرفی عقلایی دانسته و تعدادی از مسائل آن، مانند اجتماع امر و نهی را عقلی دانسته است

و تدوین کتاب مستقل در این زمینه، بدعتِ حرام و تشریع نیست.^۱

گفته شده که همه دانشمندان، اعم از شیعه و اهل سنت، برای اثبات این قواعد، به آیات استدلال کرده‌اند.^۲ البته برخی از محققان معاصر معتقدند: هر چند اصولیان و فقیهان معاصر در این راه تلاش کرده و آیات قرآن را مورد استناد قرار داده‌اند، اما سوگمندانه باید گفت که در شرایط کنونی، عنایت اصولیان شیعه به قرآن، از جدیت بایسته‌ای برخوردار نیست و پویایی فقه قرآنی جهان اهل سنت، در پاره‌ای از موارد، افزون‌تر به نظر می‌رسد.^۳

سید مرتضی و ابن ادریس، بسیاری از این قواعد اصولی را از طریق آیات قرآن، استنباط کرده و در موارد فراوانی به آنها استدلال و استناد کرده‌اند. برخی از این قواعد، عبارت‌اند از: حجّیت ظواهر و وجوب عمل به آن^۴ و دلالت امر بر وجوب.^۵

دو. نصوص و ظواهر

قرآن کریم، در بیان احکام شرعی، روش‌های مختلف و متعدّدی دارد. بعضی از آنها به اسلوب و روش بیان، مانند دلالت امر بر وجوب، نهی بر حرمت و... بر می‌گردد، بعضی به نحو اجمال بیان شده و بعضی به صورت عبارت‌های مختلف در دلالتشان بر احکام از طریق عقلی یا ظنی با افاده عموم و خصوص و مفهوم و منطوق بر می‌گردد. بر همین اساس برای استنباط احکام، نیاز به شناخت این قواعد و آشنایی با

۱. تهذیب الأصول، ج ۳، ص ۵۷۰.

۲. جایگاه قرآن در استنباط احکام، ص ۴۰-۷۷.

۳. جایگاه قرآن کریم در فرایند استنباط فقهی، ص ۹۵.

۴. السرائر، ج ۲، ص ۲۱۱.

۵. همان، ج ۱، ص ۱۳۲. قواعد اصولی عام و خاص (همان، ج ۱، ص ۵۰۱)، ردّ خبر واحد، دلالت نهی بر فساد (همان، ج ۲، ص ۱۲۸ و ۵۲۲)، جمله خبری دالّ بر وجوب (همان، ج ۳، ص ۲۵۴)، ترجیح روایت موافق با قرآن (همان، ج ۱، ص ۱۱۰) و تخصیص کتاب با دلیل عقل (همان، ج ۱، ص ۴۰۹).

آیات قرآن و احادیث ناظر به آیات قرآن است تا بتوان به فهم صحیح از آیات قرآن، دست یافت. این سخن در مورد احادیث و روایات نیز جاری است. هر گاه دلالت لفظ بر مقصود گوینده، آن چنان صریح باشد که احتمال خلاف در او منتفی شود، آن را «نص» گویند.^۱

ظاهر، لفظی است که در آن دو معنی احتمال داده می شود، به طوری که یکی از این دو احتمال، مرجوح و ضعیف است و به آن، اعتنا نمی شود. برای مثال، برای لفظ «المحیض» در آیه «فَاعْتَرِلُوا الْبَسَاءَ فِي الْمَحِيضِ»^۲، دو معنا احتمال داده می شود: یکی زمان حیض و دیگری موضع حیض که معنای دومی، رجحان دارد و معنای ظاهری است؛ زیرا معنای اول، بر خلاف اجماع است و حرمت، اختصاص به موضع حیض دارد و در زمان حیض، وطی در دُبُر جایز است.^۳

ابن ادریس با تمسک به نصوص قرآن،^۴ چگونگی دلالت آنها بر وجوب غسل و شستن کامل صورت و دست ها تا آرنج در وضو را بیان می کند؛ اما می گوید که در مسح، مسح قسمتی از سر و پاها کافی است و شستن آنها، مجزی از مسح نیست.^۵ این مسلک، یعنی استنباط احکام از ظواهر آیات، در فقه سید مرتضی و ابن ادریس، بسیار متداول است و مواردی را که دلیلی از نص و اخبار در آن وجود نداشته، بر شمرده اند و برای اثبات رأی خویش به ظواهر و عمومات آیات، تمسک کرده اند.

۱. مبادی الوصول إلى علم الأصول، ص ۷۰-۷۱.

۲. بقره، آیه ۲۲۲.

۳. السرائر، ج ۱، ص ۱۵۰.

۴. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...» (مانده، آیه ۶).

۵. السرائر، ج ۱، ص ۱۱۳. برای دیگر موارد تمسک به نصوص، ر.ک: همان، ج ۳، ص ۸۳، ۸۲ و ۲۴۶.

کمتر مسئله‌ای از فروع مسائل یا احکام کلی را می‌یابیم که استدلال به ظواهر آیات در ذیل آن نباشد، به طوری که محور اصلی استدلال سید، بعد از اجماع، ظواهر آیات است.^۱ وی، ظواهر آیات را مفید علم و قطع دانسته و اخبار مخالف با آن را رد می‌کند؛ زیرا علم و قطع نمی‌تواند با ظن، مقابله نماید.^۲ ابن ادریس نیز در مقام استدلال، نقش بسیار مهمی به ظواهر کتاب داده و حتی در مقام استشهاد و تبیین موضوع نیز به سراغ آیات رفته است و می‌نویسد: هر گاه اخبار، تعارض کنند، تساقط می‌کنند و مراجعه به ظواهر قرآن، واجب می‌گردد.^۳

با این بیان، روشن شد آن دو، ظاهر کتاب را حجّت و عمل به آن را واجب دانسته‌اند که در صورت فقدان دلیل قطعی، به آن مراجعه می‌شود و بارها به ظاهر قرآن، استناد کرده‌اند و چون خبر واحد را حجّت نمی‌دانسته‌اند، بیش از سایرین به ظواهر استناد نموده و آن را از ادله جای‌گزین به شمار آورده‌اند.

ب. سنت متواتر

سنت؛ در علم اصول، عبارت از قول، فعل و تقریر معصوم علیه السلام است.^۴ ابن ادریس با تمسک به احادیث،^۵ سنت را یکی از ادله استنباط، قرار داده است و می‌گوید: هر چیزی که مخالف سنت باشد، ارزش استدلال ندارد. ابن ادریس، در بحث حجّیت خبر واحد، با سید مرتضی هم عقیده است و اخبار علم‌آور را حجّت می‌داند.

۱. المسائل الناصریات، ص ۱۹۹.

۲. الانتصار، ص ۴۹۹-۵۰۰.

۳. السرائر، ج ۱، ۷۷، نیز، رک: همان، ج ۳، ص ۲۵۶.

۴. قوانین الأصول، ج ۲، ص ۲۳۸؛ أصول الفقه، ج ۳، ص ۶۵.

۵. «کُلّ ما لم یکن علی أمرنا هذا فهو ردّه» (السرائر، ج ۲، ص ۶۸۳).

از منظر آنان، برای این که اخبار باعث ایجاد علم شوند، باید این شرایط را داشته باشند:

۱. تعداد خبردهندگان به حدی باشد که اتفاق آنان بر کذب، محال باشد؛
۲. تبانی آنان به جهت مصلحت، محال باشد؛
۳. شبهه‌ای در آن وجود نداشته باشد.^۱

ابن ادریس با تمسک به فعل پیامبر ﷺ، حکم به وجوب رمی جمرات کرده است؛ زیرا فعل پیامبر ﷺ حجت است و فعل او همانند قول و کلام وی، در حکم بیان است و دلالت بر وجوب دارد؛ زیرا پیامبر ﷺ فرمود: «خذوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ».^۲ سید^۳ و ابن ادریس،^۴ به اخبار متواتر عمل کرده‌اند و این بامبنای آنان، سازگار است؛ زیرا چنین اخباری موجب قطع و علم می‌شود و بارها این مسئله را در کتب خود، یادآور شده‌اند و معتقدند که خبر واحد، نمی‌تواند با خبر متواتر، تعارض یابد و نسبتی که به سید و ابن ادریس داده‌اند که به هیچ یک از اخبار ائمه عمل نمی‌کرده‌اند، صحیح نیست؛ چرا که آنان در موارد بسیاری به اخبار، بخصوص اخباری که مفید علم باشند، تمسک جسته‌اند؛ زیرا مبنای آنان برای رسیدن به احکام الهی، عمل به ادله‌ای است که افاده یقین نماید، اما ادله ظنی را برای دستیابی به احکام شرعی، کافی نمی‌دانند.

اصولیان، بر حجیت خبر متواتر، اتفاق دارند و آن را مفید علم و قطع و از ضروریات دین دانسته‌اند.^۵

۱. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۱۴-۱۵.

۲. السرائر، ج ۱، ص ۶۰۷.

۳. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۷۸-۷۹.

۴. السرائر، ج ۲، ص ۹۶.

۵. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۴۸۱؛ عذة الأصول، ج ۱، ص ۶۹؛ معارج الأصول، ص ۱۹۹؛ مبادئ الوصول، ص ۲۰۰.

سید مرتضی^۱ معتقد است: هر گاه خبر واحد، موافق با سایر ادله باشد و مؤیدی از سایر ادله بر آن وجود داشته باشد، حجّت هستند. با بررسی کتاب السرائر نیز می توان به این نتیجه رسید؛ زیرا چنین اخباری، مفید علم هستند. برخی از این اخبار، عبارت اند از: خبر واحد مجمع علیه،^۲ اخبار واحد موافق با ادله معتبر^۳ و اخبار مستفیض.^۴

ج. اجماع

یک. اجماع و تعریف آن

اصولیان، به مقطع زمانی پیدایش اجماع و حجّت آن، اشاره کرده و آن را به عنوان یکی از منابع شناخت احکام به شمار آورده اند و در این مورد گفته اند: اهل سنت، پایه گذار اجماع هستند و دلیل آنان شمرده می شود.^۵ اصولیان شیعه با اصلاح آن و تحت شرایط خاصی، آن را حجّت و از ادله استنباط احکام بر شمرده اند.

اجماع، در لغت، به معنای عزم و اتفاق است و وقتی با حرف «علی» متعدی می شود، به معنای اتفاق است.^۶

اجماع، در اصطلاح، به اتفاق همه امت اسلامی یا اتفاق همه مؤمنان یا اتفاق جماعتی که رأی و نظرشان در اثبات حکم، نافذ و مؤثر است، گفته می شود

۱. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۵۲۸؛ عذّة الأصول، ج ۱، ص ۱۰۶؛ معارج الأصول، ص ۲۱۴.

۲. قضاوت حاکم اسلامی بین اهل کتاب (السرائر، ج ۱، ص ۱۹۷)، عدم ضمان صاحب حَمَام نسبت به لباس افراد (همان، ص ۱۹۹).

۳. همان، ص ۱۱۰ و ج ۲، ص ۳۰۰ و ۴۳۱ و ج ۳، ص ۲۰۰.

۴. همان، ج ۱، ص ۳۹۷.

۵. «الإجماع هو الأصل لهم وهم الأصل له» (فوائد الأصول، ج ۱، ص ۱۸۵).

۶. مثلاً گفته می شود: «أجمعت السير والأمر؛ فلان شخص، عزم بر آن کار نمود» یا گفته می شود: «أجمع القوم على كذا؛ قوم بر فلان امر، اتفاق کرد» (معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ج ۱، ص ۶۷).

که کاشف بودن از قول معصوم، شرط حجّیت آن است^۱ یا به اتفاق جماعتی گفته می‌شود که کاشف از قول معصوم باشد.^۲ ابن ادریس، در مواردی به اتفاق همه علمای امامیه و اهل سنت، اجماع اطلاق کرده است.^۳

دو. راه‌های کشف اجماع از قول معصوم

امامیه، برای اجماع، به نفسه ارزشی قائل نیست، بلکه به لحاظ کاشفیت، برای آن ارزش قائل است. بنا بر این، اجماع، به نوعی دلیل پیرو است. بر مبنای حجّیت اجماع از نگاه امامیه - که شرط اساسی آن، کاشفیت از قول معصوم است - راه‌های متعدّدی را معرفی کرده‌اند. روش‌هایی که نزد امامیه معروف است و از آن طرق می‌توان به رأی امام نائل شد، عبارت‌اند از:

۱. طریقه دخولی یا تضمّنی

۲. ملازمه عقلی یا اجماع لطفی

۳. ملازمه عادی یا طریقه حدس^۴

۴. طریقه تشرفی^۵

۵. اجماع تقریری.^۶

۱. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۱۲۸ - ۱۲۹.

۲. معالم الدین، ص ۱۷۴؛ فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۸۵؛ قوانین الأصول، ج ۱، ص ۳۴۹.

۳. السرائر، ج ۱، ص ۳۰۵ و ۵۰۸.

۴. این روش به اکثر متأخران نسبت داده شده است. (أصول الفقه، ج ۳، ص ۱۱۵؛ فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۹۸؛ قوانین الأصول، ج ۲، ص ۲۴۲).

۵. کفایة الأصول، ص ۳۳۲. احتمال داده شده که اجماع مقدّس اردبیلی و بحر العلوم، تشرفی باشد

(الوصول إلى کفایة الأصول، ج ۴، ص ۶۲).

۶. در اجماع تقریری، اتفاق همه علماء، موضوعیت ندارد؛ بلکه اگر یک نفر هم در حضور معصوم علیه السلام عملی را انجام دهد یا حکمی را بیان کند و امام علیه السلام در حالی که شرایط بیان برای او مهیاست، سکوت نماید، این سکوت، کاشف از موافقت وی است (أصول الفقه، ج ۳، ص ۱۱۵).

قدیم‌ترین طریقهٔ اجماع، تضمینی یا دخولی یا حسی است. اصولیان متقدم، از جمله شیخ مفید،^۱ سید مرتضی،^۲ ابن زهره^۳ و محقق حلی،^۴ این روش را پذیرفته‌اند.

هرگاه اتفاق و اجماع فقها بر مسئله‌ای قائم شود، به طوری که میان آنان، اختلافی وجود نداشته باشد، کشف می‌شود که اجماع، حساً متضمن و مشتمل بر قول معصوم است و امام در بین اجماع‌کنندگان است و رأی امام، داخل در آرای فقهاست. به همین جهت، اجماع حسی را «اجماع دخولی» یا «تضمینی» نیز نامیده‌اند.

این طریقه، دو شرط اساسی دارد:

۱. فرد ناشناسی بین اجماع‌کنندگان باشد؛
 ۲. مهم این است که ورود امام در بین مجمعی دانسته شود؛ چه تعداد، کم باشد یا بسیار و مخالف معلوم النسب، ضرری به اجماع نمی‌رساند.
- مطابق این روش، احراز اجماع علمای یک عصر بر حکمی، کافی است و نیازی به اتفاق فقها در همهٔ اعصار نیست.
- بعد از این که اجماع تضمینی نتوانست قانع‌کننده باشد، طریق دیگری که مبتنی بر قاعدهٔ لطف است، ایجاد شد. شیخ طوسی^۵ با رد اجماع استاد خود، این روش را ابداع کرد.
- ابن ادریس، در موارد فراوانی به اجماع، تمسک کرده که با مراجعه به آنها

۱. التذکره بأصول الفقه، ص ۷.

۲. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۱۴۸.

۳. الغنیة النزوع، ص ۲۴۳.

۴. معارج الأصول، ص ۱۹۱؛ المعتر، ج ۱، ص ۳۱.

۵. عدة الأصول، ج ۲، ص ۶۳۹-۶۴۲.

می‌توان به طریقه وی دست یافت. سید مرتضی نیز در مورد طهارت آب قلیل متنجس پس از رسیدن به حد کُر می‌نویسد: فقهای امامیه، بر این مسئله اجماع دارند و مخالفت کسانی که اسم و نسبشان معلوم است، به اجماع، ضرری نمی‌رساند و به مخالف معین، اعتنایی نمی‌شود.^۱

از این مطالب، متوجه می‌شویم که سید، طریقه دخولی و تضمینی را قبول دارد که ملاک حجیت اجماع را دخول امام در میان اجماع‌کنندگان می‌داند، نه تعداد اجماع‌کنندگان. البته مواردی وجود دارد که می‌توان گفت مراد ایشان از اجماع معتبر، اجماع تضمینی لطفی است.^۲ بنا بر این، وی، علت حجیت اجماع را دخول قول معصوم در اقوال اجماع‌کنندگان دانسته است که دلیل عقل، دلالت دارد که امام معصوم در هر زمانی وجود دارد و این لطف بر مکلفان در احکام است. بنا بر این، قاعده لطف را کاشف از ثبوت این علت در مورد اجماع، دانسته است و اجماع تضمینی لطفی را پذیرفته است. به نظر می‌رسد که مراد از «أدلة العقول»، همان قاعده لطف است، همان‌طور که سید مرتضی،^۳ آن را مکمل مبنای تضمین، قرار داده است. سه جایگاه اجماع نسبت به سایر ادله

مبنای ابن ادریس برای رسیدن به احکام الهی، عمل به ادله‌ای است که افاده قطع و

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۲۰۳-۲۰۴. نیز، ر.ک: السرائر، ج ۱، ص ۶۶، ۱۰۰ و ج ۲، ص ۵۳۰ و ۵۶۵.

۲. وی می‌نویسد: استعمال و به کارگیری ظروف ساخته شده از طلا و نقره، بر مردان و زنان، حرام است و ادله فراوانی بر آن دلالت می‌کند. یکی از این وجوه، اجماع است که ادله عقلی بر آن، دلالت می‌کند؛ ادله عقلی‌ای که شک و احتمال در آن راه ندارد؛ زیرا قول معصوم در میان اجماع‌کنندگان وجود دارد و مخالفت افراد معلوم النسب، ضرری به اجماع نمی‌زند و اجماع، قوی‌ترین دلیل است (أجوبة مسائل و رسائل فی فنون مختلفة المعرفة، ص ۱۵۸). وجه حجیت آن وجود امام در میان اجماع‌کنندگان است تا جلوی خطای آنان را بگیرد (السرائر، ج ۲، ص ۵۳۰).

۳. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۱۳۰.

یقین نماید؛ اما ادله‌ای که افاده ظن نماید، برای دستیابی به احکام شرعی کافی نیست. به همین دلیل، ادله را منحصر در کتاب، سنت متواتر، اجماع و دلیل عقل دانسته است.^۱ البته این سؤال مطرح است که آیا وی در عمل به ادله، این ترتیب را رعایت می‌کند یا نه؟

یکی از مواردی که وی از آیات،^۲ عدول کرده و اجماع را مقدم دانسته، موردی است که شخص گر و لالی، همسر خود را قذف نماید. وی با تمسک به دلیل اجماع، قذف را موجب حرمت ابدی دانسته و می‌نویسد: با وجود اجماع، از آیات، عدول می‌کنیم.^۳ و به این صورت، اجماع را بزرگ‌ترین و قوی‌ترین دلیل دانسته است.^۴ او در مواردی بیان می‌کند هنگامی که در مسئله، اجماع نباشد، رجوع به کتاب و ظواهر و سایر ادله قطعی، واجب است^۵ و در صورت وجود اجماع، نیازی به وجود روایت نیست.^۶ ابن ادریس، این مسئله را به تبعیت از سید مرتضی، بیان کرده و آن را به عنوان اساسی‌ترین دلیل، معرفی کرده که در صورت وجود ظواهر و سایر ادله، بر فضیلت آن، افزوده می‌شود. این مسئله، از بعضی تعبیر وی به دست می‌آید:

مما یجب علمه أنَّ حجة الشيعة الإمامية في صواب جميع ما انفردت به أو شاركت فيه غيرها من الفقهاء هي إجماعها عليه لأن إجماعها حجة قاطعة و دلالة موجبة للعلم. فإن انضاف إلى ذلك ظاهر كتاب الله - جل ثناؤه - أو طريقة أخرى توجب العلم و تثمر اليقين. لأن في إجماع الإمامية قول الإمام الذي دلت العقول على أن كل زمان لا يخلو منه، و أنه معصوم لا يجوز عليه

۱. السرانز، ج ۱، ص ۴۶.

۲. ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ (نساء، آیه ۳) و ﴿وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ (نساء، آیه ۲۴).

۳. السرانز، ج ۲، ص ۵۲۵-۵۲۶.

۴. همان، ج ۲، ص ۱۳۴-۱۳۵.

۵. همان، ج ۱، ص ۵۱۵ و ج ۳، ص ۳۲۸.

۶. همان، ج ۳، ص ۲۹۴.

الخطأ في قول ولا فعل، فمن هذا الوجه كان إجماعهم حجة و دليلاً قاطعاً.^۱
 سید و ابن ادریس، اجماع را یکی از ادله قطعی برای دستیابی به احکام شرعی دانسته‌اند که با آن، می‌توان حکم شرعی را ثابت نمود، نه این که مؤید باشد؛ بلکه از میان ادله، آن را مهم‌ترین و قوی‌ترین دلیل دانسته و آن را مقدم بر سایر ادله قرار داده‌اند. بنا بر این، ادله احکام از حیث اعتبار، به ترتیب عبارت‌اند از: اجماع، کتاب، سنت قطعی و عقل.

د. دلیل عقل

از میان عالمان اصولی، ابن ادریس، نخستین کسی است که دلیل عقل را به عنوان منبع مستقل، در کنار سایر ادله قرار داده و به صراحت، بر آن اسم دلیل نهاده و معتقد است: هر گاه در مسئله‌ای دسترسی به کتاب، سنت و اجماع نبود، نوبت به دلیل عقلی می‌رسد.^۲ وی گاهی از آن به «دلیل العقل»^۳ تعبیر می‌کند که این تعبیر، بیشترین کاربرد را دارد. گاهی از آن با عنوان «ادله العقل»،^۴ «العقول»^۵ یا «اصول احکام العقلیه»^۶ نیز یاد می‌کند. با این همه، هیچ گاه مراد خود از دلیل عقل و حدود و

۱. الانتصار، ص ۸۱. سید مرتضی می‌نویسد: «لیس رجوعنا إلى عمل الطائفة و إجماعها فی ترجیح أحد الخبرین الروایین علی صاحبه أمراً یختص هذا الموضع، حتّی یظنّ ظانّاً أنّ الرجوع إلى إجماع الطائفة إنّما هو فی هذا الضرب من الترجیح، بل نرجع إلى إجماعهم فی کلّ حکم لم نستفده بظاهر الكتاب، و لا بالنقل المتواتر الموجب للعلم عن الرسول أو الإمام ﷺ، سواء ردّ بذلك خبر معین أو لم یرد، و سواء تقابلت فی الروایات أو لم تتقابل؛ لأنّ العمل بخبر الواحد المجزء لیس بحجة عندهم علی وجه من الوجوه، إنفرد من معارض أو قابله غیره علی سبیل التعارض» (رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۶ و ۱۷).

۲. السرائر، ج ۱، ص ۴۶.

۳. همان، ص ۴۶، ۴۹۵ و ۴۹۶ ج ۲، ص ۱۹، ۱۱۶ و ۴۴۹.

۴. همان، ج ۱، ص ۴۹ ج ۲، ص ۱۱۶، ۳۳۴ و ۳۸۸.

۵. همان، ص ۷۵ و ۴۰۹.

۶. همان، ص ۴۷۷ و ۵۰۴ ج ۲، ص ۳۸۸.

شرایط آن را به صراحت، بیان نکرده است.

این تعبیر ابن ادریس، مشابه تعبیر سید مرتضی است و آن را در طول سایر ادله قرار داده‌اند. سید مرتضی، معتقد است که دلیل عقل، پس از دلیل شرع، حجت است؛ زیرا عقل، محتاج شرع است. البته عقل، حُسن و قبح را درک می‌کند و بر اساس حکم مستقل عقل، حکم می‌کند؛ مانند وجوب دفع ضرر؛^۱ اما در مواردی، مانند عبادات، نیاز به حکم شرع دارد.^۲

هر گاه حوادث واقعه اتفاق بیفتد که امامیه در آن رأیی نداشته باشند و ادله قطعی نیز برای علم به آن وجود نداشته باشد، به مقتضای عقل و حکمت، مراجعه می‌شود.^۳

یک. تعریف عقل در لغت و اصطلاح

در کتاب‌های لغت، برای ماده «عقل» و مشتقات آن، معانی بسیاری بیان شده است که معنای مصدری و اسمی هستند.^۴ ابن ادریس، در مبحث «عاقله»، به معانی عقل، اشاره کرده و آن را به معنای منع، محکم بستن، پایبند شتر و دیه، استعمال کرده است و وجه تسمیه عاقله را یکی از این وجوه، بیان کرده است که دیه بر او واجب است.^۵ وی واژه «عقلا» را در برابر دیوانگان، کودکان و مریض‌هایی که بیماری،

۱. الانتصار، ص ۴۴۹.

۲. همان، ص ۲۵.

۳. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۱۰.

۴. معنای مصدری آن، عبارت از درک کامل چیزی و معنای اسمی آن، نیرویی است که با کمک آن، خوب و بد و حق و باطل، تشخیص داده می‌شود. اصل در معنای عقل، منع و بستن است و به این مناسبت، ادراکی که انسان بر آن دل ببندد و چیزی را با آن درک کند، عقل نامیده می‌شود. همچنین قوه‌ای که به واسطه آن می‌توان حق و باطل را از یکدیگر تشخیص داد و در مقابل آن، جنون، سفاهت، حُمو و جهل است که هر کدام به اعتباری به کار می‌رود (فرهنگ لغات قرآن، ج ۲، ص ۱۲۴).

۵. السرائر، ج ۳، ص ۳۳۳.

باعث زوال عقل آنان شده، قرار داده است.^۱

با توجه به آنچه در مورد مبنای ابن ادریس وجود دارد که احکام شرعی را باید با ادله قطعی ثابت نمود، وی دلیل عقل را در شمار ادله قطعی و علم آور، قلمداد کرده و به صراحت، ادله علم آور را کتاب، سنت، اجماع و دلیل عقل، برشمرده است. وی، محدوده و دامنه دلیل عقل را بسیار وسیع می‌داند که حتی شامل اصول عملی نیز می‌شود.

یکی از نویسندگان معاصر، به تعریف دلیل عقل از دیدگاه ابن ادریس پرداخته و در تعریف دلیل عقل می‌نویسد:

دلیل عقل، به مجموعه علوم می‌گفته می‌شود که با وجود آن، شخص حاضر، می‌تواند علیه غایب، استدلال نماید و به واسطه آن، می‌توان حسن و قبح عقلی را از هم تشخیص داد.^۲

این تعریف، شبیه تعریفی است که شیخ طوسی ارائه کرده و می‌نویسد:

العقل: هو مجموع علوم إذا حصلت كان الإنسان عاقلاً و يصح منه الاستدلال على الله تعالى، وعلى صفاته، وعلى صدق الأنبياء... و يعلم وجوب كثير من الواجبات، و حسن كثير من المحسنات، مثل وجوب ردّ الوديعة، و شكر النعمة، و حسن الإحسان، و يعلم قبح كثير من المقبحات، مثل الظلم المحض... فإذا حصلت هذه العلوم... بقبح كثير من المقبحات صار فاعله عن فعلها، و علمه بوجوب كثير من الواجبات، داعياً له إلى فعلها، و صار فاعلاً عن الإخلال بها، سمى عقلاً تشبيهاً بعقل الناقة الذي يمنعها من السير.^۳

با مراجعه به کتب این دو فقیه، می‌توان گفت: این دو، در کلیات و منابع، مشترک

۱. همان، ج ۱، ص ۴۰۹.

۲. اندیشه سیاسی ابن ادریس، ص ۲۶.

۳. عذة الأصول، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۳.

هستند، بجز این که شیخ طوسی، دلیل عقل را به عنوان دلیل مستقل، ذکر نکرده، در حالی که ابن ادریس از آن به عنوان دلیل مستقل، بهره جسته است.

دو. دسته بندی نظریات اصولیان در مورد دلیل عقل

فقهایی متقدم، مقصود خود را در مورد دلیل عقل، بیان نکرده اند؛ زیرا محدوده و مقصود از این دلیل، نزد آنان روشن نبوده است؛ ولی با بررسی دلیل عقل در کتب آنان، می توان به مقصود آنان پی برد و به سه نظر، اشاره کرد:

گروه اول. این گروه، دلیل عقل را از ادله استنباط، قلمداد نکرده اند، بلکه آن را دلیل و حاکم بر سایر ادله دانسته اند؛ یعنی فقط فهم نصوص را وظیفه دلیل عقل می دانند. شیخ مفید^۱ و شیخ طوسی^۲ از این گروه به شمار می آیند.

می توان گفت که شیخ طوسی، اولین کسی است که تفکر استدلال به دلیل عقل را در سر پرورانده است، آن جا که افعال را به افعال حسن و قبیح، تقسیم کرده و راه دستیابی به آنها را از طریق شرع و عقل، معرفی می کند. وی برای قبیح شرعی، به شرب خمر و ربا، و برای قبیح عقلی، به قتل و ظلم، مثال زده است. همچنین برای حسن شرعی، به جهاد و برای حسن عقلی، به احسان، مثال زده است.^۳

گروه دوم. برخی از علما، مانند سید مرتضی، ابن ادریس و محقق حلی، عقل را در شمار ادله احکام دانسته و آن را در طول سایر ادله قرار داده اند که با وجود سایر

۱. شیخ مفید می نویسد: ادله احکام شرعی عبارت اند از: کتاب، سنت نبوی و اقوال ائمه علیهم السلام که راه های رسیدن به این ادله، عبارت اند از: عقل، لسان و اخبار که وظیفه عقل، شناخت حجیت قرآن و اخبار است (التذکره بأصول الفقه، ص ۲۸).

۲. شیخ طوسی نیز به این مطلب، تصریح کرده و می نویسد: «فأما الأدلة الموجهة للعلم: فبالعقل يعلم كونها أدلة...» (عده الأصول، ج ۲، ص ۷۶۲).

۳. همان، ص ۷۶۱.

ادله، صلاحیت استدلال ندارد، ولی منظور خویش را از آن، بیان نکرده‌اند.^۱

سید مرتضی، در استدلال‌های خود در موارد فراوانی به دلیل عقل و مقتضای عقل، استناد کرده است. وی در مورد حوادث واقعه و جدیدی که امامیه، رأی و نظری نداشته باشند، به مقتضای عقل و حکمت، رجوع می‌کند. این امر برای کسی که عمل به خبر واحد را کنار گذاشته، طبیعی است. از طرفی، چون منابع مورد استناد دیگر، کتاب، سنت و اجماع، محدود است، از این رو، در موارد فراوانی به این دلیل، پناه بسته و بر اساس عقل و مقتضای آن، عمل کرده است.^۲ ابن ادریس، اصل عبارات سید را در این مسئله، بیان کرده و بر آن، مهر تأیید زده است.^۳

بنا بر این، مطابق نظر آنان، در حل مسائل و مشکلات جدید، نخست باید به قواعد و کلیات قرآن، حدیث و اجماع، رجوع کرد تا حکم آن واقعه را استنباط کرد و اگر چنین قاعده‌ای وجود نداشت، آن‌گاه به دلیل، عقل مراجعه نمود. بر این اساس، دلیل عقل را در طول سایر ادله قرار داده‌اند.

گروه سوم، کسانی که آن را از ادله به شمار آورده و دامنه دلیل عقل را به وضوح، بیان کرده‌اند. فقهای معاصر،^۴ از این گروه به شمار می‌آیند.

سه. کارکردهای دلیل عقل از منظر سید مرتضی و ابن ادریس

در این جا لازم است با بررسی موارد استعمال دلیل عقل در السرائر، مراد سید

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۱۰؛ شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۲۸. وی دلیل عقل را به دو دسته تقسیم کرده است: قسمی که متوقف بر خطاب است که شامل لحن خطاب، فحوای خطاب و دلیل خطاب است؛ و قسمی که متوقف بر خطاب نیست؛ مانند وجوب رد و دبعه (المعتبر، ج ۱، ص ۳۱-۳۲).

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۱۰.

۳. السرائر، ج ۱، ص ۴۹.

۴. قوانین المحکمة، ج ۳، ص ۷؛ أصول الفقه، ج ۲، ص ۲۶۱ و ج ۳، ۱۲۸؛ الفصول الغریبة، ص ۳۱۸. در این قسمت، صرفاً بیان این مسئله است که گروهی از اصولیان، دلیل عقل را در کنار سایر ادله و به طور مستقل، ذکر کرده‌اند و این، منافاتی با اختلاف تعبیر و مشرب‌های در این مورد ندارد.

مرتضی از دلیل عقل و قلمرو و نقش آن را در فقه وی به دست آورد.

سید مرتضی و ابن ادریس، تصریح کرده اند که دلیل عقل، در طول سایر ادله قرار دارد، به گونه ای که در صورت فقدانِ سایر ادله، به آن تمسک می شود. سید، این نظر را به محققان اصول، نسبت داده است. شاید دلیل این مسئله، این باشد که دلیل عقل را پاسخ گوی همه مسائل فقهی نمی دانسته است. او می نویسد: محققان، در منبع شریعت، به دلیل عقل، اعتماد کرده و معتقدند که با کمک آن می توان به همه احکام شرعی و مسائل فقهی دست یافت. تمسک به آن، بر همه واجب است و منکران این دلیل، از طریق حق، جدا شده اند؛ زیرا مسائل شریعت، وابسته به دلیل عقل بوده و به آن واگذار شده است.^۱

برخی از نویسندگان معاصر، به این مطلب تصریح کرده و گفته اند: احکام عقلی، پاسخ گوی همه پرسش های فقهی نیست؛ زیرا احکام عقلی، کلی هستند و مهم ترین کار استنباط در حوزه فقه، مربوط به مسائل شرعی فرعی است که در بیشتر موارد، تعبدی هستند و از دایره مستقلات عقلی خارج اند و عقل در این مسائل به ملاک های واقعی دسترسی ندارد و تنها راه دستیابی به آنها، مراجعه به منابع شرعی است.^۲

سید مرتضی معتقد است که دلیل عقل، پس از دلیل شرع، حجت است؛ زیرا عقل، محتاج شرع است. البته عقل، حُسن و قبح را درک می کند و بر اساس حکم مستقل عقل، حکم می کند؛ مانند حکم عقل به اصل اباحه^۳ و وجوب دفع ضرر؛^۴ اما در مواردی مانند عبادات، به حکم شرع، نیاز دارد.^۵

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۱۰؛ السرائر، ج ۱، ص ۴۶.

۲. مصادر اجتهاد از منظر فقیهان، ص ۳۱۰.

۳. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۳۳۳.

۴. الانتصار، ص ۴۴۹.

۵. همان، ص ۲۵.

از بررسی کتاب السرائر، معلوم می‌شود که مراد ابن ادریس از دلیل عقل، بسیار وسیع است، به طوری که شامل اصول عملی، ملازمات عقلی و مفهوم اولویت می‌شود. گاهی مراد وی از عقل، اصل عملی است. موردی که نمایانگر آن است که مراد وی از دلیل عقل، اصل عملی است، موردی است که می‌نویسد: مسئله شرعی، فقط از چهار طریق، دانسته می‌شود و اگر سه طریق اول نبود، به دلیل عقل مراجعه می‌شود که در کلام فقها، از آن، به دلالت اصل، تعبیر می‌کنند.^۱

یکی از موارد کاربرد دلیل عقل، استفاده از آن در تفسیر و تبیین سایر ادله است و در استنباط احکام از قرآن یا حدیث، عقل را به کار می‌گیرد و ادله را بر اساس عقل داوری می‌کند، به طوری که سایر ادله را تخصیص یا تقیید می‌زند. به عبارت دیگر، گاهی دلیل عقل در جهت توسعه یا تضییق ادله گام بر می‌دارد.^۲

سید مرتضی^۳ و شیخ طوسی،^۴ تخصیص عام با دلیل عقل را جایز دانسته‌اند.

چهار. تعارض دلیل عقل و نقل

یکی از بحث‌هایی که در علم اصول وجود دارد، این است که دلیل نقل با دلیل عقل، تعارض نمی‌کند و محال است، چون هر دو قطع هستند؛ زیرا مستلزم قطع به دو چیز متنافی است؛ یعنی مکلف در آن واحد، هم قطع به وجوب یک مسئله داشته باشد، هم قطع به حرمت آن. از طرفی، تعارض میان دو اماره ظنی‌ای که شأنیت دارند، حاصل می‌شود. بنا بر این، تعارض میان دو دلیل عقلی و نقلی، محال است؛^۵ ولی هر گاه چنین تصویری باشد، باید دلیل نقلی را توجیه کرد تا تعارض

۱. السرائر، ج ۱، ص ۳۸۷ و ۴۹۵ و ج ۲، ص ۱۲۸.

۲. همان، ج ۲، ص ۹۶، ۹۷ و ۲۵۳.

۳. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۲۷۷.

۴. عدة الأصول، ج ۱، ص ۳۳۶.

۵. فرائد الأصول، ج ۱، ص ۵۷.

برطرف شود، به این صورت که آن را با دلیل عقلی، تخصیص یا تقیید زد و آن را مقدم نمود.^۱

ابن ادریس، گاه مواردی را ذکر کرده که دلیل عقل، مؤید ادله نقلی بوده است و هر آنچه را که شرع به آن حکم می نموده، عقل نیز همراه با آن بوده است و بالعکس. مثلاً وی خوردن مردار و شراب را جایز نمی داند، اما در صورتی که خوف از تلف باشد، آن را با ادله نقلی و عقلی جایز می داند؛ بلکه دلیل عقل، خوردن آن را به مناط دفع ضرر، واجب می داند.^۲

از طرفی، وی، تصرف در مال غیر بدون اجازه مالک را به ملاک قبیح بودن و دفع ضرر، حرام می داند.^۳ وی حرمت شرعی و عقلی تصرف در آن را به ملاک صدق ظلم، مورد اتفاق همه فقها دانسته است که مخالفی ندارد.^۴

در مقابل، روایتی وجود دارد که بر جواز عقد موقت کنیز غیر، دلالت دارد، به شرط این که مولایش زن باشد. شیخ مفید^۵ و ابن ادریس،^۶ مضمون روایت را به علت مخالفت با دلیل عقلی، شاذ دانسته و رد کرده اند.

بنا بر این، سید مرتضی و ابن ادریس، کسانی هستند که دلیل عقل را به عنوان یکی از ادله احکام مطرح کرده اند، ولی منظور خویش را به وضوح بیان نکرده اند. دقت در مبانی ابن ادریس در ادله استنباط، می توان گفت که مراد وی از دلیل عقل، چیزی است که موجب قطع به حکم شرعی می گردد و دامنه آن را توسعه داده، به

۱. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۲۷۷؛ عذة الأصول، ج ۱، ص ۳۳۷؛ نهاية الوصول، ج ۲، ص ۲۸۴.

۲. السرائر، ج ۳، ص ۱۳۲.

۳. همان، ص ۲۹۸.

۴. همان، ص ۲۴۳ و ۵۹۵.

۵. المقنعة، ص ۵۰۷.

۶. السرائر، ج ۲، ص ۵۹۵.

طوری که شامل اصول عملی، لحن خطاب و حُسن و قبح می‌شود و در این مسئله، وی همگام و همراه با سید مرتضی است.

ه. عرف^۱

شیوه تفکر و اندیشه هر فردی، در چارچوب شرایط زمانی و مکانی شکل می‌گیرد، به گونه‌ای که در استنباط‌های وی، اثرگذار است و تحولاتی که در روند فقه و پیشرفت آن حاصل می‌شود، معلول همین تأثیر و تأثر است.

از دیدگاه اسلام، وحی، منبع اصلی تمام احکام و قوانین فقهی محسوب می‌شود. بنا بر این، قانون‌گذاری، مخصوص خداوند است؛ اما گاه عرف یکی از منابع متحرک فقه محسوب می‌شود که گاه یک عامل مستقل و منبع تشخیص حکم است و گاه منبعی تفسیری^۲ مطرح شده است. با وجود این که مطالعه کتب فقهای پیشین نشان می‌دهد همگی، عرف را یکی از ادله و منابع فقه می‌دانسته‌اند، اما آن را در کنار سایر منابع چهارگانه ذکر نکرده‌اند و شاید آن را جزو سنت یا کتاب می‌دانسته‌اند.

یک. رهیافت آگاهی به عرف در اجتهاد ابن ادریس

اجتهاد، در دو معنی مذموم و ممدوح به کار رفته است و در مواردی که فقها با آن مخالفت کرده‌اند، مرادشان معنای مذموم و مترادف با رأی و نظر شخصی است و قیاس، مصداق بارز آن شمرده می‌شود.^۳ به تدریج، معنای واژه اجتهاد، تغییر کرد

۱. در باره حجیت عرف، برخی قائل به حجیت ذاتی آن هستند؛ زیرا عرف و سیره عقلا، برخاسته از فطرت است (حاشیه الکفایه، ج ۲، ص ۲۰۶). برخی قائل‌اند که عرف، نیاز به امضا دارد که این امضا در صورتی ثابت است که منع و ردعی از آن نشده باشد (عدم الردع) (نهایة الافکار، ج ۳، ص ۱۳۸) یا در صورتی است که منع و ردع از آن ثابت نشده باشد (لم یثبت الردع) (أصول الفقه، ج ۲، ص ۱۴۲).

۲. فقه سیاسی، ج ۲، ص ۲۱۶.

۳. الانتصار، ص ۴۸۸؛ المعالم الجديدة، ج ۱، ص ۴۲.

و اصطلاح جدیدی پیدا شد که بر اساس آن، می‌توان شیعه را اهل اجتهاد نامید.^۱ قدیم‌ترین نصّی که در آثار دانشمندان شیعی به این تغییر اشاره کرده، عبارتِ محقّق حلّی^۲ است.

برخی^۳ با توجّه به این تعریف از اجتهاد که فقیه در پرتو معلومات خود می‌تواند حکمی فقهی را به دست آورد، معتقدند اجتهاد در زمان ائمّه علیهم‌السلام متداول بوده و در زمان محدّثان نیز وجود داشته است. ابن ادریس، با نقل روایتی به این معنا اشاره کرده است. امام صادق علیه‌السلام فرمود:

إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نَلْقَى إِلَيْكُم الْأُصُولَ وَ عَلَيْكُمُ التَّفْرِيعُ.^۴

مجتهدان، احکام را از قواعد کلی استنتاج می‌کنند. بر این اساس، اجتهاد، هیچ بار معنایی منفی ای ندارد.

سیّد مرتضی^۵ و ابن ادریس،^۶ در مواردی به معنای مذموم اجتهاد، اشاره کرده و آن را باطل دانسته‌اند.

شاهد این که ابن ادریس، اجتهاد به معنای خاصّ فعلی آن در نزد امامیه را قبول دارد، این است که وی در بحث مربوط به قضاوت برای قاضی، شرایطی را ذکر می‌کند، مانند این که قاضی باید به کتاب، سنّت، اجماع، عرف و... عالم باشد و علم به کتاب را به اطلاع بر عامّ و خاص، ناسخ و منسوخ و... تفسیر کرده و علم به سنّت

۱. الذریعة، ج ۱، ص ۳۹.

۲. محقّق حلّی می‌گوید: «اجتهاد، در عرف فقیهان، کوشش در استخراج احکام شرعی است و به این اعتبار، استخراج احکام از ادلّه شرع، اجتهاد است؛ زیرا احکام شرعی، غالباً از نصوص به دست نمی‌آیند؛ بلکه شناخت آنها مبتنی بر قواعد و نیازمند اقامه دلیل است. با این حساب، امامیه، اهل اجتهاد به شمار خواهند آمد» (معارج الأصول، ص ۱۷۹).

۳. الاجتهاد و التقليد، ص ۷۰.

۴. السرائر، ج ۳، ص ۵۷۵.

۵. الانتصار، ص ۴۸۸.

۶. السرائر، ج ۲، ص ۱۷۰.

را به اطلاع بر اخبار متواتر و آحاد و ... تفسیر کرده است.^۱ وی هر چند واژه «اجتهاد» را به کار نبرده، اما علم را به گونه‌ای تفسیر کرده که بر اجتهاد، قابل انطباق است. خلاصه این که چون اجتهاد به رأی، به عنوان یکی از منابع احکام در میان اهل سنت رایج بوده است، این واژه، نزد فقهای امامیه مبعوض بوده و با آن مبارزه می‌کرده‌اند. دو. مفهوم شناسی عرف در اندیشه فقیهان امامیه^۲

- تعریف عرف

واژه «عرف»، ضد «نکر» است و آن، چیزی است که نفس آدمی، آن را نیکو شناسد و به آن، خو گیرد و بدان آرازش یابد.^۳ در معجم المصطلحات، عرف، چنین تعریف شده است:

عرف، عادت جاری در بین مردم است؛ اما عادت جاری نزد انسان خاص را

۱. همان، ص ۱۵۴.

۲. رابطه عرف با احکام شرعی، از مباحث دقیق و جدی در فقه است که به نوعی رابطه فقه را با زمان و مکان نیز مشخص می‌سازد. این که چه میزان عرف در استنباط احکام، مؤثر است، در میان فقهای عظام، بحث‌های متفاوتی شده است.

آیه الله سبحانی می‌نویسد: «گاهی اوقات در شرع، مفاهیمی وجود دارند که موضوع برای احکام است؛ لیکن برخی مصادیق آن، مجمل است. در این مواقع، برای فهم این که آیا از مصادیق است یا خیر، به عرف رجوع می‌کنیم» (مصادر الفقه الاسلامی و منابعه، ص ۱۹۳).

صاحب اصول العامة، به دسته‌بندی عرف پرداخته، می‌نویسد: «الف. آنچه که از حکم شارع، استکشاف شود، ولی نصی در آن وجود نداشته باشد، مانند عقد فضولی. لازمه این عرف، آن است که به زمان معصوم علیه السلام باز گردد و توسط او تأیید شده باشد. ب. آنچه که شارع، فهم آن را منوط به عرف کرده است، مثل صعید. ج. مراد متکلمان از کلامشان، حتی مراد شارع». سپس می‌افزاید: «عرف، در مورد اول، مناط حکم نیست؛ بلکه این تأیید شارع است که مناط قرار گرفته است. اما در دو مورد دیگر، از آن جهت که خود مناطی برای حکم نیست، بلکه نهایت باعث می‌شود تا صغرای کلام باشد، پس اصل نیست و در عرض سایر اصول قرار نمی‌گیرد» (اصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۴۰۸).

۳. لسان العرب، ج ۹، ص ۲۳۹.

عرف نمی‌گویند.^۱

عرف، در اصطلاح، عبارت است از آنچه نفوس از نظر عقل به آن استقرار می‌یابند و وجدان، آن را قبول می‌کند.^۲

به نظر می‌رسد این تعاریف، کامل و همه‌جانبه نباشد؛ زیرا شهادت دادن عقل و وجدان سالم در تعریف عرف، غلط است، به این دلیل که اولاً عرف با زمان‌ها و مکان‌های مختلف، تغییر می‌یابد و چیزی که عقل یا وجدان سالم بدان شهادت دهند، قابل تغییر نخواهد بود. ثانیاً به شهادت همه علماء، عرف به دو قسم «صحیح» و «فاسد» تقسیم می‌شود، ولی چیزی که وجدان سلیم بر آن شهادت دهد، فاسد نمی‌شود.^۳

پس می‌توان تعریف صحیح عرف را عبارت دانست از آنچه عادت مردم در خرید و فروش، اجاره و سایر معاملات، بر آن قرار گرفته و به شکلی است که متکلم می‌تواند کلام خود را با اعتماد بر آن، مطلق بیاورد.^۴

معاصران گفته‌اند: عرف، عبارت است از افعال یا اقوالی که مردم به آن عادت دارند و بین آنها شیوع دارد و بر آن، سیر می‌کنند. عرف، در مسائلی که نهی از طرف شارع در آنها وجود نداشته باشد، مرجع است.^۵

ـ عرف و تأثیر آن بر فقیه

عرف، پدیده‌ای است که فقهای شیعی از دیرباز با آن آشنا بوده و در کتاب‌های خود آن را به کار بسته‌اند و با تعبیر مختلفی، مانند «اهل بلد»، «تعارف»، «عادة الناس»، «عادة البلد» و «عرف و عادت قوم»، از آن تعبیر و یاد کرده‌اند.

۱. معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية، ج ۲، ص ۴۹۳.

۲. همان جا.

۳. أصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۴۰۵.

۴. فقه الإمام الصادق (ع)، ج ۶، ص ۱۱۶.

۵. فوائد الأصول، ج ۳، ص ۱۹۲؛ نهاية الأفكار، ج ۳، ص ۱۳۷؛ المعالم الجديدة، ج ۱، ص ۲۱۰؛ مصادر الفقه

الإسلامي و منابعه، ص ۱۸۹.

گروهی، تأثیر زمان و مکان و عرف در زندگی انسان را امری روشن و آشکار دانسته‌اند، به گونه‌ای که در تصمیم‌گیری‌ها و عملکردهای او، نقش انکارناپذیری دارد و کمتر فقهی را می‌توان یافت که در آرای فقهی وی، تأثیر نداشته باشد. اینان، تغییر حکم را با تغییر عرف و عادت، جایز دانسته و آن را تحت عنوان قاعدة فقهی «العادة»^۱ مطرح کرده‌اند.

با دقت در کلام فقهای متقدم، می‌توان به این مطلب پی برد. سید مرتضی می‌نویسد: احکام، تابع مصلحت هستند که این مصالح، مختلف هستند. بنا بر این، جایز است که به حسب اعیان و ازمنه با هم اختلاف داشته باشند که این اختلاف، ناشی از تغییر احوال در مصلحت فعل است، هر چند مواردی وجود دارد که تغییر در آن جایز نیست؛ مانند معرفت خداوند.^۲

شیخ طوسی نیز می‌نویسد: عبادات، تابع مصالح هستند و وجوب آنها عقلی نیست و هنگامی که این امر ثابت گردید، هیچ مانعی وجود ندارد که مصالح، تغییر یابند و آنچه که داعی و انگیزه فعل واجب بوده، تبدیل به مانع آن می‌شود؛ یعنی آنچه در زمانی مصلحت داشته، در زمان دیگر به مفسده تبدیل شود.^۳

البته باید توجه داشت آنچه بر اثر زمان و مکان تغییر می‌کند، مواردی است که با زمان و مکان، سر و کار دارد که خداوند، منشأ این تغییر را مربوط به خود انسان معرفی می‌کند: ﴿مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾.^۴ اما آنچه مربوط به خدا و احکام است، تغییر نمی‌کند، مگر توسط آورنده آن که آیه قرآن می‌فرماید:

۱. «تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْعَادَاتِ» (القواعد و الفوائد، ج ۱، ص ۱۵۱).

۲. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۴۲۶-۴۲۸.

۳. عذة الأصول، ج ۲، ص ۵۰۸.

۴. ﴿أَنْ كَسَّكَ بِيَمِينِكَ يَدُكَ أَوْ لَبَسْتَ مِنْ ثِيَابٍ مِنْ ثِيَابِ الْبَاطِلِ﴾ (نساء، آیه ۱۱).

﴿قُلْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾.^۱

با توجه به این که فقه با زندگی روزمرهٔ مردم و حقوق و تکالیف آنان مرتبط است، عرف در استنباط احکام فقهی آنان، نقش بسزایی دارد و حتی آن را از شرایط اجتهاد برشمرده‌اند. بنا بر این، فقیه و مجتهد، در کنار مباحث دقیق علمی و دقایق عقلی، همواره باید عرف را مدّ نظر قرار داده، بر اساس آنها حکم دهد. البته پذیرش عرف، به معنای عرفی شدن فقه نیست؛ زیرا فقه، دارای نظام منطقی استنباط است و وقتی عرف در این ساز و کار قرار می‌گیرد، بر اساس همین نظم منطقی به استنباط احکام می‌پردازد.^۲

نتیجه‌گیری

سید مرتضی و ابن ادریس، ادلهٔ استنباط را منحصر در ادلهٔ مفید قطع می‌دانند و به ادله‌ای که ظن‌آور هستند، عمل نمی‌کنند. بنا بر این، خبر واحد را مانند قیاس، موجب ظن دانسته، حجت نمی‌دانند، بر خلاف علمای دیگر که حتی ادلهٔ مفید ظن را حجت دانسته، به خبر واحد، عمل کرده‌اند. آنان، هر چند معتقد بودند که فقط باید به ادلهٔ قطع‌آور عمل نمود، این مبنای آنان، باعث شد تا فقه آنها با فقه سایر فقها متفاوت گردد و باعث شده تا به ادلهٔ دیگری، مانند دلیل عقل، روی آورند.

روش این دو فقیه در اصول، پیروی از دلیل عقل بوده که در فقه، به «خبر واحد»

۱. «هرگز برای سنت خدا، تبدیل نخواهی یافت و هرگز برای سنت الهی تغییری نمی‌یابی» (فاطر، آیه ۴۳).

۲. علامه مغنیه، معتقد است: «عرف، به تنهایی نمی‌تواند مصدري از مصادر تشریع قرار گیرد، مگر در صورت تأیید و تقریر شارع که در این صورت نیز دیگر عرف، مبنا نیست، بلکه تقریر شارع است؛ اما عرف می‌تواند موضوعات را تشخیص دهد و این، در موضوعاتی است که حقیقت خاصی در شرع نداشته باشد. مثلاً شارع گفته است: «لا ضرر ولا ضرار» که تشخیص ضرر با عرف است». سپس می‌گوید: «به تعبیر اصولیان، در شبهات حکمی به عرف رجوع می‌کنیم، نه در شبهات موضوعی» (فقه الإمام الصادق علیه السلام، ج ۶، ص ۱۱۶).

عمل نمی‌کرده‌اند و در استنباط احکام، از ادله اصولی لفظی و عقلی استفاده می‌کردند که با روش محدثان و اخباریان از امامیه مخالف است. اجماع را نیز از ادله قطعی برشمرده، آن را مقدم بر سایر ادله قرار داده‌اند که اجماع تضمینی لطفی را پذیرفته‌اند.

عرف، یکی از مؤلفه‌هایی است که فقیه در اجتهاد خود، به آن نیاز دارد و برخی از احکامی که از او صادر می‌شود، معلول عرف و تأثیر و تأثر زمان است. با بررسی در کتب فقه و اصول، می‌توان عرف را این‌گونه تعریف نمود: عرف، عملی است که در میان مردم، رایج است و تکرار این عمل در میان مردم و استمرار آن، شرط است. از کاربردهای عرف، می‌توان به کشف حکم، تعیین موضوعات و مصادیق احکام، و تبیین و بازشناسی معانی الفاظ، اشاره نمود. بنا بر این، عرف و عادت، یک منبع به شمار می‌آید که در صورت سازگاری با مصالح جامعه و عدم مخالفت با مبانی، شرع و تأیید شارع، به عنوان یک منبع و مأخذ شمرده می‌شود.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۱. الإحكام في أصول الأحكام، على بن محمد الأمدى، دمشق: المكتب الإسلامى، ۱۴۰۲ق، دوم.
۲. الاجتهاد والتقليد، السيد روح الله الموسوى (الإمام الخميني)، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۴۱۸ق، اول.
۳. أجوبة مسائل و رسائل في فنون مختلفة المعرفة، محمد بن أحمد بن إدريس (ابن إدريس)، قم: دليل ما، ۱۴۲۹ق، اول.
۴. أدوار الفقه الإمامي، جعفر سبحاني، قم: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، ۱۴۲۴ق، اول.
۵. أصول الفقه، محمد رضا المظفر، قم: دفتر تبليغات اسلامى، ۱۴۳۰ق، پنجم.
۶. أصول العامة للفقه المقارن، محمد تقى الحكيم، قم: المجمع العالمى لأهل البيت عليه السلام، ۱۴۱۸ق.
۷. الانتصار، على بن الحسين الموسوى (السيد المرتضى علم الهدى)، قم: مؤسسه النشر الإسلامى، ۱۴۱۵ق، اول.
۸. اندیشه سياسى ابن ادریس، على خالقی، قم: بوستان كتاب، ۱۳۸۶ش، اول.
۹. تنقيح الأصول، السيد روح الله الموسوى (الإمام الخميني)، تقرير: حسين التقوى الإشتهااردی، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام، ۱۴۱۸ق، اول.
۱۰. التذكرة بأصول الفقه، محمد بن محمد بن النعمان العكبرى (الشيخ المفيد)، قم: المؤتمر العالمى لألفية الشيخ المفيد، ۱۴۱۳ق، اول.
۱۱. تنبيه الأمة وتنزيه المله، [ميرزا] محمد حسين النائيني، قم: دفتر تبليغات اسلامى، ۱۴۲۴ق، اول.
۱۲. تهذيب الوصول، حسن بن يوسف الحلّى (العلامة الحلّى)، لندن: مؤسسه الإمام على عليه السلام، ۱۳۸۰ش، اول.
۱۳. تهذيب الأحكام، محمد بن الحسن الطوسى (الشيخ الطوسى)، تهران: دار الكتب

الإسلامية، ۱۳۶۵ش، چهارم.

۱۴. جایگاه قرآن در استنباط احکام، سیف الله صرّامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ش، اول.

۱۵. جایگاه قرآن کریم در فرآیند استنباط فقهی، حسن نقی زاده، مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۸۴ش، اول.

۱۶. حاشیه الكفایه، السید محمد حسین الطباطبائی (العلامة الطباطبائی)، بنیاد علمی و فکری علامه، قم، بی تا، اول.

۱۷. الخلاف، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق، اول.

۱۸. رسائل الشریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق، اول.

۱۹. الرسائل، السید روح الله الموسوی (الإمام الخمينی)، قم: إسماعیلیان، ۱۴۱۰ق، اول.

۲۰. رجال ابن داوود، حسن بن علی بن داوود الحلّی (ابن داوود الحلّی)، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.

۲۱. رجال العلامة، حسن بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، نجف: مطبعة الحیدریة، ۱۳۸۱ق، دوم.

۲۲. الذریعة إلى أصول الشریعة، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تهران: دانشگاه تهران.

۲۳. السرائر، محمد بن أحمد بن إدريس (ابن ادریس)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۰ق، دوم.

۲۴. السنن الکبری، أحمد بن حسین البیهقی، بیروت: دار الفکر.

۲۵. شرائع الإسلام، جعفر بن حسن الحلّی (العلامة الحلّی)، قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق، دوم.

۲۶. عدّة الأصول، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تحقیق: محمد رضا انصاری، قم: ستاره، ۱۴۱۷ق، اول.

٢٧. الغنية النزوع، حمزة بن علی بن زهرة (ابن زهرة)، قم: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٧ق، أول.

٢٨. فرهنگ لغات قرآن، محمد قریب، انتشارات بنیاد، ١٣٦٦ش، أول.

٢٩. فرائد الأصول، مرتضی الأنصاری (الشیخ الأنصاری)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ١٤١٦ق، پنجم.

٣٠. فقه الإمام الصادق عليه السلام، محمد جواد المغنیه، قم: انصاریان، ١٤٢١ق، دوم.

٣١. فقه سیاسی، عباسعلی عمید زنجانی، تهران: امیرکبیر، ١٣٨٥ش.

٣٢. فرائد الأصول، [میرزا] محمد حسین النائینی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ١٤٠٩ق، أول.

٣٣. الفوائد المدنيہ، محمد امین الأستربادی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ١٤٢٦ق، دوم.

٣٤. القهرست، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، نجف: مکتبه الرضویه، أول.

٣٥. قاموس الرجال، محمد تقی التستری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ١٤١٩ق، أول.

٣٦. القواعد والفوائد، محمد بن مکی العاملی (الشهید الأول)، قم: مکتبه المفید.

٣٧. قوانین المحکمہ فی الأصول، ابو القاسم القمی (المیرزاه القمی)، قم: إحياء الكتب الإسلامیة، ١٤٣٠ق، أول.

٣٨. کفاية الأصول، محمد کاظم الخراسانی (الأخوند الخراسانی)، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩ق، أول.

٣٩. لسان العرب، محمد بن مکرم المصری (ابن منظور)، بیروت: دار الفکر، ١٤١٤ق، سوم.

٤٠. اللمع فی أصول الفقه، إبراهیم بن علی الشیرازی، بیروت: عالم الكتب، ١٤٠٦ق، دوم.

٤١. مبادئ الوصول، حسن بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، قم: مطبعة العلمیة، ١٤٠٤ق، أول.

٤٢. المبسوط، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تهران: مکتبه المرتضویه، ١٣٨٧ق، سوم.

٤٣. المحصول فی علم أصول الفقه، محمد بن عمر الرازی، بیروت: مؤسسه الرساله، ١٤١٢ق،

۴۴. مختلف الشيعة، حسن بن يوسف الحلّي (العلامة الحلّي)، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ۱۴۱۳ق، دوم.

۴۵. المسائل الناصريات، علي بن الحسين الموسوي (السيد المرتضى علم الهدى)، تهران: مؤسسه الهدى، ۱۴۱۷ق.

۴۶. المستصفي، محمد بن محمد الغزالي، بيروت: دار الكتب العلمية، ۱۴۱۷ق.

۴۷. مصادر اجتهاد از منظر فقيهان، محمد ابراهيم جنّاتي، تهران: اميركبير، ۱۳۸۸ش، اول.

۴۸. مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه، جعفر السبحاني، بيروت: دار الأضواء، ۱۴۱۹ق، اول.

۴۹. معارج الأصول، جعفر بن حسن الحلّي (المحقّق الحلّي)، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام، ۱۴۰۳ق، اول.

۵۰. معالم الدين، حسن بن زين الدين العاملي، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، نهم.

۵۱. المعالم الجديدة، السيد محمد باقر الصدر، قم: كنگره شهيد صدر، ۱۳۷۹ش، دوم.

۵۲. المعبر، جعفر بن حسن الحلّي (المحقّق الحلّي)، تحقيق: لجنة التحقيق، مؤسسه سيد الشهداء، ۱۳۶۴ش.

۵۳. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، محمود عبد الرحمان.

۵۴. المقنعة، محمد بن محمد بن النعمان العكبري (الشيخ المفيد)، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ۱۴۱۳ق، اول.

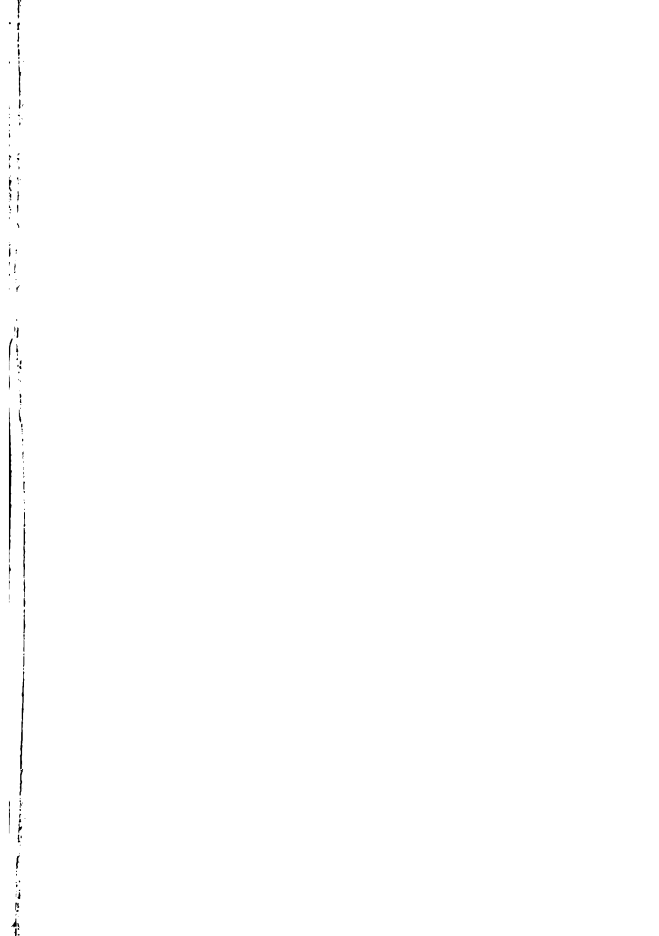
۵۵. كتاب من لا يحضره الفقيه، محمد بن علي بن بابويه (الشيخ الصدوق)، قم: منشورات جامعة المدرسين، ۱۴۰۴ق، دوم.

۵۶. نهاية الأفكار، ضياء الدين العراقي، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ۱۴۰۵ق.

۵۷. نهاية الوصول، حسن بن يوسف الحلّي (العلامة الحلّي)، قم: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، ۱۴۲۵ق، اول.

۵۸. الوافية، عبد الله بن محمد الفاضل التوني، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ۱۴۱۲ق، اول.

۵۹. الوصول إلى كفاية الأصول، محمد الحسيني الشيرازي، قم: دار الحكمة، ۱۴۲۶ق، سوم.



بخش دوم

فقه



کارنمای آثار فقهی سید مرتضی

علی فره‌ودی^۱

چکیده

در این مقاله، به طور کلی سه اثر فقهی سید مرتضی از نظر تعداد و ترتیب ابواب کتب، فروع و مسائل آن، به شیوه تحلیلی بررسی شده و به طور خاص، در کتاب *جمل العلم و العمل*، به اختصار محتوا و برخی عناوین منحصر به فرد آن، توجه شده است و این که تقدّم و تأخّر ابواب، بیشتر به جهت رعایت عمومیت ابتلا بوده است. اشاره به ابتکارات فقهی سید در *جمل العلم و العمل*، از دیگر مباحث مقاله است. برای مثال، به عقیده برخی، تعبیر به «نواقض»، از سید مرتضی در این کتاب شروع شده و شیخ طوسی در *المبسوط و النهاية و عده‌ای از قدما*، از وی پیروی کرده‌اند که در این باره، بررسی صورت گرفته است. در کتاب *الانتصار* نیز، موضوع نهادن نام «کتاب» یا «مسائل» در اول ابواب، بررسی شده و ادعای برخی مبنی بر این که *الانتصار* همه کتب فقهی را در بر دارد، مورد بحث قرار گرفته شده و ضمن بیان علت اکتفای سید به برخی کتب، به مهم‌ترین و پر بحث‌ترین مسائل کتاب نیز، اشاره شده است. تقسیم مسائل *الانتصار* از نظر متفرد بودنشان نزد شیعه، از مسائل مهم مقاله است. در بخش *الناصریات* نیز علاوه بر مشخص کردن تعداد ابواب و نام آنها و علت جای گذاری هر یک از باب‌ها، به بحث کمیت و کیفیت ابواب از نظر عبادی و معاملی توجه

شده و این که سید مرتضی تا چه حد در این مباحث، از رساله جدش تأثیر پذیرفته است.

واژگان کلیدی: سید مرتضی، جمل العلم و العمل، الانتصار، الناصریات، نواقض الطهارة.

مقدمه

شکل و ساختار ارائه هر علمی که ما از آن به کارنما تعبیر می‌کنیم و در قالب ابواب و فصول و بخش‌ها و مسائل چندی جلوه می‌کند، در شناخت جایگاه تاریخی یک علم، اهمیت بسیاری دارد، به گونه‌ای که با صرف در دست داشتن ابواب و فصول یک کتاب، می‌توان به تاریخ آن پی برد. همچنین نوآوری‌ها و ابتکارات علمی یک نویسنده توانا، پیش از هر چیز در چینش و تقسیم‌بندی مطالب، نمایان می‌شود. چینش‌ها و تقسیم‌بندی‌های نوشته‌های علمی، بیشتر از آن که سهولت در دستیابی مطالب را در پی داشته باشد، از کارنمای ذهن دانشمند، پرده بر می‌دارند و مهارت او را در ترتیب اصول و تفریع و فروع و در نهایت، تسلط او را بر علم، نشان می‌دهند. ایجاد تغییر در کارنمای پیشینیان و یا ابداعات و ابتکارات در کارنمای به جا مانده از قبل، نشان بلوغ در نظریه‌پردازی هر دانشمندی است. بررسی پیش رو و تحقیق و کند و کاو در کارنمای سید مرتضی، گوهرهای بی‌همانندی از دانش فقهی او را به دست داده است که جز از این راه، امکان دسترسی به آنها میسر نبوده است.

ما از میان آثار به جا مانده از سید مرتضی، آثاری را که می‌تواند نماینده کارنمای فقهی سید مرتضی باشد، برگزیده‌ایم و به تحلیل و بررسی آنها پرداخته‌ایم. آثار مورد نظر، سه کتاب فقهی الانتصار، الناصریات و جمل العلم و العمل است.

۱. مباحث و ابواب «جمل العلم و العمل»

این کتاب، علاوه بر نهایت اختصار محتوا، تنها شامل ابواب عبادات، یعنی طهارت، صلات، جنائز، صوم، اعتکاف، حج و زکات است.

عَلَّتْ اکتفا به عبادات و یا حذف باب خمس و جهاد و نیز تقدیم صلات بر دیگر عبادات، و تقدیم حیج و صوم بر زکات، همگی برای رعایت عمومیت ابتلا بوده است؛ اما تقدیم طهارت بر نماز، به سبب متوقف بودن نماز بر آن است و شروع باب طهارت با آب مطلق نیز به جهت این است که در حال اختیار، طهارت منحصرأ با آن حاصل می شود.^۱

فصل های مربوط به «نماز میت» و «تجهیز اموات» را در کتاب مستغنی با عنوان «کتاب الجنائز»، بعد از کتاب های طهارت و صلات آورده است که سابقه آن در الکافی کلینی، بلکه در کتاب دعائم نیز دیده می شود.^۲ کلینی، در الکافی، احکام اموات را با همین تعبیر، پس از کتاب های طهارت و حیض و صاحب دعائم، پس از کتاب های طهارت و صلات آورده است. به همین جهت، تبعیت سید در نام و محل ارائه این بحث، از دعائم، احتمال بیشتری دارد.

باب صلات، بیش از یک سوم کتاب را به خود اختصاص داده است. باب طهارت، شامل مباحث: آب ها، استنجا، وضو، غسل، نواقض طهارت، تیمم، حیض، استحاضه و نفاس است.

عنوان «صلاة الضرورة» (برای نمازهای خوف و مرض و برهنگی)، خاص این کتاب است که کسی، حتی خود سید در کتب دیگرش، از آن استفاده نکرده است. برخی از قسمت های کتاب که در برخی نسخه ها وارد نشده (مانند فصل مقدمات نماز)، در شرح جمل العلم و العمل ابن براج، همراه با شرح آنها آمده است.^۳

۲. فصل فی نواقض الطهارة

فقها، از أحداث و چیزهایی که با طهارت منافات دارند، تعبیرهای مختلفی کرده اند

۱. شرح جمل العلم و العمل، ابن براج، ص ۵۴.

۲. الکافی، ج ۳، ص ۱۱۱.

۳. شرح جمل العلم و العمل، ابن براج، ص ۶۵.

که مهم ترین آنها «نواقض»، «موجبات»، «اسباب»، «مبطلات» و «ما یتطهر منه»^۱ هستند. در الوسیله،^۲ إصباح الشیعه^۳ و فقه القرآن،^۴ نواقض طهارت، عنوان باب است. ابن ادریس،^۵ «نواقض طهارت» را عنوان باب قرار داده و از سه عنوان ناقض، مبطل و موجب طهارت، بهره برده است. فلاح السائل،^۶ از ماده نقض استفاده کرده است و فاضل آبی،^۷ موجبات وضو را عنوان باب قرار داده و از مواد ناقض و موجب، بهره برده است. محقق حلّی نیز موجبات را عنوان باب قرار داده^۸ و مانند مختصر النافع،^۹ از نقض طهارت، استفاده کرده است. الجامع للشرائع هم «نواقض الطهارة» را عنوان باب قرار داده است.^{۱۰} جامع الخلاف،^{۱۱} از دو ماده موجب و ناقض، استفاده کرده است و علامه حلّی، اسباب^{۱۲} و موجبات^{۱۳} را عنوان باب قرار داده، ضمن آن که از

۱. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۶۱؛ الإشراف، ص ۱۶؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۶۸؛ المراسم، ص ۳۱، ۴۰، ۴۱ و ۵۴؛ الاستبصار، ص ۷۹؛ المبسوط، ج ۱، ص ۲۶؛ الجمل والعقود، ص ۴۰؛ الاقتصاد، ص ۲۴۳؛ النهایة، ص ۱۸؛ الخلاف، ج ۱، ص ۱۲۱، ۱۲۲ و ۱۲۳؛ المهذب، ص ۴۹؛ جواهر الفقه، ص ۱۲، ۱۳ و ۱۸.

۲. الوسیله، ص ۵۳.

۳. إصباح الشیعه، ص ۳۱.

۴. فقه القرآن، ص ۸.

۵. السرائر، ج ۱، ص ۱۰۶ و ۱۵۸.

۶. فلاح السائل، ص ۵۵.

۷. کشف الرموز، ج ۱، ص ۶۱ و ۱۰۵.

۸. شرائع الأحکام، ج ۱، ص ۹، ۱۰؛ المعتبر، ج ۱، ص ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۵-۱۲۰ و ۴۰۱ و ج ۲، ص ۲۵۲.

۹. مختصر النافع، ج ۱، ص ۱۸.

۱۰. الجامع للشرائع، ص ۳۸.

۱۱. جامع الخلاف، ص ۱۶.

۱۲. الإرشاد، ج ۱، ص ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۴ و ۲۳۳.

۱۳. النصرة، ص ۲۵؛ الذکرة، ج ۱، ص ۹۹؛ مختلف الشیعه، ج ۱، ص ۲۵۵؛ النهایة، ج ۱، ص ۶۹؛ المتنبی،

ج ۱، ص ۱۸۱، ۱۸۳؛ التحریر، ج ۱، ص ۵۹.

ماده نقض^۱ و ابطال^۲ بهره برده است. تلخیص المرام^۳، از سبب و موجب، صاحب قواعد^۴ و فخر المحققین^۵، از ناقض و موجب و شهید اول، از موجبات،^۶ نواقض^۷ و اسباب^۸ بهره برده‌اند.

سید مرتضی، در جمل العلم و العمل، فصلی با نام «فی نواقض الطهارة» دارد^۹، و در برخی رسائلش تعبیر به «ما ینقض الطهارة» نیز کرده است.^{۱۰}

به عقیده برخی: «تعبیر به «نواقض»، از سید مرتضی در جمل العلم و العمل شروع شده و شیخ طوسی در المبسوط و النهاية و عده‌ای دیگر از قدما، از وی پیروی کرده‌اند و تعبیر به «موجبات»، از محقق حلّی شروع شده و علامه حلّی در التذکرة و المنتهی آورده و عده‌ای از وی پیروی کرده‌اند و تعبیر به «اسباب»، از علامه حلّی شروع شده است و شهید اول در الذکری و البیان، از وی پیروی کرده‌اند.^{۱۱}

اولاً درست است که عنوان «فصل فی نواقض الطهارة»، اول بار توسط سید مرتضی در کتاب جمل العلم و العمل به کار برده شد، ولی شیخ صدوق^{۱۲} و شیخ مفید،^{۱۳} «بَابُ مَا یَنْقُضُ الوُضُوءَ» دارند.

۱. التبصرة، ص ۳۴؛ المنتهی، ج ۱، ص ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۹۰ و ۱۹۳؛ مختلف الشیعة، ج ۱، ص ۲۵۷، ۲۵۹ و ۲۶۰.
۲. تحریر الأحکام، ج ۱، ص ۶۰.
۳. تلخیص المرام، ص ۵ و ۷.
۴. القواعد، ص ۱۷۷ و ۱۷۸.
۵. الرسالة الفخریة، ص ۳۸ و ۳۹.
۶. الآئفة، ص ۴۱؛ الدروس، ج ۱، ص ۸۷؛ اللّعة الدمشقیة، ص ۲۵ و ۲۶.
۷. الآئفة، ص ۶۵؛ الرسائل، شهید اول، ص ۱۷۳.
۸. الذکری، ج ۱، ص ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۱۷ و ۲۱۹؛ غایة المراد، ج ۱، ص ۲۹، ۴۱ و ۵۳.
۹. جمل العلم و العمل، ص ۵۱.
۱۰. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۶۸.
۱۱. مفتاح الکرامة، ج ۱، ص ۱۵۰.
۱۲. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۶۱.
۱۳. الإشراف، ص ۱۶؛ الإعلام، ص ۱۷؛ المسائل الصاغانیة، ص ۱۲۱.

ثانیاً استفاده شیخ طوسی از «نواقض»، در عناوین باب نیز اختصاصی به المبسوط^۱ و النهایه^۲ ندارد، بلکه این واژه در الاستبصار^۳، الجمل و العقود^۴ و الاقتصاد^۵ در عناوین ابواب و در الخلاف^۶ تعبیر «لا تنقض الوضوء»، در عناوین مسائل آمده است.

ثالثاً تعبیر به «موجب»، در کتب پیش از محقق حلّی نیز آمده است. برای مثال، سلار در المراسم، برای أحداث (بول و غائط، جنابت، مزیل عقل و...)، از سه تعبیر «ما يتطهر منه»، «ناقض» و «موجب»، به طور یکسان در عناوین فصول، استفاده کرده است.^۷ ابن براج نیز در المهدّب، پس از آن که عنوان باب را «ما يوجب إعادة الطهارة» قرار داده است، آن را به «ناقض» و «عدم ناقض»، تقسیم کرده است.^۸ و ابن ادریس در السرائر، در تقسیم احکام طهارت،^۹ از سه عنوان «ناقض»، «مبطل» و «موجب طهارت»، استفاده کرده است.^{۱۰} و فاضل آبی، «موجبات وضو» را عنوان باب قرار داده^{۱۱} و در حین بحث، از «ناقض» و «موجب»، هر دو بهره برده است.^{۱۲} برخی معتقدند «سبب»، «ناقض» و «موجب»، سه اسم برای حَدَث، به سه

۱. المبسوط، ص ۲۶.

۲. النهایه، ص ۱۸.

۳. الاستبصار، ص ۷۹.

۴. الجمل و العقود، ص ۴۰.

۵. الاقتصاد، ص ۲۴۳.

۶. الخلاف، ج ۱، ص ۱۲۱، ۱۲۲ و ۱۲۳.

۷. المراسم، ص ۳۱، ۴۰، ۴۱ و ۵۴.

۸. المهدّب، ص ۴۹.

۹. السرائر، ج ۱، ص ۵۸.

۱۰. همان، ص ۱۰۶.

۱۱. کشف الرموز، ج ۱، ص ۶۱.

۱۲. همان، ص ۱۰۵.

اعتبارند. به حَدَث، به معنای اموری که فعل طهارت بر آن مترتب می‌شود، گاهی «سبب» گفته می‌شود، چون علامت حکم است، گاهی «موجب»، چون وجوب می‌آورد و گاهی «ناقص»، چون مزیل طهارت است.^۱

برخی «ناقص» و «موجب»^۲ و برخی «سبب» و «ناقص»^۳ را مترادف دانسته‌اند. در مقابل، برخی به این جهت که «حَدَث»، امر عدمی و «سبب»، وجودی است، قائل به انساب بودن «موجب»^۴ و اعم بودن آن از «ناقص»^۵ شده‌اند. بیشتر فقها، مانند شهید اول و شهید ثانی، «سبب» را اعم از آن دو دانسته‌اند. محقق ثانی و صاحب دلائل و نیز ذخیره، «سبب» را از «ناقص» و «موجب»، اعم دانسته‌اند و بین «ناقص» و «موجب»، قائل به عموم من وجه شده‌اند^۶ و برخی «سبب» را انساب از آن دو دانسته‌اند، به این جهت که اطلاق «موجب» و «ناقص»، از باب «مجاز کلّ و جزء» است، علاوه بر این که «موجب»، از این نظر که تنها خدا موجب است نیز مجاز است.^۷

البته برخی «سبب» را تنها انساب از «موجب» دانسته‌اند، ولی بهتر از «ناقص» نمی‌دانند؛ چون أحداث، معدّات برای وضو هستند، نه علت تامّه که معنای «موجب» است. بنا بر این، «سبب»، چون تامّ و ناقص دارد، بهتر از «موجب» است، ولی واژه «ناقص»، از هر دو بهتر است.^۸ لذا در مقام استدلال، «سبب»، بهتر از «ناقص» است و

۱. مدارک الأحکام، ج ۱، ص ۱۴۱.

۲. مفتاح الکرامه، ج ۱، ص ۱۵۰؛ ملاذ الأخیار، ج ۱، ص ۳۳؛ کشف اللثام، ج ۱، ص ۱۸۵؛ مدارک الأحکام، ج ۱، ص ۱۴۱.

۳. کشف اللثام، ج ۱، ص ۱۸۵.

۴. مفتاح الکرامه، ج ۱، ص ۱۵۲.

۵. کشف الرموز، ج ۱، ص ۶۱.

۶. مفتاح الکرامه، ج ۱، ص ۱۵۱.

۷. المقاصد العلیه، ص ۶۵.

۸. التنقیح الرائع، ج ۱، ص ۶۶.

«ناقض»، بهتر از «موجب» است، ولی در مقام استعمال، «ناقض» از هر دو پیشی گرفته است؛ زیرا اصطلاح «ناقض» و «موجب»، هر دو ریشه روایی دارند. ماده «موجب»، تنها در چند روایت وارد شده است، ولی اصطلاح «ناقض»، اکثر روایات باب را به خود اختصاص داده است. به همین جهت، صاحب وسائل، ابواب مربوط را با عنوان «أبواب النواقض» آورده است. پس به هر حال، روایات^۱ و اکثر قریب به اتفاق فقها، مانند صدوق،^۲ شیخ مفید،^۳ سکار،^۴ شیخ طوسی،^۵ ابن براج،^۶ ابن حمزه،^۷ کیدری،^۸ راوندی،^۹ ابن ادریس،^{۱۰} سید ابن طاووس،^{۱۱} فاضل آبی،^{۱۲} محقق حلی،^{۱۳} یحیی بن سعید،^{۱۴} مؤمن سبزواری،^{۱۵} علامه حلی،^{۱۶} فخر

۱. وسائل الشیعة، ج ۱، ص ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۷ و ۲۶۰.

۲. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۶۱.

۳. الإنشاف، ص ۱۶.

۴. المراسم، ص ۳۱، ۴۰، ۴۱، ۵۴.

۵. الاستبصار، ص ۷۹؛ المبسوط، ص ۲۶؛ الجمل و العقود، ص ۴۰؛ الاقتصاد، ص ۲۴۳؛ النهاية، ص ۱۸؛

الخلافة، ج ۱، ص ۱۲۱، ۱۲۲ و ۱۲۳.

۶. المذهب، ص ۴۹؛ جواهر الفقه، ص ۱۲، ۱۳ و ۱۸.

۷. الوسيلة، ص ۵۳.

۸. إصباح الشیعة، ص ۳۱.

۹. فقه القرآن، ص ۸.

۱۰. السرائر، ج ۱، ص ۵۸ و ۱۰۶.

۱۱. فلاح السائل، ص ۵۵.

۱۲. كشف الرموز، ج ۱، ص ۱۰۵.

۱۳. شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۱۰؛ المعتمد، ج ۱، ص ۱۰۵، ۱۱۵، ۱۲۰، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۵۲؛ المختصر النافع،

ج ۱، ص ۱۸.

۱۴. الجامع للشرائع، ص ۳۸.

۱۵. جامع الخلاف والوفاق، ص ۱۶.

۱۶. تبصرة المتعلمین، ص ۳۴؛ منتهی المطلب، ج ۱، ص ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۹۰ و ۱۹۳؛ مختلف الشیعة، ج ۱،

ص ۲۵۷، ۲۵۹ و ۲۶۰؛ تحریر الأحکام، ج ۱، ص ۶۰؛ تذکرة الفقهاء، ج ۱، ص ۱۰۶، ۱۱۵ و ۲۱۹.

المحققین^۱ و شهید اول^۲، از اصطلاح «ناقض» استفاده کرده‌اند، در حالی که «سبب»، از علامه حلی^۳ و «موجب»، از ابن براج^۴ یا محقق حلی^۵ شروع شده است، هر چند محقق حلی، از استعمال «موجب» در شرائع الإسلام^۶ به هنگام اختصار آن، به دلیل نارسا، بلکه بی مورد بودن آن حتی نسبت به «سبب»،^۷ به «ناقض» عدول کرده است.^۸

۳. مباحث و ابواب «الانتصار»

بخش‌ها یا همان ابواب و فصول کتاب الانتصار، در چاپ جامعه مدرسین، با عنوان «کتاب» و در چاپ منشورات الشریف الرضی با عنوان «مسائل»، مطرح شده است. ظاهراً این تفاوت عناوین، محصول دخالت نسخه‌نویسان است؛ چنان که یکی از موارد تصرف ناسخ، ابتدای باب فرائض است که در آن می‌نویسد:

قال سیدنا الشریف الأجل المرتضی علم الهدی ذو المجدین - أطال الله له البقاء - : اعلم ان المسائل التي تنفرد

نسخه چاپ منشورات الشریف الرضی که از روی نسخه‌ای قدیمی در سال ۵۹۱ هجری، به خط فراهانی مقابله شده است، ارجح به نظر می‌رسد. با این حال، در محتوای مطالب کتاب، در هر دو نسخه، از ابواب فقهی، هم به «باب» و هم به

۱. الرسالة الفخرية، ص ۳۸ و ۳۹.

۲. الألفية، ص ۴۱ و ۶۵؛ الدروس، ج ۱، ص ۸۷؛ اللمعة الدمشقية، ص ۲۵ و ۲۶؛ الرسائل، شهید اول، ص ۱۷۳.

۳. إرشاد الأذهان، ج ۱، ص ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۴ و ۲۳۳.

۴. المذهب، ص ۴۹.

۵. مفتاح الكرامة، ج ۱، ص ۱۵۰.

۶. شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۹.

۷. التفتيح الرائع، ج ۱، ص ۶۶.

۸. المختصر النافع، ج ۱، ص ۱۸.

«کتاب» تعبیر شده، مانند «باب الخمس»^۱ «باب الّلعان»^۲ «کتاب الطلاق»^۳ و «کتاب الطهارة»^۴. مقصود این است که سید مرتضی در هنگام یادکرد از مطلبی از آثار فقهای دیگر یا دیگر آثار خودش، اگر برای مثال مربوط به «لعان» می باشد، می گوید این مطلب در «باب الخمس» یا «کتاب الخمس»، مطرح شده است.

اما مطالبی که در ذیل تمام کتاب ها و یا ابواب آمده است، تماماً در قالب «مسئله» ارائه شده است، جز مباحث «کتاب الفرائض و الموارث و الوصایا» که سه بحث مهم و اولیه آن در تعصیب و عول و رد، با عنوان «فصل»، ارائه شده است. بنا بر این، الانتصار، دارای ۳۲۹ مسئله و سه فصل است. اکثر مسائل الانتصار، از یک صفحه تجاوز نمی کنند و تنها حدود شصت مسئله و سه فصل آن از دو تا ده صفحه است. ادعای برخی مبنی بر این که الانتصار، همه کتب فقهی را در بر دارد،^۵ صحیح نیست. برخی عناوین کتب در نسخه های مختلف، متفاوت اند. برای مثال، در نسخه چاپی، عناوین «کتاب العدة»، «کتاب الأشربة» و «کتاب القضاء» آمده است که در نسخه الجوامع الفقهیه، موجود نیست. در مقابل، در نسخه الجوامع الفقهیه، عناوین «کتاب النذور»، «کتاب التدبیر» و «کتاب الحدود» دیده می شود که در نسخه چاپی موجود نیست. همچنین در هر دو نسخه، برخی عناوین کتب، مرکب از چند عنوان کتاب اند؛ مانند «کتاب الحدود و القصاص و الدیات».

در صورت تلفیق دو نسخه و تفکیک عناوین مرکب، عناوین کتب الانتصار، به حدود چهل عنوان می رسد. کتب یاد شده به ترتیب عبارت اند از: طهارت، صلات، صوم، زکات، حج، نکاح، طلاق، ظهار، ایلا، لعان، عده و اکثر حمل، ایمان، نذور

۱. الانتصار، ص ۲۲۹.

۲. همان، ص ۵۸۷.

۳. همان، ص ۳۲۷.

۴. همان، ص ۴۰۹.

۵. ادوار فقه و کیفیت بیان آن، ص ۳۹۲.

و کفّارات، عتق و کتابت، تدبیر، صید و ذبائح و اطعمه و اشربه و لباس، بیوع و ربا و صرف، شفعه، هبه و اجارات و وقوف و شرکت و رهن و سیر، قضا و شهادات، حدود و قصاص و دیات، فرائض و مواریث و وصایا.

برخی کتب الانتصار مانند اعتکاف نیز بدون عنوان جداگانه، مسائلی در کتاب، وارد شده است. اکثر کتب فقهی یاد شده، کمتر از ده مسئله دارند. کتاب‌های طهارت، صلات، صوم، زکات، حج و نکاح، حدود نیمی از مسائل کتاب را به خود اختصاص داده‌اند. از آن‌جا که معیار مؤلف، ارائه مسائل مورد اجماع شیعه است که در میان اهل سنت، قائل ندارد، کتاب‌هایی که در آنها چنین مسائلی وجود نداشته، مطرح نشده است؛ مانند کتاب‌های جهاد، سبق و رمایه، حجر، صلح، حواله، وکالت، مضاربه، مزارعه، مساقات، رضاع، خلع و اقرار. برخی کتب هم یا تنها یک مسئله دارند؛ مانند ضمان، وقف، رهن، اجاره و وصایا و یا دارای دو مسئله‌اند؛ مانند هبه، و شرکت و حدود.

مهم‌ترین و پر بحث‌ترین مسائل کتاب که گویای اختلاف عمیق بین امامیه و اهل سنت است، عبارت‌اند از: «عول و تعصیب و رد».^۱ این مباحث، به تفصیل در سه فصل ارائه شده‌اند، بر خلاف مباحث دیگر که همه با عنوان «مسئله» ایراد شده‌اند. پس از آن، نوبت می‌رسد به «نکاح المتعه»^۲ و «حکم الحاکم بعلمه»^۳ که هر کدام، در حدّ یک رساله ارائه شده است، به گونه‌ای که فاضل مقداد، مسئله متعه در الانتصار را به طور مستقل به خطّ خود نوشته و برخی گمان کرده‌اند از خود ایشان است.^۴

۱. الانتصار، ص ۵۵۳.

۲. همان، ص ۲۶۸.

۳. همان، ص ۴۸۶.

۴. خلاصه الإیجاز، شیخ مفید، ص ۵، پاورقی.

مسائل مهم و نسبتاً مفصل بعدی، به ترتیب عبارت‌اند از: «مسح الرجلین»، «بیع أم الولد»، «شرب بول ما یؤکل لحمه»، «اشتراک جماعة فی القتل»، «أقل زمان لعدّة الطلاق»، «إرث المسلم للكافر»، «الطلاق الثلاث»، «النیة فی الطلاق»، «الرجوع فی الهبة»، «حكم المحاربین»، «لو خلف المیت أبوین و زوجاً أو زوجة»، «ما تجب فيه الزکاة»، «العبد بین شریکین»، «الصيد بالجوارح»، «العقیقة»، «حرمة الفقاع»، «حكم الزانی المحصن»، «الزکاة فی عروض التجارة»، «سقوط حق الشفعة»، «سب النبی»، «الوصیة للوارث»، «حج التمتع»، «نکاح المریثة بغير ولی» و «عدّة الأنسة و الصغیرة و ذکاة الجنین».

از تعداد متفردات الانتصار، بر می آید که اختلاف امامیه با اهل سنت در معاملات به معنای اعم (غیر عبادات) بیشتر است؛ زیرا علاوه بر آن که عبادات، دارای حدود ۱۴۷ و معاملات، دارای حدود ۱۸۶ متفرد است، سید، تفرد حدود یک سوم مسائل عبادی^۱ را قبول نکرده است؛ در حالی که این آمار در معاملات^۲ به حدود یک چهارم می‌رسد. البته امامیه، در خصوص بحث وضو، بیشترین متفردات را دارد و سید از میان مسائل وضو، تنها تفرد یک مسئله را انکار می‌کند.

مسائل الانتصار، از یک جهت سه گونه‌اند: حدود ۲۳۰ مسئله که تفردشان پذیرفته شده است،^۳ حدود صد مسئله که تفردشان پذیرفته نشده است^۴ و یک مسئله که انتسابش به امامیه، رد شده است^۵. این در حالی است که سید در مقدمه می‌گوید اکثر متفرداتی که به وسیله آنها بر امامیه خرده گرفته‌اند، ادعایی است و

۱. الانتصار، ص ۱، ۵، ۱۰، ۱۹ و....

۲. همان، ص ۱۴۸، ۱۵۱-۱۵۳ و ۱۵۷.

۳. همان، ص ۲-۴، ۷-۹، ۱۱-۱۸ و....

۴. همان، ص ۱، ۵، ۱۰، ۱۹، ۲۷ و....

۵. همان، ص ۱۵۶.

امامیه در آنها متفرّد نیست.^۱

برخی فقها، در بحث نگاه به زنی که انسان قصد ازدواج با او را دارد، با بیان این که این یک مسئله عامّ البلوی است، سید را در نیاوردن این مسئله در الانتصار و الناصریات، متهم به بی‌همتّی کرده‌اند؛ در حالی که هیچ یک از این کتب، در مقام ارائه مسائل عامّ البلوی نیستند؛ بلکه معیار هر یک، چیزی دیگر است. بدین جهت، این دو کتاب در مجموع، تنها ۳۵ مسئله را در باب نکاح، بیان کرده‌اند.^۲

سید در الانتصار، از معاملات بالمعنی الأخص (تجارات و معاوضات)، بسیار کم بحث کرده و به ذکر مسائل ضرور، اکتفا نموده است، چنان که در الناصریات، همین مقدار هم بحث نکرده است. شاید در آن زمان، این گونه مباحث در فقه شیعه آن قدر گسترده نبوده است.

بسیاری از مسائل، مشتمل بر چندین مسئله‌اند. برای مثال، مسئله ۱۲۳ که در حجّ تمتّع است، دست کم مشتمل بر ده مسئله است. بنا بر این، کتاب، در بر دارنده بیش از هزار فرع فقهی مجمّع علیه است که امامیه در آن متفرّدند.

۴. مباحث و ابواب «الناصریات»

کتاب الناصریات (المسائل الناصریات)، دارای ۲۰۷ مسئله است که در قالب پانزده باب فقهی، پیکربندی شده است. فصلی نیز برای مسائل متفرّقه، اختصاص داده شده است. ابواب مسائل موجود در کتاب، به ترتیب عبارت‌اند از: طهارت، صلات، زکات، صوم، حج، نکاح، طلاق، بیوع، شفعه، رهن، غصب، دیات، ایمان، فرائض، قضا و مسائل متفرّقه (اجاره، وقف، دین، اکل و شرب و جهاد).

ترتیب ابواب و کتب فقهی رایج، رعایت شده، اما نام «کتاب» یا «باب» بر مسائل

۱. همان، ص ۷۵.

۲. نظام النکاح فی الشریعة الإسلامیة، ج ۱، ص ۳۶.

نگاشته نشده است. برای مثال، مؤلف، مسائل مربوط به باب طهارت را مقدم کرده و در ادامه، بدون آوردن کلمه «باب» یا «کتاب»، مسائل صلاه را آورده است و در ادامه، با همان شیوه، مسائل زکات را قرار داده است و همین طور تا آخر کتاب. بنا بر این، کتاب، مجموعه‌ای مرتب از مسائل است که به ترتیب رایج در نگارش ابواب فقهی، کنار هم قرار گرفته‌اند. دو مسئله که از نظر ما اعتقادی، ولی به نظر زیدیه فرعی است، در میان مسائل دیده می‌شود.^۱

در میان مسائل فقهی، عبادات، نقش پر رنگ‌تری را در کتاب دارند، به گونه‌ای که سه چهارم کتاب (۱۴۷ مسئله از ۲۰۷ مسئله)، منحصر در عبادات است. در میان ابواب معاملات، به باب نکاح و طلاق نیز توجه بیشتری شده است، به گونه‌ای که حجم این دو کتاب نسبت به سایر کتب معاملی قابل مقایسه نیست؛ چرا که از شصت مسئله بخش معاملات، ۲۴ مسئله مربوط به نکاح و طلاق و ۳۳ مسئله، مربوط به باقی کتب، یعنی بیوع، شفعه، رهن، عاریه، غصب، دیات، ایمان، فرائض، قضا، اجاره، وقف، دین، اکل و شرب و صید و ذباحت است. سه مسئله دیگر، یکی مربوط به باب جهاد است و دو تای دیگر از نظر ما مربوط به عقاید است. علاوه بر حجم، تقدّم باب نکاح و طلاق هم، این دو باب را از سایر ابواب، متمایز ساخته است؛ زیرا سید مرتضی، بلافاصله پس از عبادات به مباحث نکاح و طلاق پرداخته است. برخی آن را شیوه‌ای در عرض سایر شیوه‌های مرسوم میان فقها مطرح کرده‌اند،^۲ در حالی که به نظر می‌رسد این ویژگی، برگرفته از کتب زیدیه است. امام یحیی بن حسین در کتاب الأحکام و امام احمد المرتضی در شرح الأذهار، بعد از کتاب حج، کتاب‌های نکاح و طلاق را مطرح کرده و سپس ابواب بیوع را آورده‌اند، سید مرتضی هم در کتاب الناصریات، در مقام شرح رساله فقهی جدّ مادری خویش است

۱. المسائل الناصریات، ص ۴۴۲ و ۴۴۵.

۲. «نگاهی به دسته‌بندی باب‌های فقه»، یعقوب‌علی برجی، مجلّه فقه اهل بیت (ع)، ش ۳، ص ۲۴۴.

که بنا به احتمالی زیدی مذهب بوده است.

بسیاری از ابواب و کتب الناصریات، تنها یک مسئله دارند؛ مانند ایمان، قضا، اجاره، وقف و دین. همچنین برای چندی از ابواب نیز بخش جداگانه‌ای در نظر گرفته نشده است؛ بلکه همگی در قالب مسائل متفرقه در آخر کتاب آورده شده‌اند.

منابع و مأخذ

۱. ادوار فقه و کیفیت بیان آن، محمد ابراهیم جنّاتی شاهرودی، تهران: کیهان، ۱۳۷۴ ش.
۲. الإشراف، محمد بن محمد بن النعمان العُکبری البغدادی (الشیخ المفید)، تصحیح: مهدی نجف، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۳. الإعلام، محمد بن محمد بن النعمان العُکبری البغدادی (الشیخ المفید)، تحقیق: محمد الحسون، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۴. الإبتصار، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۵. جمل العلم والعمل، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق: السید أحمد الحسینی، نجف: مطبعة الآداب، ۱۳۸۷ ق.
۶. خلاصة الإيجاز فی المتعة، محمد بن محمد بن النعمان العُکبری البغدادی (الشیخ المفید)، تحقیق: علی أكبر زمانی نژاد، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۷. رسائل الشریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تقدیم و إشراف: السید أحمد الحسینی، إعداد: السید مهدی الرجائی، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
۸. شرح جمل العلم والعمل، عبد العزیز بن نحریر الطرابلسی (ابن البرّاج)، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۳۵۲ ش.
۹. شرح جمل العلم والعمل، عبد العزیز بن نحریر الطرابلسی (ابن البرّاج)، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. الکافی، محمد بن یعقوب الکلینی، قم: دار الحدیث للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ ق، اول.
۱۱. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، محمد بن منصور بن احمد الحلّی (ابن إدريس)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۰ ق، سوم.
۱۲. مجلّة فقه اهل بیت، فصل نامه تخصصی فقه اهل بیت (علیهم السلام)، شماره سوم.
۱۳. مختلف الشیعة، حسن بن یوسف بن مطهر الحلّی (العلامة الحلّی)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۲ ق، اول.

۱۴. مدارک الأحکام فی شرح شرائع الإسلام، محمد بن علی العاملی، تحقیق: مؤسسه آل البيت علیه السلام، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۹ق، اول.
۱۵. المراسم العلویة فی الأحکام النبویة، حمزة بن عبد العزیز الدیلمی (السّالر) قم: المعاویة الثقافية للمجمع العالمی لأهل البيت علیه السلام، ۱۴۱۴ق، اول.
۱۶. المسائل الصاغانیة، محمد بن محمد بن النعمان العُکبری (الشیخ المفید)، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۱۷. المسائل الناصریات (الناصریات)، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، مقدّمه: محمد واعظ زاده الخراسانی، تهران: رابطة الثقافة و العلاقات الإسلامية، ۱۴۱۷ق / ۱۹۹۷م.
۱۸. المعتبر فی شرح المختصر، جعفر بن محمد الحلّی (المحقّق الحلّی)، مؤسسه سید الشهداء، ۱۳۶۴ش.
۱۹. مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، السید محمد جواد الحسینی العاملی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۷-۱۴۱۸ق، اول.
۲۰. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، الحسن بن یوسف بن مطهر الحلّی (العلامة الحلّی)، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۲ق، اول.
۲۱. کتاب من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه القمی (الشیخ الصدوق)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۰ق، اول.
۲۲. المهذب، عبد العزیز بن نحریر الطرابلسی (ابن البرّاج)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۶ق، اول.
۲۳. نظام النکاح فی الشریعة الإسلامية الفراء، جعفر السبحانی، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
۲۴. نهاية الأحکام فی معرفة الأحکام، الحسن بن یوسف بن مطهر الحلّی (العلامة الحلّی)، قم: مؤسسه إسماعیلیان، ۱۴۱۰ق، دوم.
۲۵. الوسيلة، محمد بن علی الطوسی (ابن حمزة)، قم: مكتبة آية الله مرعشي النجفی، ۱۴۰۸ق، دوم.



مکتب، آثار فقهی و برخی آرای خلاف مشهور سید مرتضی

سید ابوالقاسم نقیبی^۱

چکیده

علی بن الحسین، ملقب به «سید مرتضی» و «عَلَمُ الْهُدَى»، از فقیهان برجسته امامیه است که در سال ۳۵۵ ق، در بغداد به دنیا آمد. وی در سال ۴۳۶ ق، با میراث نهادن ده‌ها اثر گرانسنگ در علمی چون: کلام، فقه، اصول فقه، و ادبیات، چشم از جهان فرو بست. دانش کلام و علم فقه، مهم‌ترین رهیافت‌های علمی او در علوم اسلامی به شمار می‌آید. او با درک ضرورت اثبات مکتب فقهی مبتنی بر آموزه‌های اهل بیت (علیهم‌السلام) با تدوین کتاب الذریعة إلى أصول الشریعة، روش تفقه و ابزارهای فقیهان اهل سنت را نقد و بررسی کرد و با تکیه بر ادله‌ای چون: ظاهر کتاب، اخبار متواتر و اجماع، با تألیف کتب و رسائل متعدد، روش فقهی اجتهادی را نهادینه ساخت و فقه شیعه را به عنوان یک مکتب فقهی مستقل، ارائه داد. وی با مطالعات فقهی تطبیقی، استحکام آرای فقیهان امامیه را در مقایسه با دیگر مذاهب اسلامی در کتاب‌های الانتصار و ناصریات اثبات کرد. برخی از آرای سید مرتضی با اقوال مشهور فقیهان امامیه سازگاری ندارد که در این نوشتار، بعضی از آن آرا به اختصار ارائه شده‌اند.

۱. دانشیار رشته فقه و حقوق خصوصی، دانشگاه شهید مطهری.

واژگان کلیدی: فقه، مکتب فقهی، آثار فقهی، آرای فقهی، سید مرتضی.

۱. مکتب فقهی سید مرتضی

بدون تردید، سید مرتضی از عالمانی است که در نهادهای سازی مکتب اجتهاد، نقش مهمی در امامیه اثنا عشریه ایفا کرده است. نخستین گام وی در این زمینه، ارزشیابی اعتبار ادله استنباط احکام شرعی رایج در میان عامه بود. وی در فصل اول رساله «جوابات المسائل التبنیات» - که با عنوان «الطریق إلى معرفة الأحكام الشرعية عن أدلتها» از آن، یاد می‌کند -، برخی ادله رایج در میان فقیهان عامه را نمی‌پذیرد و در ادامه، ادله معتبر در معرفت احکام شرعی را از آن جهت که موجب علم و یقین هستند، بیان می‌کند. وی در این زمینه می‌نویسد:

نظری که از ما در هنگام مناظره با مخالفانمان ظاهر می‌شود، تخطئه آنان در نظریاتشان و مذهب علمی‌شان است؛ مذهبی که عبادات و احکام را با قیاس و استحسان و اجتهاد به رأی و اخبار آحاد اثبات می‌کند.^۱

وی بر این باور است ادله‌ای که از طریق آنها متفقه به احکام شرعی علم پیدا می‌کند، عبارت است از: ظواهر کتاب، اخبار متواتر و اجماع طائفه. لذا بایسته است برای دستیابی به مکتب فقهی وی، رویکرد انتقادی نسبت به ادله غیر معتبر و رویکرد اثباتی وی نسبت به ادله معتبر را تبیین نماییم.

الف. ادله غیر معتبر از منظر سید مرتضی

یک. قیاس

سید مرتضی در کتاب الذریعة إلى أصول الشریعة به تفصیل در فصولی، اعتبار قیاس را بحث و بررسی کرده است.^۲ در فصل سوم - که با عنوان «فصل فی نفی ورود العبادة

۱. رسائل الشریف المرتضی (المجموعه الأولى)، ص ۷.

۲. الذریعة إلى أصول الشریعة، ص ۶۶۹ (چاپ اول، ۱۳۴۸).

بالقیاس» از مباحث آن یاد می‌کند، در مقام اثبات عدم دلیل بر تعبد به قیاس است. وی برای عدم حجّیت قیاس، به دو دلیل استناد جسته است: ۱. اصل عدم حجّیت که وی با تأسیس آن در هر موردی که شک در حجّیت آن باشد، این اصل را جاری می‌کند. یعنی این اصل را بیان می‌کند که هر چیزی که حجّیت آن مشکوک باشد، محکوم به عدم حجّیت است. چنان‌که سید مرتضی، این اصل را نسبت به عدم اعتبار خبر واحد نیز جاری می‌داند. ۲. اجماع امامیه بر عدم اعتبار و حجّیت قیاس. وی در این باره می‌نویسد:

ما در نفی تعبد به اخبار آحاد، پیش از این در این کتاب، به اجماع امامیه اعتماد کردیم و با اجماع امامیه نیز می‌توان بر عدم اعتبار قیاس و ابطال تعبد به آن در شریعت استدلال کرد. همچنین بیان کردیم که اجماع امامیه، حجّت است.^۱

سید مرتضی اگر چه قیاس را معتبر نمی‌داند، ولی در مقام احتجاج با فقهای عامه، از این رو که آنان قیاس را دلیل بر حکم شرعی می‌انگارند، بدان استناد می‌جوید. چنان‌که در مسئله نخست «کتاب الطهارة» در کتاب الانتصار - که در زمینه آب کر است - می‌نویسد:

ما در این مسأله، جواب هر کسی را که با ما مخالف است، با دلایل عام و خاص از ابوحنیفه، مالک و شافعی دادیم و با آنان نیز به روش قیاس که بر طبق اصول آنان صحیح است، همراهی کردیم و بیان داشتیم که قیاس اگر صحیح باشد، در این مسئله، مؤید ماست.^۲

۱. «و قد اعتمدنا علی مثل هذه الطريقة فی نفی العبادة بأخبار الآحاد، فیما مضی من هذا الكتاب. و یمکن أن یستدل علی نفی العبادة بالقیاس - أيضاً - بإجماع الإمامیة علی نفیة و إبطاله فی الشریعة، و قد بینا أن فی إجماعهم الحجّة» (الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۲۲۱).

۲. «و ردنا علی کل مخالف لنا فی هذه المسألة بما یعم و یخص من أبی حنیفة و مالک و الشافعی

دو. خبر واحد

سید مرتضی، بر این باور است که تعبّد به خبر واحد، عقلاً جایز است. وی در این زمینه می‌نویسد: «برخی از متکلمان تعبّد به خبر واحد را عقلاً جایز نمی‌دانند. در حالی که صحیح این است که تعبّد به خبر واحد، عقلاً جایز است»؛^۱ ولی در شرع، دلیلی بر وقوع تعبّد وجود ندارد؛ چون تعبّد به خبر واحد و عمل بدان، امری است که شارع باید بدان حکم نماید. از آن جایی که دلیلی بر چنین حکمی وجود ندارد، پس تعبّد به خبر واحد، جایز نیست. وی در این زمینه می‌نویسد:

چیزی که بر صحت قولی که بدان قائل شدیم، دلالت می‌کند، این است که بین ما و محققان از مخالفان ما در این مسئله، اختلافی نیست که تعبّد به خبر واحد و عمل به آن که روش شرع است، - نیازمند به دلیل شرعی است. بنا بر این، در پیروی از مصلحت، مانند دیگر عبادات شرعی است و اصولاً عقل بر آن دلالت نمی‌کند. و هنگامی که در ادله شرع، دلیلی بر وجوب عمل بدان نیافتیم، به انتفای تعبّد به خبر واحد، علم پیدا می‌کنیم.^۲

وی در عبارتی دیگر می‌نویسد:

تنها دلیلی که ما را از عمل به قیاس و اخبار آحاد در شریعت باز می‌دارد، با این که تعبّد به آن دو از ناحیه عقل، جایز شمرده می‌شود، این است که خداوند متعال، ما را به خبر واحد و قیاس، ملتزم نکرده است؛ یعنی دلیل

«بما فيه كفاية، و سلكتنا معهم أيضاً طريق القياس الذي هو صحيح على أصولهم، و بيّنّا أن القياس إذا صحّ كان شاهداً لنا في هذه المسألة» (الانتصار في انفرادات الإمامية، ص ۸۴-۸۵).

۱. «اعلم أنّ في المتكلمين من يذهب إلى أنّ خبر الواحد لا يجوز من جهة العقل ورود العبادة بالعمل به. و الصحيح أنّ ذلك جائز عقلاً» (الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۴۳).

۲. «والذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه أنّه لا خلاف بيننا وبين محضلي مخالفينا في هذه المسألة أنّ العبادة بقبول خبر الواحد و العمل به طريقة الشرع و المصالح، فحجری مجرى سائر العبادات الشرعيّة في اتباع المصلحة، و أنّ العقل غير دالّ عليه، و إذا فقدنا في أدلّة الشرع ما يدلّ على وجوب العمل به؛ علمنا انتفاء العبادة به» (الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۵۳).

برای تعبّد به آن دو نصب نفرموده است. از این رو ما نیز عمل به آن دو را طرح نمودیم و طریقت آن دو را برای دست یافتن به تحریم و تحلیل (وضع احکام) نفی کردیم.^۱

سید مرتضی بر اساس اصل «شک در حجّیت، مساوق با قطع به عدم حجّیت است»، خبر واحد را حجّت نمی‌داند.^۲ از مهم‌ترین نتایج نفی حجّیت خبر واحد، عدم امکان وصول به حکم شرعی از طریق خبر واحد است. چنان که در مسئله بیست کتاب الطهارة از کتاب الانتصار در زمینه «عدم ناقضیه المذی و الودی للوضوء» می‌نویسد:

دلیل بر صحیح بودن قول ما در باره مکروه و ممنوع بودن آن، اجماعی است که گذشت. نیز اگر این کار مشروع می‌بود، هر آینه واجب بود که دلیل شرعی بر آن اقامه شود، در حالی که هیچ دلیل شرعی‌ای بر آن وجود ندارد، و آنان تنها به اخبار آحاد ضعیف ارجاع می‌دهند، و حتّی اگر آن اخبار، قوی هم بودند، تنها مفید ظن بودند. در حالی که ما در مواضع متعددی دلیل آوردیم که اخبار آحاد همچنان که موجب علم نمی‌شوند، موجب عمل نیز نیستند.^۳

از جمله نتایج عدم حجّیت خبر واحد، عدم احتیاج به بحث تعارض، تخییر و یا

۱. «وإنما منعنا من العمل بالقياس في الشريعة وأخبار الآحاد، مع تجويز العبادة بهما من طريق العقول؛ لأن الله تعالى ما تعبّد بهما ولا نصب دليلاً عليهما فمن هذا الوجه أطرنا العمل بهما، و نفينا كونهما طريقين إلى التحريم والتحليل» (رسائل الشريف المرتضی، ج ۱، ص ۲۰۳).

۲. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۵۲۸ به بعد (چاپ ۱۳۴۸)؛ رسائل الشريف المرتضی (المجموعة الأولى)، ص ۲۱ به بعد.

۳. «و الدلیل علی صحّة ما ذهبا إليه من کراهیّته و المنع منه الإجماع الذی تقدّم. و أيضاً لو کان مشروعاً لوجب أن يقوم دلیل شرعی علی ذلك و لا دلیل علیه، و إنّما یرجعون إلى أخبار آحاد ضعیفة، و لو كانت قویة لما أوجبت إلّا الظنّ، و قد دللنا فی غیر موضع علی أنّ أخبار الآحاد لا توجب العمل کما لا توجب العلم» (الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۱۳۸).

ردّ مراسیل و مانند آن است. چنان‌که سید مرتضی به صراحت به این لازم نظر خویش، اذعان نموده و می‌نویسد:

بدان که ما زمانی که بر این مطلب - که خبر واحد در احکام شرعی غیر مقبول است -، استدلال کردیم، برای کلام ما در فروع اصلی که بر بطلان آن دلیل آوردیم، وجهی وجود ندارد؛ زیرا فرع، تابع اصل خویش است. بنا بر این، وقتی که خبر واحد را حجت به شمار نیاوریم، از بحث در باره مقبول یا مردود بودن این مراسیل، بی‌نیاز هستیم، همچنان که به بحث از مرجّحات نیازی نیست. همچنین است در بحث تعارض اخبار؛ چون همه این مباحث، متفرّع بر حجّیت خبر واحد است که ما آن را ابطال نمودیم. فقط کسی زحمت بحث بر این فروع را متحمّل می‌گردد که به صحت اصل آنها قائل باشد. و آن اصل، عبارت است از [حجّیت] عمل به خبر واحد.^۱

اگر چه سید مرتضی، خبر واحد را مفید علم و حجّت برای عمل نمی‌داند، ولی در مقام احتجاج با عامّه در ضمن ادلّه خود، به خبرهای منقول از آنها استناد می‌کند. وی در توجیه این رویکرد می‌نویسد:

ما در آنچه بدان اعتماد کردیم، چیزی جز آنچه راهی برای علم و موجب یقین بود نیاوردیم مگر موردی که در خلال بحث، از ذکر اخبار آحادی بهره بردیم که فقیهان عامه، آن اخبار را نقل کرده و آن را در کتب خویش بسیار به کار برده‌اند و بدان احتجاج کرده‌اند. [البته غیر از اخباری که شیعه

۱. «اعلم أنا إذا كنّا قد دللنا على أنّ خبر الواحد غير مقبول في الأحكام الشرعيّة، فلا وجه لكلّ منافي فروع هذا الأصل الذي دللنا على بطلانه؛ لأنّ الفرع تابع لأصله، فلا حاجة بنا إلى الكلام على أنّ المراسيل مقبولة أو مردودة، ولا على وجه ترجيح بعض الأخبار على بعض، وفيما يرذله الخبر أو لا يردّه في تعارض الأخبار، فذلك كلّ شغل قد سقط عنّا بإبطالنا ما هو أصل لهذه الفروع، وإنّما يتكلّف الكلام على هذه الفروع من ذهب إلى صحّة أصلها، وهو العمل بخبر الواحد. ولا بدّ من ذكر جملة من أحكام تحمّل الأخبار وكيّفيّة القول في ذلك» (الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۷۸ - ۷۹).

امامیه نقل می‌کند]. و این اخبار را علی رغم آحاد بودن، تنها برای معارضه با خصم‌ها (طرف‌های مناظره) و استدلال در احتجاج بر آنان به روش و استدلال خود ایشان آورده‌ایم، همان گونه که در کتابمان «مسائل الخلاف» نیز چنین رویکردی اختیار کردیم.^۱

از جمله نتایج عدم اعتبار خبر واحد، عدم امکان تخصیص کتاب به خبر واحد است. چنانچه سید مرتضی، اخبار آحاد منقول از طریق امامیه و عامه را که می‌توانند مخصص عموم باشند، نادیده می‌گیرد. وی در این زمینه می‌نویسد:

از مسائلی که در میان امامیه اتفاق نظر وجود دارد (مگر اندکی از عبارت آنان که ما به زودی در این باره سخن خواهیم گفت)، قول به این است که شهادت بردگان اگر عادل باشند، به نفع صاحبانشان مورد قبول است، همچنان که شهادتشان برای خودشان (بردگان) و هم برای دیگران، مورد قبول است؛ ولی شهادت بردگان هر چند عادل باشند، علیه صاحبانشان مورد قبول نیست. قول قبول شهادت بردگان عادل به نفع صاحبانشان، از جانب آنس پذیرفته شده است. این قول، قول لیث، احمد بن حنبل، داوود و ابو ثور است. از شعبی روایت شده که می‌گوید: شهادت بردگان در حقوق اندک، پذیرفته می‌شود؛ ولی در حقوق کثیر، پذیرفته نمی‌شود. دلیل ما بر صحت قولی که بدان قائل شدیم، اجماع طائفه و ... و ظواهر آیات شهادت در قرآن، مانند این قول خداوند متعال که: «و دو شاهد عادل، از میان خود به شهادت برگزید» است؛ زیرا این آیه، عام است و شامل

۱. «و لم نورد فیما اعتمدناه إلا ما هو طریق للعلم و موجب للیقین، إلا ما استعملناه فی خلال ذلک من ذکر الأخبار التي ينقلها الفقهاء و يتداولونها فی کتبهم محتجین بها دون الأخبار التي تنقلها الشيعة الإمامية. و إنما آوردنا هذه الأخبار و هي واردة من طریق الآحاد - و لا علم يحصل عندها بالحکم المنقول - علی طریق المعارضة للخصوم و الاستظهار فی الاحتجاج علیهم بطرقهم و استدلالاً لانهم، كما فعلناه مثل ذلک فی کتابنا مسائل الخلاف» (المسائل الناصریات، ص ۴۴۶).

بردگان عادل و غیر بردگان می شود.^۱

از نتایج دیگر مترتب بر عدم حجّیت خبر واحد، برجسته شدن جایگاه اجماع در مکتب فقهی سید مرتضی است. بدین جهت، وی در بسیاری از مسائل فقهی، به اجماع استناد می نماید.

ب. ادله معتبر

سید مرتضی بر این باور است که هر چیزی که موجب علم و مقتضی یقین به حکم شرعی شود، دلیل تلقی می گردد. وی قول خداوند و پیامبر خدا ﷺ و ائمه اطهار  را دلائل حکم شرعی می داند و در این زمینه می نویسد:

و اگر مطلبی که ما ذکر کردیم، صحیح باشد، باید در احکام مورد اثبات و اقسام عباداتی که بدان قائل می شویم، راهی ارائه کنیم که موجب علم و مقتضی یقین باشد. راه های علم در امور شرعی، همان اقوالی است که بر صحت آن دلیل قطعی وجود داشته باشد، مانند قول خداوند متعال و پیامبر ﷺ و ائمه ای که جانشین او هستند. بر ماست که راهی ارائه نماییم که وقتی خطاب از آن خداوند است، آن خطاب را به خداوند نسبت دهد و همان گونه در نسبت خطاب به پیامبر ﷺ و ائمه .^۲

۱. «و مما اتفق علیه الإمامية إلّا من شدّ من جملتهم و ستتكلّم عليه: القول بأنّ شهادة العبيد لسادتهم إذا كان العبيد عدولاً مقبولة، و تقبل أيضاً على غيرهم و لهم، و لا تقبل على ساداتهم و إن كانوا عدولاً. و قد روى عن أنس موافقة الإمامية في قبول شهادة العبيد العدول، و هو قول الليث و أحمد بن حنبل و داود و أبي ثور. و روى عن الشعبي أنّه قال: تقبل فيما قلّ من الحقوق و لا تقبل فيما كثر. دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه: إجماع الطائفة، و... و ظواهر آيات الشهادة في الكتاب مثل قوله تعالى ﴿و أشهدوا ذوّى عدلٍ مِنْكُمْ﴾، و هو عام في العبيد إذا كانوا عدولاً و غيرهم» (الانتصار في انفرادات الإمامية، ص ۴۹۹ - ۵۰۰).

۲. «و إذا صحّ ما ذكرناه فلا بدّ لنا فيما نشبهه من الأحكام فيما نذهب إليه من ضروب العبادات من طريق توجب العلم و تقتضي اليقين، و طرق العلم في الشرعيات هي الأقوال التي قد قطع الدليل

بنا بر این، آیات قرآن کریم و قول پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت، مهم ترین ادله احکام شرعی به شمار می آیند. البته وی اجماع را نیز از جمله ادله وصول به حکم شرعی می داند و می نویسد:

در هنگام عدم ظاهر بودن امام و عدم شناختن شخص ایشان، راه دیگری برای توصل به علم به حق و احکام شرعی صحیح وجود دارد. این راه، اجماع فرقه بر حق امامیه است. می دانیم که قول امام - هر چند که شخص ایشان شناخته نشود - در اقوال فرقه امامیه داخل بوده و از آن خارج نیست.^۱

بنا بر این، اجماع، افزون بر ظواهر کتاب و اخبار متواتر، از ادله احکام شرعی به شمار می آید. سید مرتضی در این زمینه می نویسد: «اجماع، امری علاوه بر ظواهر قرآن و اخبار متواتر است».^۲

یک. ظواهر آیات قرآن

سید مرتضی، ظواهر قرآن کریم را دلیل و طریق برای تحصیل علم به حکم شرعی می شمرد. وی در بسیاری از موارد به آیات قرآن استناد می نماید. سید مرتضی، ظاهر قرآن را حجت و موجب علم می داند و در این زمینه می نویسد: «این ظواهری که بیان کردیم، موجب علم می شوند».^۳

-
- «على صحتها، وأمن العقل من وقوعها على شيء من جهات القبح كلها، كقوله تعالى و كقول رسول الله ﷺ و الأئمة الذين يجرؤون مجراه ﷺ. و لا بد لنا من طريق إلى إضافة الخطاب إلى الله تعالى إذا كان خطاباً له، و كذلك في إضافته إلى الرسول أو الأئمة ﷺ» (رسائل الشريف المرتضى، ج ۱، ص ۲۰۴).
۱. «و هاهنا طريق آخر يتوصل به إلى العلم بالحق و الصحيح من الأحكام الشرعية عند فقد ظهور الإمام و تميز شخصه، و هو إجماع الفرقة المحقة من الإمامية التي قد علمنا أن قول الإمام - وإن كان غير متميز الشخص - داخل في أقوالها و غير خارج عنها» (همان، ص ۲۰۵).
۲. «الإجماع أمر زائد على ظواهر القرآن و المتواتر من الأخبار» (رسائل الشريف المرتضى، ج ۱، ص ۷).
۳. «هذه الظواهر التي ذكرناها توجب العلم» (الانتصار في التفردات الإمامية، ص ۵۰۰).

وی در موارد فراوانی به ظاهر قرآن استناد می‌کند. چنان که در مسئله جواز نیت روزه مستحبی بعد از زوال، به آیه شریف «وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ» استناد می‌جوید و معتقد است که هر ظاهری از قرآن یا سنت که مقتضی امر به روزه و ترغیب در آن است و به زمان خاصی اختصاص ندارد، شامل بعد زوال و غیر آن نیز می‌شود.^۱ وی برای اثبات جواز نماز در غیر اوقات نماز، مانند طلوع خورشید تا زوال - البته نمازی که سبب آن متقدم باشد - می‌نویسد: «دلیل ما بعد از اجماع، قول خداوند متعال است: ظاهر آیه «أَقِمِ الصَّلَاةَ»، این است که شامل همه اوقات می‌شود».^۲

وی همچنین در زمینه وجوب اعاده نماز در صورتی که نمازگزار، در قبله خطا کرده باشد و وقت نیز باقی باشد، می‌نویسد:

دلیل ما بر صحّت قولی که بدان قائل شدیم، بعد از اجماعی که یادآور شده‌ایم، قول خداوند متعال است: «حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» پس خداوند بر هر نمازگذار واجب کرد که رو سوی خانه خدا کند، پس زمانی که این کار را نکند، امر نماز بر عهده او باقی است و اعاده بر او لازم است».^۳

سید مرتضی در زمینه حال شدن دین مدت دار با فوت مدیون نیز می‌نویسد:

مطلبی که فقیهان بدان قائل شدند، در ذهن من قوّت می‌یابد، و استدلال بر صحّت آن به قول خداوند متعال «مَنْ بَغَى وَصِيَّةَ يَوْصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ» ممکن است. این است که خداوند متعال، تقسیم میراث را به آدای دین و منجز و

۱. ر.ک: همان، ص ۱۸۰.

۲. «دلایل بعد الإجماع المتکرّر قوله تعالی «أَقِمِ الصَّلَاةَ»، و الظاهر يتناول جميع الأوقات» (المسائل الناصریات، ص ۱۹۹).

۳. «و دلایلنا علی صحّة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع المقدم ذكره قوله تعالی «و حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» فأوجب التوجّه علی كلّ مصلی إلى شطر البيت، فإذا لم يفعل ذلك كان الأمر علیه باقیاً، فيلزمه الإعادة» (همان، ص ۲۰۳).

حال شدن آن به «فوت» تعلیق کرد. پس اگر ادای دین تا زمان فرا رسیدن اجل تعیین شده به تأخیر افتد، تقسیم میراث نیز به تأخیر می‌افتد و با این کار، ورثه، زیان می‌بینند.^۱

فراوانی استدلال به ظواهر قرآن به روشنی بر جایگاه برجسته آیات قرآن کریم در ادله استنباط احکام شرعی در مکتب فقهی سید مرتضی حکایت دارد.

دو. اخبار مفید علم و یقین

از نظر سید مرتضی، خبری معتبر است و حجّیت دارد که مفید علم و یقین باشد. خبر متواتر یا خبر واحد همراه با قرائن علم‌آور، اخبار مفید علم هستند.^۲ سید مرتضی در کتاب الانتصار در مواردی به اخبار مفید علم، استناد جسته است و از آنها با تعبیری چون «تظاهر الآثار فی روایاتهم» یاد می‌کند. چنان‌که در کتاب الانتصار در «عدم جواز پاک شدن از بول با سنگ» می‌نویسد:

و از مسائلی که امامیه در آن، نظر جدایی دارد، این است که بول، با تمیز کردن با سنگ، پاک نمی‌شود، و باید در صورت وجود آب، [موضع] آن را شست. امامیه معتقدند که [حکم] پاک کردن بول با سنگ، پاک کردن مدفوع با سنگ نیست. ... حجت و استدلال شیعه بر مذهب خویش، اجماعشان بر این مسئله است که یادآور شدیم. علاوه بر آن، روایات نیز مؤید این اجماع است.^۳

۱. «و یقوی فی نفسی ما ذهب إلیه الفقهاء. و یمکن أن یتدل علی صحّته بقوله تعالی ﴿مِنْ بُعْدٍ وَصِیَّةٌ یُوصِی بِهَا أَوْ ذِئْبٌ﴾ فَعَلَّقَ تعالی قسمة المیراث بقضاء الدین وإنجازه، فلو تأخّر قضاء الدین إلی حین حلول الأجل المضروب للدین تأخّرت قسمة المیراث، و فی ذلک إضرار بالورثة (همان، ص ۴۳۸-۴۳۹).

۲. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی (المجموعة الأولى)، ص ۲۱-۲۹؛ الذریعة إلی أصول الشریعة، ج ۲، ص ۴۸۰ به بعد.

۳. «و ممّا انفردت به الإمامیة: أنَّ البول خاصّة لا یجزئ فیہ الاستجمار بالحجر، و لا بدّ من غسله

همچنین وی در جواز اخذ زکات از ناحیه هاشمی در زمانی که خمس وجود ندارد، می نویسد:

از مسائلی که امامیه در آن نظر جداگانه‌ای دارند، قائل شدن به این است که صدقه، تنها زمانی بر بنی هاشم حرام است که تمکّن از دریافت خمس - که عوض صدقه است - داشته باشند و زمانی که از خمس محروم می‌شوند، صدقه بر آنان حلال می‌شود؛ ولی فقیهان دیگر (اهل سنت) در این مسئله مخالفند. دلیل ما بر صحت قولی که بدان قائل شدیم، اجماع است و اخبار نیز مؤید این قول است؛ چون اخبار می‌گویند: خداوند متعال، صدقه را بر بنی هاشم حرام کرده و در عوض آن، خمس را به ایشان داده است. پس وقتی عوض ساقط شد، صدقه بر آنان حرام نخواهد بود.^۱

سید مرتضی در استظهار از ادله لفظیه، علاوه بر اصول لفظیه و عقلیه، از قواعد ادبی و دانش لغت عربی بهره گرفته است. برخی، احاطه وی بر مباحث لغوی و ادبی را از مزیت‌های مهم سید مرتضی دانسته‌اند.^۲

سه. اجماع

در روش تفقه سید مرتضی، اجماع، جایگاه برجسته‌ای دارد. وی اجماع را به جهت کاشفیت آن از رأی معصوم علیه السلام، حجت می‌داند. از این رو می‌نویسد:

نظر صحیحی که ما بدان قائل هستیم، این است که قول ما [در باره] «اجماع»

«بالماء مع وجوده، ولا یجری عندهم مجری الغائظ فی جواز الاقتصار علی الحجر... و حجة الشیعة علی مذهبا هذا: هی ما تقدّم ذکره من إجماعها علیه، و تظاهر الآثار فی روایاتهم به» (الانتصار فی انفرادات الإمامیه، ص ۹۷-۹۸).

۱. «و ممّا انفردت به الإمامیه: القول بأنّ الصدقة إنّما تحرم علی بنی هاشم إذا تمکّنوا من الخمس الذی جعل لهم عوضاً عن الصدقة، فإذا حرّموه حلّت لهم الصدقة. و باقی الفقهاء یخالفون فی ذلك. دلیلنا علی صحّة ما ذهبنا الیه: الإجماع المتردّد، و یقوی هذا المذهب تظاهر الأخبار بأنّ الله تعالی حرم الصدقة علی بنی هاشم و عوضهم بالخمس عنها، فإذا سقط ما عوضوا به لم تحرم علیهم الصدقة» (همان، ص ۲۲۲).
۲. «آثار فقهی سید مرتضی علم الهدی»، سید مهدی طباطبائی، فقه اهل البيت علیهم السلام، ش ۱۹ و ۲۰، ص ۳۲۵.

یا واقع بر جمیع امت است و یا بر مؤمنان امت و یا بر علما در موردی که اجماع آنان، مورد توجه و عنایت است. بر طبق هر کدام از این اقسام باید قول امام معصوم، داخل در آن باشد؛ زیرا او نیز از امت و از جلیل ترین مؤمنان و افضل عالمان است. پس این اسم او را نیز در بر می گیرد، و هر چه که معصوم بدان قائل باشد، چیزی جز حجت و حق نیست.^۱

وی علت اعتبار حجیت اجماع را دخول قول معصوم علیه السلام در اقوال مُجمَعین تلقی کرده و در این زمینه می نویسد: «حجیت اجماع از منظر ما به جهت اشتغال اجماع بر قول معصوم است که خداوند سبحانه می داند که او فعل قبیح انجام نمی دهد؛ نه به تنهایی و نه با جمع».^۲ اثبات حجیت اجماع به جهت اشتغال قول معصوم در حقیقت، از اعتبار اجماع دخولی در نزد سید مرتضی حکایت دارد.

سید مرتضی برای اثبات صحت اجماع و حجیت و کاشفیت آن، به قاعده لطف نیز استناد می جوید و در این زمینه می نویسد:

اما استدلال ما بر صحت اجماع و حجت بودن آن در هر زمان، این است که عقل دلالت می کند بر این که همانا در هر زمان باید امام معصومی وجود داشته باشد. به این دلیل که وجود امام، لطفی در تکلیف عقلی است.^۳

وی به همین جهت، اجماع فقیهان را دلیل قاطع به شمار می آورد و می گوید: تنها دلیل این که ما گفتیم اجماع امامیه، حجت است، این است که در اجماع

۱. «و الصَّحیح الَّذی نذهب الیه اَنْ قولنا اجماعاً إما أن یکون واقعاً علی جمیع الأمة، أو علی المؤمنین منهم، أو علی العلماء فیما یراعی فیہ اجماعهم و علی کُلِّ الأقسام لا بدّ من أن یکون قول الإمام المعصوم داخل فیہ؛ لأنّه من الأمة، و من أجلّ المؤمنین، و أفضل العلماء، فالإسم مشتمل علیہ، و ما یقول به المعصوم لا یکون إلا حجةً و حقّاً» (الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۱۲۸ - ۱۲۹).

۲. «لأنّا نعلل کون الإجماع حجةً بأنّ العلة فیہ اشتماله علی قول معصوم قد علم الله - سبحانه - أنّه لا یفعل القبیح منفرداً و لا مجتمعاً» (همان، ص ۱۲۹).

۳. «فأما نحن فنستدلّ علی صحة الإجماع و کونه حجةً فی کُلِّ عصر بأنّ العقل قد دلّ علی أنّه لا بدّ فی کُلِّ زمان من إمام معصوم، لکون ذلك لطفاً فی التکلیف العقلی» (همان، ص ۱۳۰).

امامیه، قول امامی وجود دارد که عقل‌ها دلالت دارند بر این که هیچ زمانی، خالی از امام نیست و این که او معصوم است و خطا در قول و فعل بر او جایز نیست. پس، از این روست که اجماع امامیه، حجت و دلیل قاطع است.^۱

وی اجماع را دلیلی می‌داند که مفید علم و یقین است:

از مطالبی که دانستن آن واجب است، این است که حجت شیعه امامیه در درستی جمیع نظریاتی که مختص به اوست و یا با دیگر فقیهان [اهل سنت] هم‌رأی است، اجماع امامیه بر آن است؛ زیرا اجماع امامیه، حجت قاطع و دلالتی موجب علم است.^۲

سید مرتضی در بسیاری از مسائل فقهی و فروعی که در آثار خود مطرح کرده است، به اجماع استناد می‌جوید. وی از اجماع، با تعبیری چون «اجماع الطائفة علیه»،^۳ «اجماع الفرقة المحقة»،^۴ «الاتفاق المتقدم ذكره»^۵ و «اجماع اهل البيت»^۶ یاد می‌کند.

چهار. عقل

اصولیان امامیه، عقل را از ادله احکام شرعی می‌دانند. سید مرتضی اگر چه در مباحث اصولی، از عقل، به عنوان دلیل وصول به حکم شرعی یاد نکرده است، ولی

۱. «وإنما قلنا: إن إجماعهم حجة؛ لأن في إجماع الإمامية قول الإمام الذي دلت العقول على أن كل زمان لا يخلو منه، وأنه معصوم لا يجوز عليه الخطأ في قول ولا فعل، فمن هذا الوجه كان إجماعهم حجة و دليلاً قاطعاً» (الانتصار في انفرادات الإمامية، ص ۸۱).
 ۲. «وَمَا يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ حُجَّةُ الشَّيْعَةِ الْإِمَامِيَّةِ فِي صَوَابِ جَمِيعِ مَا انْفَرَدَتْ بِهِ أَوْ شَارَكَتْ فِيهِ غَيْرَهَا مِنَ الْفُقَهَاءِ هِيَ إِجْمَاعُهَا عَلَيْهِ؛ لِأَنَّ إِجْمَاعَهَا حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ وَ دَلَالَةٌ مُوجِبَةٌ لِلْعِلْمِ» (همان جا).

۳. ر.ک: همان، ص ۱۳۹.

۴. ر.ک: همان، ص ۱۳۷.

۵. ر.ک: همان، ص ۱۳۶.

۶. ر.ک: المسائل الناصريات، ص ۲۶۹.

در برخی فروعات فقهی، به دلیل عقل استناد جسته است. چنان که در مسئله عدم جواز نماز در مکان غضبی می نویسد:

و همچنین از شروط نماز است که طاعت برای پروردگار و قرب او باشد و اختلافی هم در این عبارت نیست و ادای نماز در خانه غضبی، از طاعت و قربت بودن آن منع می کند. آیا نمی بینی که هر عاقلی با کاری که آن را قبیح و معصیت می داند، به خداوند تقرب نمی جوید؟! ... شبهه ای نیست که نماز در خانه غضبی، قبیح و معصیت است؛ ... زیرا عقل، بر قبیح تصرف غاصب در خانه، دلالت می کند و این کار، ظلم است، و تصرف او در خانه غضبی، مانند تصرف در مال غضبی است و نماز، او در آن خانه چیزی جز تصرف در آن خانه نیست.^۱

یعنی عقل، مُقَرَّب بودن عملی را که مُبْعَد است، بر نمی تابد.

ج. اصول عملیه در فقه سید مرتضی

سید مرتضی در فروعات متعددی، به اصول عملیه، استناد جسته است که به اختصار به برخی از آنها اشاره می نمایم.

یک. برائت

اصولیان در شبهات حکمیه اعم از تحریمیه و وجوبیه، اصل برائت جاری می کنند. سید مرتضی نیز در مواردی به اصل برائت، استناد جسته است. چنان که در مورد ناقض نبودن مذی و ودی می نویسد:

نقض طهارت به هر حال، یک حکم شرعی است و اثبات آن به جز با دلیل

۱. «و أيضاً فَإِنَّ مِنْ شَرْطِ الصَّلَاةِ أَنْ تَكُونَ طَاعَةً وَ قَرَبَةً، وَ لَا خِلَافَ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ، وَ كَوْنُهَا مُؤَدَّاةً فِي الدَّارِ الْمَغْضُوبَةِ يَمْنَعُ مِنْ ذَلِكَ، أَلَا تَرَى أَنَّ عَاقِلًا لَا يَجُوزُ أَنْ يَتَقَرَّبَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِمَا يَعْلَمُهُ قَبِيحًا وَ مَعْصِيَةً؟! ... وَ لَا شَبَهَةَ فِي أَنَّ الصَّلَاةَ فِي الدَّارِ الْمَغْضُوبَةِ قَبِيحَةٌ وَ مَعْصِيَةٌ ...؛ لِأَنَّ الْعَقْلَ دَالٌّ عَلَى قَبِيحِ تَصَرُّفِ الْغَاصِبِ فِي الدَّارِ؛ لِأَنَّهُ ظَلَمٌ، وَ يَجْرِي تَصَرُّفُهُ فِي الدَّارِ مَجْرَى تَصَرُّفِهِ فِي الْمَالِ الْمَغْضُوبِ، وَ صَلَاتُهُ فِي الدَّارِ لَيْسَ سِوَى تَصَرُّفِهِ فِيهَا» (همان، ص ۲۰۶).

شرعی، جایز نیست و دلیلی هم وجود ندارد که آن دو (ودی و مذی)، موجب نقض طهارت می شوند، و مراجعه به اخبار آحاد در این زمینه، کفایت نمی کند؛ زیرا در مواضعی بیان کردیم که اخبار آحاد در شریعت، مورد عمل واقع نمی شود.^۱

بنا بر این، در فرض شبهه حکمیه، اصل، برائت است.

دو. احتیاط و اشتغال

اصولیان در شک در مکلف به، اصل احتیاط جاری می کنند. سید مرتضی در موارد بسیاری به قاعده احتیاط، استناد کرده است. وی همچنین احتیاط را در تأیید حکم شرعی مطرح می کند. مستند وی قاعده اشتغال و برائت یقینی است: «الاشتغال یقینی یستدعی البراءة الیقینیة». وی از این قاعده با عنوان «یقین به برائت ذمه» تعبیر می کند. چنان که در استدلال در زمینه لعان و نفی ولد می نویسد:

از مسائلی که امامیه در آن منفرد است، قول به این است که هر کس با همسرش ملاعنه کند و فرزند او را انکار نماید، سپس از لعان خود برگردد و به فرزند خویش اقرار کند، به او حدّ مفتری زده می شود و فرزند، از او ارث می برد؛ ولی او از آن فرزند، ارث نمی برد... دلیل بر این قول صحیح، اجماع و نیز احتیاط است.^۲

همچنین در زمینه وجوب نماز عید فطر و قربان می نویسد:

از مسائلی که گمان می رود به امامیه اختصاص دارد، قول به این است که با وجود این شروط، بر هر کسی که نماز جمعه بر او واجب است، نماز عید

۱. «إِنَّ نقض الطهر حکم شرعی لا محالة لا يجوز إثباته إلا بدلیل شرعی، و لا دلیل علی أنهما ینقضان، و الرجوع إلى أخبار الآحاد فی ذلك غیر مغن؛ لأننا قد بینّا فی مواضع أنّ أخبار الآحاد لا یعمل علیها فی الشریعة» (الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۱۲۰).

۲. «و ممّا انفردت به الإمامیة: القول بأن من لاعن زوجته و جحد ولدها ثمّ رجع بعد ذلك فأقر بالولد، فإنه یضرب حد المفتری، و یورث الولد منه و لا یورث هو من ذلك الولد... و الدلیل علی صحّة هذا المذهب: الإجماع المتردد، و أيضاً فإنّ الاحتیاط فیهِ» (همان، ص ۳۳۱ - ۳۳۲).

فطر و قربان نیز واجب است. ... دلیل ما بر رأیی که بدان قائل شدیم، اجماع و همچنین احتیاط است.^۱

سید مرتضی در زمینه تعدّد کفّاره شکستن تخم مرغ در حال احرام می نویسد: دلیل ما این است که یقین به برائت ذمه بعد از علم به اشتغال ذمه حاصل نمی شود مگر به آنچه ذکر کردیم، همچنین در منفعت فقرا، آن احوط است. پس واجب است که اولی باشد.^۲

وی در زمینه بطلان نماز کسی که در اثنای نماز یا قبل از آن، محدث شود، می نویسد:

دلیل ما بر صحّت رأیی که به آن قائل شدیم بعد از اجماع، این است که نماز به صورت یقینی در ذمه است. پس این نماز، از ذمه ساقط نمی شود مگر با یقین. همچنین دانستیم که قبل از یقین به برائت ذمه، حدث بوده و وضو و نماز، اعاده نشده است، ... همانا ذمه او برائت یقینی نیافته است و هنگامی که وضو را اعاده کرد، به برائت ذمه خویش یقین پیدا می کند. بنا بر این، اعاده، واجب است.^۳

سه. استصحاب

سید مرتضی در زمینه استصحاب یقین سابق و عدم اعتنا به شک در رافع می نویسد: نزد ما (امامیه) بنا گذاشتن بر اصل واجب است؛ چه طهارت باشد و یا حدث. بنا

۱. «و ممّا یظنّ انفراد الإمامیه به: القول بأنّ صلاة العیدین واجبتان علی کلّ من وجبت علیه صلاة الجمعة و بتلك الشروط ... دلیلنا علی ما ذهبنا إلیه: الإجماع المتقدم، و طريقة الاحتیاط أيضاً» (همان، ص ۱۶۹).

۲. «إنّ یقین ببراءة الذمة بعد العلم باشتغالها لا یحصل إلّا بما ذکرناه، و أيضاً فهو أحوط فی منفعة الفقراء فیجب أن یكون أولی» (همان، ص ۲۵۰).

۳. «دلیلنا علی صحّة ما ذهبنا إلیه بعد الإجماع المتکرّر: إنّ الصلاة فی الذمة بیقین، فلا تسقط عنها إلّا بیقین، و قد علمنا أنّ الحدث إذا سبقه و لم یعد الوضوء و الصلاة، ... فإنّ ذمته ما برئت بیقین، و إذا أعاد فقد تیقّن براءة ذمته، فوجب الإعادة» (المسائل الناصریات، ص ۲۳۲ - ۲۳۳).

بر این، کسی که در وضو شک کرد، و به حدث یقین داشت، وضو بر او واجب می شود. و کسی که در حدث شک نمود در حالی که یقین به وضو داشت، بنا را بر داشتن وضو می گذارد و طاهر است.^۱

د. مطالعات تطبیقی فقهی سید مرتضی

سید مرتضی برای اثبات موجودیت، هویت و اعتبار علمی فقه امامیه اثنا عشریه، از روش مطالعات تطبیقی با دیگر مذاهب فقهی، بهره می جوید. کتاب گران سنگ الانتصار با چنین رویکردی تدوین شده است. وی در این کتاب، در هر فرعی ابتدا قول منحصر به مذهب امامیه را - که تصوّر می رود متمایز از قول فقیهان مذاهب عامه است - ارائه می دهد.

سید مرتضی، از نظریات و اقوال انحصاری مذهب امامیه با عنوان «مّا انفردت به الإمامیه» یاد می کند و از مسائلی که به زعم فقیهان عامه، از نظریات و اقوال انحصاری امامیه است، با عناوین «مّا ظنّ أن الإمامیه منفردة به»، «مّا یشبهه افراد الإمامیه به» و «مّا شنع به علی الإمامیه» تعبیر می نماید. از منظر روش شناسی، روش فقهی سید مرتضی در کتاب الانتصار، این است که ابتدا قول امامیه را ارائه می دهد. چنان که در مسئله کیفیت شستن دو دست در وضو ابتدا دیدگاه فقیهان امامیه را به دست می دهد و می نویسد:

از آرای که امامیه بدان ممتاز شده است، شروع کردن شستن دست ها در وضو از آرنج ها و پایان دادن تالیه انگشتان دست هاست. برخی از اصحاب امامیه بر این باورند که این کار، واجب است تا جایی که خلاف آن جایز نیست. در حالی که من در کتاب مسائل الخلاف و در جواب مسائل اهل

۱. «و عندنا أن الواجب البناء على الأصل، طهارة كان أو حدثاً، فمن شك في الوضوء وهو على يقين من الحدث، وجب عليه الوضوء، ومن شك في الحدث وهو على يقين من الوضوء، بنى على الوضوء وكان على طهارته» (همان، ص ۱۳۸).

الموصل الفقهية ذکر کردم که اولی این است که این، ترتیب سنت و مستحب است؛ ولی واجب حتمی نیست. به هر حال، امتیاز شیعه در این مسئله به این است که این کیفیت سنت است.^۱

وی در مرحله دوم، قول فقیهان عامه را ارائه می دهد. چنان که در همین مسئله می نویسد: «فقیهان دیگر (اهل سنت) بر این باورند که وضو گیرنده، میان شروع با انگشتان و شروع با آرنج ها مخیر است».^۲ در مرحله سوم، مبانی فقهی و مستندات قول امامیه را تبیین می نماید. وی برای اثبات و صحت قول امامیه، به اجماع، ظواهر کتاب، سنت قطعی و اصول عملیه، استناد می جوید و در زمینه مسئله وضو می نویسد:

دلیل بر درستی مذهب من در این مسئله، علاوه بر اجماعی که آن را یادآور شدم، این است که هر گاه محدث بودن یقینی باشد، جز با امر یقینی، بر طرف نمی شود و آنچه یقیناً حدث را زائل می کند، احوط و اولاست از آنچه چنین صفتی را دارا نیست و ما می دانیم که هر گاه دست ها از آرنج شسته شوند، حدث را به اجماع (شیعه و اهل سنت) بر طرف می سازد و چنین نیست که هر گاه دست ها از سر انگشتان شسته شوند، پس آنچه را ما می گوئیم، به احتیاط، نزدیک تر است.^۳

در مرحله چهارم، قول یا اقوال فقیهان عامه را نقد و بررسی می کند. چنان که در

۱. «و ممّا انفردت به الإمامية الابتداء فی غسل الیدین للوضوء من المرافق و الانتهاء إلى أطراف الأصابع. و فی أصحابنا من یظنّ وجوب ذلك حتّی أنّه لا یجزئ خلافة، و قد ذکر فی کتاب مسائل الخلاف، و فی جواب مسائل أهل الموصل الفقهية أنّ الأولى أن یکون ذلك مسنوناً و مندوباً إلیه و لیس بفرض حتم، فقد انفردت الشيعة علی کلّ حال بأنّه مسنون علی هذه کیفیة» (الانتصار فی انفردات الإمامية، ص ۹۹).

۲. همان جا.

۳. همان جا.

مسئله مورد بحث می نویسد:

ما در مسائل خلاف و در جواب مردم موصل گفته ایم: استدلال اهل سنت به قول خدای تعالی ﴿إِلَى الْمَزَافِقِ﴾^۱ باطل است و این که آنان می گویند: خداوند ﴿إِلَى الْمَزَافِقِ﴾ را نهایت برای ابتدا کردن به سرانگشتان قرار داده، باطل است. در آن جا گفته ایم: لفظ «إلی» گاهی به معنای غایت و پایان و گاهی به معنای «مع» یعنی «باء» است و این لفظ در هر دو معنا حقیقت است. از قول خدای تعالی شاهد آوردیم، آن جا که می فرماید: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾^۲ یعنی «مع أموالکم» و همچنین می فرماید: ﴿مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾^۳ یعنی «مع الله»^۴.

سید مرتضی در ادامه می نویسد:

از ادله ای که می توان با آن، علیه مخالف (اهل سنت) احتجاج کرد، روایتی است که همه اهل سنت از پیامبر ﷺ نقل کرده اند. پیامبر ﷺ هر مرتبه، طوری وضو می گرفت؛ سپس می فرمود: «این وضویی است که خداوند، نماز را جز با آن قبول نمی کند». وضوی پیامبر ﷺ خالی از این دو وجه نبود که یا از آرنج ها شروع شود و یا در آرنج ها به انتها برسد. ... پس ثابت شد که مراد از لفظ [إلی] در آیه شریف ﴿إِلَى الْمَزَافِقِ﴾^۵ «مع» است.^۶

سید مرتضی در کتاب المسائل الناصریات نیز روش تطبیقی و مقایسه ای را در

۱. سورة مائدة، آیه ۶.

۲. سورة نساء، آیه ۲.

۳. سورة آل عمران، آیه ۵۲.

۴. الانتصار فی انفرادات الإمامیه، ص ۹۹.

۵. مائده، آیه ۶.

۶. «وَمَا يَجُوزُ أَنْ يَحْتَجَّ بِهِ عَلَى الْمَخَالَفِ مَا رَوَاهُ كُلُّهُمْ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ تَوَضَّأَ مَرَّةً مَرَّةً، ثُمَّ قَالَ: هَذَا وَضْءٌ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ الصَّلَاةَ إِلَّا بِهِ، فَلَا يَخْلُو مَنْ أَنْ يَكُونَ ابْتِدَاءُ مِنَ الْمَرَافِقِ أَوْ انْتِهَى إِلَيْهَا، ... فَثَبِتَ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْفَلْظَةِ فِي الْآيَةِ مَعْنَى «مع»» (الانتصار فی انفرادات الإمامیه، ص ۹۹-۱۰۱).

مطالعات فقهی خویش اختیار می‌کند. چنان که در مقدمهٔ این کتاب می‌نویسد:

پس همانا مسائلی که از فقه ناصر - که خدایش رحمت کند - [به دست من] رسید و من در آن تأمل کردم و خواستهٔ کسی را که شرح این مسائل و ادلهٔ آنها و بیان وجوه آن و ذکر موافقان و مخالفان و ادلهٔ آنها را مطالعه کرده بود، اجابت کردم.^۱

بنا بر این سید مرتضی خود به صراحت، روش خویش را در این کتاب به دست می‌دهد و آن را بیان قول ناصر، بیان وجوه و ادلهٔ آن و نقل اقوال فقیهان دیگر اعم از موافق یا مخالف آن می‌داند و در نهایت، بر اثبات قول مختار خویش به اجماع، ظواهر آیات، اخبار قطعی و قواعد عقلی و لفظی، استدلال می‌کند و قول یا اقوال مخالف را نقد و بررسی می‌نماید. بنا بر این، از منظر روش‌شناسی، روش سید مرتضی در مطالعات فقهی، روش تطبیقی است؛ ولی از منظر مقصدشناسی، هدف وی اثبات حقانیت مذهب امامیه است.

۲. آثار فقهی سید مرتضی و عناوین و مباحث مندرج در آنها

بخش مهمی از آثار سید مرتضی را آثار فقهی و اصولی تشکیل می‌دهند. آثار فقهی و اصولی وی متضمن آرای است که همواره مورد توجه فقها بوده است. اثر اصولی سید مرتضی - که وی آن را الذریعة إلى أصول الشريعة نام نهاده است -، اولین کتاب کامل در اصول فقه شیعهٔ امامیهٔ اثنا عشریه است که سید مرتضی در آن از هر مسئلهٔ اصولی، آرای عالمان اصول فقه اهل سنت، چون ابوحنیفه، شافعی و جبائیان را به تفصیل نقل و به صورت عمیقی، نقد و بررسی کرده است و دیدگاه‌های خویش را با ادله و استدلال‌های مربوط، به اثبات رسانده است. مطالعهٔ آثار اصولی چون عدّهٔ الأصول، معالم، قوانین و فصول، به روشنی از تأثیر آرا و حتی وجود عبارت‌های سید

۱. «فإن المسائل المنتزعة من فقه الناصر - رحمه الله - وصلت و تأملتها و أجبت المسؤول من شرحها و بیان وجوهها، و ذکر من یوافق و یخالف فیها» (المسائل الناصریات، ص ۶۱).

مرتضی در تألیفات یاد شده حکایت دارد. چنانچه شیخ طوسی در تدوین کتاب عده الاصول در بسیاری از مسائل، به استدلال‌های سید مرتضی بسنده کرده و حتی عین عبارات سید مرتضی را آورده است. مبحث قیاس کتاب عده الاصول از آن جمله است. علاوه بر کتاب الذریعة إلى أصول الشریعة، بعضی از رسائل او از تکیانگاشته وی در برخی مباحث علم اصول حکایت دارد. رساله «ابطال العمل بخبر الآحاد» از آن جمله است.^۱

کتاب الذخیره سید مرتضی نیز مشتمل بر برخی مسائل اصولی چون اجماع و صفت علم حاصل از خبر بوده است. صاحب ریحانة الأدب، این کتاب را مانند الذریعة، از تألیفات سید مرتضی در زمینه علم اصول فقه دانسته است.^۲

الف. الانتصار

برخی از آثار فقهی سید مرتضی، در قالب کتاب مستقل فقهی است مانند کتاب الانتصار که وی در بیشتر مسائل آن، احکام متفرد امامیه را جمع‌آوری کرده است. از این رو، شیخ طوسی و ابن شهر آشوب از آن با عنوان «الانفرادات فی الفقه» یاد کرده‌اند. روش سید مرتضی در این کتاب، تطبیقی است. وی در ابتدا آرای فقیهان اهل سنت در مسائل خلافی را بیان داشته و سپس فقه شیعه امامیه را بر استدلال‌های قویم، تدوین کرده است. کتاب خلاف شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) تحت تأثیر همین روش، تدوین شده است. می‌توان تذکره الفقهاء علامه حلی (م ۷۲۶ق) را نیز تا حدی مقتبس از همان سبک دانست.^۳ کتاب الانتصار با رویکردی تفریعی، تدوین شده است. این کتاب، مشتمل بر بیش از ۳۱۹ فرع و مسئله فقهی است.^۴ با عنایت به این

۱. أدب المرتضی من سیره و آثاره، ص ۱۴۹؛ الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ص ۳۳۵.

۲. ریحانة الأدب فی تراجم المعروفین بالکنی و اللقب، ص ۱۱۹.

۳. تاریخ فقه و فقهاء، ص ۱۴۶.

۴. تعداد مسائل کتاب الانتصار، بر اساس تعداد شماره‌گذاری چاپ جامعه مدرسین، ۳۲۹ مسئله است.

که کتاب الانتصار در سال ۴۲۰ ق تألیف شده است، باید آن را از متون فقهی متقدّم شیعه به شمار آورد.^۱

سید مرتضی، اولین کسی است که به تدوین فقه امامیه با متمایزسازی آرا و اقوال فقهای امامیه از فقه اهل سنت نایل آمده است.^۲

وی مسائل فقهی این کتاب را در بیست کتاب به شرح ذیل تدوین کرده است:

۱. کتاب الطهارة؛ ۲. کتاب الصلاة؛ ۳. کتاب الصیام؛ ۴. کتاب الزکاة؛ ۵. کتاب الحج؛
۶. کتاب النکاح؛ ۷. کتاب الطلاق؛ ۸. کتاب الطهارة؛ ۹. کتاب الایلاء؛ ۱۰. کتاب اللعان؛ ۱۱. کتاب العدد و أكثر الحمل؛ ۱۲. کتاب الأیمان و النذور و الکفارات؛ ۱۳.
- کتاب مسائل البیوع و الربا و الصرف؛ ۱۴. کتاب الشفعة؛ ۱۵. کتاب فقه مسائل شتی (الهبة، الضمان، الوقف)؛ ۱۶. کتاب القضاء و الشهادات؛ ۱۷. کتاب الحدود و القصاص و الدیات؛ ۱۸. کتاب الفرائض و الموارث و الوصایا؛ ۱۹. کتاب مسائل الصيد و الذبابة و الأطعمة؛ ۲۰. کتاب مسائل الأشربة و اللباس.

ب. الناصریات

از جمله آثار فقهی سید مرتضی، کتاب الناصریات^۳ است که مشتمل بر ۲۰۷ مسئله فقهی است. چند مسئله اعتقادی نیز در انتهای کتاب، درج شده است. سید مرتضی کتاب المسائل الناصریات را جهت تبیین و تسدید فقه جدّ مادری خود، حسن

۱. کتاب الانتصار سید مرتضی در سال ۱۲۷۵ ش در ضمن الجوامع الفقهیه و در سال ۱۲۱۵ ش به صورت مستقل به روش چاپ سنگی، منتشر شده و در سال ۱۴۳۱ ق از ناحیه جامعه مدرّسین، تحقیق و به وسیله مؤسسه النشر الاسلامی وابسته به جامعه مدرّسین، چاپ شده است.

۲. «وها أنا ذا مبتدئا بذلک و معتمداً من الایجاز و الاختصار ما لا یخلّ بهمّم و إن کان خارجاً عن إکثار یفضی إلى إملال و إضجار...» (الانتصار فی انفرادات الإمامیه، ص ۷۶).

۳. کتاب الناصریات در سال ۱۲۷۶ ق در ضمن الجوامع الجامع، چاپ شده است. همچنین در سال ۱۴۱۷ ق به وسیله «مرکز البحوث و الدراسات العلمیه» وابسته به مجمع جهانی تقریب بین مذاهب اسلامی، تحقیق و در یک مجلد منتشر شده است.

اطروش^۱ معروف به ناصر کبیر، صاحب دیلم و طبرستان، تألیف کرده است.^۲
 عناوین ابواب کتاب الناصریات به شرح ذیل است: ۱. کتاب الطهارة ۲. کتاب الصلاة ۳. کتاب الزکاة؛ ۴. کتاب الصوم؛ ۵. کتاب الحج؛ ۶. کتاب النکاح؛ ۷. کتاب الطلاق؛ ۸. کتاب البیوع؛ ۹. کتاب الشفعة؛ ۱۰. کتاب الرهن؛ ۱۱. کتاب الغصب؛ ۱۲. کتاب الدیات؛ ۱۳. کتاب الایمان؛ ۱۴. کتاب الفرائض؛ ۱۵. کتاب القضاء؛ ۱۶. مسائل متفرقه.

سید مرتضی در زمینه هدف از تألیف این کتاب می نویسد:

پس همان‌ها مسائلی که از فقه ناصر - که خدایش رحمت کند - به دست [من] رسید و در آن تأمل کردم و خواسته کسی را که شرح این مسائل و بیان وجوه و ادله آنها و نیز بیان موافقان و مخالفان و ادله آنها را مطالعه کرده بود، اجابت کردم.^۳

وی در این کتاب، ابتدا قول ناصر و قول مورد نظر و مختار خود را ارائه می دهد و سپس اقوال غالب فقیهان امامیه اعم از موافقان و مخالفان را عرضه می دارد و قول فقهای اهل سنت را در صورتی که وجود داشته باشد، نقل می کند. وی پس از گزارش اقوال - که مبانی فقهی قول مختار خویش را به دست می دهد -، و نقد

۱. در زمینه مذهب فقهی حسن اطروش، اختلاف نظر وجود دارد. عده ای وی را امامیه اثنا عشریه و گروهی او را زیدی تلقی می کنند. مؤلف کتاب آدب المرتضی در این زمینه می نویسد: «او اگر چه معروف به زیدی بوده است، لیکن بسیاری از علمای شیعه، وی را شیعه اثنا عشری می دانند؛ اما تا آن جا که من از این کتاب فهمیدم، اطروش شیعه دوازده امامی نبوده و در بخش عظیمی از فقه خود و نیز در بسیاری از مسائل اعتقادی، مخالف شیعه دوازده امامی بوده است. برای نمونه، ناصر گفته است: هر گاه امام در برخی احکامش خطا یا نسیان کند، امامتش فاسد نمی شود. سید گفته است: این مسئله در مذهب ما صحیح نیست؛ چون ما معتقدیم که امام باید از هر لغزش و خطایی معصوم باشد» (شخصیت ادبی سید مرتضی، مترجم: جواد محدثی، ص ۱۰۳).

۲. تاریخ فقه و فقهاء، ص ۱۵۵.

۳. المسائل الناصریات، ص ۶۲.

خویش از قول مخالف و ادله آن را تبیین می‌کند. شاید بتوان رویکرد غالب این کتاب را مطالعه تطبیقی فقه زیدیه با فقه امامیه تلقی کرد.

ج. جمل العلم والعمل

رساله جمل العلم والعمل، از جمله رسائل سید مرتضی است^۱ که وی در آن به صورت مختصر، اصول عقاید اسلامی را با ذکر دلیل هر اصل و احکام شرعی عام البلوی برای عمل مؤمنان، بدون استدلال فقهی آورده است. بخش عقاید این رساله، مشتمل بر توحید، عدل، نبوت و امامت است و بخش احکام آن، متضمن کتاب الطهارة، کتاب الصلاة، کتاب الجنائز، کتاب الصوم، کتاب الاعتکاف، کتاب الحج و کتاب الزکاة است. بنا بر این، این رساله چنانکه از نام آن پیداست، دارای دو بخش علمی و عملی است. سید مرتضی، این رساله را در پاسخ به درخواست استادش (شیخ مفید) تدوین کرده است.^۲ وی مفاد اعتقادات و احکام شرعی این رساله را از الزامات اعتقادی و واجبات شرعی هر مکلف دانسته است.^۳

د. جوابات المسائل الموصليات الثانية

«المسائل الموصلية الأولى»، مشتمل به سه مسئله اجتهاد، وعید و قیاس است^۴ که هیچ یک، مسئله فقهی به شمار نمی‌آیند؛ ولی «المسائل الموصليات الثانية»، مشتمل بر مسائل فقهی است که امامیه در آنها منحصر به فرد هستند یا از مسائلی هستند که به زعم و گمان فقیهان عامه، از دیدگاه‌های اختصاصی شیعه به شمار می‌آیند. عناوین این مسائل به شرح ذیل است: ۱. حکم المذی والودی؛ ۲. أكثر النفاس و

۱. رساله «جمل العلم والعمل» در سال ۱۳۷۸ ق، در نجف چاپ شده است. همچنین این رساله در رسائل الشریف المرتضی، «المجموعة الثالثة» (۷۲-۸۳) در سال ۱۴۰۵ در قم منتشر شده است.

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۹.

۳. همان جا.

۴. أدب المرتضی، ص ۱۴۶.

أقله؛ ۳. کراهة السجود على الثوب المنسوج؛ ۴. مسائل في الشفعة؛ ۵. لا ربا بينهما (بين الوالد وولده)؛ ۶. عدة الحامل؛ ۷. أقل مدة الحمل وأكثرها؛ ۸. حكم المطلقة في مرض بعلاها؛ ۹. حكم عتق عبد المكاتب و توريثه.

۵. جوابات المسائل الموصلية الثالثة

رسالة «جوابات المسائل الموصلية الثالثة» بر اساس شمارش كتاب رسائل الشريف المرتضى، يك صد و ده مسئله فقهی است. برخی بر این باورند كه این رساله، همان كتاب متفردات الإمامیه است.^۱

سید مرتضی در این رساله، قبل از طرح مسائل فقهی، مقدمه‌ای مشتمل بر مباحث اصولی ارائه می‌دهد كه عناوین آن مباحث، عبارت است از: «كيفية التوصل إلى الأحكام الشرعية»؛ «بطلان العمل بالقياس والخبر الواحد»؛ «الدليل على بطلان العمل بهما»؛ «إثبات حجية الإجماع في الأحكام الشرعية»؛ «كيفية تحصيل إجماع الأمة»؛ «حجية ظواهر الكتاب والسنة في إثبات الأحكام الشرعية»؛ «حكم المسائل التي لا دليل عليها من الكتاب والسنة»؛ «عدم حجية جلّ الأخبار المنقولة من طريق أصحاب الحديث».

عناوین مسائل فقهی این رساله، عبارت است از: ۱. حكم غسل اليدين في الوضوء؛ ۲. حكم مسح مقدم الرأس؛ ۳. حكم مسح الأذنين و غسلهما؛ ۴. إسباغ الوضوء مرتين؛ ۵. أكثر أيام النفاس؛ ۶. حكم قراءة القرآن للجُنُب و الحائض؛ ۷. مسائل تتعلق بالأموات (شش مسئله)؛ ۱۳. وجوب «حيّ على خير العمل» في الأذان؛ ۱۴. إرسال اليدين في الصلاة الواجب؛ ۱۵. قول «أمين» مبطل الصلاة؛ ۱۶. عدم جواز القرآن بين السورتين في الصلاة؛ ۱۷. حكم ما يسجد عليه؛ ۱۸. الجماعة في نوافل شهر رمضان بدعة؛ ۱۹. صلاة الضحى بدعة؛ ۲۰. سجود

۱. مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۷۵.

الشکر غیر واجب؛ ۲۱. أقلّ ما یجزئ صلاة الجمعة والعیدین؛ ۲۲. من لا یصلح لإمامة الجمعة والعیدین؛ ۲۳. حکم صلاة الکسوف؛ ۲۴. کیفیة الصلاة علی الموتی؛ ۲۵. استحباب توقّف الناس حتّی ترفع الجنّازة؛ ۲۶. وجوب الزکاة فی الدراهم و الدنانیر؛ ۲۷. أقلّ ما یجزئ من الزکاة؛ ۲۸. اشتراط الولاية فی مستحقّی الزکاة؛ ۲۹. مقدار زکاة الفطرة؛ ۳۰. أحكام الخمس؛ ۳۱. حکم الأنفال؛ ۳۲. صفوة الأموال من الأنفال؛ ۳۳. فوت الوقوف بعرفات و إدراک المشعر؛ ۳۴. الشفعة فی العقاربین إثّین فقط؛ ۳۵. من لا ربا بینهما؛ ۳۶. حکم الزانی بذات البعل؛ ۳۷. عقد النکاح علی ما لا قيمة له صحیح؛ ۳۸. التزویج فی حال الإحرام؛ ۳۹. التزویج فی العدة ۴۰. من عقد علی امرأة فی عدة من غیر دخول بها فُرّقَ بینهما و لم تحلّ له أبداً؛ ۴۱. المطلقة تسعاً تحرّم أبداً؛ ۴۲. حکم من فجر بعمّته و خالته؛ ۴۳. حکم من تلوط بغلام؛ ۴۴. جواز نکاح النساء فی أذربایجان؛ ۴۵. عقد المرأة نفسها من دون إذن ولیّها؛ ۴۶. جواز النکاح بغير شهود؛ ۴۷. حکم نکاح المتعة؛ ۴۸. جواز نکاح المرأة علی عمّتها و خالتها؛ ۴۹. وقوع الطلاق بشاهدین عدلین؛ ۵۰. وقوع الطلاق بالألفاظ المخصوصة؛ ۵۱. الطلاق بشرط لا یقع؛ ۵۲. الطلاق لیس بيمين؛ ۵۳. الطلاق الثالث غیر صحیح؛ ۵۴. شرائط الظهار؛ ۵۵. التخییر فی الطلاق جائز؛ ۵۶. عدة الحامل أقرب الأجلین؛ ۵۷. الرجعة فی الطلاق الثلاث فی مجلس واحد؛ ۵۸. حکم المطلق ثلاثاً فی مجلس واحد؛ ۵۹. أقلّ الحمل و أكثره؛ ۶۰. أحكام العتق؛ ۶۱. ما لو ابتدأ الخصمین بمحضّر الحاكم؛ ۶۲. شهادة الابن لأبيه و بالعکس؛ ۶۳. حکم حاثّ النذر؛ ۶۴. کیفیة اليمين؛ ۶۵. حکم اليمين؛ ۶۶. حرمة الطحال و ما لیس له فلس؛ ۶۷. و أنّ الجری و المار ماهی و کلّ ما لا فلس له من السمک حرام؛ ۶۸. ما یحرم من الطیر؛ ۶۹. و أنّ ما کان صفیفة أكثر من دفیفه من الطیر حرام؛ ۷۰. حرمة الفقّاع؛ ۷۱. حدّ السارق؛ ۷۲. إنّهُ إن عاد السارق، قطع من أصل الساق، و یبقی له قدر یعتمد علیه فی الصلاة؛ ۷۳. أحكام حدّ الزانی؛ ۷۴. و أنّ العبد فی الزنا یحد، ثمّ یقتل فی الثانية من فعلاته؛ ۷۵. و أنّ

شارب الخمر يقتل في الثالثة؛ ٧٦. حكم من ضرب امرأة فاطرحت؛ ٧٧. إفزاع المجامع و عزله؛ ٧٨. أحكام القصاص والديات؛ ٧٩. من قطع رأس ميت، فعليه مائة دينار يغرمه لبيت المال؛ ٨٠. إن الرجل إذا قتل امرأة، كان أولياؤها مخيرون بين القود و ردّ فضل الدية على أهل القاتل و هي نصف دية الرجل و هذا صحيح؛ ٨١. إذا قتل الرجل امرأة و اختار الأولياء قتله بها فقد قتلوا نفساً تزيد قيمتها على قيمة نفس المقتوله ...؛ ٨٢. من وجد مقتولاً فحضر رجلان فقال أحدهما: أنا قتلته عمداً...؛ ٨٣. من وجد مقتولاً فاعترف رجل بقتله عمداً ثم حضر آخر فدفعه عن إقراره و أقرّ هو بقتله ...؛ ٨٤. ديات أهل الكتاب؛ ٨٥. أحكام الإرث؛ ٨٦. من مات و خلف والدين و بنتاً، فلايته نصف و للأبوين السدسان و ما يبقى يردّ على البنت و الوالدين بقدر سهامهم؛ ٨٧. من مات و خلف بنتين و أحد أبويه و ابن ابن ...؛ ٨٨. لا يحجب الأم عن الثلث إلى السدس الإخوة من الأم خاصة و إنما يحجبها الإخوة من الأب و الأم أو من الأب؛ ٨٩. و أنه لا يرث مع الولد ذكراً كان أو أنثى أحد من خلق الله إلا الأبوان و الزوج و الزوجة؛ ٩٠. أحكام الحبوة؛ ٩١. ولد الصلب يحجب من دونه؛ ٩٢. الزوج يرث من الزوجة؛ ٩٣. المرأة لا ترث من الرباع؛ ٩٤. إرث الإخوة و الأخوات؛ ٩٥. توريث الرجال و النساء بالنسب؛ ٩٦. ميراث من مات و خلف ابنة ابن و ابن عم؛ ٩٧. حكم إرث ابن الأخ مع الجد؛ ٩٨. إرث ولد الملاعنة؛ ٩٩. إرث المطلقة في مرض بعلمها؛ ١٠٠. كيفية توريث الخنثى؛ ١٠٠. و أنّ ما ليس له ما للرجال و لا النساء يورث بالقرعة؛ ١٠٢. توريث رأسين على حق واحد؛ ١٠٣. حكم إرث المملوك؛ ١٠٤. و أنه لا إرث للمملوك من حر؛ ١٠٥. و أنّ المكاتب إذا مات ذو رحم له من الأحرار و ترك مالاّ أنّه يرث منه بحساب ما عتق منه؛ ١٠٦. إذا مات المكاتب و له وارث من الأحرار ورثاً منه قرابته بحساب ما عتق و ورث الباقي مكاتبه؛ ١٠٧. إرث الكفار و المجوس؛ ١٠٨. إنّ ميراث المجوس عن جهة النسب الصحيح دون النكاح الفاسد؛ ١٠٩. لا عول في الفرائض.

و. رساله فی الردّ علی أصحاب العدد

سید مرتضی «رساله فی الردّ علی أصحاب العدد» را در ردّ قول به این که روزه به اكمال عدد (سی روز) ثابت می شود، نوشته است. وی بر این باور است که رؤیت هلال، ملاک عمل است.^۱

ز. مسألة فی حکم الباء فی قوله «وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ»

سید مرتضی بر این باور است که «باء» در «رُءُوسِكُمْ» برای تبعیض است. بنا بر این، با مسح هر قسمت سر، مسمای مسح، تحقق پیدا می کند؛ چون فعل «امسحوا» بدون حرف متعدی می شود.^۲ برخی دیگر معتقدند که «باء» برای تأکید است. لذا باید تمام سر را مسح کرد.

ح. مسألة فی العمل مع السلطان

«رساله فی العمل مع السلطان» را سید مرتضی در سال ۴۱۵ق، برای وزیر، ابوالقاسم حسین بن علی مغربی تألیف کرده است. سید مرتضی، ولایت از قیل سلطان را برای احقاق حق و رفع باطل، قبیح ندانسته و جایز می شمرد.^۳

ط. رسالة عدم وجوب غسل الرجلین فی الطهارة

سید مرتضی، این رساله را در جواب ابوالحسن علی بن عیسی بن الفرج الربعی نگاشته است؛ چون وی بر این باور بود که آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْكُمْ...»^۴ بر وجوب شستن دو پا دلالت دارد. سید مرتضی در این رساله به استناد

۱. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی (المجموعة الثانية)، ص ۱۸ - ۶۱.

۲. همان، ص ۶۷.

۳. همان، ص ۸۹ - ۹۶.

۴. مانند، آیه ۶.

ادله لغوی و ادبی، این قول را نقد و بررسی کرده است.^۱

ی. مسأله فی المسح علی الخفین

این رساله، در پاسخ به سؤالی که از خراسان برای سید مرتضی ارسال شده بود، نگاشته شده است. وی در این رساله، مسح بر خفین را جایز نمی داند.

ک. مسأله فی ارث الأولاد

بر اساس قول مشهور فقیهان امامیه، فرزندان دختران و پسران، سهم آنان را ارث می‌برند؛ ولی سید مرتضی بر این باور است که فرزندان فرزندان (نوه‌ها) اگر چه فرزندان دختری باشند، مانند خود فرزندان، ارث می‌برند؛ چون آیه «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ...» شامل نوه‌ها نیز می‌شود.

ل. مسأله فی استلام الحجر

در این مسئله، سید مرتضی پس از تبیین معنای لفظ استلام، مقصد شارع از آن را ارائه و مشروعیت آن و احکام مربوط را بیان داشته است و دعای «امانتی اذیتها...» را شرح می‌دهد.

م. مسأله فی نکاح المتعه

سید مرتضی، این رساله را در سال ۴۲۷ ق، جهت پاسخ به اشکالات عامه به عقد متعه، نگاشته است.

ن. المسائل الرسية الأولى

رساله «المسائل الرسية الأولى» مشتمل بر ۲۸ مسئله فقهی و کلامی است^۲ که سید مرتضی، آن را در سال ۴۲۸ ق، در پاسخ به سؤالات ابوالحسن المحسن بن محمد

۱. ر.ک: رسائل الشریف المرتضی (المجموعة الثانية)، ص ۳۱۵-۳۷۸.

۲. ر.ک: همان جا.

بن الناصر الحسینی الرسی تألیف کرده است. عناوین مسائل فقهی در این رساله عبارت است از: ۱. کیفیة رجوع العامی إلى العالم؛ ۲. من يجب علیه الحج من قابل؛ ۳. استحباب إعادة المنفرد صلاته جماعة؛ ۴. حکم من فاتته صلاة غیر معینه؛ ۵. حکم الواقع بعض صلاته قبل الوقت؛ ۶. حکم صیام يوم الشک؛ ۷. أحكام نيّة في صوم الشهر كلّ في أوله؛ ۸. أحكام النيّة في العبادة؛ ۹. حکم الماء النجس يتمم كراً؛ ۱۰. سجدة قراءة العزائم في الصلاة تجب بعد الفراغ من الصلاة؛ ۱۱. حکم من عليه فائتة في وقت الأداء؛ ۱۲. حکم العاقد في الإحرام؛ ۱۳. ما يجوز قتله من الحيوان المودى؛ ۱۴. برّ الوالدين الكافرين الفاسقين؛ ۱۵. حکم المنعم الكافر؛ ۱۶. الكافر إذا كانت له اعواض.

س. جوابات المسائل الرسية الثانية

این رساله را سید مرتضی در پاسخ به سؤالات ابوالحسن المحسن بن محمد بن الناصر الحسینی الرسی به نگارش در آورده است. رساله «جوابات المسائل الرسية الثانية» مشتمل بر پنج مسئله است. مسئله نخست آن، فقهی و بقیة مسائل نیز تلفیقی از مسائل فقهی و کلامی است. مسائل فقهی این رساله به شرح ذیل است: ۱. سقوط القضاء بعد الوقت عمّن صلّى تماماً في موضع القصر؛ ۲. جواز تجديد نيّة الصوم بعد مضى شطر النهار؛ ۳. أحكام الصلوات المفروضة؛ ۴. حکم اللاحن في القراءة في الصلاة.

ع. المسائل الرملية

مسائل فقهی بیان شده در رساله «المسائل الرملية» عبارت است از: ۱. حکم الطلاق بعد ارتفاع الدم و ايلاء المرأة؛ ۲. حکم الخلاف في رؤية الهلال.

ف. مسائل شتى

این مجموعه، مسائل متفرقه مشتمل بر برخی از رساله‌های گوناگون سید مرتضی

است که از ناحیه دیگری جمع آوری شده است. لذا مسائل آن به تاریخ های مختلف، از جانب سید نوشته شده است.^۱ مسائل فقهی این رساله، عبارت است از: ۱. صیغه البيع؛ ۲. الفاظ الطلاق؛ ۳. استمرار الصوم مع قصد المنافی له؛ ۴. اضافه الأولاد إلى الجد إضافة حقیقیه؛ ۵. تحدید نسبة الأولاد إلى الآباء؛ ۶. الفرق بین نجس العین و نجس الحکم؛ ۷. تنجس البئر ثم غور ماءها.

ص. جوابات المسائل الرازیة

رساله «جوابات المسائل الرازیة»^۲ مشتمل بر پانزده مسئله است که مسائل فقهی آن عبارت است از: ۱. حرمة الفقاع؛ ۲. حکم الزانی بذات البعل فی تزویجها.

ق. جوابات المسائل الطبریة

این رساله، مشتمل بر پانزده مسئله است.^۳ مسائل فقهی این رساله، عبارت است از: ۱. اعتبار الرؤية فی الشهور؛ ۲. الرد علی أصحاب العدد؛ ۳. حکم شرب الفقاع.

ر. جواب المسائل المیافارقیات

این رساله، مشتمل بر ۶۶ مسئله فقهی و اعتقادی است^۴ که در پاسخ به سؤالات اهل میافارقین نگاشته شده است. مسائل فقهی آن، عبارت است از: ۱. عدالة إمام الجماعة؛ ۲. أحكام صلاة الجمعة؛ ۳. أحكام صلاة العیدین؛ ۴. وقت صلاة الظهر والعصر؛ ۵. وقت صلاة المغرب والعشاء؛ ۶. تعیین صلاة الوسطی؛ ۷. ما يجوز علیه السجود؛ ۸. حکم التسليم فی الصلاة؛ ۹. استحباب القنوت فی الصلاة؛ ۱۰.

۱. تاریخ فقه و فقه، ص ۱۶۲.

۲. رساله «جوابات المسائل الرازیة» در رسائل الشریف المرتضی (المجموعه الأولى، ص ۹۷-۱۳۲) چاپ شده است.

۳. رساله «جوابات المسائل الطبریة» در رسائل الشریف المرتضی (المجموعه الأولى، ص ۱۳۳-۱۶۶) چاپ شده است.

۴. این رساله در رسائل الشریف المرتضی (المجموعه الأولى، ص ۲۶۱-۳۰۶) چاپ شده است.

التکبیرات السبع فی مفتتح الصلاة؛ ۱۱. صلاة الوتيرة؛ ۱۲. کیفیة غسل الوجه فی الوضوء؛ ۱۳. وجوب المسح ببلة اليد؛ ۱۴. عدم وجوب «محمّد و علی خیر البشر» فی الأذان؛ ۱۵. بدعة «الصلاة خیر من النوم» فی الأذان؛ ۱۶. حکم إرث الاخوان؛ ۱۷. ثوب المصاب بالمني و لم يعرف؛ ۱۸. إصابة الثوب بالکلب الناشف؛ ۱۹. کفارة المجامع أهله فی نهار رمضان؛ ۲۰. لا تجوز الصلاة فی ثوب اصابة الخمر؛ ۲۱. حکم من غاب عن أهله سنتين؛ ۲۲. عدم جواز الترخّم للأقارب الکفّار؛ ۲۳. عدم جواز اعطاء الفطرة و الزكاة للمخالفين؛ ۲۴. عدم انعقاد اليمين علی المعصية؛ ۲۵. من يجب علیه التقصير؛ ۲۶. استحباب التختّم باليد اليمنی؛ ۲۷. المعوّل فی معرفة أوائل الشهور؛ ۲۸. حکم لحم الأرنّب؛ ۲۹. حرمة شرب الفقّاع؛ ۳۰. حلیة المتعة؛ ۳۱. حرمة اللعب بالشطرنج؛ ۳۲. ما یحرّم و یحلّ لبسه من الجلود؛ ۳۳. لبس ما يتّخذ من جلود الغنم؛ ۳۴. حکم لبس القز و الخنز؛ ۳۵. تحلیل المولی أمته للغير؛ ۳۶. توريث أم الولد؛ ۳۷. جواز تملک السبايا و نکاحهنّ؛ ۳۸. حکم زكاة الغلاة؛ ۳۹. من حلف علی ترک المعصية؛ ۴۰. إسلام الذمی له مرأة ذمية؛ ۴۱. حکم تزويج الهاشمية؛ ۴۲. حلیة الوطی دبراً و قبلاً؛ ۴۳. المسلم يرث الکافر؛ ۴۴. العمة ترث مع العمّ؛ ۴۵. إرث الخال و الخالة مع الأعمام؛ ۴۶. إرث أولاد الأخت؛ ۴۷. جواز الوطی قبل غسل الحيض؛ ۴۸. حکم الخمس.

ش. جوابات المسائل الواسطيات

این رساله، مشتمل بر پاسخ به برخی مسائل فقہی است. عناوین مسائل به شرح ذیل است: ۱. إنکاح النواصب و الغلات؛ ۲. الصلاة فی ثوب ابريسم ممزوج؛ ۳. عدّة وفاة الذمی؛ ۴. المرأة المتسامحة فی نفسها عن مراعاة الطلاق؛ ۵. لا حدّ للمستمتعّات فی العدد؛ ۶. طلاق المضطر ثلاثاً کم يعدّ؛ ۷. جواز التمتعّ للمستمتع بها قبل انقضاء العدة.

ت. اجوبه مسائل متفرقه

این رساله، مشتمل بر مسائل فقهی و غیر فقهی است که عناوین مسائل فقهی آن به شرح ذیل است: ۱. تفسیر قوله عَلَيْهِ السَّلَام: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»؛ ۲. حکم اموال السلطان؛ ۳. حکم التصدق بالمال الحرام؛ ۴. علم الوصى بساعة وفاته و عدمه؛ ۵. حکم عبادة ولد الزنا.

۳. آرای فقهی خلاف مشهور سید مرتضی

الف. کفایت هر غسلی برای وضو

مشهور فقیهان بر این باورند که غسل جنابت، از وضو کفایت می‌کند؛ ولی اغلب آنان در دیگر غسل‌ها، وضو را لازم می‌دانند. آنان برای اثبات این قول به عموم یا اطلاق آیه شریف «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا...»^۱ تمسک کرده‌اند. از عموم آیه، تنها غسل جنابت خارج شده است. بقیه غسل‌ها همچنان زیر عموم باقی هستند. آنها به روایات نیز استدلال کرده‌اند. سید مرتضی برخلاف مشهور، معتقد است که هر غسلی اعم از غسل واجب یا مستحب، از وضو کفایت می‌کند.

ب. استحباب شروع وضو از آرنج در شستن دست‌ها

مشهور فقیهان، شستن دست‌ها از آرنج را واجب می‌دانند؛ ولی سید مرتضی، وضوی کسی را که دست‌های خود را از پایین به بالا بشوید، باطل نمی‌داند؛ چون وی شروع وضو از آرنج را در شستن دست‌ها مستحب به شمار آورده است.^۲

۱. مانده، آیه ۶.

۲. الانتصار فی انفرادات الإمامیه، ص ۹۹.

ج. کفایت در تیمم بدل از غسل و وضو

در زمینه تیمم بدل از غسل و وضو، فقیهان امامیه، اختلاف نظر دارند. مشهور فقیهان معتقدند که در تیمم بدل از وضو، یک بار و در تیمم بدل از غسل، دو بار زدن دست بر زمین لازم است. سید مرتضی بر خلاف مشهور، معتقد است که تیمم، چه بدل از غسل باشد چه وضو، فقط یک بار ضربه، معتبر است^۱ و ضربه دوم، مستحب^۲.

د. کفایت تیمم سابق بر رفع حدث

صاحب جواهر در زمینه رافع یا مبیح بودن تیمم بدل از غسل جنابت می نویسد: از منظر مشهور فقیهان، جُنُب چنان که به جهت دست نیافتن به آب یا غیر آب (مانند ضرر داشتن آب) تیمم بدل از غسل کند و سپس به حدث اصغر یا حدث اکبر، محدث گردد، باید تیمم بدل از غسل را اعاده کند، و اگر آب کمی بیابد که فقط برای وضو گرفتن کافی باشد، وضو بگیرد. ... من در این مسئله، اختلافی از هیچ یک از فقیهان ندیدم مگر آنچه از سید مرتضی در «شرح الرسالة» آمده است و آن، این است که هرگاه کسی تیمم بدل از غسل کند و با حدث اصغر محدث گردد، اگر فقط به اندازه وضو گرفتن آب بیابد، باید وضو بگیرد و اگر آبی برای وضو گرفتن یا غسل کردن نیابد، باید تیمم بدل از وضو کند، نه تیمم بدل از غسل؛ زیرا حدث جنابت با تیمم سابق برطرف شده و این حدث اصغر که برای او پدید آمده، جز وضو به هنگام یافتن آب، چیز دیگری را واجب نساخته است.^۳ بنا بر این، سید مرتضی، تیمم بدل از غسل فرد جُنُب را رافع می انگارند نه مبیح. پس دیدگاه سید مرتضی در مقابل فقیهانی است که تیمم را موجب استباحه می دانند، نه رفع

۱. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۱، ص ۲۳۴؛ مفاتیح الشرایع، ج ۲، ص ۶.

۲. الحبل المتین فی أحكام الدین، ص ۸۶.

۳. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربی، بیروت - لبنان، هفتم، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۶۰ - ۲۶۱.

حدث. از منظر این فقیهان، هر گاه تیمم به وسیله حدث اصغر یا اکبر نقض شود، اعاده تیمم بدل از غسل، واجب می گردد، اعم از این که آب وضو بیابد یا نیابد؛ چون با بقای جنابت، وضو گرفتن دلیلی ندارد.

ه. کفایت یک وضو برای کسی که میانه غسل کردن، محدث به حدث اصغر شود، فقیهان امامیه در زمینه کسی که در اثنای غسل کردن، محدث به حدث اصغر شود، اختلاف نظر دارند. گروهی معتقدند که باید غسل را اعاده کند. این فتوا به احتیاط نزدیک تر است؛ ولی سید مرتضی بر این باور است که چنین کسی غسل را به پایان می رساند و سپس یک وضو می گیرد.^۱

و. استحباب قرائت به جهر مرد در نماز صبح و دو رکعت اول نماز مغرب و عشا مشهور فقیهان امامیه معتقدند که بر مرد، واجب است نماز صبح و دو رکعت اول نماز مغرب و عشا را با صدای بلند بخواند و در دیگر نمازها و رکعت ها، نماز را آهسته بخواند. مستند این قول، روایتی صحیح است؛ ولی سید مرتضی آن را مستحب می داند.^۲ وی معتقد است که رعایت جهر و اخفات، از بابت ندب و رجحان است، نه حتم و الزام؛ بنا بر این، هرگاه در موضع جهر یا بالعکس اخفات

۱. «وإنما الكلام فيما إذا تجدد الحدث الأصغر كذلك وقد اختار المصنف فيه الإعادة كما في الفقيه حيث نقله عن أبيه فيه والهداية والمبسوط والنهاية ونهاية الأحكام والمنتهى والتحريم والتذكرة والمختلف والإرشاد والدروس والبيان والذكرى واللمعة والمقتصر وغاية المرام والتفجیح وحاشية المدارك والحدائق. وهو المنقول عن الإصحاح والجامع ولقد أطلت الأستاذ - أدام الله تعالى - حراسته في حاشية المدارك في إيضاحه وتقويته ونسبه إلى المشهور في الحاشية المذكورة وذهب المرتضى والمحقق في كتبه الثلاثة وتلميذه اليوسفي والشهيد الثاني ولده وسبطه وتلميذه الشيخ حسين بن عبد الصمد والسيد علي الصائغ في شرح الإرشاد والمولى الأردبيلي والفاضل البهائي والشيخ نجيب الدين والفاضل الهندي إلى الإتمام وإعادة الوضوء فيه» (مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، ج ۱، ص ۳۳۱؛ مفاتيح الشرائع، ج ۱، ص ۵۸).

۲. مفاتيح الشرائع، ج ۱، ص ۱۳.

نماید، نماز او صحیح است؛ لکن تارک استحباب خواهد بود.^۱ مستند وی اصل و اطلاق آیه «وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا»^۲ و نیز روایت صحیح است.^۳

ز. جواز تقدّم نماز جمعه از وقت زوال (ظهر)

اکثر فقیهان امامیه معتقدند که وقت نماز جمعه، از اوّل ظهر است تا هنگامی که سایه شاخص به اندازه خود آن می شود. بعضی دیگر گفته اند: وسعت وقت آن به اندازه وسعت وقت نماز ظهر است، به جهت بدلیت آن از نماز ظهر و اصل بقای وقت؛ ولی از سید مرتضی نقل شده است که جایز است نماز جمعه را بر وقت زوال (ظهر) مقدّم بدارند.^۴

ح. سید هاشمی دانستن منسوبین از ناحیه مادر به بنی عبدالمطلب و بنی هاشم

مشهور فقیهان امامیه بر این باورند که کسانی هاشمی محسوب می شوند که از ناحیه پدر، به بنی هاشم منسوب باشند. در مقابل، سید مرتضی، کسانی را که از ناحیه مادر به بنی هاشم منسوب هستند، هاشمی و سید می داند. دلیل وی هم آیه شریفه «وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ وَ أَيُّوبَ وَ يُوسُفَ وَ مُوسَى وَ هَارُونَ وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * وَ ذَكَرْنَا وَ يَحْيَى وَ عِيسَى وَ إِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ»^۵ است که در آن، عیسی علیه السلام از دودمان و فرزندان ابراهیم (یا نوح) دانسته شده، در حالی که از سوی پدر، به ابراهیم و نوح، منسوب نبوده است. همچنین به دلیل قول پیامبر صلی الله علیه و آله که در احادیث صحیح از ایشان ثابت شده است که «هذان ابنای إمامان قاما او قعدا»؛^۶ این دو (حسن علیه السلام

۱. ر.ک: تحفة الأبرار الملتقط من آثار الأئمة الأطهار، ج ۲، ص ۱۲۰.

۲. إسرائ، آیه ۱۱۰.

۳. وسائل الشیعة، ج ۶، ص ۹۶.

۴. مفتاح الشرایع، ج ۱، ص ۹۰-۹۱.

۵. أنعام، آیه ۸۴-۸۵.

۶. عوالی اللئالی العزیزة، ص ۱۲۹-۱۳۰.

و حسین (علیه السلام) هر دو امام هستند چه بایستند [و قیام کنند] و چه بنشینند [و قیام نکنند]، در حالی که امام حسن (علیه السلام) و امام حسین (علیه السلام) از سوی حضرت فاطمه زهرا (علیه السلام) به پیامبر (صلی الله علیه و آله) منسوب بوده‌اند.^۱

ط. پاک کنندگی آب مضاف، همانند آب مطلق

مشهور فقهای امامیه معتقدند که آب مطلق، هم پاک است و هم پاک کننده؛ ولی آب مضاف، چیز نجس را پاک نمی‌کند؛ اما سید مرتضی، ازاله نجاست و پاک شدن اشیا را با مایعات پاک اگر چه مطلق نباشند، جایز می‌شمرد.^۲ وی پاک کردن اشیا با آب مضاف را نیز جایز دانسته است. وی معتقد است و از آن جایی که اسم آب بر آن صدق می‌کند، وضو با آن نیز جایز است.^۳

ی. وجوب عقیقه برای مولود

فقیهان، عقیقه برای مولود را مستحب می‌دانند؛ ولی سید مرتضی، عقیقه برای مولود اعم از پسر یا دختر را واجب می‌شمرد.^۴

ک. پاک شدن اجسام با زدودن نجاست از آنها

سید مرتضی بر این باور است که اجسام صیقلی شده، نرم و صاف (چون شیشه، آینه، آهن و سنگ)، وقتی که نجس شوند، با دست کشیدن و مالیدن چیزی بر آنها به گونه‌ای که عین نجاست از آنها زدوده شود، پاک می‌شوند؛ چون علت نجاست - که

۱. ر.ک: مغایع الشرایع، ج ۳، ص ۲۱.

۲. «و کذا إزالة النجاسة و الحصر إضافی بالنسبة إلى الماء المضاف و إلا فقد يكون غير الماء مزیلاً للأرض و غيرها و ما ذکره هو المشهور بین الأصحاب و المنقول عن السید المرتضی أو المفید القول بجواز إزالة النجاسة بغير الماء من المانعات» (ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد، ج ۱، ص ۱۱۲).

۳. المسائل الناصریات، ص ۷۳. نیز، ر.ک: الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱، ص ۳۹۹.

۴. الانتصار فی انفرادات الإمامیه، ص ۴۰۲.

عین نجس باشد - بر طرف شده است و دیگر نیازی نیست که شسته شوند؛^۱ چون از ادله و جوب اجتناب از عین نجاست، چنین استفاده می شود. ولی وجوب شستن نجاست اجسام با آب، ثابت نشده است؛ زیرا ادله شستن با آب، نسبت به جامه و بدن دلالت دارند.

ل. وجوب یک بار عمره در طول عمر

سید مرتضی، انجام عمره برای یک بار در طول عمر را واجب می شمرد و مازاد بر آن را افضل به شمار می آورد.^۲

م. جایز بودن خوردن خرما و میوه های باغ و کشتزارها برای رهگذران

مشهور فقیهان امامیه قائل اند که خوردن خرما و میوه های باغ و کشتزارها برای کسانی که از آن جا می گذرند، جایز است به شرط این که عابران، از اول، قصد آن جا را نکرده باشند و به محصولات و درختان آن جا آسیبی نرسانند؛ ولی سید مرتضی با نظر مشهور، مخالفت می کند.^۳ مستند، مشهور نصوص است، از جمله، مرسله ابن ابی عمیر که آنها مراسیل ابن عمیر را حکم مسانید او می دانند. در آن روایت،

۱. ر.ک: الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، ج ۵، ص ۲۹۹. «استدلّ علی بطلان قول المرتضی - رضی الله عنه - بطهارة الجسم الصّیقل کالمرأة بالمسح المزیل العین النّجاسة بمثل ما قلناه هاهنا و أجاب عما استدّل به من أنّ الموجب لنجاسة المحل بقاء عین النّجاسة فيه و بالمسح يزول العلة» (الحبل المتین فی احکام الدین، ص ۳۴)؛ «ذكر الشيخ في الخلاف أنّ فی أصحابنا من قال بأنّ الجسم الصّیقل كالسيف والمرأة والقوارير إذا أصابته نجاسة كفي فی طهارته مسح النّجاسة منه و عزی إلى المرتضی اختیاره ثم قال و لست أعرف به أثراً و ذکر أنّ عدم طهارته بدون غسله بالماء هو الظاهر» (بحار الأنوار، ج ۷۷، ص ۱۵۹).

۲. المسائل الناصریات، ص ۳۰۶.

۳. «و المشهور بین الأصحاب أنّ من مرّ علی ثمرة من النخل أو شجر الفواکه أو الزرع اتفاقاً، جاز له أن يأكل منها و لا یحمل، و نقل الشيخ فی الخلاف و ابن إدريس الإجماع علی الجواز، و ادعی ابن إدريس تواتر الأخبار علیه. و خالف فيه المرتضی و جماعة من المتأخرین» (ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، ج ۱۱، ص ۹۳).

راوی از امام علیه السلام سؤال می‌کند: آیا جایز است کسی که از مزرعه و باغی می‌گذرد، از میوه و محصول آن بدون اذن مالک، در ضرورت یا غیر ضرورت، بخورد، امام علیه السلام فرمود: «اشکالی ندارد».^۱

سید مرتضی از طرفی، اخبار آحاد را حجّت نمی‌داند و از طرف دیگر، حرمت مال دیگران و قبیح تصرف در اموال آنان، یک اصل مسلم در فقه اسلامی است. در قرآن کریم از تصرف در مال دیگری بدون رضایت وی نهی شده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾.^۲ علاوه بر آن، روایت صحیحی وجود دارد که می‌گوید: «حلال نیست بر گذرنده، که چیزی از آن جا (باغ و بستان) بر گیرد».^۳

ن. میراث فرزندان فرزند

مشهور فقهای امامیه می‌گویند چنان‌که وراثت میت، فرزندان فرزندان‌اند، فرزندان فرزندان در صورت فوت پدر یا مادر خود، به جای آنان ارث می‌برند. یعنی هر یک، سهم کسی را که به وسیله او به میت می‌رسد، بهره‌مند می‌شوند؛ برای پسر، دو برابر سهم دختر خواهد بود اگر چه آن پسر، فرزند دختر میت باشد. به عبارت دیگر، چنان‌که میت، اولاد بلاواسطه زنده نداشته باشد، فرزندان فرزندان، قائم مقام اولاد وی می‌شوند؛ یعنی طبقه اول محسوب می‌گردند. مستند مشهور، روایات صحیحه

۱. المسائل الناصریات، ص ۳۰۶.

۲. نساء، آیه ۲۹.

۳. «ما رواه أحمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن علی بن یقطين عن أخيه الحسين عن علی بن یقطين قال: سألت أبا الحسن علیه السلام عن الرجل يمر بالثمرة من الزرع والتخل والكرم والشجر والمباح وغير ذلك من الثمر أیحل له أن يتناول منه شيئاً و يأكل بغیر إذن صاحبه وكيف حاله إن نهاه صاحب الثمرة أو أمره المقيم أو ليس له و كم الحد الذي یسعه أن يتناول منه قال لا یحل له أن يأخذ شيئاً» (الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ج ۳، ص ۹۰).

است. از جمله این روایت است که معصوم علیه السلام فرمود: «دخترانِ دختران، هنگامی که برای میّت، دخترانی وجود داشته باشد، و وراثتی غیر آنان وجود نداشته باشد، قائم مقام دختران می‌شوند. همچنین دخترانِ پسر، در صورتی که میّت، پسر نداشته باشد و وراثتی جز آنان نباشد، قائم مقام پسر می‌شوند».

در مقابل مشهور، سید مرتضی معتقد است که فرزندانِ فرزندان را باید به منزلهٔ فرزندان به حساب آورد. یعنی اگر میّت، پسرِ دختر و دخترِ پسر به جای گذاشته باشد، برای پسرِ دختر، دو ثلث می‌رسد و برای دخترِ پسر، یک ثلث؛ چون فرزندانِ فرزندان در حقیقت یا مجاز راجح، فرزند میّت محسوب می‌شوند. بنا بر این مشمول آیه «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ خَظِّ الْأُنثَيْنِ»^۱ قرار می‌گیرند.^۲

۱. نساء، آیه ۱۱.

۲. مفتاح الشرائع، ج ۳، ص ۳۲۲.

منابع و مأخذ

۱. «آثار فقهی سید مرتضی علم الهدی»، سید مهدی طباطبائی، فقه اهل بیت (علیهم السلام)، پاییز - زمستان ۱۳۸۷ش، شماره ۱۹ و ۲۰.
۲. ادب المرتضی من سیره و آثاره، عبدالرزاق محیی الدین، بغداد: المعارف، ۱۹۷۵م.
۳. الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، محمد بن حسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تهران: دار الكتب الإسلامية، ۱۳۹۰ق.
۴. الانتصار فی افرادات الإمامیه، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۵. الانتصار فی افرادات الإمامیه، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، دوم، ۱۴۳۱ق.
۶. بحار الأنوار، محمدباقر بن محمدتقی المجلسی (العلامة المجلسی)، بیروت: مؤسسة الطبع والنشر، ۱۴۱۰ق.
۷. تاریخ فقه و فقهاء، ابوالقاسم گرجی، تهران: سمت، ۱۳۷۵ش.
۸. تحفة الأبرار الملتقط من آثار الأئمة الأطهار، سید محمدباقر شفتی گیلانی، اصفهان: انتشارات کتابخانه مسجد سید، ۱۴۰۹ق.
۹. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محمد الحسن النجفی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، هفتم، ۱۴۰۴ق.
۱۰. الحبل المتین فی أحكام الدین، محمد بن حسین بهاء الدین العاملی، قم: کتاب فروشی بصیرتی، ۱۳۹۰ق.
۱۱. الحقائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، یوسف بن احمد بن ابراهیم البحرانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۰۵ق.
۱۲. ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد، محمدباقر السبزواری، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، قم، ۱۲۴۷ق.
۱۳. الذریعة الی أصول الشریعة، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)،

تصحیح، مقدمه و تعلیقات: ابوالقاسم گرجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، اول، ۱۳۴۸ش و سوم، ۱۳۷۶ش.

۱۴. الذریعة إلى تصانیف الشيعة، آقا بزرگ تهرانی، بیروت، ۱۹۸۳م.

۱۵. رسائل الشریف المرتضی (المجموعة الأولى)، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.

۱۶. ریحانة الأدب فی تراجم المعروفین بالکنی واللقب، محمدعلی تبریزی، تهران: چاپ سعدی، ۱۳۷۳ش.

۱۷. شخصیت ادبی سید مرتضی، محی الدین عبدالرزاق، مترجم: جواد محدثی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳ش.

۱۸. عوالمی اللثالی العزیزیه، محمد بن علی الأحسانی (ابن أبی جمهور)، قم: دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.

۱۹. مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، احمد بن محمد اردبیلی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.

۲۰. المسائل الناصریات، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تهران: رابطة الثقافة و العلاقات الإسلامية، ۱۴۱۷ق.

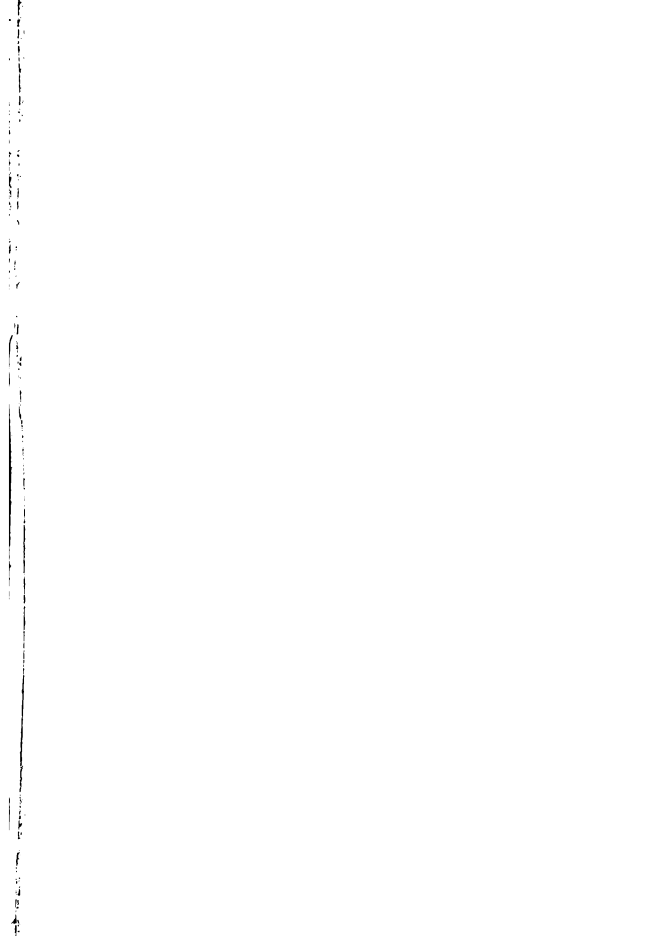
۲۱. مفاتیح الشرایع، ملامحسن فیض کاشانی، قم: مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۴۰۱ق.

۲۲. مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، سید جواد بن محمد حسینی عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۳. مقدمه ای بر فقه شیعه، سید حسین مدرّسی طباطبائی، مشهد آستان قدس رضوی، ۱۳۶۸ش.

۲۴. ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، محمدباقر بن محمدتقی المجلسی (العلامة المجلسی)، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.

۲۵. وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحرّ العاملی، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.



فتاوی نادر و خلاف مشهور سید مرتضی

(رضا ممبئی مجدد)^۱

چکیده

یکی از نقاط قوت فقه شیعه، پویایی و سیر تطوّر اجتهاد در آن است که یکی از نتایج آن، اختلاف فتاوی در میان فقهای شیعه بوده که البته در قرون گذشته، همواره وجود داشته و هر فقیهی از فتاوی فقیه پیش از خود گرچه مخالف نظر مشهور و فتاوی خودش بوده، با احترام یاد کرده است. در میان انبوه نوشته‌های فقهی سید مرتضی، گاه فتاوی نادر و نظریاتی ارائه شده که با فتاوی مشهور فقهای معاصر و بعد از او مغایرت داشته است. در این مقاله، تعداد پنجاه فقره از فتاوی نادر و خلاف مشهور سید مرتضی از منابع معتبر فقهی، استخراج و تقدیم دانش‌پژوهان گرامی شده است. واژگان کلیدی: سید مرتضی، فقه، فتاوی نادر، خلاف مشهور.

مقدمه

ابوالقاسم علی بن الحسین الموسوی، ملقب به «علم الهدی» و «سید مرتضی» در سال ۳۵۵ ق در خانواده‌ای شریف و معتبر و با نسبی عالی که از طریق مادر، با چهار واسطه به امام سجاده علیه السلام و از طرف پدر، با پنج واسطه به امام کاظم علیه السلام می‌رسد، در

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه پیام نور.

بغداد دیده به جهان گشود و در همان اوان کودکی توسط مادر بزرگوارشان بعد از خواب معروف شیخ مفید برای تعلیم فقه به ایشان سپرده شد.

پدر سید مرتضی با القاب «طاهر ذوالمناقب» و «طاهر اوحده» در حکومت‌های بنی عباس و آل بویه، از اعتبار اجتماعی و احترام خاصی برخوردار بود و سه منصب بزرگ نقابت (رسیدگی به امور سادات)، سرپرستی حجّاج و ریاست دیوان مظالم (قاضی القضاة) را داشته که پس از فوت پدر و برادر (سید رضی)، به سید مرتضی منتقل شد و تا زمان رحلت ایشان در سال ۴۳۶ ق، به مدت سی سال عهده‌دار مناصب یاد شده بود.

سید مرتضی با نبوغ فوق‌العاده‌اش به سرعت مراتب علمی را پشت سر گذاشت و با فراگیری تمام علوم زمان خود، پس از فوت استاد بزرگوارش، مقام پیشوایی دانشمندان زمان خود را به دست آورد و از شهرت و محبوبیت خاصی در بین شیعیان برخوردار بود.

در این مقاله به نوشته‌های فقهی سید مرتضی و به‌طور مشخص، فتاوی نادر و خلاف مشهور وی پرداخته خواهد شد.

لازم به یادآوری است که مقصود از فتوای مشهور در این مقاله، فتوایی است که در کتب فقه‌های طراز اول یا نام‌آور فقه شیعه، بر مشهور بودن آن تصریح شده باشد. همچنین به دلیل در دسترس نبودن برخی کتب سید مرتضی در حال حاضر (مانند المصباح و شرح الرسالة و...)، تعدادی از فتاوی خلاف مشهور وی، از کتب معتبر فقه‌های پس از ایشان نقل شده است.

تألیفات فقهی سید مرتضی

سید مرتضی، تألیفات فقهی فراوانی داشته که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

۱. الانتصار: شامل ۳۲۹ مسئله فقهی است که در مفردات فقه امامیه نوشته شده و جزء آخرین مکتوبات فقهی ایشان است.

۲. جمل العلم و العمل: سید مرتضی این کتاب را به درخواست یکی از استادان خود نوشته و در آن بعد از مباحث اعتقادی، به مسائل مبتلابه مؤمنان مانند: طهارت، صلاه، صوم، زکات و حج پرداخته است.

۳. مسائل الناصریات: شرحی بر فقه «ناصر» جدّ مادری سید مرتضی است.

۴. المصباح: ظاهراً موفق به اتمام آن نشده؛ اما فقه‌های پس از ایشان، برخی از فتاوی سید مرتضی را از این کتاب - که اکنون در دسترس ما نیست - نقل کرده‌اند.

۵. مسائل الخلاف: با این که سید مرتضی قائل به حجّیت خبر واحد و قیاس نبود، در این کتاب برای معارضه با مخالفانش به روش خود آنها و با استدلال به قیاس و خبر واحد، احتجاج نموده است.

۶. الرّد علی اصحاب العدد: در ردّ کسانی که ماه رمضان را همیشه سی روزه می‌دانستند، نوشته شده است.

۷. جوابات المسائل المیافاریات: مجموعه‌ای از استفتائات و پاسخ به آنهاست.

۸. جوابات المسائل الموصلیات الثانیة: شامل نه مسئله فقهی است.

۹. جوابات المسائل الموصلیات الثالثة: شامل ۱۱ مسئله فقهی است.

۱۰. جوابات المسائل الطبریة: شامل یازده مسئله است که نیمی از آنها فقهی هستند.

۱۱. مسألة فی المسح علی الخفین: این رساله در ردّ نظر اهل سنت مبنی بر جواز مسح بر کفش و تأیید نظر امامیه در انکار آن نوشته شده است.

- و تعدادی کتب و رساله دیگر که در پاسخ استفتائات و سؤالات شیعیان مناطق مختلف، به رشته تحریر در آمده است.

فتاوی نادر فقه‌های شیعه

یکی از نقاط قوّت فقه شیعه، پویایی و سیر تطوّر اجتهاد در آن است که از پیامدهای آن، اختلاف فتاوی در میان فقه‌های شیعه بوده است. البته این اختلاف در

قرون گذشته نیز همواره وجود داشته و هر فقیهی از فتوای فقیه پیش از خود گرچه مخالف نظر مشهور و فتوای خودش بوده، با احترام یاد کرده است.

در میان فتوای این فقیهان، گاه فتوایی به صورت شاذ، به مرحله صدور راه می یافت که با فتوای مشهور فقها در طول قرون قبلی و بعدی، متفاوت بوده و موافقی نداشته یا موافقان اندکی داشته است. سید مرتضی نیز از این قاعده، مستثنا نبوده و تعداد اندکی از فتوای او واجد صفت نادر و خلاف مشهور بوده که در کتب فقهی ایشان مسطور گشته و یا فقیهان بعد از او در کتاب های خود به نقل این فتوای پرداخته اند.

در یک تحقیق علمی از کتب فقهی سید مرتضی و دیگر منابع معتبر فقهی پس از ایشان، تعداد پنجاه فقره فتوای نادر و خلاف مشهور از ایشان گردآوری شد که به همراه مستندات آن در این مقاله ارائه می گردد.

فتاوی نادر و خلاف مشهور سید مرتضی

۱. مشهور فقهای شیعه قائل اند که ازاله نجاست با آب مضاف، صحیح نیست؛^۱ اما سید مرتضی آن را جائز می داند و می گوید: ازاله نجاست با مایع طاهر، گرچه آب نباشد، جائز است.^۲

۲. بنابر قول مشهور در مس میتی که بدنش سرد شده و هنوز غسل نداده اند، غسل واجب است؛^۳ اما سید مرتضی، آن را مستحب می داند.^۴

۳. مشهور فقها قائل اند که در غیر غسل جنابت، باید برای نماز وضو گرفت،

۱. مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۱، ص ۲۲۲.

۲. المسائل الناصریات، ص ۱۰۵، مسئله ۲۲.

۳. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۱، ص ۴۵۸؛ مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، ج ۴، ص ۳۱۴.

۴. الخلاف، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۲۲، مسئله ۱۹۳؛ المعتمد، ج ۱، ص ۳۵۱، به نقل از: شرح الرسالة و المصباح.

چه غسل واجب باشد، چه مستحب؛^۱ اما سید مرتضی می گوید: بعد از غسل های واجب، وضو گرفتن برای نماز، واجب نیست.^۲

۴. سید مرتضی در آنچه از نجس العین که حیات در آن راه ندارد، مانند استخوان و موی سگ و خوک قائل به طهارت آن شده^۳ و حال آن که مشهور فقها قائل به نجاست آنها هستند.^۴

۵. بنا بر قول مشهور، آخر وقت نماز شب، طلوع فجر ثانی است؛^۵ اما سید مرتضی، آخر وقت آن را طلوع فجر اول می داند.^۶

۶. به نظر مشهور فقها، سجده کردن بر لباسی که از پنبه و کتان باشد، حرام است.^۷ سید مرتضی نیز در رساله «جوابات المسائل المیافاریات»^۸ و «الانتصار»^۹ این قول را اختیار کرده؛ اما در «المسائل الموصلیات الثانية»، قائل به کراهت سجده شده است.^{۱۰}

۷. بنابر قول مشهور تشویب (گفتن «الصلاة خیر من النوم» بعد از «حی علی الفلاح») حرام است^{۱۱} و سید مرتضی در «المسائل الناصریات»^{۱۲} و «جوابات

۱. الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۳، ص ۱۱۸؛ مشارق الشمس فی شرح الدروس، ج ۱، ص ۳۴۳.

۲. جمل العلم و العمل، ص ۵۱.

۳. المسائل الناصریات، ص ۱۰۰، مسئله ۱۹.

۴. الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، ج ۵، ص ۲۰۸؛ غایة المرام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۱، ص ۱۰۰.

۵. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۲، ص ۲۲؛ الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، ج ۶، ص ۲۳۳.

۶. ذکر الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۲، ص ۳۷۱؛ مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۲، ص ۳۵.

۷. مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۲، ص ۱۱۵.

۸. جوابات المسائل المیافاریات (ضمن رسائل الشریف المرتضی)، ج ۱، ص ۲۷۵.

۹. الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۱۳۶، مسئله ۳۴.

۱۰. جوابات المسائل الموصلیات الثانية (ضمن رسائل الشریف المرتضی)، ج ۱، ص ۱۷۴.

۱۱. مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۲، ص ۱۳۱.

۱۲. المسائل الناصریات، ص ۱۸۳، مسئله ۶۹.

المسائل المیافارقیات»^۱ آن را بدعت دانسته؛ اما در «الانتصار» آن را مکروه شمرده است.^۲

۸. مشهور فقها قائل اند که در نماز صبح و دو رکعت اول نماز مغرب و عشا، جهر و در بقیه رکعات نمازها اخفات واجب است که اگر کسی عالماً عامداً عکس آن را انجام دهد، نمازش باطل و اعاده آن، واجب است.^۳ سید مرتضی در کتاب مصباح خود می گوید: جائز است عکس آن عمل کند؛ ولی ترک آن، مستحب است.^۴

۹. بنابر قول مشهور، کف دست ها یکی از اعضای هفت گانه سجود است؛^۵ اما سید مرتضی به جای دست ها، مفصل میچ دست را جزء اعضای سجود می داند.^۶

۱۰. رأی مشهور فقها بر آن است که «جلسة الاستراحة»، مستحب است^۷ و آن عبارت است از نشستن بعد از سجده دوم رکعت اول؛ اما سید مرتضی، آن را واجب می داند.^۸

۱۱. به نظر مشهور فقها، زن می تواند در نمازهای واجب برای زنان دیگر امامت کند؛^۹ اما سید مرتضی، آن را جائز نمی داند.^{۱۰}

۱۲. بنابر قول مشهور، مستحب است که مسافر در موطن اربعه (مسجد الحرام،

۱. جوابات المسائل المیافارقیات (ضمن رسائل الشریف المرتضی)، ج ۱، ص ۲۸۰.

۲. الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۱۳۷، مسئله ۳۶.

۳. روض الجنان فی شرح ارشاد الأذهان، ج ۲، ص ۷۰۲.

۴. مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۲، ص ۱۵۳؛ المعتمر، ج ۲، ص ۱۷۶.

۵. تذکره الفقهاء، ج ۳، ص ۱۸۵؛ جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۲، ص ۳۰۰.

۶. جمل العلم و العمل، ص ۶۰.

۷. مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۲، ص ۱۷۱.

۸. الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۱۵۰، مسئله ۴۷.

۹. البیان، ص ۲۳۱؛ مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان، ج ۳، ص ۲۵۷؛ مناهج الأحکام فی مسائل

الحلال و الحرام، ص ۴۲۷.

۱۰. السرائر الحاوِیة لتحریر الفتاوی، ج ۱، ص ۲۸۱.

مسجد النبی، مسجد کوفه و حرم حسینی) نمازش را تمام بخواند و در غیر این چهار جایگاه، بایستی نمازش را قصر بخواند؛^۱ اما سید مرتضی می گوید: مسافر نمی تواند در مشاهد ائمه، نمازش را قصر بخواند؛ بلکه واجب است اتمام نماز بر او.^۲

۱۳. مشهور فقها قائل اند که عقیقه، مستحب است؛^۳ اما سید مرتضی، آن را واجب می داند.^۴

۱۴. بنا به نظر مشهور فقها، رؤیت هلال ماه در روز سی ام قبل از زوال، اعتباری ندارد؛^۵ اما سید مرتضی، این رؤیت را متعلق به شب قبل می داند^۶ (آن روز، اول ماه خواهد بود).

۱۵. به نظر مشهور فقها، لعان در ولد متعه جریان ندارد و چنین فرزندی بدون لعان نفی می شود؛^۷ اما سید مرتضی، قائل به وقوع لعان در ولد متعه است.^۸

۱۶. سید مرتضی، قائل به حرمت مس حاشیه قرآن و بین سطور آن توسط حائض است،^۹ در حالی که مشهور فقها به کراهت آن نظر دارند.^{۱۰}

۱۷. بنا به قول مشهور، استبراء، عبارت است از سه بار کشیدن دست از مخرج تا انتهای ذکر و سه بار از آن جا تا ابتدای حشفه و سپس سه بار فشردن حشفه؛^{۱۱} اما

۱. مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۳، ص ۱۳۵.

۲. جمل العلم و العمل، ص ۷۷.

۳. مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۷، ص ۳۰۳؛ ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ج ۳، ص ۲۵۸.

۴. الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۴۰۶، مسئله ۲۳۳.

۵. الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، ج ۱۳، ص ۲۸۴.

۶. المسائل الناصریات، ص ۲۹۱، مسئله ۱۲۶.

۷. مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الاسلام، ج ۱۰، ص ۲۱۱.

۸. الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۲۷۶.

۹. المعبر فی شرح المختصر، ج ۱، ص ۲۳۴.

۱۰. ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد، ج ۱، ص ۵۳؛ الزبدة الفقهیة فی شرح الروضة البهیة، ج ۱، ص ۲۱۵.

۱۱. تذکرة الفقهاء، ج ۱، ص ۱۳۱؛ الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة، ج ۱، ص ۸۹.

سید مرتضی، استبراء را عبارت از سه بار کشیدن دست از ابتدا تا انتهای ذکر می‌داند.^۱

۱۸. قی عمدی، به نظر مشهور، روزه را باطل می‌کند؛ اما سید مرتضی، این عمل را مکروه و باعث نقصان روزه می‌داند و قائل به بطلان روزه نیست.^۲

۱۹. بر اساس قول مشهور، سادات کسانی هستند که به واسطه پدر به عبدالمطلب و هاشم متصل باشند. مطابق با همین نظر، اعطای خمس به کسانی که از طریق مادر به هاشم منتسب باشند، جائز نیست؛ اما اعطای زکات به آنها مانعی ندارد،^۴ در حالی که سید مرتضی، تمام کسانی را نیز که تنها با واسطه مادر به هاشم متصل باشند، سید می‌داند و اعطای خمس به آنان را مجاز می‌شمرد و دادن زکات به آنها را جائز نمی‌داند.^۵

۲۰. مشهور فقها قائل اند که در وضو، شستن صورت از پایین به بالا جائز نیست؛^۶ اما سید مرتضی، قائل به جواز آن به نحو کراهت است.^۷

۲۱. اخذ شفعه در نظر مشهور فقها، فوری است؛^۸ اما سید مرتضی، به تراخی در شفعه معتقد است.^۹

۲۲. بنا بر قول مشهور فقها در هبه چنانچه متهب، ذورحم باشد، هبه کننده بعد از

۱. المعبر فی شرح المختصر، ج ۱، ص ۱۳۴.

۲. مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۳، ص ۲۸۹.

۳. جمل العلم و العمل، ص ۹۰.

۴. مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الاسلام، ج ۱، ص ۴۷۰.

۵. رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۲۶۲ و ج ۴، ص ۳۲۸.

۶. مشارق الشموس فی شرح الدروس، ج ۱، ص ۳۴۳؛ ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد، ج ۱، ص ۲۷.

۷. المعبر فی شرح المختصر، ج ۱، ص ۱۴۳.

۸. مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، ج ۶، ص ۳۵۹.

۹. الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۴۵۴، مسئله ۲۵۹.

- اقباض نمی تواند رجوع نماید؛^۱ اما سید مرتضی، رجوع را جائز می داند.^۲
۲۳. حقّ المازّة در میوه درختان و نخل به نظر مشهور فقها ثابت است؛^۳ اما سید مرتضی قائل به عدم جواز اکل است.^۴
۲۴. به نظر مشهور فقها، اخذ اجرت بر واجباتی چون تکفین و تدفین اموات مسلمین، حرام است؛^۵ اما سید مرتضی، اجرت گرفتن را جائز می داند؛ چون وجوب تکفین و تدفین را متوجّه ولی میت می داند، نه غیر او.^۶
۲۵. سید مرتضی، طهارت مطلق مکان نمازگزار (حتی غیر از مساجد سبعه) را شرط می داند؛^۷ اما مشهور فقها، تنها قائل به طهارت محلّ سجود نمازگزار هستند (به شرط عدم رطوبت مسری).^۸
۲۶. به نظر مشهور فقها چنانچه مأوم بعد از نماز نسبت به فسق یا کفر امام یقین پیدا کند، اعاده نماز حتّی در وقت لازم نیست؛^۹ اما سید مرتضی، قائل به اعاده نماز در وقت است.^{۱۰}
۲۷. مشهور فقها قائل اند که خیار حیوان فقط برای مشتری است؛^{۱۱} اما سید مرتضی، این خیار را علاوه بر مشتری برای بایع نیز ثابت می داند.^{۱۲}

۱. مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، ج ۹، ص ۱۸۰.

۲. الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۴۶۰، مسئله ۲۶۱.

۳. کفایة الأحکام، ج ۱، ص ۵۱۲.

۴. مسالک الأنفهام إلى تنقیح شرائع الاسلام، ج ۳، ص ۳۷۲، به نقل از «المسائل الصیداویة»، سید مرتضی.

۵. مسالک الأنفهام إلى تنقیح شرائع الاسلام، ج ۳، ص ۱۳۰.

۶. الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۱۰۰، مسئله ۹.

۷. تذکرة الفقهاء، ج ۲، ص ۴۰۱؛ کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، ج ۱، ص ۱۴۴.

۸. مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۲، ص ۱۱۴.

۹. همان، ج ۳، ص ۷۰.

۱۰. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۱، ص ۲۸۲.

۱۱. حاشیة شرائع الاسلام، ص ۳۳۸؛ کفایة الأحکام، ج ۱، ص ۴۶۳.

۱۲. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۴، ص ۳۶.

۲۸. به نظر سید مرتضی، میتی که در زمان حیات خود بدون عذر، قضای روزه خویش را به جا نیاورده، ولی او باید برای هر روز روزه وی، یک مد طعام از مال میت صدقه دهد و اگر مالی ندارد، خود قضای روزه او را به جای آورد؛^۱ اما مشهور فقها به عکس این ترتیب معتقدند؛ یعنی قضای صوم بر ولی واجب است و میت اگر ولی نداشت، از مال او صدقه می دهند.^۲

۲۹. مشهور فقها بالا بردن دست ها هنگام تکبیرات نماز را مستحب می دانند^۳ و شیخ طوسی بر آن ادعای اجماع دارد؛^۴ اما سید مرتضی قائل به وجوب رفع یدین است.^۵

۳۰. به نظر مشهور فقها، اولاد اولاد (نوه ها) ارث کسی را می برند که به واسطه او به میت، متصل می شوند. بنا بر این اگر وارثان میت فقط یک نوه مؤنث پسر و یک نوه مذکر دختری باشند، دختر پسر میت، دو برابر پسر دختر میت ارث می برد؛^۶ اما سید مرتضی معتقد است به نوه مذکر، دو برابر نوه مؤنث داده می شود و در این جا واسطه اتصال وارث به مورث، اعتباری ندارد.^۷

۳۱. مشهور فقهای شیعه، عتق ولد الزنا (مسلم) را به عنوان کفاره، معتبر می دانند؛^۸ اما سید مرتضی، آن را ممنوع می شمرد.^۹

۱. الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۱۹۷، مسئله ۹۳.

۲. مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۳، ص ۵۳۰.

۳. ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد، ج ۲، ص ۲۶۷.

۴. الخلاف، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۱۹.

۵. الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۱۴۷، مسئله ۴۵.

۶. مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الاسلام، ج ۱۳، ص ۱۲۴.

۷. رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۲۶۱.

۸. ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ج ۴، ص ۸۷.

۹. الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۳۶۷، مسئله ۲۰۹.

۳۲. بر اساس فتوای مشهور فقها، جماع معتکف با همسرش در روز ماه رمضان، دو کفّاره و در شب، یک کفّاره داشته و در غیر رمضان (شب یا روز)، یک کفّاره دارد؛^۱ لکن سید مرتضی در الانتصار به شکل مطلق گفته است: جماع معتکف در روز، دو کفّاره و در شب، یک کفّاره دارد (رمضان یا غیر آن)^۲ و در جمل العلم و العمل اظهار داشته: جماع معتکف در شب یا روز، دو کفّاره خواهد داشت.^۳

۳۳. سید مرتضی، نماز عیدین را در فقدان امام و اختلال بعضی شرایط (مثل اجتماع عدد مخصوص و...) فقط به صورت فرادا سنت می داند؛^۴ اما مشهور فقها در این حالت، نماز را به صورت جماعت و فرادا مستحب می شمردند.^۵

۳۴. حدّا کثر ایّام نفاس بر اساس نظر مشهور فقها ده روز است؛^۶ اما سید مرتضی آن را هجده روز می داند.^۷

۳۵. به نظر مشهور فقها، وقت نیت روزه واجب، حدّا کثر تا طلوع فجر است؛^۸ اما سید مرتضی، وقت آن را تا زوال توسعه داده است.^۹

۳۶. خذف (پرتاب کردن) در رمی جمرات به نظر مشهور فقها مستحب است؛^{۱۰}

۱. الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱۳، ص ۴۹۷؛ مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، ج ۱۶، ص ۴۳۷.

۲. الانتصار فی انفرادات الإمامية، ص ۲۰۱، مسئله ۹۵.

۳. جمل العلم و العمل، ص ۹۹.

۴. المسائل الناصرات، ص ۲۶۵، مسئله ۱۱۱؛ جمل العلم و العمل، ص ۷۴.

۵. بحار الأنوار، ج ۸۷، ص ۳۵۵.

۶. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۱، ص ۳۴۷.

۷. الانتصار فی انفرادات الإمامية، ص ۱۲۹.

۸. کفایة الأحکام، ج ۱، ص ۲۴۲؛ ذخیرة العباد فی شرح الارشاد، ج ۲، ص ۵۱۳.

۹. الانتصار فی انفرادات الإمامية، ص ۱۸۰، مسئله ۷۸؛ جمل العلم و العمل، ص ۸۹.

۱۰. الزبدة الفقهية فی شرح الروضة البهیة، ج ۳، ص ۴۷۱؛ مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الاسلام، ج ۸، ص ۱۱.

ولی سید مرتضی، آن را واجب می‌داند.^۱

۳۷. بر اساس قول مشهور فقها چنانچه امر به معروف و نهی از منکر، نیازمند جرح یا قتل باشد، باید از امام اذن گرفته شود؛^۲ اما سید مرتضی، جرح یا قتل را بدون اذن امام هم جائز می‌داند.^۳

۳۸. به نظر مشهور فقها، ربا بین مسلم و ذمی، ثابت است؛^۴ اما سید مرتضی با این که در «جوابات المسائل الموصليات الثانية»^۵ موافق مشهور فتوا داده، لکن در «الانتصار» ربا را بین مسلم و ذمی، ثابت ندانسته است.^۶

۳۹. مشهور فقها استمتاع از حائض را در غیر از قُبُل جائز می‌دانند؛^۷ اما سید مرتضی قائل به حرمت استمتاع بما تحت المئزر (لنگ) است.^۸

۴۰. دیه ولد الزنا (مسلمان) در نظر مشهور، برابر با دیه مسلم است؛^۹ اما سید مرتضی، دیه او را برابر با دیه ذمی (هشتصد درهم) می‌داند.^{۱۰}

۴۱. بنا بر اجماع فقها، ورثه از دیه قطع سر میت (صد دینار) سهمی ندارند و

۱. الانتصار فی انفرادات الإمامية، ص ۲۶۰، مسئله ۱۴۴.

۲. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان، ج ۷، ص ۵۴۲.

۳. الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، ص ۱۵۰.

۴. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الاسلام، ج ۳، ص ۳۲۸؛ الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱۹، ص ۲۶۴.

۵. جوابات المسائل الموصليات الثانية (ضمن رسائل الشریف المرتضی)، ج ۱، ص ۱۸۲.

۶. الانتصار فی انفرادات الإمامية، ص ۴۴۱، مسئله ۲۵۳.

۷. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۱، ص ۳۲۵؛ الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، ج ۳، ص ۲۶۲.

۸. المعبر فی شرح المختصر، ج ۱، ص ۲۳۴، به نقل از: الخلاف، سید مرتضی؛ مختلف الشيعة فی احکام الشريعة، ج ۱، ص ۳۴۶، به نقل از شرح الرساله، سید مرتضی.

۹. ايضاح الفوائد فی شرح مشكلات القواعد، ج ۴، ص ۶۸۱؛ ملاذ الأخيار فی فهم تهذيب الأخبار، ج ۱۵، ص ۳۴۷.

۱۰. الانتصار فی انفرادات الإمامية، ص ۵۴۴، مسئله ۳۰۵؛ جوابات المسائل الموصليات الثالثة (ضمن رسائل الشریف المرتضی)، ج ۱، ص ۲۵۴.

مشهور فقها معتقدند که باید این مبلغ را صدقه داد؛^۱ اما سید مرتضی معتقد است که این دیه، متعلق به بیت المال است.^۲

۴۲. به نظر مشهور فقها، حکم بلعیدن در صیام، همان حکم اکل بوده و مبطل روزه است؛^۳ لکن سید مرتضی، بلعیدن سنگریزه و چیزهای مشابه را باعث افساد روزه نمی داند.^۴

۴۳. مشهور فقها قائل اند که نذر به صورت مطلق (تبرعی) منعقد می شود؛^۵ اما سید مرتضی معتقد است که نذر بدون شرط متعلق واقع نمی شود.^۶

۴۴. بنا به نظر مشهور فقها، طهارت از حدث در رمی جمار، مستحب است؛^۷ اما سید مرتضی، طهارت را واجب می داند.^۸

۴۵. بر اساس قول مشهور فقها، یکی از نصاب های زکات شتر، عدد ۱۲۱ است؛^۹ اما سید مرتضی، بین نصاب های ۹۱ و ۱۳۰، نصاب دیگری را قائل نیست.^{۱۰}

۴۶. سید مرتضی، اخذ اجرت برای اذان را مکروه می داند،^{۱۱} در حالی که مشهور

۱. قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، ج ۳، ص ۷۰۱.

۲. الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۵۴۲، مسئله ۳۰۱؛ جوابات المسائل الموصلیات الثالثة (ضمن رسائل الشریف المرتضی)، ج ۱، ص ۲۵۲.

۳. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۹، ص ۵۸.

۴. جمل العلم و العمل، ص ۹۰.

۵. تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة، ج ۴، ص ۳۴۶.

۶. الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۳۶۲، مسئله ۲۰۳.

۷. مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۴، ص ۲۶۱.

۸. جمل العلم و العمل، ص ۱۱۰.

۹. مختلف الشیعة فی احکام الشریعة، ج ۳، ص ۱۷۰.

۱۰. الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۲۱۵، مسئله ۱۰۴؛ جمل العلم و العمل، ص ۱۲۲.

۱۱. مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۲، ص ۱۳۴، به نقل از: مصباح، سید مرتضی؛ المعبر فی شرح المختصر، محقق حلی، ج ۲، ص ۱۳۴، به نقل از: مصباح، سید مرتضی.

فقهها قائل به حرمت آن هستند.^۱

۴۷. مشهور فقها قائل به طهارت ولدالزنا هستند؛^۲ اما سید مرتضی، ولدالزنا را نجس می‌داند.^۳

۴۸. بنا بر قول مشهور، نفاس عبارت است از خونی که همراه با ولادت یا بعد از آن از زن خارج می‌شود؛^۴ ولی سید مرتضی، نفاس را مختص بعد از ولادت می‌داند.^۵

۴۹. مشهور فقها در حج قران، قارن را برای عقد احرامش بین تلبیه و اشعار و تقلید، مخیر می‌دانند؛^۶ اما سید مرتضی، احرام قارن را فقط با تلبیه صحیح می‌داند.^۷

۵۰. به نظر مشهور فقها در نکاح برای مهر، حداکثری وجود ندارد؛^۸ اما سید مرتضی، تعیین آن بیش از مهرالسنة را ممنوع می‌داند.^۹

۱. مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۲، ص ۱۳۴؛ مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، ج ۴، ص ۹۵؛ الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، ج ۱۸، ص ۲۱۴.
۲. روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۵۲.
۳. الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۵۴۴، مسئله ۳۰۵.
۴. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۱، ص ۳۴۶.
۵. المسائل الناصریات، ص ۱۷۳، مسئله ۶۴.
۶. مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، ج ۱۷، ص ۱۹۷.
۷. الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۲۵۳، مسئله ۱۳۷.
۸. مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۷، ص ۱۴۵، مسئله ۷۷.
۹. الانتصار فی انفرادات الإمامیة، ص ۲۹۲، مسئله ۱۶۴.

منابع و مأخذ

۱. الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تهران: انتشارات کتابخانه جامع چهل ستون، ۱۳۷۵ ق، اول.
۲. الانتصار فی انفرادات الإمامیة، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق، اول.
۳. ایضاح القوائد فی شرح مشکلات القواعد، محمد بن الحسن الحلّی (فخر المحققین)، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ ق، اول.
۴. بحار الأنوار، محمد باقر بن محمد تقی المجلسی (العلامة المجلسی)، بیروت: مؤسسة الطبع والنشر، ۱۴۱۰ ق، اول.
۵. البیان، محمد بن مکی العاملی (الشهید الأول)، تحقیق: محمد حسون، قم: محقق، ۱۴۱۲ ق، اول.
۶. تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة، حسن بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۰ ق، اول.
۷. تذکرة الفقهاء، حسن بن یوسف الحلّی (العلامة الحلّی)، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۴ ق، اول.
۸. جامع المقاصد فی شرح القواعد، علی بن الحسین الکرکی (المحقق الثانی)، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۴ ق، دوم.
۹. جمل العلم والعمل، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، نجف: مطبعة الآداب، ۱۳۸۷ ق، اول.
۱۰. الحقائق الناضرة فی أحکام العترة الطاهرة، یوسف البحرانی، تحقیق: محمد تقی ایروانی و سید عبدالرزاق مقرر، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق، اول.
۱۱. الخلاف، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تحقیق: علی خراسانی و دیگران، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ ق، اول.
۱۲. حاشیة شرائع الاسلام، زین الدین بن علی العاملی (الشهید الثانی)، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۲ ق، اول.

١٣. الدروس الشرعية في فقه الإمامية، محمد بن مكّي العاملي (الشهيد الأول)، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٧ ق، دوم.
١٤. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، محمد باقر سبزواري، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤٢٧ ق، أول.
١٥. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، محمد بن مكّي العاملي (الشهيد الأول)، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام، ١٤١٩ ق، أول.
١٦. رسائل الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي (السيد المرتضى علم الهدى)، قم: دار القرآن الكريم، ١٤٠٥ ق، أول.
١٧. روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزة علمية قم، ١٤٠٢ ق، أول.
١٨. روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، محمد تقي المجلسي، تحقيق: سيد حسين موسوي كرماني، علي پناه اشتها ردي و سيد فضل الله طباطبائي، قم: مؤسسة فرهنگي اسلامي كوشانپور، ١٤٠٦ ق، دوم.
١٩. الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية، سيد محمد حسين ترحيني عاملي، قم: دارالفقه للطباعة و النشر، ١٤٢٧ ق، چهارم.
٢٠. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، محمد بن منصور الحلّي (ابن إدريس)، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٠ ق، دوم.
٢١. الصوم في الشريعة الاسلامية الغراء، جعفر سبحاني، قم: مؤسسة امام صادق عليه السلام، ١٤٢٠ ق، أول.
٢٢. غاية المرام في شرح شرائع الاسلام، مفلق صيمري، بيروت: دار الهادي، ١٤٢٠ ق، أول.
٢٣. قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، حسن بن يوسف الحلّي (العلامة الحلّي)، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٣ ق، أول.
٢٤. كشف الرموز في شرح مختصر النافع، فاضل أبي، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٧ ق، سوم.
٢٥. كفاية الأحكام، محمد باقر سبزواري، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ١٤٢٣ ق، أول.

۲۶. مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الأذهان، احمد اردبیلی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق، اول.

۲۷. مختلف الشيعة فی أحكام الشريعة، حسن بن يوسف الحلّي (العلامة الحلّي)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق، دوم.

۲۸. مدارک الأحكام فی شرح عبادات شرائع الاسلام، محمد بن علی العاملي الجبعي، بيروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام، ۱۴۱۱ ق، اول.

۲۹. مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محمدباقر بن محمدتقی المجلسي (العلامة المجلسي)، تهران، دارالکتب الاسلامية، ۱۴۰۴ ق، دوم.

۳۰. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الاسلام، زين الدين بن علی العاملي (الشهيد الثاني)، قم: مؤسسة المعارف الاسلامية، ۱۴۱۳ ق، اول.

۳۱. المسائل الناصريات، علی بن الحسين الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تهران: رابطة الثقافة والعلاقات الاسلامية، ۱۴۱۷ ق، اول.

۳۲. مشارق الشموس فی شرح الدروس، آقا حسين خوانساری، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.

۳۳. مصابيح الظلام، محمدباقر البهبهاني، قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، ۱۴۲۴ ق، اول.

۳۴. المعبر فی شرح المختصر، جعفر بن الحسن الحلّي؛ (المحقق الحلّي)، تحقيق: محمد علی حیدری و دیگران، قم: مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام، ۱۴۰۷ ق، اول.

۳۵. مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، سید جواد حسینی عاملي، تحقيق: محمدباقر خالصي، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ ق، اول.

۳۶. ملاذ الأخيار فی فهم تهذيب الأخبار، محمدباقر بن محمدتقی المجلسي (العلامة المجلسي)، تحقيق: سید مهدي رجائي، قم: انتشارات كتابخانه آية الله مرعشي نجفی، ۱۴۰۶ ق، اول.

۳۷. مناهج الأحكام فی مسائل الحلال والحرام، میرزای قمی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۰ ق، اول.

۳۸. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، حسن بن يوسف الحلّي (العلامة الحلّي)، مشهد: مجمع البحوث الاسلامية، ۱۴۱۲ ق، اول.



روش‌شناسی فقهی سید مرتضی

محمّد رضا فادمیان^۱

چکیده

این نوشتار، نگاهی کوتاه و گذرا بر روش‌شناسی فقهی سید مرتضی است که از رهگذر آن، برخی از آرا و اندیشه‌های فقهی - اصولی وی نیز بازشناسی و معرفی خواهند شد. بی‌شک، یکی از صفحات پُررنگ در حیات فقهی سید مرتضی، ورود به عرصه فقه مقارن و خدمات قابل توجه وی در این عرصه، در کنار فعالیت‌های فقهی غیر مقارن است. سید مرتضی با میراث اجتهادی پایه‌گذاری شده در فقه شیعه توسط قدما در آغاز قرن چهارم و مستمسک قرار دادن آثار بزرگان مذاهب اربعه عامه، در دو بخش فقه شیعی و فقه عامه، منشأ تحوّل و مبدأ پویایی شد. بر این اساس، در قسمت اول این نوشتار، روش‌شناسی سید مرتضی در فقه غیر مقارن، و در قسمت دوم در فقه مقارن، مورد امعان نظر قرار گرفته است. در پایان نیز برخی از دیدگاه‌های خاص و شاذ وی فهرستوار خواهند آمد. و ازگان کلیدی: سید مرتضی، روش‌شناسی فقهی، فقه مقارن، فقه غیر مقارن، دیدگاه‌های ویژه.

۱. روش‌شناسی فقهی سید مرتضی در فقه غیرمقارن

الف. تبیین منابع فقهی از منظر سید مرتضی

منابع فقهی و اجتهاد در میان مذاهب اسلامی - حتی امامیه - از جهت اعتبار و تعداد، مختلف است. منابع فقهی در مذاهب گوناگون چنین است:

- فقهای حنفی: کتاب، سنت متواتر، اقوال صحابه، اجماع صحابه، قیاس، استحسان و نظر عرف؛

- فقهای مالکی: کتاب، سنت، اجماع اهل مدینه، مصالح مرسله، قول صحابی غیر مستند به رأی و قیاس منصوص العلة؛

- فقهای شافعی: کتاب، سنت، اجماع، قیاس مستنبط العلة، قیاس تشبیه و تمثیل؛

- فقهای حنبلی: کتاب، سنت، قیاس منصوص العلة، قیاس تشبیه، تمثیل و

فتاوی صحابه؛

- فقهای امامیه: ^۱کتاب، اخبار (سنت)، اجماع و عقل.^۲

همگام با مشهور امامیه، سید مرتضی در اثناى مباحث و استدلال‌های فقهی از منابع خاصی بهره می‌جوید: قرآن کریم، اجماع امامیه یا اهل بیت علیهم‌السلام، اخبار، اصول لفظیه و عملیه و عقل. البته همگامی سید مرتضی با مشهور به معنای هم‌فکری و هم‌نظری در مفاد منابع یادشده نیست؛ بلکه گاهی مراد سید مرتضی، مخالف و

۱. دو نکته قابل توجه است: اولاً مراد از منابع فقهی، صرفاً ادله فقهی نیست و اگر در تقسیم یاد شده، تنها به ادله اربعه اکتفا شده، به جهت انسجام و اختصار بحث بوده است و گر نه علاوه بر چهار مورد یاد شده، موارد دیگری همچون قواعد فقهیه و اصول عملیه نیز مراد است؛ لکن قواعد فقهیه، مستندات و منابع گوناگونی دارد که از جمله آنها نص است که شامل آیات و روایات می‌شود (ر.ک: مآخذ شناسی قواعد فقهی، ص ۲۸) و همچنین اصول عملیه نیز یا ریشه در دلیل شرعی دارد و یا در دلیل عقلی. ثانیاً اخباری‌ها تنها کتاب و سنت را به عنوان منابع اجتهاد قبول دارند و برخی از آنان نیز فقط سنت را پذیرفته‌اند.

۲. منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، ص ۳-۴.

مباین مشهور است که در ادامه، بیشتر توضیح داده خواهد شد.

یک. کتاب

سید مرتضی، ظواهر آیات را تا اندازه‌ای حجت می‌داند که دلیل قطعی اجماعی یا عقلی، معارض آن نباشد.^۱ به خاطر همین ظهور قوی آیات قرآن کریم است که سید مرتضی قائل است خبر واحد نمی‌تواند مخصص آیات باشد.^۲ حتی اگر روایات فراوانی در برابر ظواهر قرار بگیرند، مادامی که ظواهر روایات بر ظواهر آیات، برتری نداشته باشند، نمی‌توانند ظواهر آیات را تخصیص بزنند.^۳ از لا به لای استدلال‌های سید مرتضی به ظاهر آیات شریف، معلوم است که وی ظواهر آیات را حجت می‌داند و بی‌وجه و دلیل به سراغ تأویل و بطون مستتر ظواهر آیات شریف نمی‌رود.^۴ البته گاهی سید مرتضی، فراتر از ظواهر، به سراغ تأویل و تفسیر آیات می‌رود. برای نمونه می‌توان به معفو بودن خون کمتر از درهم به آیه شریف: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^۵ اشاره کرد. سید مرتضی معتقد است که مطابق این آیه، خدای سبحان، تطهیر اعضای اربعه را مبیح نماز قرار داده است. بنا بر این اگر اباحه به غسل خون تعلق گیرد، مطلب دیگری است که ظاهر آیه شریف بر آن دلالت ندارد؛ چرا که ظاهر آیه، بر خلاف آن شهادت می‌دهد.^۶

۱. الانتصار، ص ۵۰۰.

۲. برای نمونه، ر.ک: رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۳۸، ص ۲۵۷.

۳. برای نمونه، ر.ک: الانتصار، ص ۴۹۹.

۴. در باره تأویل‌گرایی سید مرتضی ذیل بحث اخبار، توضیحات بیشتری خواهد آمد.

۵. مانده، آیه ۶.

۶. الانتصار، ص ۹۳-۹۴. گفتنی است سید مرتضی در تأویل‌گرایی و استفاده علمی و ابزاری از آن خبرویت قابل توجهی دارد که شواهد فراوانی در میان آثارش یافت می‌شود. وی تنزیه الانبیاء، و

دو. اجماع

اهتمام سید مرتضی به اجماع و کثرت استخدام آن در میان استدلال‌های وی بسیار برجسته است. حتی اگر گفته شود اجماع، اولین و بیشترین دلیل سید مرتضی در استدلال‌های فقهی است، سخن گزافی نیست. بر این اساس است که برخی ارباب تراجم و رجال در وصفش گفته‌اند: «فإنه [السید المرتضی...] أوضح طريقة الإجماع واحتج بها في أكثر المسائل؛ سید مرتضی، طريقة اجماع را گسترانید و در بیشتر مسائل بدان احتجاج کرد».^۱

نیز گفته شده: «وكان ممن يتسارع في دعوى الإجماع؛ سید مرتضی از کسانی است که در ادعای اجماع، سرعت می‌ورزد».^۲

تشریح ماهیت اجماع از منظر سید مرتضی به قدری وسیع و گوناگون است که پرداختن به تمام آنها به تنهایی رساله جداگانه‌ای می‌طلبد؛^۳ اما در این مجال مختصر، به چهار مؤلفه مهم اجماع از منظر سید مرتضی اشاره می‌شود:

اولاً، اجماع به قدری دلیل قوی‌ای است که از هر دلیل دیگر کفایت می‌کند و به تنهایی می‌تواند مثبت احکام قرار بگیرد؛ به طوری که بعد از احراز اجماع دانستن دلیل مجمعین لازم نیست.^۴

ثانیاً، حجیت اجماع به جهت آن است که حاوی قول امام علیه السلام است؛ چرا که عقلاً

﴿الأئمة﴾ (الذریعة، ج ۴، ص ۴۵۶، ش ۲۰۳۲) را در پاسخ اشکالات و ابهامات مطرح شده بر اساس ظواهر برخی از آیات و احادیث نگاشت که خطاهایی به معصومان علیهم السلام نسبت داده شده است. همچنین مضافات الغرر و الدرر مشتمل بر تأویل برخی از آیات قرآن کریم است که سید مرتضی آنها را برای اضافه کردن به کتاب الغرر و الدرر برگزیده است (الذریعة، ج ۲۱، ص ۱۳۳، ش ۴۲۹۲).

۱. روضات الجنات، ج ۴، ص ۳۰۰.

۲. قاموس الرجال، ج ۷، ص ۴۴۴، ش ۵۱۱۳.

۳. برای درک تفصیلی انظار سید مرتضی در باره اجماع، ر.ک: الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۱۲۷ - ۱۸۰؛ و رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۱۱۵ - ۱۳۰ و ج ۳، ص ۲۰۱ - ۲۰۶.

۴. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۶ - ۱۷ و ج ۲، ص ۳۷۰؛ الانتصار، ص ۸۱.

در هیچ مقطعی از اعصار و امصار، خالی از او نیست و امام علیه السلام، معصوم از خطای قولی و فعلی است.^۱

ثالثاً، کیفیت احراز اجماع این گونه است که قولی آن چنان ظهور کرده و منتشر شده باشد که همه فقها به آن قائل و یا راضی باشند؛ به طوری که مطابق آن افتا کنند. چنین قولی همان اجماع حجت است.^۲

رابعاً، پراکندگی قائلان اقوال، مانع از انعقاد اجماع نیست. بیان بیشتر آن که اگر کسی اشکال کند که قائلان اقوال در بلاد نزدیک و دور پراکنده هستند و امکان جمع‌آوری تمام اقوال، عادةً ممکن نیست، در جواب گفته می‌شود: کسی که دور است و عادةً نمی‌توان به قول او دست یافت، دو فرض دارد: یا امام علیه السلام است و یا غیر امام. اگر غیر امام باشد یا قولش موافق است و یا مخالف. اگر موافق باشد، نعم المطلوب. و اگر مخالف باشد، چون قول غیر معصوم است، ارزشی ندارد؛ اما اگر امام باشد، بر وی واجب است به نحوی قولش را به مکلفان بنمایاند.^۳

سه. اخبار

در روش‌شناسی فقهی سید مرتضی، اخبار و روایات، جایگاه اصیل و اساسی دارند؛ چرا که استنباط از منظر وی به معنای استخراج حکم از فحوی نصوص است.^۴ از این رو، سید مرتضی در شناخت و توضیح روایات، ید طولایی دارد. وی اخباری را مستند حکم قرار می‌دهد که مفید علم و یقین باشد. بر این پایه، سید مرتضی خبر واحد را به دلیل ظنی بودن از درجه اعتبار ساقط می‌داند و حجت شرعی نمی‌داند.^۵

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۱۲۴؛ الانتصار، ص ۸۱؛ الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۱۵۴.

۲. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۱۷۵.

۳. رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۲۰۳-۲۰۴.

۴. «الاستنباط استخراج الحكم من فحوی النصوص» (همان، ج ۲، ص ۲۶۲).

۵. الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۲، ص ۴۸۰؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۳۰۸-۳۱۳.

با چنین مبنایی است که سید مرتضی به دنبال گستره اخبار می‌رود و نمی‌تواند در حدّ خبر واحد توقف کند؛ برخلاف قائلان به خبر واحد که از چنین تکاپو و تبعی قهراً بی‌نیازند.^۱ البته سید مرتضی در اثنای مباحث فقهی اش عموماً، و در مباحث فقه مقارنش خصوصاً، بسیار اندک از روایات استفاده می‌کند.

سید مرتضی، وجه عدم استفاده از روایات را در فقه مقارن، استدلال به ادله مورد قبول عامه^۲ و خرده نگرفتن آنان از ادله مورد قبول شیعه می‌داند؛^۳ همچنان که عدم ذکر اخبار اهل بیت (ع) را در مواردی، اختصار و پرهیز از تطویل ذکر می‌کند.^۴

این نکته نیز گفتنی است که سید مرتضی، گاهی در ظواهر - اعم از ظواهر کتاب و ظواهر اخبار - قائل به تأویل می‌شود و در این وادی به افراط کشیده می‌شود. برای نمونه، سید مرتضی روایت «لا نکاح إلا بولی» را این چنین تأویل می‌کند که ولی دختر باکره، خودش است و احتیاج به اذن دیگری ندارد.^۵

نمونه دیگر، تأویل روایت حارث همدانی و فرمایش امیر مؤمنان (ع) مبنی بر مشاهده ایشان هنگام مرگ محتضر است. سید مرتضی در تأویل روایت حارث همدانی می‌گوید: مراد آن است که محتضر چنانچه اهل ایمان و ولایت باشد، خداوند در آن لحظات و شداید، بهره‌ای از ولایت برای محتضر قرار می‌دهد و به‌عکس اگر اهل ایمان و ولایت نباشد، بی‌بهره و دچار عذاب خواهد شد.

۱. «... فإنه [السید المرتضی] لما سدّ باب العمل بأخبار الأحاد اضطرّ إلى استنباط الشريعة من الكتاب والأخبار المتواترة والمحفوظة بقرائن العلم وهذا يحتاج إلى فضل اطلاع على الأحادیث وإحاطة بأصول الأصحاب ومهارة في علم التفسير وطريق استخراج المسائل من الكتاب والعمل بأخبار الأحاد في سعة من ذلك» (روضات الجنات، ج ۴، ص ۳۰۰).

۲. المسائل الناصریات، ص ۴۴۶.

۳. الانتصار، ص ۴۱۸.

۴. «و الأخبار الواردة عن الأئمة (ع) وعن أمير المؤمنين (ع) من قبل مظاهرة فاشية شائعة لولا خوف التطویل لذكرناها» (رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۶۰).

۵. المسائل الناصریات، ص ۳۲۱.

سید مرتضی در تأویل چنین روایتی صراحتاً می‌نویسد:

و إنما اخترنا هذا التأويل، لأنَّ أمير المؤمنين عليه السلام جسم، فكيف يشاهده كلُّ محتضر، والجسم لا يجوز أن يكون في الحال الواحدة في جهات مختلفة.^۱

ما این تأویل را اختیار می‌کنیم؛ زیرا امیر مؤمنان عليه السلام جسم است. پس چگونه هر محتضری می‌تواند امیر مؤمنان عليه السلام را مشاهده کند و حال آن که جسم [واحد] در زمان واحد نمی‌تواند در جهات مختلف قرار گیرد؟!

همچنان که گاهی سید از تأویل افراطی دست بر می‌دارد و مطابق ضوابط فقهی مشی می‌کند. در مسئلهٔ ربا میان اصناف مستثنی از آن (والد و ولد، زوج و زوجه، ذمی و مسلم، و عبد و مولا) سید مرتضی تصریح می‌کند که در ابتدا اخبار ربا میان اصناف مذکور را این گونه تأویل می‌کردم که چنین خبرهایی هر چند به لفظ خبر هستند، اما در معنای امر هستند. گویا شارع مقدس می‌فرماید: ربا میان اصناف مذکور وجوباً واقع نمی‌شود. اما پس از تأمل مجدد در اخبار ربا از آن تأویل برگشتم؛ زیرا اجماع اصحاب، بر نفی ربا بین اصناف مذکور بود.^۲

چهار. اصول عملیه و لفظیه

هر چند اصول به کار رفته در استدلال‌های سید مرتضی - نسبت به ظواهر آیات و اخبار - در اصول لفظیه، کم و در اصول عملیه، کمتر استفاده شده است، ولی اجمالاً به کار رفته است. ملاک حجّیت و عدم حجّیت اصول عملیه و لفظیه از منظر سید مرتضی، جواز و عدم جواز شرعی یا عقلی است. برای نمونه، سید مرتضی استصحاب را از باب حکم عقلی حجّت می‌داند و از این رو در حجّیت استصحاب،

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۱۳۳. گفتنی است تأویل یاد شده در موضع دیگری نیز از سید مرتضی آمده است (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۸۱).

۲. الانتصار، ص ۴۴۱ - ۴۴۲.

به اخبار تمسک نمی‌کند.^۱ یا در حجّیت اصالة الاباحه در نکاح متعه می‌گوید:
 قد ثبت أنّ المنافع التي لا ضرر فيها عاجلاً ولا آجلاً في أصل العقل مباحة و
 نکاح المتعه بهذه الصفة فيجب إباحته.^۲
 ثابت شده منافعی که هیچ ضرر دنیوی و اخروی در اصل عقل ندارند،
 مباح‌اند و چون نکاح متعه این گونه است، مباح است.^۳
 از طرف دیگر اگر دلیل شرعی‌ای بر عدم جواز اصول باشد، آنها را حجّت
 نمی‌داند. از این رو، قیاس و استحسان و مانند آن را حجّت نمی‌داند.^۴

پنج. عقل

در مدرسه فقهی قم و ری، تلاش فقها بیشتر به فقه منصوص و مأثور بود، همچنان
 که در مدرسه فقهی قدیمین (ابن جنید اسکافی و ابن ابی عقیل) اهتمام بیشتر
 به استدلال‌ات عقلی و قیاس بود؛ اما مدرسه فقهی بغداد - که شیخ مفید^۵ و
 سید مرتضی از ارکان آن محسوب می‌شوند - به هر دو جهت عنایت داشت؛ یعنی
 در کنار نصوص و روایات، نیم‌نگاهی به استدلال‌های عقلی داشتند.^۶ از منظر
 سید مرتضی چنانچه دلیل نقلی وجود نداشته باشد، دلیل عقلی در شناخت

۱. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۳۵۴-۳۵۳؛ فراند الأصول، ج ۳، ص ۱۳-۱۴.

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۱۲۷.

۳. سید مرتضی در استدلال به «أصالة الاباحه» از دیدگاه شیعه بر خلاف بسیاری از عالمان شیعه که
 آن را از طریق آیات و روایات اثبات می‌کنند، در صدد است تا دلیل عقلی‌ای برای آن ارائه دهد. او
 در این باره می‌گوید: «انجام دادن هر آنچه که در آن سودی باشد و از زیان در زمان حال و آینده
 خالی باشد، مباح است و اقدام به آن به حکم عقل نیکوست» (اندیشه سیاسی سید مرتضی، ص ۱۵-
 ۱۶؛ به نقل از فصل نامه علوم سیاسی، شماره ۳، سال اول، زمستان ۱۳۷۷، ص ۴۸).

۴. الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۱۸۱-۱۸۲.

۵. شیخ مفید (م ۴۱۳ق) از هر دو مدرسه استفاده کرده است؛ زیرا وی از سویی از شیخ صدوق
 (م ۳۸۱ق) و از سوی دیگر از ابن جنید اسکافی (م ۳۸۱ق) استفاده کرده است.

۶. دائرة المعارف فقه مقارن، ج ۱، ص ۱۰۸-۱۰۹.

و کشف احکام حجّت است و چنانچه دلیل نقلی موجود باشد، دلیل نقلی مؤکّد، دلیل عقلی است.^۱

در بیانی سید مرتضی تصریح می‌کند اگر دلیل علم‌آور و قطعی از کتاب و سنت و اجماع باشد، مطابق همان عمل می‌شود؛ اما اگر دلیلی از کتاب و سنت نباشد و مسئله هم از مسائل بی‌سابقه‌ای باشد که اصحاب در آن اجماعی نداشته باشند، در این صورت به حکم عقل و مطابق آن عمل خواهد شد.^۲ البته این بیان به این معنا نیست که دلیل عقل در طول کتاب و سنت و اجماع باشد؛ بلکه دلیل عقل به عنوان یک دلیل مستقل مطرح است و اگر هیچ دلیلی از ادلّه سه‌گانه یاد شده یافت نشد و مسئله نمی‌تواند بدون حکم شرعی باشد، عقل، وارد عرصه می‌شود و حاکم خواهد شد. سید مرتضی برای عقل به اندازه‌ای اصالت قائل است که معتقد است عقل در استدلال، به سمع و دلیل نقلی نیاز ندارد.^۳ همچنان که برای عقل در عبادات، جایگاهی قائل نیست.^۴

ب. برخی از مبانی فقهی - اصولی سید مرتضی

یک. پابندی به تعبد

سید مرتضی به عنوان یک فقیه، در عین آزاداندیشی، به تعبدیات پشت پا نمی‌زند و در مسائلی که علت یا حکمت تشریع آنها مشخص نیست، به تعبد پابند است و

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۱۰ و ج ۲، ص ۱۱۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۱۰.

۳. همان، ص ۱۲۷.

۴. برای مثال این گونه می‌گوید: «إذا قلنا: إنّ النوافل إنّما يتعلّقها لذلك السمع، و هو استحقاق الثواب عليها و إنّ تركها لا يستحق العقاب عليه، فلا بدّ من بيان أنّ السمع هو الكاشف عن ذلك و أنّ العقل لا مدخل له فيه» (همان، ج ۴، ص ۳۴۵). مواردی که در این مجال (هشت مورد) تقدیم می‌شود، از باب نمونه است و گرنه استقراء و استقصای کامل موارد، توفیقی ممتاز می‌طلبد.

آنها را می‌پذیرد. برای نمونه در مسئله قرار دادن جریدتین در کنار مُرده می‌گوید:
ولیس ینبغی أن یعجب عن ذلك فالشرائع المجهولة العلل لا یعجب منه.^۱
همچنین در حرمت فقّاع (آب‌جو) قائل است که اگر اسکار آن هم نباشد، ولی
همین اندازه که منهی شارع مقدّس است، در حرمت فقّاع کفایت می‌کند.^۲

دو. رجوع به قول لغوی

از جمله راه‌های تشخیص ظهور یک لفظ در معنا دلالت تصوّری قول لغوی است
که به معنای نظر کارشناسی لغت‌دانان در باره معانی الفاظ است. مشهور اصولیان،
قول لغوی را از باب «ظنّ خاص» حمّجّت می‌دانند.^۳ سید مرتضی همراه با مشهور،
قائل به مراجعه به قول لغوی است و حتّی برخی از وی نقل اجماع کرده‌اند.^۴ سید
خود نیز در اثنای استدلال‌هایش کرّاراً با استشهاد و ارجاع به قول لغوی، این امر را
به نمایش گذاشته است.^۵ برای نمونه در این که آیا «اهاب» شامل پوست دباغی شده
می‌شود یا نه، می‌گوید: «و لا خلاف بین أهل اللغة فی أنّ اسم الإهاب يتناول الجلد
فی سائر حالاته».^۶

سه. دلالت اجماع

اجماع از منظر سید مرتضی، اتفاق علمای دین پس از پیامبر خدا ﷺ در امر جدید

۱. الانتصار، ص ۱۳۲.

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۱.

۳. فرهنگ‌نامه اصول فقه، ص ۶۴۹.

۴. «و کیف کان فاستدلّوا علی اعتبار قول اللغویین باتفاق العلماء بل جمیع العقلاء علی الرجوع
إلیهم فی استعلام اللغات و الاستشهاد بأقوالهم فی مقام الاحتجاج و لم ینکر ذلك أحد و قد حکى
عن السیدة فی بعض کلماته دعوی الإجماع علی ذلك بل ظاهر کلامه المحکک اتفاق المسلمین»
(فرائد الأصول، ج ۱، ص ۱۷۴).

۵. الانتصار، ص ۲۶۸-۲۷۸؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۴، ص ۳۰۰-۳۰۶.

۶. المسائل الناصریات، ص ۱۰۲. همچنین ر. ک: الانتصار، ص ۴۳۲.

شرعی بر فتوای واحد، رضای واحد و عمل واحد است.^۱ اجماع از ادله مشترک میان عامه و شیعه است؛ اما با این تفاوت که اجماع در میان عامه به خودی خود موضوعیت دارد و در کنار کتاب و سنت، از ادله اصلی آنها محسوب می‌شود؛^۲ ولی نزد شیعه در صورتی از ادله محسوب می‌شود که کاشف از قول معصوم علیه السلام باشد.^۳ بر این اساس است که سید مرتضی در پاسخ محکم مالک بن انس (م ۱۷۹ق) مبنی بر حجّیت اجماع اهل مدینه می‌گوید:

از مالک حکایت شده که اجماع اهل مدینه حجّت است... ولی آنچه ما می‌گوییم، آن است که اگر امام زمان - که ادله بر عصمتش دلالت می‌کند - مقیم در مدینه باشد، اجماع اهل مدینه حجّت است. به همین علت - نه به خاطر دلیلی که در بیان مالک گفته شده - اگر امام زمان از مدینه به جای دیگری منتقل شود، اجماع اهل مدینه حجّت نیست.^۴

اجماع در استدلال‌های سید مرتضی، حجم وسیع و قابل توجهی را به خود اختصاص داده و بسیار پر شمار است به طوری که وی از تعبیری همچون: «الإجماع المتقدم ذكره»، «الإجماع المتكرر» و «الإجماع المتردد» کمک می‌گیرد. البته اجماعات به کار رفته در کلام وی همه از یک سبق و سیاق نیستند. گاهی از اجماع با تعبیری چون: «اجماع الفرقة المحقة»، «اجماع الشيعة الإمامية» و «الإجماع المتردد» استفاده می‌کند که فهم آنها نیازمند دقت ویژه‌ای نیست.

۱. «الإجماع اتفاق علماء الدين في عصر بعد الرسول في الحادثة الشرعية على فتوى واحد و رضا واحد و عمل واحد» (رسائل الشريف المرتضى، ج ۲، ص ۲۶۲).

۲. همچنان که شیخ اعظم می‌گوید: «هم الأصل له و هو الأصل لهم» (فوائد الأصول، ج ۱، ص ۱۸۴).

۳. همچنان که سید مرتضی می‌گوید: «إنما قلنا إنّ إجماعهم حجّة؛ لأنّ في إجماع الإمامية قول الإمام الذي دلّت العقول على أنّ كلّ زمان لا يخلو منه و أنّه معصوم لا يجوز عليه الخطأ في قول ولا فعل، فمن هذا الوجه كان إجماعهم حجّة و دليلاً قاطعاً» (الانتصار، ص ۸۱).

۴. الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۱۶۷ - ۱۶۸.

اما گاهی سید مرتضی از تعبیر «اجماع اهل البیت (علیهم السلام)» استفاده می‌کند که فهم آن نیازمند استقرا و تتبع موردی و مقایسه آنها با یکدیگر در آثار وی است.^۱

به نظر می‌رسد که اجماعات سید مرتضی مخصوصاً در کتاب الانتصار - که با تعبیری همچون «الموافق للإمامية في هذه المسألة أكثر من المخالف»^۲ استفاده می‌کند - غیر از اجماع مصطلح و رایج در میان شیعه است. در واقع، سید فقط می‌خواهد نشان دهد که در مسئله، طرفداران و موافقان فراوانی با شیعه وجود دارد. یا آن که با توجه به مبنای خودش که خبر واحد را قبول نداشت و از طرفی می‌دید دیگران بر اساس آن فتوا می‌دهند، سید مرتضی قهراً آن سو می‌رفت که از راه کار مقبول نزد خودش استفاده کند و از تعبیر اجماع به جای خبر واحد، مدد جوید.

البته با این که سید مرتضی در برخی موارد، ادعای اجماع می‌کند و آن را به شیعه

۱. با توجه به آن که اگر بیان واحدی از یکی از امامان معصوم (علیهم السلام) سنداً و دلالتاً به اثبات برسد، حجت است و نیازی به اجماع ایشان نیست، به نظر می‌رسد مراد سید مرتضی از این تعبیر، اجماع مکتب اهل بیت (علیهم السلام) و ناقلان از ایشان است. شاهد این امر، روایتی است که در شرح لمعه، شهید ثانی در بحث تعصیب (الروضة البهیة، ج ۸، ص ۸۰) و عول (همان، ص ۸۷) از ابن عباس نقل می‌کند و تعبیر «اجماع اهل البیت (علیهم السلام)» را به کار می‌برد. بدانستن این امر که ابن عباس از شاگردان مروج و مبلغ اهل بیت (علیهم السلام) است و اقوال وی در کتب عامه مشهور و مشهود است، تعبیر «اجماع اهل البیت (علیهم السلام)» معنا پیدا می‌کند (ر.ک: الزبدة الفقهية، ج ۹، ص ۵۸). البته شاید دور از واقع نباشد که بگوییم مراد سید مرتضی از اجماع اهل بیت (علیهم السلام) آن است که تمام اهل بیت در فلان مسئله، نظر شریفشان واحد است و همگی یک نظر را اعلام می‌کنند. برای مثال: «الحم الأرنب حرام عند اهل البیت (علیهم السلام)» و قد وردت روایات كثيرة بذلك و لا خلاف بين الشيعة الإمامية فيه» (رسائل الشريف المرتضی، ج ۱، ص ۲۹۳). البته برخی می‌گویند این تعبیر (اجماع اهل بیت) نزد زیدیه، شایع و رایج است و سید از آنها متأثر شده و یا به جهت همراهی با ایشان از این تعبیر بهره گرفته است (ر.ک: المسائل الناصريات، مقدمة التحقيق، ص ۴۲).

نسبت می‌دهد، اما در واقع چنین اجماعی نه تنها ثابت نشده، بلکه مخالف دارد^۱ و یا اجماعات به کار رفته در استدلال‌های خود سید، بعضاً متناقض است.^۲

از منظر سید مرتضی، اجماع به اندازه‌ای قوی است که می‌تواند بر اصول عملیه - مانند احتیاط و برائت - مقدم شود،^۳ و حتی می‌تواند ظواهر قرآن کریم را تخصیص بزند.^۴ همین اهمیت ویژه اجماع است که موجب شده سید مرتضی برای مخالفان اجماع ثابت شده، اعتباری قائل نشود و آنها را نادیده بگیرد.^۵

۱. برای نمونه در بحث ازالة نجاسات با مایع طاهر، هر چند که آب مطلق نباشد، سید مرتضی ذیل مسئله «لا يجوز إزالة النجاسات بشيء من المانع، سوى الماء المطلق»، می‌نویسد: «عندنا أنه يجوز إزالة النجاسة بالمانع الطاهر وإن لم يكن ماء» (المسائل الناصرية، ص ۱۰۵)؛ حال آن که چنین اجماعی نزد شیعه ثابت نشده است (ر.ک: الخلاف، ج ۱، ص ۵۹؛ مختلف الشيعة، ج ۱، ص ۲۲۲؛ مفتاح الكرامة، ج ۱، ص ۵۹؛ جواهر الكلام، ج ۱، ص ۳۱۵).

۲. محقق شوشتری معتقد است: «و من الغريب أنه ادعى في انتصاره الإجماع على عدم جواز إعطاء الفقير من الزكاة في الفضة أقل من خمسة دراهم و ادعى في مسائله المصرية الإجماع على عدم جواز إعطائه أقل من درهم مع أنه قال في جملة بجواز إعطائه القليل والكثير من غير تحديد» (قاموس الرجال، ج ۷، ص ۴۴۴).

۳. برای نمونه، سید مرتضی می‌گوید: «دلیلنا الإجماع المتردد و طريقة الاحتياط و براءة الذمة» (الانتصار، ص ۱۸۷، ۱۹۵). همچنین شیخ انصاری در رسائل (ج ۱، ص ۷۲-۷۳) در مبحث اکتفا به علم اجمالی در مقام امتثال، به پرسش و پاسخی از سید رضی و سید مرتضی اشاره می‌کند. سید مرتضی در پاسخ برادرش که پرسیده بود مگر به حکم اجماع عمل جاهل به حکم باطل نیست، پاسخ مثبت داده بود. سید رضی دو مرتبه پرسید: پس چرا فقها نماز مسافری را که از روی جهالت، تمام خوانده صحیح می‌دانند؟ سید مرتضی در پاسخ می‌گوید: زیرا جهل در این مورد خاص، حکم واقعی نماز مسافر را تغییر می‌دهد و وجوب قصر نماز مسافر در صورتی است که حکم واقعی را بداند و گرنه حکم نمازش تغییر می‌کند.

۴. به این عبارت توجه کنید: «إني وجدت أصحابنا مجمعين على نفي الربا... و إجماع هذه الطائفة قد ثبت أنه حجة و يخص بمثله ظواهر الكتاب» (الانتصار، ص ۴۲۲).

۵. سید مرتضی در این باره می‌نویسد: «قد بينا في مواضع من كتبنا أن خلاف الإمامية إذا تعين في واحد أو جماعة معروفة مشار إليها لم يقع به» (الانتصار، ص ۴۵۲). در مورد دیگری نیز می‌نویسد: «ولا اعتبار بما يتجدد من الخلاف بعد الإجماع» (المسائل الناصرية، ص ۲۷۳).

چهار. عدم حجیت خبر واحد

گذشته از آن که سید مرتضی همراه با مشهور، خبر واحد را در اصول دین حجّت نمی‌داند،^۱ در قاموس فقهی وی خبر واحد نیز جایگاهی ندارد و آن را حجّت نمی‌داند^۲ و بر این مطلب تأکید می‌کند که اگر چه خبر واحد را روات عادل و ثقه روایت کنند، موجب علم نخواهد بود.^۳ دلیل این مسئله به جهت آن است که اساساً سید مرتضی، عمل در احکام شرعی را بدون علم جائز نمی‌داند و از آن‌جا که خبر واحد، مفید علم نیست، بلکه از ظنون محسوب می‌شود، قهراً مطابق خبر واحد نمی‌توان عمل کرد.^۴ این مسئله در سیره علمی - فقهی سید به قدری مشهور است که برخی از سید نقل کرده‌اند که عمل به خبر واحد همانند قیاس در مذهب شیعه، متروک است.^۵ البته اگر خبر واحد، نص باشد^۶ و یا از طریقی موجب علم شود مانند این که مؤید به اجماع باشد،^۷ به خبر واحد استناد می‌کند.

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۱۱.

۲. همان، ص ۲۴ و ج ۳، ص ۲۰۹؛ الانتصار، ص ۲۶۹؛ الذریعة إلى أصول الشریعة، ج ۱، ص ۲۸۰ - ۲۸۸.

۳. «و قد بینّا فی مواضع کثیرة من کتبا الخبر الواحد لا یوجب العلم و لا یقطع علی صحته و إن رواه العدول الثقات» (رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۳۰). در الحدود و الحقائق نیز در تعریف خبر واحد می‌نویسد: «الآحاد هو کلّ خبر لا یعلم أنّ الرسول ﷺ قاله و إن رواه أكثر من واحد» (همان، ص ۲۶۴).

۴. «... أنّ هذه کلّها أخبار آحاد لا توجب علماً، و قد بینّا أنّ العمل فی الشریعة بما لا یوجب العلم غیر جائز» (الانتصار، ص ۱۴۹).

۵. فرائد الأصول، ج ۱، ص ۲۴۶؛ کفایة الأصول، ص ۲۹۵؛ أصول الفقه، ج ۲، ص ۸۵؛ حقائق الأصول، ج ۲، ص ۱۱۲.

۶. برای نمونه، ذیل این فرمایش پیامبر خدا ﷺ که فرمود: «أقلّ الحیض ثلاثة أيام و أكثره عشرة أيام» می‌نویسد: «و هذا نصّ صریح فی موضع الخلاف» (المسائل الناصریات، ص ۱۶۵).

۷. برای نمونه، ذیل این فرمایش پیامبر خدا ﷺ که فرمود: «صوموا لرؤیته و أفطروا لرؤیته، فإن غمّ علیکم فعدّوا ثلاثین» می‌نویسد: «و هذا الخبر و إن کان من طریق الآحاد، و ممّا لا یعلم کما علم

در واقع، سید مرتضی، ملاک عمل به خبر واحد را «علم‌آوری» آن می‌داند. چنانچه مفید علم باشد، مطابق آن عمل خواهد شد و گر نه طرد خواهد شد و حجت نیست. به عبارت دیگر، ملاک حجیت خبر واحد، مجوز شرعی داشتن از ناحیه شارع مقدس است. همچنان که سید مرتضی خبر واحد و قیاس را به دلیل عدم مجوز شرعی، باطل می‌داند و علاوه بر آن، ادعا می‌کند که تمام اصحاب سلفاً و خلفاً، و متقدماً و متأخراً عمل بر خبر واحد و قیاس را منع می‌کنند و عاملان به آن دو را نکوهش می‌کنند.^۱

این نکته نیز گفتنی است از آن‌جا که سید مرتضی، خبر واحد را قبول ندارد و حجت نمی‌داند، قهراً از بحث کردن حول مسائلی که متفرع بر خبر واحد است - مانند تعارض و ترجیح، تخییر و مانند آنها - بی‌نیاز است.^۲

پنج. دلالت امر بر وجوب و فور

از جمله مباحثی که در علم اصول فقه، محل نزاع است، این بحث است که آیا صیغه امر دلالت بر فور دارد یا تراخی؟ همچنین صیغه امر برای انشای بعث وضع شده، لکن در این که آیا صیغه امر، فی نفسه بر وجوب دلالت دارد یا ندب، میان اصولیان اختلاف است. قول مشهور اصولیان آن است که امر نه برای وجوب وضع شده و نه

«طریقه من اخبار العلم، فقد أجمعت الأمة على قبوله، وإن اختلفوا في تأويله، فمأرده أحد منهم، ولا شك فيه وهو نص صريح غير محتمل؛ لأن الرؤية هي الأصل، وأن العدد تابع لها وغير معتبر، إلا بعد ارتفاع الرؤية» (رسائل الشريف المرتضى، ج ۲، ص ۲۱-۲۲).

۱. رسائل الشريف المرتضى، ج ۱، ص ۲۰۳.

۲. «اعلم أنا إذا كنا قد دللنا على أن خبر الواحد غير مقبول في الأحكام الشرعية، فلا وجه لكلامنا في فروع هذا الأصل الذي دللنا على بطلانه، لأن الفرع تابع لأصله، فلا حاجة بنا إلى الكلام على أن المراسيل مقبولة أو مردودة، ولا على وجه لترجيح بعض الأخبار على بعض، وفيما يرد له الخبر أو لا يرد في تعارض الأخبار، فهذا كله شغل قد سقط عنا بإبطالنا ما هو أصل لهذه الفروع، وإنما يتكلف الكلام على هذه الفروع من ذهب إلى صحة أصلها، وهو العمل بخبر الواحد» (الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۵۵۴-۵۵۵).

برای ندب؛ بلکه این دو، خارج از مدلول صیغه و هیئت امر است.

در باره دلالت امر بر فور و عدم آن، چهار نظریه وجود دارد:

- امر، ظهور وضعی در فوریت دارد؛

- امر، ظهور وضعی در عدم فوریت (تراخی) دارد؛

- امر، مشترک لفظی میان فور و تراخی است؛

- امر، نه ظهور وضعی در فوریت دارد، و نه ظهور در تراخی.^۱

اما سید مرتضی به صراحت، به وجوب و فوریت امر قائل است:

بر دلالت امر بر وجوب در مواضعی از کلاممان در اصول فقه^۲

استدلال کردیم و معلوم کردیم که صحابه و تابعیان و پیروان آنها

و تا عصر ما اوامر شرعی در احکام شرعی از کتاب و سنت را حمل

بر وجوب و فور می‌کنند و احدی از آنها بر این دلالت طلب دلیل نکرده‌اند.

بنا بر این، همین عرف متشرعه، موجب حمل اوامر شرعی بر فور و

[وجوب] می‌شود.^۳

شش. توجه به مسائل مستحدثه

مراد از مسئله مستحدثه، هر موضوع نوپیدی است که حکم شرعی آن منصوص

نیست، اعم از این که آن موضوع در گذشته وجود نداشته (مانند کارت‌های اعتباری)

یا وجود داشته، ولی برخی از ویژگی‌ها و شرایط و قیودش تغییر کرده و آن را

موضوعی جدید جلوه داده است (مانند خرید و فروش خون).^۴ در اهمیت مسائل

مستحدثه همین نکته بس که علامه حلی (م ۷۲۶ق) یکی از شرایط لازم افتا و اجتهاد

۱. فرهنگ‌نامه اصول فقه، ص ۶۰۶.

۲. ر.ک: الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۱، ص ۵۳-۵۴.

۳. المسائل الناصرات، ص ۳۰۶.

۴. دائرة المعارف فقه مقارن، ج ۱، ص ۴۵۹.

را استنباط موضوعات جدید و مستحدثه از ادله می‌داند.^۱ از نکات ارزشمند در مسلک فقهی سید مرتضی، توجه به مسائل مستحدثه است.^۲ وی در مواردی ادعان می‌کند با این که در مسئله، قول منصوص و مصرح وجود ندارد، وارد مسئله می‌شوم. مثلاً در این مسئله که «اگر در چاهی نجاستی بیفتد و قبل از نزع بثر، آب چاه بخشکد و بعد مدتی دوباره آب بجوشد، آیا چنین آبی طاهر است یا نه؟»، خاطر نشان می‌کند:

در این مسئله، نصی سراغ ندارم؛ ولی مقتضی ادله، آن است آبی که بعد از خشکیدن چاه پدید می‌آید طبق اصالة الطهارة، طاهر است و محکوم به نجاست نیست.^۳

هفت. اهتمام به ادبیات عرب

قوت و قدرت ادبی سید مرتضی در حدی بوده که برخی از ادیبان معاصرش، سید مرتضی را اعلم به قواعد ادبیات عرب و حتی در برخی از مسائل این علم، برتر از سیبویه می‌دانستند.^۴ صاحب روضات در تفاخر ادبی سید مرتضی می‌نویسد: «تاکنون ندیده‌ام علمای عامه، بیش از آنچه در وصف الغرر و الدرر گفته‌اند،

۱. «... و هی الایمان و العدالة و معرفة الأحكام بالدلیل و القدرة علی استنباط المتجددات من الفروع من أصولها» (قواعد الأحكام، ج ۱، ص ۵۲۶).

۲. نگارش «مسألة فی العمل مع السلطان» (رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۸۷-۹۸) که طبق مقدمه آن، این رساله را سید مرتضی در مجلس وزیر سید ابوالقاسم حسین بن علی معزی افاده کرده، می‌توان در راستای توجه به مسائل مستحدثه توجیه کرد.

۳. رسائل الشریف المرتضی، ج ۴، ص ۳۳۰. نیز، ر.ک: المسائل الناصریات، ص ۷۲، ۱۶۱، ۱۷۳، ۲۰۸، ۳۵۰، ۴۲۸ و ۴۴۰.

۴. صاحب روضات از شیخ عزالدین احمد بن مقبل نقل می‌کند: «لو حلف إنسان أن السید المرتضی کان أعلم بالعربیة من العرب لم یکن عندی أثماً. و لقد بلغنی عن شیخ من شیوخ الأدب بمصر أنه قال: والله إنی استفدت من کتاب الغرر مسائل لم أجدها فی کتاب سیبویه و غیره من کتب النحو» (روضات الجنات، ج ۴، ص ۳۰۳).

در وصف دیگر کتب اصحاب ما گفته باشند.^۱ همچنین گفته شده: «سید مرتضی در تفسیر حدیث، گاهی رودرروی لغت شناسان و محدثانی همچون ابو عبید قاسم بن سلام و ابن قتیبه دینوری قرار می گرفت؛ با این که این دو از بزرگانی بودند که در زمینه شرح احادیث دشوار، دو کتاب بی نظیر تألیف کردند... سید مرتضی، مفردات واژه ها را با معانی مختلف بیان می کرد. گاهی لفظ و معنای آن را می گفت، گاهی به واژه های اضداد یا همگون آن می پرداخت و گاهی معنای یک لفظ را در کاربردهای گونه گون در شعر و نثر بیان می داشت».^۲

سید مرتضی، گذشته از آثار ادبی ممتاز و فاخر،^۳ در بسیاری از آثار دیگرش - مخصوصاً فقه و اصول - به مباحث ادبی اهتمام ورزیده است.^۴ استشهاد به قواعد ادبی و اشعار عرب و قول لغویان به طور وفور در استنباطها و استدلال های وی مشهود است.

برای نمونه در حد اقل زمان عدّه طلاق در معنای «قرء»، چنین استشهاد می کند: واژه قرء در اصل معنای لغوی میان حیض و طهر، مشترک است. این معنای مشترک به صورت منصوص در کتب ارباب لغت آمده و از ادله ای است که دال بر صحّت اشتراک معنوی قرء در دو معنای یاد شده بلاشک است. و ظاهر استعمال لفظ قرء بین دو معنای یاد شده، دال بر آن است که واژه قرء در هر دو معنا حقیقت است تا آن که دلیلی اقامه شود که یکی از دو معنای

۱. همان جا.

۲. شخصیت ادبی سید مرتضی، ص ۳۶ (با اندکی تلخیص).

۳. همچون: شرح القصیده المذهبه، و دیوان اشعار که بالغ بر بیست هزار بیت است (الفوائد الرضویه، ج ۱، ص ۴۷۳) همچنین الغرر و الدرر (غرر الفرائد و درر القلائد) که مشتمل بر فنونی از ادبیات عرب است و در آن به مباحث نحو و لغت و مانند آن پرداخته شده است (ریاض العلماء، ج ۴، ص ۲۷؛ الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ج ۱۶، ص ۴۲، ش ۱۷۳).

۴. در رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۷۷-۸۱ به رساله ای با عنوان «مسألة فی الاستثناء» رو به رو می شویم.

مذکور، مجازی است. و زمانی که ثابت شد واژه قرء در هر دو معنا حقیقت است، اگر فقط ما باشیم و ظاهر واژه قرء، انقضای عده طلاق واجب است به این صورت باشد که سه قرء از حیض و طهر با هم بگذرد؛ زیرا قرء بر هر دو معنا (حیض و طهر) واقع می‌شود.^۱

همچنین سید مرتضی در گفتگوی علمی مکتوب با ابو الحسن علی بن عیسی ربیع (م ۴۲۰ ق) - از ادیبان و نحویان مشهور عامه - که مدعی بود آیه شریف «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ»^۲ دال بر غسل رجلین (پاها) در طهارت است، رساله‌ای تألیف کرد و در آن، ادله و شواهد فراوانی از آیات، لغت، و اشعار مبنی بر عدم وجوب غسل رجلین اقامه کرد.

هشت. توجه به موضوع‌شناسی

اجتهاد، دو رکن دارد: حکم‌شناسی و موضوع‌شناسی. سید مرتضی از فقهای پیش‌گام در موضوع‌شناسی است. برای این امر در مسلک فقهی سید مرتضی، شواهد فراوانی - مخصوصاً از کتاب الانتصار - می‌توان ارائه کرد؛ اما به سه نمونه بسنده می‌شود:

- سید مرتضی در حدّ سفری که موجب قصر نماز می‌شود، موضوع‌شناسی می‌کند و پنج قول را بر می‌شمارد: ۱. بیست و چهار میل (امامیه)؛ ۲. مسیر شبانه‌روز (ابوحنیفه)؛ ۳. چهل و هشت میل و گرنه مسیر یک شبانه‌روزی که قاطر طی می‌کند (لیث)؛ ۴. مسیر یک روز تمام (اوزاعی)؛ ۵. چهل و شش میل هاشمی (شافعی).^۳

- ماهی‌ای که در ساحل دریا یا نهر پیدا شود و معلوم نباشد میته است یا تذکیه شده، در آب انداخته می‌شود. اگر با پشت بالا بیاید معلوم می‌شود مرده است و اگر با

۱. الانتصار، ص ۳۴۱-۳۴۲.

۲. مانده، آیه ۶.

۳. الانتصار، ص ۱۵۹.

صورت بالا بیاید، تذکیه شده است.^۱

- تذکیه مادر (حیوان)، در صورتی که جنین کامل شده باشد، تذکیه جنین نیز محسوب می شود. سید مرتضی نشانه تکامل جنین را رویدن مو و پشم بر آن می داند.^۲

۲. روش شناسی فقهی سید مرتضی در فقه مقارن

الف. تعامل سید مرتضی با فقه مقارن

یک. مراد از فقه مقارن و جایگاه آن در مباحث فقهی

با تکامل تدریجی فقه، به موازات فقه منصوص و فقه تفریعی، نوعی از فقه پدید آمد که در آن پس از طرح نظریات و آرای فقهای مذاهب مختلف اسلامی به بررسی و ارزیابی آنها پرداخته می شد. این نوع از فقه، «فقه مقارن» یا «فقه خلاف» نامیده شد.^۳ مراد از فقه مقارن، فقه تطبیقی میان مذاهب فقهی گوناگون و بررسی ادله و جرح و تعدیل و در نتیجه، استظهار قول صواب است. البته این مطابقه و مقایسه بر دو قسم است:

- فقه مقارن بین المذاهب: مراد، بررسی فقه خلاف و تطبیقی در میان فقهای مذاهب پنج گانه است، مانند: خلاف (شیخ طوسی) و منتهی المطلب (علامه حلی).

۱. همان، ص ۴۰۲. البته این نمونه با این فرض است که روایت قابل اعتنا و غیر واحد (طبق مبنای سید مرتضی) موجود نباشد.

۲. همان، ص ۴۱۳.

۳. در تفاوت فقه مقارن با فقه خلاف گفته شده که فقه مقارن، تنها جمع آرای مجتهدان در مسائل فقهی بدون موازنه و ارزیابی آنهاست. اما فقه خلاف، علاوه بر جمع آراء، موازنه و ارزیابی آراء و ادله و ترجیح یکی از آنهاست (أصول العامة للفقهاء المقارن، ص ۹)؛ اما به نظر نگارنده، ملاک یاد شده چندان دقیق نیست؛ زیرا اگر آن ملاک را مبنا قرار دهیم، با تطبیق در برخی از آثار موجود، عکس آن ثابت می شود. بنابراین، ملاک یاد شده، صرف اعتبار است و «فقه مقارن» و «فقه خلاف» و «فقه تطبیقی» مترادف یا کالمترادف (در حکم مترادف) هستند.

- فقه مقارن بین المذاهب: مراد، بررسی فقه خلاف و تطبیقی در میان فقه‌های مذهب امامیه است، مانند: مختلف الشیعة (علّامه حلی).

با این توضیح، جایگاه و اهمیت فقه مقارن معلوم می‌شود؛ چرا که کارکرد و رسالت فقه مقارن، تحقیق و ارزیابی ادله فقهی است.

دو. انگیزه سید مرتضی از ورود به عرصه فقه مقارن

انگیزه ورود سید مرتضی به حوزه فقه مقارن، ریشه در دو امر دارد:

۱. اوضاع اجتماعی و سیاسی زمان سید مرتضی - در نیمه دوم قرن چهارم - به گونه‌ای رقم خورده بود که لاجرم باید در این حوزه ورود پیدا می‌کرد؛ زیرا از یک طرف، گسترش تشیع در بغداد به عنوان مرکز حکومت عباسی به واسطه ضعف حکومت و جانبداری آل بویه، احساس می‌شد. در این زمان با این که آل بویه شیعه مذهب بر اوضاع مسلط بودند، خلیفه عباسی همچنان بر مصدر امور پابرجا بود و یک دوگانگی سیاسی که بر اوضاع فرهنگی بی‌تأثیر نبود، در بغداد مشهود بود.^۱ از طرف دیگر، تشیع باید کالای ثمین خود را در کنار دیگر مذاهب

۱. در تحلیل تأثیر حاکمیت دوگانه سیاسی در زمان سید مرتضی گفته شده: «سید مرتضی از روح سیاسی عصر خود تأثیر فراوانی پذیرفت تا آن جا که می‌توان از آثار و تألیفاتش به وضع سیاسی آن روز پی برد. حکومت، میان خلیفه عباسی و پادشاهی آل بویه به گونه‌ای تقسیم شده بود که ظاهری هماهنگ، اما باطنی مخالف داشت. گرایش‌های سید نیز به همین صورت تقسیم شد: در ظاهر، موافق جلوه می‌کرد؛ اما در باطن، مخالف بود. او خلفای عباسی را چنان مدح و ستایش می‌کرد که گویی به خلافتشان معتقد است؛ با این که هیچ اعتقادی به آنان نداشت... این ستایش‌ها انگیزه‌ای جز این نداشت که این قدرت ضعیف را که نسبت به علویان، رفتاری باگذشت داشت، از دست ندهد. وضع شخصیت‌های شیعی در عصر خلیفه عباسی، بهتر از آن بود که خلیفه فاطمی اسماعیلی بر سرکار باشد تا سید مرتضی و تشیع را نابود سازد... وی سلاطین آل بویه را هم می‌ستاید و حکومت آنان را تأیید می‌کند تا پایه‌هایش استوار و محدوده‌اش گسترده شود؛ چون آنان بودند که به دودمان و طایفه سید مرتضی، آن منصب‌ها و سرپرستی‌ها را اگذار کردند. آنان را

فقهی - که غالباً قائل به بسته شدن باب اجتهاد و فاصله گرفتن از فقه پویا بودند - عرضه می کرد.^۱

۲. به دنبال امر اول، هر یک از مذاهب اسلامی به دنبال تثبیت جایگاه علمی خود از جمله فقه و اصول بودند.^۲ البته گاهی اثبات مذهب فقهی خود را با نفی دیگر مذاهب و تاخت و تاز علمی همراه می کردند. در این میان، مذهب شیعه، محل تشنیع و بدگویی برخی از مذاهب قرار گرفته بود.^۳ البته این امر بدان معنا نیست که در آن مقطع زمانی، شیعه همچون مقاطع دیگر دستخوش تهدید و تقیه باشد؛ بلکه به عکس قرن چهارم - مخصوصاً نیمه دوم آن - بغداد به عنوان پایتخت اسلامی و مرکز فرهنگی اسلام، شاهد یک ثبات و آرامش مثال زدنی بود. در این مقطع، تمام

«مدح می کند با آن که همه امیدهایی را که از پادشاهان شیعی داشت برنمی آورد و دوستی اهل بیت [ع] را به عنوان خط و شعار یدک می کشیدند... سید مرتضی می بایست از این فرصت سود برده تا می تواند برای مذهب خود کار کند» (شخصیت ادبی سید مرتضی، ص ۱۹ - ۲۱، با کمی تلخیص).

۱. همچنان که در مقدمه المسائل الناصریات (ص ۶۲) از انگیزه خود در شرح و نقد فقه حسن اطروش - جد مادری خود که طبق نقل مشهور زیدی بوده - می نویسد: «فإن المسائل المنتزعة من فقه الناصر وصلت و تأملتها و أجببت المسئول من شرحها و بیان و جوهها و ذکر من یوافق و ینال فیها».

۲. در زمان سید مرتضی، قضیه انحصار مذاهب اربعه و جاماندن مذهب امامیه از سلک مذاهب اربعه پیش آمد که در جای خود شنیدنی و محل تأمل و عبرت است (ر.ک: ریاض العلماء، ج ۴، ص ۳۳ - ۳۴؛ روضات الجنات، ج ۴، ص ۳۰۶ - ۳۰۸).

۳. سید در مقدمه الانتصار از انگیزه خود برای ورود به عرصه فقه مقارن چنین یاد می کند: «فإنی ممثّل ما رسمته الحضرة السامیة الوزیریة العمیدية - أدام الله سلطانها و أعلا أبدأ شأنها و مکانها - من بیان المسائل الفقهیة التي شنع بها علی الشیعة الإمامیة، و ادعی علیهم مخالفة الإجماع، و أكثرها موافق فیة الشیعة غیرهم من العلماء و الفقهاء المتقدمین أو المتأخرین، و ماليس لهم فیة موافق من غیرهم فعليه من الأدلة الواضحة و الحجج اللانحة ما یغنی عن وفاق الموافق، و لا یوحش معه خلاف المخالف، و أن أبین ذلك و أفصله و أزیل الشبهة المعترضة فیة» (الانتصار، ص ۷۵ - ۷۶).

مذاهب در کنار یکدیگر و به دور از هر گونه تنش و تضاد، به مباحثه و نقد نظریات یکدیگر می‌پرداختند.

با توجه به این دو عامل اصلی است که سید مرتضی به عنوان بزرگ‌ترین شاگرد شیخ مفید و نماینده‌ی مذهب شیعه، وارد عرصه‌ی فقه مقارن شد و بسیاری از آثار علمی وی با صبغه‌ی تقارن و تطبیق نگاشته شد.^۱

سه. اشراف به اقوال فقهی عامه

از لوازم مباحث فقه مقارن، اشراف و تسلط بر اقوال فقهی عامه است تا از این رهگذر، هم بتوان علیه آنان محاجه کرد و هم بتوان شواهد مناسب از نظریات موافقان آنان را اقامه نمود. سید مرتضی به شهادت آثارش اشراف و تسلط خوبی بر اقوال دیگر مذاهب فقهی داشت. برای نمونه، وقتی که قول خلاف واقعی به شافعی منتسب شود، از وی حمایت می‌کند و می‌گوید: «و من حکمی عن الشافعی أنه ليس بنجس فقد وهم عليه».^۲ همچنان که در سرد و عدّ اقوال عامه، اهتمام خوبی دارد به طوری که به موازات اقوال مخالف از عامه، اقوال موافق ایشان را نیز می‌آورد.

چهار. تأسیس فقه مقارن

آثار فقهی شیخ مفید و سید مرتضی و حجم مباحث مطرح شده در آنها شهادت می‌دهند که تا چه اندازه این دو فقیه بزرگوار، به مباحث فقه مقارن عنایت داشته‌اند. شیخ مفید، کتاب الإعلام بما اتفقت علیه الإمامیة من الأحکام را در فقه مقارن نگاشت. این کتاب در واقع مکمل کتاب دیگر شیخ مفید در علم کلام و اعتقادات با عنوان أوائل المقالات فی المذاهب المختارات است. شیخ مفید در أوائل با اسلوب تطبیقی

۱. به آثار فقه مقارن و تطبیقی سید مرتضی در ادامه (فقه مقارن، محور اکثر کتب فقهی سید مرتضی) بیشتر خواهیم پرداخت.

۲. المسائل الناصریات، ص ۸۹.

و مقارنی به بررسی دیدگاه‌های کلامی و اعتقادی دیگر مذاهب پرداخته است^۱ و در الإعلام، همان اسلوب تطبیقی و مقارنی در احکام شرعی و علم فقه را به کار برده است. به موازات وی سید مرتضی دو کتاب الانتصار و المسائل الناصریات را در فقه مقارن نگاشت که حجم مباحث مطرح شده در آن، چندین برابر مباحث فقه مقارن شیخ مفید است. جالب آن که انگیزه شیخ مفید از تدوین الإعلام - همچنان که در مقدمه کتاب آمده -^۲ درخواست سید مرتضی بوده است.

بنا بر این، شیخ مفید هر چند آثار اندک و مختصری در فقه مقارن دارد و ایشان به همراه شاگرد فاضلش سید مرتضی از نمایندگان مدرسه فقهی بغداد محسوب می‌شوند - که از ویژگی‌های آن پیدایش فقه مقارن است -،^۳ اما با توجه به آثار فقه مقارن سید مرتضی، قطعاً وی را می‌توانیم مؤسس فقه مقارن به شمار آوریم.^۴ همچنان که سید مرتضی در مقدمه الانتصار به مبتدع و مؤسس بودن خود در فقه مقارن و فقه الخلاف تصریح می‌کند^۵ و سرانجام در زمان شیخ طوسی با نگاشتن کتاب فقهی خلاف به بار می‌نشیند.

۱. گفتنی است که در مسائل کلامی، سید مرتضی و شیخ مفید دیدگاه‌های مختلفی دارند. تا آن‌جا که شیخ سعید بن هبة الله راوندی (م ۵۷۳ق) در کتاب الاختلافات بین الشيخ المفید و السيد المرتضی، به ۹۵ اختلاف کلامی آنها اشاره می‌کند و در پایان می‌نویسد: «لو استوفیناها کلها لطلال الكتاب» (الذریعة إلى تصانیف الشیعة، ج ۱، ص ۳۶۱-۳۶۲، ش ۱۹۰۱).

۲. الإعلام، ص ۱۶.

۳. دائرة المعارف فقه مقارن، ج ۱، ص ۱۱۰.

۴. البته ممکن است ابن جنید اسکافی (م ۳۸۱ق) را به دلیل کتاب علم الخلاف بر شیخ مفید و سید مرتضی مقدم دانست؛ اما این قول نیز چندان محلّ اعتنا نیست؛ زیرا اولاً کتاب علم الخلاف ابن جنید گذشته از آن که مفقود است، انتساب به وی نیز ثابت نشده است (ر.ک: رجال النجاشی، ص ۳۸۵-۳۸۸) و ثانیاً حجم مباحث مطرح شده در آثار فقه مقارن سید مرتضی به قدری گسترده است که قابل مقایسه با آثار ابن جنید نیست.

۵. «وها أنا ذا مبتدئاً بذلك...» (الانتصار، ص ۷۶).

پنج. فقه مقارن، محور اکثر آثار فقهی سید مرتضی

و جهة غالب بیشتر آثار فقهی - و حتی اصولی - سید مرتضی، با محوریت فقه مقارن نگاشته شده است. در این مجال، فهرستوار آثار تطبیقی و مقارن وی معرفی می‌شود:

۱. الانتصار فی متفردات (انفرادات) الإمامية: این کتاب را سید مرتضی در پاسخ درخواست وزیر عمیدالدین نگاشت و نشان داد که در فروع مطرح شده به رغم ادعای برخی، دیدگاه شیعه، مخالف اجماع نیست. الانتصار، عهده‌دار بررسی اقوال فقهی عامه و اثبات مبانی و دیدگاه‌های شیعه و ردّ شناعت وارد بر مذهب امامیه است.^۱

۲. المسائل الناصریات:^۲ هر چند این کتاب در نقد و شرح فقه زیدیه، به نمایندگی جدّ مادری سید مرتضی - حسن اطروش، معروف به ناصر کبیر^۳ - است؛ با این حال، به جهت استیفای مباحث، اقوال عامه را نیز مطرح و بررسی کرده است.^۴
۳. مسألة فی نکاح المتعة:^۵ سید مرتضی در این رساله، اشکالات عامه را بر نکاح متعه، بیان و رد می‌کند.

۱. ر.ک: همان، ص ۷۵-۷۶.

۲. این کتاب، متفاوت از کتاب دیگر سید مرتضی با عنوان جوابات المسائل الناصریة است. این کتاب در پاسخ سی و سه مسئله از فرزند ناصر صغیر (هو السید الشریف احمد بن أبی محمد الحسن الملقّب بالناصر الصغیر ابن أبی الحسین احمد صاحب الجیش) است (ر.ک: الذریعة إلى تصانیف الشيعة، ج ۵، ص ۲۳۹، ش ۱۱۳۹).

۳. سید ابو محمد اطروش حسن بن علی بن حسن بن عمر الأشرف بن امام زین العابدین علیه السلام در ۲۳ شعبان المعظم ۳۰۴ در آمل وفات کرد. این سید جلیل، به ناصر کبیر و جدّ امی سید بن مشهور است و زیدیه، به او اعتقاد تمام دارند و از تفسیر کبیر او بسیار نقل می‌کنند (وقایع الأیام، ص ۵۱۷-۵۱۸).

۴. «إن المسائل المنتزعة من فقه الناصر وصلت و تأملتها و أجبیت المسؤول من شرحها و بیان و جوهرها، و ذکر من یوافق و ینخالف فیها. و أنا بتشیید علوم هذا الفاضل البارع - کرم الله و جهة - أحقّ و أولى؛ لأنّه جدّی من جهة والدتی» (المسائل الناصریات، ص ۶۱-۶۲).

۵. رسائل الشریف المرتضی، ج ۴، ص ۳۰۱-۳۰۶.

۴. رسالة عدم وجوب غسل الرجلين في الطهارة.^۱ این رساله همچنان که از نامش پیداست، در عدم وجوب غسلِ رجلین و در پاسخ به ابو الحسن علی بن عیسی ربیع (م ۴۲۰) از دانشمندان عامه - که قائل به وجوب بوده - نگاشته شده است.

۵. مسألة في المسح على الخفين.^۲ سید مرتضی در این رساله - که در پاسخ اهالی خراسان نگاشته شده -، به عامه که قائل به جواز مسح بر خفین هستند، پاسخ داده است.

۶. مسائل الخلاف في الفقه (ناتمام).

۷. شرح مسائل الخلاف.^۳

۸. مسائل الخلاف في الأصول (الخلاف في أصول الفقه).^۴

۹. مفردات من أصول الفقه (ناتمام): چهار اثر اخیر در فقه و اصول فقه مقارن هستند؛ هر چند پایان نیافتند و مفقودند.^۵

۱۰. الذريعة إلى أصول الشريعة: سید مرتضی ضمن این که در این کتاب، مسائل اصول فقه را از مسائل اصول دین جدا کرده،^۶ در هر مسئله، نظریات اصولیان عامه را - همچون: ابوحنیفه، شافعی، ابو بکر فارسی، ابوالعباس بن شریح، ابوالقاسم

۱. همان، ج ۳، ص ۱۵۹ - ۱۷۴.

۲. همان، ص ۱۸۳ - ۱۸۶.

۳. این کتاب، غیر از مسائل الخلاف في الفقه - و به تعبیر الذريعة إلى أصول الشريعة (ج ۱۴، ص ۶۴، ش ۱۷۵۵) غیر از الخلاف في أصول الفقه - است.

۴. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ۲۰، ص ۳۴۵، ش ۳۳۳۱.

۵. ر.ک: الفهرست، طوسی، ص ۹۹: معالم العلماء، ص ۷۰. سید مرتضی از مسائل الخلاف در مواضع عدیده‌ای از الانتصار یاد کرده است (برای نمونه، ر.ک: ص ۹۴، ۹۶، ۹۹، ۱۰۵، ۱۱۶ و ۱۱۹).

۶. همچنان که خود سید در مقدمه الذريعة إلى أصول الشريعة (ج ۱، ص ۲ - ۳) به این انفکاک و تمایز اشاره می‌کند.

بلخی و ابوالحسین بصری - نقل می‌کند و ادله آنان را به تفصیل بیان می‌دارد و در مقام نقد برمی‌آید و بعد آن، مختار خویش را با ادله وافی اثبات می‌کند و در برخی موارد نظر برخی از عامه را صحیح می‌داند و ادله آنان را تأیید و یا ادله جدیدی را اقامه می‌کند.

ب. روش‌شناسی سید مرتضی در فقه مقارن

در باره روش‌شناسی سید مرتضی در فقه مقارن، دو مطلب تقدیم می‌شود:

یک. مسائل مطرح در فقه مقارن سید مرتضی

سید مرتضی در فقه مقارن به طور عمده، دو گونه مسائل را مطرح می‌کند:

- تبیین مسائل مختص و منحصر به امامیه: این دسته از مسائل در بیان سید مرتضی با تعبیری همچون: «مما انفردت به الإمامية» و «مما تفردت به الإمامية» یاد می‌شوند.

- تخریب انحصار مسائل مختص به امامیه به زعم عامه: در این دسته از مسائل، سید مرتضی نشان می‌دهد که در برخی مسائل امامیه متفرد نیست. در این دسته از مسائل، سید از تعبیری همچون: «مما شنع به علی الإمامية و ظنَّ أنه لا موافق لهم فيه» و «مما ظنَّ أنَّ الإمامية منفردة به» مدد می‌گیرد.

دو. کیفیت ورود به مباحث فقه مقارن

راه کار سید مرتضی در ردّ اقوال عامه و ورود به مباحث فقه مقارن، یک عملیات اجتهادی ایجابی و سلبی است. به این بیان که نظر امامیه را با ادله و مستندات وافی - اعْمَ از آیات، اجماع، اخبار، دلیل عقلی - اثبات می‌کند و به نقل و نقد اقوال مخالفان از امامیه می‌پردازد. سپس به موازات آن، اقوال عامه را - با ارائه ادله مورد قبول عامه، تخصیص ادله عامه، تعارض دادن ادله آنها با ادله دیگرشان و تفسیر و تبیین آیات و اخبار مورد استناد عامه - نفی و رد می‌کند. شواهد این عملیات به قدری در کتب فقه مقارن سید فراوانند که از ارائه نمونه بی‌نیازیم.

۳. خاتمه: دیدگاه‌های نادر فقهی سید مرتضی

سید مرتضی به سان دیگر فقها دیدگاه‌ها و نظریات نادر و شاذی دارد که در سراسر فقه، پراکنده‌اند و محلّ ارجاع و استشهاد فقها هستند. البته برخی از نظریات شاذّ سید مرتضی که از وی نقل می‌شود یا صحت انتسابش معلوم نیست^۱ و یا به تحقیق و تخریج بیشتر نیازمند است.^۲

در آخرین بخش این نوشتار، به برخی از دیدگاه‌های نادر سید مرتضی اشاره می‌شود. این اقوال شاذّ سید مرتضی، حاکی از قوّت علمی - فقهی وی و ایستادگی در برابر قول مشهور و عدم نگرانی از این امر است؛ چرا که سید مرتضی با ضرس قاطع در پای دیدگاه‌های خویش با ادله ایستاده است:^۳

یک. انتقال حقیقی سیادت از جانب مادر و ترتّب احکام خاصّ سیادت بر آن؛^۴
 دو. مضیق بودن وقت نماز قضا و وجوب تقدیم آن بر نماز ادائی؛^۵

۱. برای نمونه، از سید مرتضی نقل شده که خوردن ریگ، اکل محسوب نمی‌شود و مفطر روزه نیست: «المشهور بین الأصحاب نقلاً و تحصیلاً أنّه کالمعتاد فی الحکم شهرة عظيمة بل لم یحک الخلاف إلا من الإسکافی و المرتضی فلم یفسد الصوم بابتلاع غیر المعتاد کالحصاة و نحوها» (جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۲۱۷). حال این که سید در جمل العلم و العمل (ص ۹۰) با نقل قول قیل که چنین دیدگاهی دارد با عبارت «هو الأشیبه» تمایل خود را به آن نشان می‌دهد و در المسائل الناصریات (ص ۲۹۴) خلاف آن را بیان می‌کند. در هر صورت در منابع فقهی این که اکل ریگ، مبطل و مفسد روزه باشد از سید مرتضی نقل می‌شود و نیازمند بررسی بیشتر و دقیق‌تر است.

۲. برای نمونه، سید مرتضی در الموصليات الثانية قائل به جواز (به همراه کراهت) سجده بر لباس بافته شده است (رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۷۴)؛ ولی در الموصليات الثالثة عکس آن را قائل است (رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۲۰).

۳. شذوذات سید مرتضی - مخصوصاً در کتاب الانتصار و مجموعه رسائلش - فراوان است؛ لکن به جهت نمونه به ده مورد اشاره می‌شود: «بَلَّكَ غَشْرَةً كَامِلَةً» (بقره، آیه ۱۹۶).

۴. رسائل الشریف المرتضی، ج ۴، ص ۳۲۷-۳۲۸.

۵. همان، ج ۲، ص ۳۶۴.

- سه. وجوب اذان و اقامه بر مردان در هر نماز جماعت، و در نماز صبح و مغرب و نماز جمعه؛^۱
- چهار. جواز (بدون کراهت) وطی زن دبراً^۲ و قبل از غسل حیض و بعد از نقاء؛^۳
- پنج. اولادِ اولاد (نوه‌های مورث) تابع آباء (اولاد مورث) خود نیستند؛ بلکه مستقل هستند؛^۴
- شش. جواز شرب بول حیوان مأکول اللحم مطلقاً (چه برای مداوا و چه غیر آن)؛^۵
- هفت. جواز ازدواج زن بدون اذن ولی؛^۶
- هشت. وجوب عقیقه جهت مولود (چه پسر باشد و چه دختر)؛^۷
- نه. نجاست آب قلیل در صورت ورود نجاست بر آن و طهارت آب قلیل در صورت ورود آب قلیل بر نجاست؛^۸
- ده. وجوب عمره در تمام عمر یک مرتبه (همچنان که حج در تمام عمر، یک مرتبه واجب است).^۹

۱. جمل و العمل، ص ۵۷.
۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۳۰۰.
۳. همان، ص ۳۰۵.
۴. همان، ج ۳، ص ۲۵۷-۲۶۸.
۵. الانتصار، ص ۴۲۴.
۶. رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۳۵.
۷. الانتصار، ص ۴۰۶.
۸. المسائل الناصریات، ص ۷۲-۷۳. مراد سید مرتضی آن است که اگر آب قلیل از بالا بر نجاست ریخته شود، پاک است و اگر نجاست در آب قلیل بیفتد، موجب نجاست آن خواهد شد. در هر صورت سید مرتضی، استعلا و جهت آب قلیل را در این نظر لحاظ کرده است. شبیه همین فتوا و نظر را (لحاظ جهت) در غسل دست‌ها در وضو دارد؛ یعنی: عدم بطلان غسل دست‌ها در وضو از پایین به بالا و استحباب غسل از بالا به پایین (رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۲۱۳).
۹. جمل العلم و العمل، ص ۱۰۳.

منابع و مأخذ

۱. اثبات الوصیّة، علی بن الحسین المسعودی، قم: انصاریان، ۱۴۲۶ق.
۲. احکام فقهی - پزشکی نماز، محمّد رضا رجب‌نژاد، قم: دفتر نشر و پخش معارف، ۱۳۸۰ش، اول.
۳. الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، محمّد بن محمّد بن نعمان العکبری البغدادی (الشیخ المفید)، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، اول.
۴. اسلام و مقتضیات زمان، مرتضی مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۷۶ش، هشتم.
۵. الأصول العامّة للفقّه المقارن، السیّد محمّد تقی الحکیم، قم: مجمع جهانی أهل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۸ق، دوم.
۶. أصول الفقّه، محمّد رضا مظفر، قم: اسماعیلیان، پنجم.
۷. أصول فقّه شیعه (تقریرات درس خارج أصول فقّه آیه الله فاضل لنکرانی)، محمود ملکی اصفهانی و سعید ملکی اصفهانی، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیهم السلام)، ۱۳۸۱ش، اول.
۸. الإعلام بما اتفقت علیه الإمامیة من الأحکام، محمّد بن محمّد بن نعمان العکبری البغدادی (الشیخ المفید)، تحقیق: محمّد حسون، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، اول.
۹. الإبتصار فی افرادات الإمامیة، علی بن الحسین الموسوی (السیّد المرتضی علم الهدی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق، اول.
۱۰. اندیشه سیاسی سیّد مرتضی، محمود شفیعی، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۸ش، اول.
۱۱. تذکرة الفقهاء، حسن بن یوسف الحلّی، قم: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۴ق، اول.
۱۲. جمل العلم والعمل، علی بن الحسین الموسوی (السیّد المرتضی علم الهدی)، نجف اشرف: مطبعة الآداب، ۱۳۸۷ق، اول.
۱۳. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محمّد حسن النجفی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق، هفتم.
۱۴. حاشیة المکاسب، سیّد محمّد کاظم یزدی، قم: اسماعیلیان، ۱۴۲۱ق، دوم.

۱۵. حقائق الأصول، سید محسن حکیم، قم: بصیرتی، ۱۴۰۸ق، پنجم.
۱۶. خاتمیت، مرتضی مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۸۵ش، بیستم.
۱۷. الخلاف، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق، اول.
۱۸. دائرة المعارف فقه مقارن، ناصر مکارم شیرازی، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۴۲۷ق، اول.
۱۹. دروس فی علم الأصول، سید محمدباقر صدر، قم: دار المنتظر، ۱۴۰۵ق، اول.
۲۰. ده گفتار، مرتضی مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۸۶ش، بیست و چهارم.
۲۱. الذریعة إلى أصول الشریعة، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ش، اول.
۲۲. الذریعة إلى تصانیف الشیعة، محمد محسن تهرانی، قم: اسماعیلیان و تهران: اسلامیة، ۱۴۰۸ق، اول.
۲۳. رجال النجاشی، احمد بن علی النجاشی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق، اول.
۲۴. رسائل الشریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق، اول.
۲۵. روضات الجنّات فی أحوال العلماء والسادات، میرزا محمدباقر موسوی خوانساری اصفهانی، تحقیق: اسدالله اسماعیلیان، قم: اسماعیلیان، ۱۳۹۱ق.
۲۶. الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، زین الدین بن علی العاملی (الشهید الثانی)، تهران: اسلامیة، ۱۴۱۰ق، اول.
۲۷. ریاض العلماء وحبایض الفضلاء، عبدالله افندی اصفهانی، تحقیق: سید احمد حسینی اشکوری، قم: خیام، ۱۴۰۱ق، اول.
۲۸. الزبدة الفقهیة فی شرح الروضة البهیة، سید محمدحسین العاملی، قم: دار الفقه، ۱۴۲۷ق، چهارم.
۲۹. شخصیت ادبی سید مرتضی، عبد الرزاق محبی الدین، ترجمه: جواد محدثی، تهران:

امیرکبیر، ۱۳۷۳ش، اول.

۳۰. علم الأصول تاريخاً و تطوراً، علی فاضل قائینی نجفی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیّه قم، ۱۳۷۶ش، دوم.

۳۱. فراند الأصول، مرتضی انصاری، قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۲۳ق، سوم.

۳۲. فرهنگ نامه اصول فقه، مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۰ش، سوم.

۳۳. فوائد الأصول، محمد حسین نائینی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۴ق، هشتم.

۳۴. الفوائد الرضویة، عباس قمی، تحقیق: ناصر باقری بیدهندی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵ش، اول.

۳۵. الفهرست، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تحقیق: سیّد محمدصادق بحر العلوم، نجف اشرف: رضویه، اول.

۳۶. فیض العلام فی عمل الشهور و وقایع الأيام، عباس قمی، قم: نور مطاف، ۱۳۸۹ش، اول.

۳۷. قاموس الرجال، محمد تقی شوشتری، قم: دفتر نشر اسلامی، ۱۴۲۷ق، چهارم.

۳۸. قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام، حسن بن یوسف بن مطهر الحلّی (العلامة الحلّی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق، اول.

۳۹. کفایة الأصول، محمد کاظم خراسانی، قم: آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق، اول.

۴۰. مأخذ شناسی قواعد فقهی، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه قم، ۱۳۷۹ش، اول.

۴۱. مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة، حسن بن یوسف بن مطهر الحلّی (العلامة الحلّی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق، دوم.

۴۲. المسائل الناصریات، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تهران: رابطه الثقافة و العلاقات الإسلامیة، ۱۴۱۷ق، اول.

۴۳. معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعة و أسماء المصنفین، محمد بن علی المازندرانی (ابن شهر آشوب)، نجف اشرف: حیدریة، ۱۳۸۰ق، اول.

۴۴. مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة، سید جواد عاملی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ق، اول.

۴۵. منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، محمدابراهیم جنّاتی شاهرودی، تهران: کیهان، ۱۳۶۷ش.

۴۶. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، حسن بن یوسف بن مطهر الحلی (العلامة الحلی)، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۲ق، اول.

۴۷. وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، محمد بن حسن الحرّ العاملی، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق، اول.

۴۸. هدی الطالب فی شرح مکاسب، سید محمدجعفر جزائری شوشتری مروج، قم: دار الكتاب، ۱۴۱۶ق، اول.



سید مرتضی و همکاری با دولت جائر

سید مواد وری^۱

چکیده

یکی از دغدغه‌های مهم شیعیان، از سده‌های آغازین اسلام تا کنون، چگونگی مواجهه و تعامل با دولت‌ها و حاکمان جائر است. به این بیان که: آیا موظف به قیام و براندازی حکومت‌های نامشروع و ایجاد زمینه حاکمیت امام معصوم علیه السلام هستند، یا باید صبر پیشه کنند و راه تقیه در پیش گیرند؟ و در فرض دوم، آیا اجازه همکاری با آن حکومت‌ها را دارند یا نه؟ اگر اجازه دارند، در چه محدوده‌ای؟ دیگر این که: آیا می‌توانند از سوی آنان منصبی سیاسی یا اجتماعی را بپذیرند یا باید به طور کلی از قبول منصب در دولت‌های جائر بپرهیزند؟ در این صورت، حق و حقوق خود را چگونه پیگیری کنند؟ حافظ حقوق آنان در این شرایط دشوار کیست؟ آیا می‌توانند با امرا و صاحب منصبان حکومتی، خرید و فروش کنند و در موارد خاص، از آنان صله و هدیه بپذیرند؟ آیا موظف به پرداخت مالیات به این گونه حکومت‌ها هستند؟ و ده‌ها پرسش دیگر در این موضوع. سید مرتضی علم الهدی، یکی از عالمان برجسته‌ای است که در کتاب‌های کلامی و فقهی خود به پاره‌ای از پرسش‌های یاد شده، پاسخ داده و رساله‌ای هم در این زمینه نوشته است. از آن جا که تبیین دیدگاه ایشان در همه

جوانب این موضوع، خارج از حوصله یک مقاله است، بنا بر این، در نوشتار حاضر، تنها به مسئله «همکاری با دولت جائر و قبول منصب در آن» پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: سید مرتضی، دولت جائر، تشیع، همکاری.

مقدمه

شیعیان در طول تاریخ اسلام، پس از یک دوره کوتاه پنج ساله که امیر مؤمنان علی علیه السلام بر مسند خلافت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نشست، در انزوا و حاشیه حکومت‌ها به سر می‌بردند. دوره طولانی حکومت امویان و عباسیان، از دشوارترین دوران عمر شیعیان به شمار می‌رود. چه بسیار انسان‌های شایسته‌ای که تنها به خاطر عقیده مذهبی و علاقه و محبت به علی علیه السلام و فرزندان او عمر خود را در زندان‌ها و تبعیدها گذراندند و یا به دست صاحبان قدرت به شهادت رسیدند. قهراً یکی از دغدغه‌های مهم شیعیان «آشنایی با تکلیف شرعی خود در تعامل با حکومت‌ها» بود.

شیعیان در دوران حضور امامان معصوم علیهم السلام با گفته‌ها و رفتارهای گوناگون ایشان در تعامل با حکومت‌ها رو به رو بودند. با توجه به آن که از نظر شیعیان، امام، الگو و اسوه است، پیروی از رفتارهای متفاوت آنان شیعیان را با این پرسش رو به رو می‌کرد که: در این زمان، کدام یک از امامان، الگوی ما هستند؟ و از رفتار کدام یک از آنان در تعامل با حکومت باید پیروی کرد؟ دست کم چند گونه رفتار در تعامل با حکومت‌ها پیش روی آنان بود که باید با توجه به مجموعه شرایط و مقتضیات زمانه خویش، یکی از آنها را بر می‌گزیدند.

- رفتار امام علی علیه السلام با مدعیان خلافت پیغمبر صلی الله علیه و آله پس از رحلت ایشان، هم در مقطع نخست که حق ولایت و حکومت امیر مؤمنان علیه السلام غصب شد، و هم در مقاطع بعدی تا پایان خلافت خلیفه سوم.

- رفتار امام حسن مجتبی علیه السلام در عقد قرارداد صلح و واگذاری خلافت به معاویه بن ابی سفیان.

- رفتار امام حسین علیه السلام در قیام بر ضد حکومت یزید بن معاویه و فدا کردن جان و مال و فرزندان خویش در این راه.

- سیره امامانی که به دعوت قیام برای براندازی حکومت وقت و تأسیس حکومت علوی روی خوش نشان ندادند.

- رفتار امام رضا علیه السلام در پذیرش ولایت عهدی حاکم جائر عصر خود، مأمون عباسی.

پس از شهادت امام حسین علیه السلام شیعیان همواره در انتظار فرصتی بودند تا دوباره امام معصومی قدرت را به دست بگیرد و شیعیان را از انزوا و مظلومیت برهاند؛ اما همواره در چگونگی برخورد خود با حکومت‌های وقت، متحیر بودند و برای تعیین تکلیف، از امام زمان خود سؤال می‌کردند. از آن جا که ادامه حیات اجتماعی بدون داشتن نوعی ارتباط با حکومت، ممکن نبود، همواره این دغدغه، شیعیان را می‌آزرد که با حکومت‌های نامشروع عصر خویش چه نوع رفتاری را در پیش بگیرند؟ آیا موظف به قیام و براندازی حکومت‌های نامشروع و ایجاد زمینه حاکمیت امام معصوم، به عنوان جانشینان پیامبر خدا هستند؟ یا باید صبر پیشه کنند و راه تقیه را در پیش بگیرند و منتظر فرصت مناسب باشند؟ آیا در فرض دوم، اجازه همکاری با حکومت‌های جائر زمان خود را دارند یا نه؟ اگر اجازه دارند، در چه محدوده و قلمروی مجاز به همکاری‌اند؟ آیا می‌توانند از سوی آنان منصبی سیاسی یا اجتماعی را بپذیرند؟ یا باید به طور کلی از قبول منصب در دولت‌های جائر بپرهیزند؟ در این صورت، حق و حقوق آنان که به دست ایادی حکومت تباه می‌گردد، چه می‌شود؟ حافظ حقوق آنان در این شرایط دشوار کیست؟ آیا می‌توانند با اُمرا و صاحب‌منصبان حکومتی، خرید و فروش کنند و وارد معامله شوند یا نه؟ آیا در موارد خاص می‌توانند از آنان صله و هدیه بپذیرند یا نه؟ آیا موظف به پرداخت مالیات به آنان هستند و در صورت پرداخت اجباری، برئ الذمه می‌شوند یا نه؟ و

ده‌ها پرسش دیگر در قلمرو تعامل با حکومت.

پرسش‌های یاد شده، نمونه‌هایی از دغدغه شیعیان است که با انتمه مطرح شده و در روایات متعددی منعکس گردیده و از آن جا به فقه امامیه، راه پیدا کرده است. غیر از منابع حدیث شیعه مانند: الکافی^۱، کتاب من لایحضره الفقیه^۲ و تهذیب الأحکام^۳ در منابع روایی و فقهی قدما نیز ردّ پای این گونه مباحث به چشم می‌خورد.^۴ سید مرتضی، از متکلمان و فقیهان معروف شیعه در قرن چهارم و پنجم هجری، در کتاب‌های کلامی و فقهی خود به پاره‌ای از این پرسش‌ها پاسخ داده و از مبانی شیعه در نامشروع دانستن حکومت‌های جائز بنی امیه و بنی عباس دفاع کرده و تکلیف شیعیان را در تعامل با حکومت‌های وقت، روشن نموده است. از آن جا که پرداختن به همه پرسش‌های یاد شده از نگاه سید مرتضی در این مقال نمی‌گنجد، تنها به موضوع «همکاری با دولت جائز» و «قبول منصب در دولت جائز» می‌پردازیم. اهمیت پاسخگویی به این پرسش از آن روست که «حرمت همکاری، قبول و تصدی منصب حکومتی در دولت جائز» از وضاحت فقه امامیه است. در عین حال، سید مرتضی در عصر خویش و در زمان حاکمیت عباسیان، هم منصب حکومتی داشته و هم رساله‌ای در این زمینه به رشته تحریر درآورده است. بررسی این موضوع، محور اصلی این نوشتار است.

پیش از ورود به اصل موضوع، یادآوری یک نکته، ضرور به نظر می‌رسد و آن این که: نامشروع دانستن و حرمت همکاری با دولت جائز در اندیشه سیاسی شیعیان، به معنای نفی «ضرورت حکومت» نبوده و نیست. وجود حکومت در هر

۱. الکافی، ج ۵، ص ۱۰۵-۱۰۶ (باب عمل السلطان و جوانزهم).

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۷۵-۱۷۶.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۳۳۰-۳۳۱.

۴. ر.ک: المقنع، ص ۵۳۹ (باب الدخول فی أعمال السلطان).

جامعه‌ای، از ضروریات شمرده می‌شود. شیعیان، پیرو امامی هستند که در عصر خویش در برابر سخن باطل خوارج، مبنی بر «نفی لزوم حکومت» ایستاد و بر ضرورت وجود حاکم و حکومت در هر جامعه‌ای تأکید کرد.^۱

از نگاه سید مرتضی، ضرورت حکومت و تعیین رئیس و امیر، امری روشن و غیر قابل انکار است. اگر اختلافی هست، نسبت به چگونگی تعیین حاکم جامعه و مصداق آن است. او در بحث «لزوم نصب امام از جانب خدای متعال» با استناد به قاعده لطف، به این مسئله می‌پردازد که وجود امام و امیر در هر جامعه‌ای ضروری است، حتی دزدان و راهزنان نیز برای خود، امیر و رئیسی بر می‌گزینند تا بتوانند به درستی از عهده سرق و راهزنی برآیند. در تاریخ اسلام، خوارج هم پس از نافرمانی و خروج بر امام جامعه، و نفی وجود حاکم و انحصار آن به خدا با شعار «لا حکم الا لله» و تکفیر مخالفانشان به خاطر قبول حکمیت، به ناچار افرادی را به امارت و ریاست گروه خود برگزیدند. بنا بر این، انکار ضرورت وجود امام، هیچ توجیهی ندارد. این که برخی از مردمان، وجود رؤسا و امرا را بر نمی‌تابند، دلیلی بر عدم ضرورت اصل وجود امیر و رئیس جامعه نیست.^۲

البته سید مرتضی، فروع مربوط به امامت مثل تعداد آنان را - که از نظر امامیه، دوازده نفرند -، سمعی می‌داند، نه عقلی. سپس شرح می‌دهد که امامیه به رغم آن که در هر زمان به یک امام، معتقدند، اما این مسئله را که آن امام در سرزمین‌های گوناگون، کارگزاری داشته باشد، نفی نمی‌کنند.^۳

اینک به پرسش اصلی مقاله باز می‌گردیم و «چگونگی تعامل شیعیان با دولت جائر» را از دیدگاه سید مرتضی بررسی می‌کنیم.

۱. ر.ک: نهج البلاغة، خطبة ۴۰.

۲. الشافی فی الإمامة، ج ۱، ص ۵۵-۵۶.

۳. همان، ص ۵۷.

۱. ائمه شیعه و همکاری با دولت‌های جائر

از آن جا که از دیدگاه امامیه، به رسمیت شناختن حکومت غیر معصوم در عصر حضور، نارواست و تلاش برای براندازی آن و جایگزین کردن حکومت معصوم، تکلیف و حکم اولی شیعیان در تعامل با حکومت جائر به شمار می‌رود، قهراً عدول از این وظیفه از سوی بسیاری از امامان معصوم علیهم‌السلام این سؤال را در ذهن شیعیان تقویت می‌کند که: علت این رفتار چیست؟ آیا نباید برای تشکیل حکومت مطلوب اسلامی تلاش کرد؟ آیا امام معصوم علیه‌السلام وظیفه ندارد برای ساقط کردن حکومت نامشروع و استقرار حکومت مشروع، پیش قدم باشد؟ اگر آنان دارای ولایت و جانشینی پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هستند، پس چرا در این زمینه، انجام وظیفه نکردند؟ مراجعه مکرر اصحاب ائمه و درخواست قیام بر ضد حکومت جائر وقت، بر اساس همین ذهنیت صورت می‌گرفت. البته ائمه علیهم‌السلام، بجز امام رضا علیه‌السلام که ولایت عهدی مأمون عباسی را پذیرفت، در دولت‌های جائر زمان خود هیچ منصب حکومتی نداشتند؛ اما برخی از آنان با حاکمان جائر زمان خود، همکاری داشته‌اند. سر این همکاری‌ها از جمله دغدغه‌های شیعیان بوده که در میراث علمی برجای مانده، مطرح شده است. در آثار کلامی و فقهی سید مرتضی نیز به پاسخ برخی از این پرسش‌ها در باره امامان علیهم‌السلام بر می‌خوریم.

الف. امیر مؤمنان علیه‌السلام و همکاری با دولت‌های جائر

سید مرتضی در آثار کلامی خود، مقاومت در برابر غصب حکومت از سوی غاصبان خلافت را تحت عنوان فریضه «نهی از منکر» مطرح کرده و به تجزیه و تحلیل رفتار امیر مؤمنان علی علیه‌السلام پس از ارتحال ملکوتی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، پرداخته است. از نظری سکوت امام علی علیه‌السلام پس از رحلت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، معلول فراهم نبودن شرایط نهی از منکر بود. او در برابر این پرسش که: «با توجه به این که غصب خلافت، منکری بسیار بزرگ به شمار می‌رفت و آثار و پیامدهای منفی فراوانی به جامی گذاشت، پس

چرا امام علی علیه السلام در برابر آن سکوت کرد؟»، ضمن شمارش شرایط سه گانه و جواب نهی از منکر یعنی «تمکن از انکار»، «ایمن بودن از ضرر و زیان انکار» و «فقدان احتمال بروز مفسده بزرگتر از منکر» می نویسد:

مخالفان ما که در مسئله امامت با ما اختلاف دارند، در شرایط سه گانه یاد شده با ما موافق اند. اگر رعایت شرایط فوق در انکار منکر لازم باشد، چگونه می توان امیر مؤمنان را بر احقاق حق خود و نزاع در مسئله خلافت، قادر دانست؟ چگونه می توان ایشان را در این نزاع، ایمن از ضرر نسبت به جان و مال خود، فرزندان و شیعیانش شمرد؟ و سرانجام چگونه می توان مفسده بزرگتر این مجادله را - که همانا بازگشت مردم از دین و خروج از اسلام و رها کردن شعار شریعت بود - نادیده گرفت؟ به همین جهت بود که امام، سکوت در این ماجرا و صرف نظر کردن از حق خود را اصلح دانست.^۱

تحلیل فقهی سید مرتضی از رفتار امام، کاملاً بر بیانات خود امام علیه السلام منطبق است. امام در بیانات خود، هم از «عدم یاری مهاجر و انصار در دستیابی به خلافت» سخن گفته است و هم از «خوف ارتداد مردم از دین». ایشان در تشریح ماجرای غصب خلافت فرمود:

طَفِقْتُ أُرْتِي بَيْنَ أَنْ أُصُولَ بِيَدِ جَذَاءٍ أَوْ أُصْبِرَ عَلَى طَخِيَةِ عَمِيَاءَ...^۲

در اندیشه بودم که آیا با دست تنها برای گرفتن حق خود به پا خیزم یا در این محیط خفقان زا و تاریکی که به وجود آوردند، صبر پیشه کنم؟

بیان یاد شده، نشانگر آن است که امام علیه السلام یار و یاورى نداشت تا در برابر این منکر بزرگ قیام کند. همچنین در باره فقدان شرط سوم فرمود:

فَوَاللَّهِ مَا كَانَ يُلْقَى فِي رُوعِي وَلَا يَخْطُرُ بِيَالِي أَنَّ الْعَرَبَ تُزْعِجُ هَذَا الْأَمْرَ مِنْ

۱. تنزیه الأنبیاء و الأئمة، ص ۱۳۳ - ۱۳۴.

۲. نهج البلاغة، خطبة ۳.

بَعْدَهُ عَلَيْهِ السَّلَام عَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ وَلَا أَنَّهُمْ مُنْخُوهُ عَنِّي مِنْ بَعْدِهِ فَمَا رَاعَنِي إِلَّا انْتِثَالُ النَّاسِ عَلَى فَلَانٍ يُبَايِعُونَهُ فَأَمْسَكَتُ [بِيَدِي] يَدِي حَتَّى رَأَيْتُ رَاجِعَةَ النَّاسِ قَدْ رَجَعَتْ عَنِ الْإِسْلَامِ يَدْعُونَ إِلَى مَخِي دِينَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَخَشِيتُ إِنْ لَمْ أَنْصُرِ الْإِسْلَامَ وَأَهْلَهُ أَنْ أَرَى فِيهِ ثُلَمًا أَوْ هَذَا تَكُونُ الْمُصِيبَةُ بِهِ عَلَيَّ أَعْظَمَ مِنْ فَوْتٍ وَلَا يَتَيْكُمُ النَّبِيُّ إِنَّمَا هِيَ مَتَاعُ أَيَّامٍ قَلِيلٍ يَزُولُ مِنْهَا مَا كَانَ كَمَا يَزُولُ السَّرَابُ - [وَأَوْ] كَمَا يَتَفَشَّعُ السَّحَابُ فَتَهْضُتُ فِي تِلْكَ الْأَحْدَابِ حَتَّى زَاخَ الْبَاطِلُ وَزَهَقَ وَاطْمَأَنَّ الدِّينُ وَتَنَهَتْهُ^۱

چیزی مرا شگفت زده نکرد مگر شتافتن مردم به سوی فلان که با او بیعت می کردند. از مداخله در کار، دست نگاه داشتم تا آن که مشاهده نمودم گروهی از اسلام بازگشته، و مردم را به نابود کردن دین محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ دعوت می کنند، ترسیدم اگر به یاری اسلام و اهلش برنخیزم، رخنه ای در دین ببینم، یا شاهد نابودی آن باشم که مصیبت آن بر من بزرگ تر از فوت شدن حکومت بر شماسست؛ حکومتی که متاع دوران کوتاه زندگی است، و همچون سراب از بین می رود، یا همچون ابر از هم می پاشد. بنا بر این، در میان آن فتنه ها قیام کردم، تا باطل از بین رفت و نابود شد، و دین به استواری و استحکام رسید.

این حقیقت در بیانات امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام هم آمده، آن جا که فرمود:

إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَام لَمْ يَمْنَعْهُ مِنْ أَنْ يَدْعُو النَّاسَ إِلَى نَفْسِهِ إِلَّا أَنَّهُمْ أَنْ يَكُونُوا ضَلَالًا لَا يَزْجَعُونَ عَنِ الْإِسْلَامِ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يَدْعَوْهُمْ فَيَأْتُوا عَلَيْهِ فَيَصِيرُونَ كُفَّارًا كُلَّهُمْ.^۲

علی عَلَيْهِ السَّلَام از این که مردم را به سوی خود فرا خواند، ابایی نداشت مادامی که آنان در عین گمراهی، از اسلام رو برنگردانند، و برایش محبوب تر بود از

۱. نهج البلاغة، نامه ۶۲.

۲. علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۵۰.

این که آنان را به خود فرا خواند، ولی آنان نپذیرند و بدین خاطر همگی کافر شوند.

چنان که حوادث تلخ صدر اسلام در برخورد با امام و دختر پیامبر ﷺ نیز گواهی بر فقدان شرط دوم از شرایط نهی از منکر است. از نظر سید مرتضی، واقعیات تاریخی نشان می‌دهند که مواعظ امام علی ﷺ هیچ تأثیری در قدرت‌طلبان و دنیادوستانی که اوامر پیامبر خدا ﷺ را زیر پا نهادند، نداشت. از این رو، سکوت ایشان کاملاً موجه بود.^۱ سید مرتضی در ادامه به تفصیل، رفتار امام را با خلفای وقت، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد، به گونه‌ای که روشن می‌کند که این رفتار، با عصمت ایشان هیچ منافاتی نداشت و دارای منطق عقلانی بود و با شرایط عصر ایشان متناسب و بر موازین شرعی، منطبق بود.^۲

ب. امام حسن مجتبیٰ ﷺ و واگذاری خلافت به سلطان جائر

سید مرتضی نسبت به سیره امام حسن ﷺ در ماجرای صلح با معاویه و واگذاری خلافت به فردی نالایق و بیعت با او و سکوت در برابر چنین حکومت جائری نیز بحث کرده است. هر چند او از این زاویه به مسئله نگریسته که چنین رفتاری چگونه با مقام عصمت امام ﷺ سازگار است؟

وی ضمن تأکید بر عصمت امام - که با دلایل عقلی و نقلی به اثبات رسیده -، توجیه هر نوع رفتاری را که به ظاهر با آن تعارض دارد، ضروری دانسته است. از این رو، به سؤالات و شبهاتی که نسبت به صلح امام حسن ﷺ با معاویه وجود دارد، پاسخ داده است. این که: چرا امام ﷺ خلافت را که حق خود بود، به شخص فاسق و فاجری چون معاویه سپرد؟ و چرا با او بیعت کرد و در مواردی هم با او همکاری نمود؟

۱. تنزیه الأنبياء والأئمة، ص ۱۳۴ - ۱۳۵؛ رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۲۴۵ - ۲۴۷ و ۳۱۷ - ۳۱۹.

۲. ر.ک: همان، ص ۱۳۸ - ۱۴۰.

شریف مرتضی با تأیید وجود یاران فراوانی که در ظاهر، به امام دوستی و ارادت نشان می دادند، با ذکر شواهد تاریخی نشان می دهد که بیشتر آنان فریب دنیا و دشمن را خورده و در صدد تسلیم امام به معاویه بودند. ترور امام به دست یکی از یاران، رها کردن ایشان و پیوستن به معاویه از سوی تعداد قابل توجهی از فرماندهان سپاه امام، شواهدی بر این مدعا هستند. امام حسن علیه السلام خود بارها در برابر اعتراض یاران نزدیک خود، به بیان حکمت صلح با معاویه اشاره کرد. در این جا به برخی از آنها که مورد استناد سید قرار گرفته اند، اشاره می شود:

- إِنَّمَا هَادَنْتَ حَقْنًا لِلدَّمَاءِ وَصَيَانَتَهَا وَإِشْفَاقًا عَلَى نَفْسِي وَأَهْلِي وَالمُخْلِصِينَ مِنْ أَصْحَابِي.^۱

من برای پاسداری از خون مسلمانان و شفقت بر خود و خانواده و یاران مخلصم مصالحه کردم.

- أَنْتُمْ شِيعَتَنَا وَأَهْلُ مَوَدَّتِنَا وَلَوْ كُنْتَ بِالْحَزْمِ فِي أَمْرِ الدُّنْيَا أَعْمَلْتُ وَلِسُلْطَانِهَا أَرْبَضُ (/ أَرْكُضُ) وَأَنْصَبُ مَا كَانَ مَعَاوِيَةَ بِأَشَدَّ مِنِّي بِأَسَاوًا لَا أَشَدَّ شَكِيمَةً وَلَا أَمْضَى عَزِيمَةً وَلَكِنِّي أَرَى غَيْرَ مَا رَأَيْتُمْ وَلَا أُرِدْتُ بِمَا فَعَلْتُ إِلَّا حَقْنَ الدَّمَاءِ فَارْضُوا بِقَضَاءِ اللَّهِ وَاسْلَمُوا لِأَمْرِهِ وَالْزَمُوا بَيْوتَكُمْ وَأَمْسِكُوا (أَوْ قَالَ: كَفُّوا أَيْدِيَكُمْ حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ أَوْ يَسْتَرَحَ مِنْ فَاجِرٍ).^۲

شما پیروان و دوستان ما هستید. اگر من به قدرت و حکومت در دنیا علاقه داشتم، معاویه از من قدرتمندتر و مصمم تر نبود؛ ولی من چیزی غیر از آنچه را شما می بینید، می بینم، و از صلح با معاویه، غرضی جز حفظ خون مسلمانان نداشتم. پس به قضای الهی راضی باشید و تسلیم فرمان او بوده، و ملازم خانه هایتان شوید و دست نگاه دارید.

- أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّكُمْ لَوِ طَلَبْتُمْ مَا بَيْنَ جَابِلِقَ وَجَابِلِسَ رَجُلًا جَدَّهَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

۱. تنزیه الأئمه والأئمة، ص ۱۷۰.

۲. همان، ص ۱۷۲.

ما وجدتموه غیرى و غیر اُخى الحسین علیه السلام و إن الله قد هداکم بأولنا محمد صلی الله علیه و آله و إن معاویه نازعنى حقاً هو لى فترکته لصلاح الأُمّة و حقن دمانها و قد بايعتمونى على أن تسالموا من سالمتم و قد رأيت أن أسالمة و قد رأيت أن ما حقن الدماء خیر ممّا سفکها و أردت صلاحکم و أن يكون ما صنعْتُ حجةً على من كان يتمنى هذا الأمر و إن أذرى لَعَلُّهُ فِتْنَةٌ لَّكُمْ وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ.^۱

ای مردم! اگر بین دو سرزمین جابلق و جابلس، مردی را جستجو کنید که جدّش پیامبر خدا صلی الله علیه و آله باشد، جز من و برادرم حسین را نمی یابید و خداوند، شما را با وجود محمد صلی الله علیه و آله هدایت کرد. معاویه با من بر سر موضوعی به درگیری برخاست که حقّ من بود، و من آن را صرفاً به خاطر صلاح امت اسلامی و حفظ خون آنان رها کردم، و شما با من بیعت کردید که اگر صلح کردم، صلح کنید و من صلاح را در صلح با او دیدم، و حفظ خون‌ها را از ریخته شدن آنها بهتر دانستم و صلاح شما را در نظر گرفتم، و آنچه عمل کردم، حجتی است بر کسی که پیوسته آرزوی قدرت و حکومت دارد و می داند که آزمونی برای شما و متاعی است تا موعد مقرر.

سید مرتضی از مجموع بیانات امام حسن علیه السلام چنین برداشت می کند که امام، به صلح با معاویه و واگذاری خلافت به او مجبور بود تا بدین وسیله، از وارد شدن ضربه به دین و ریخته شدن خون مسلمانان جلوگیری کند. در ضمن، معاویه در افکار عمومی رسوا گردد که دغدغه دین ندارد؛ بلکه به دنبال قدرت و ریاست است. در حقیقت، امام علیه السلام با نیرنگ معاویه، چاره‌ای جز این تصمیم نداشت و گرنه امام با اراده و اختیار خود، ولایت بر امت را به او نسپرد؛ زیرا «خلع خود از مقام ولایت و واگذاری آن به دیگری با اراده و اختیار» از نظر همه فرق اسلامی ممنوع

است. تنها شرایط اضطراری است که چنین عملی را تجویز می‌کند، چنان که امام علی علیه السلام بعد از رحلت پیامبر چنین کرد.^۱

ج. امام حسین علیه السلام و قیام علیه سلطان جائر

سید مرتضی، قیام و مبارزه امام حسین علیه السلام با دولت جائر اموی و یزید بن معاویه را هم بر اساس امارات ظاهری مثل اعلام آمادگی مردم کوفه برای بیرون راندن امیر کوفه و یاری امام علیه السلام کاملاً منطقی و هم بر اساس تکلیف مبارزه با سلطان جائر و گرفتن حق خویش ارزیابی و از آن دفاع کرده است؛ زیرا باید از هر فرصتی برای گرفتن حق خود استفاده کرد. از نگاه سید مرتضی، امام حسین علیه السلام از ابتدا نسبت به هزینه سنگین قیام و مبارزه خویش واقف نبود و تکلیف خود را در هر لحظه با توجه به شرایط و مقتضیات زمانه تشخیص می‌داد و بدان عمل می‌کرد. امام علیه السلام در مقطعی از حرکت خویش احساس کرد که یا باید تن به کشته شدن ذلیلانه بدهد یا با عزت و شرافت در میدان جنگ به شهادت برسد. بدیهی بود که امام علیه السلام در میان این دو گزینه، دومی را انتخاب کند.

از نظر سید مرتضی، شرایط امام حسین علیه السلام با شرایط برادرش امام مجتبی علیه السلام یکسان بود، به این معنا که ایشان هم بر اساس دعوت کوفیان و وجود نشانه‌های پیروزی از مدینه و مکه حرکت کرد و پس از آشکار شدن بی وفایی مردم و حیلۀ بنی امیه، حاضر به بازگشت و واگذاری خلافت به یزید بود، چنان که برادرش برای حفظ جان و مال شیعیان، خلافت را به معاویه واگذار نمود؛ اما عبیدالله بن زیاد نپذیرفت و دستور داد تا امام را در تنگنا قرار دهند و امام حسین علیه السلام ناچار شد راه کربلا را در پیش گیرد و با عزت و شرافت به شهادت رسد. پس همان گونه که امام علی علیه السلام از درگیری با مدعیان خلافت معذور بود، فرزندان ایشان هم معذور بودند.^۲

۱. ر.ک: همان، ص ۱۷۳.

۲. تنزیه الأئمه و الأئمة، ص ۱۷۸ - ۱۷۹.

البته این تحلیل با ایرادهای فراوان تاریخی مانند: «تصمیم امام به بیعت نکردن با یزید از همان ابتدا تا روز شهادت»، «عزم امام بر نهی از منکر بزرگی مانند حکومت یزید» و تعبیری مثل این که «با خلافت یزید باید فاتحه اسلام را خواند» روبه رو بود. انگیزه امام علیه السلام از قیام، تنها دعوت کوفیان نبود تا در صورت نقض عهد از سوی آنان، از ادامه قیام صرف نظر نماید؛ بلکه امام فقط مرکز قیام و مبارزه را از کوفه تغییر داد.^۱

د. امام رضا علیه السلام و قبول ولایت عهدی سلطان جائر

سید مرتضی، پذیرش ولایت عهدی مأمون عباسی از سوی امام رضا علیه السلام را هم از روی تقیه و اجبار ارزیابی کرده است. در حقیقت، حق ولایت به دلیل نص، از آن امام بود، هر چند در ظاهر، از جانب مأمون دریافت کرد. امام علیه السلام از روی اراده و اختیار، این منصب را نپذیرفت؛ بلکه ناچار بود آن را قبول کند تا جان و مال خود، فرزندان و شیعیان را حفظ نماید.^۲ از نگاه سید مرتضی، همان دلایلی که مجوز همکاری امیر مؤمنان علی علیه السلام با خلفای پس از پیامبر صلی الله علیه و آله بود، یعنی «مصلحت اسلام و حفظ هویت شیعه و جان و مال شیعیان»، دلیل پذیرش ولایت عهدی مأمون عباسی از سوی امام رضا علیه السلام نیز هست.

۲. تصدی منصب در دولت جائر

یکی از مسائل مورد ابتلای شیعیان از زمان ائمه علیهم السلام تا کنون، چگونگی تعامل با حکومت‌ها و سلاطین جائر بود. سید مرتضی نیز به تناسب همین نیاز، شاخه‌های گوناگون این مسئله را مطرح و بررسی کرده است. حتی وی افزون بر فروعی که در آثار کلامی یا فقهی خود مطرح کرده، به تناسب بحثی که در سال ۴۱۵ ق، در حضور سید ابوالقاسم حسین بن علی عمری، یکی از وزرای وقت در باره «قبول منصب

۱. ر.ک: حماسه حسینی، ج ۳.

۲. تنزیه الأئمه و الأئمه، ص ۱۷۹.

سیاسی از جانب سلطان جائز» و حُسن یا قبح آن در گرفت، رساله‌ای با عنوان «فی العمل مع السلطان» به رشته تحریر در آورد و گونه‌های آن را بررسی نمود.

الف. انواع حکومت

وی در این رساله، ابتدا در یک تقسیم‌بندی کلی، سلطان را دو نوع دانسته است:

یک. سلطان مشروع و عادل؛

دو. سلطان نامشروع، ستمگر و متغلب.

نسبت به قبول منصب در حکومت نوع اول که مقصود همان امام معصوم است، بحث و اختلافی نیست؛ زیرا قبول منصب مجاز و گاهی هم که امام بر انسان الزام کند، واجب است.^۱

البته در این شرایط هم گاهی قبول منصب می‌تواند محکوم به حرمت باشد، آن گاه که انگیزه شخص از قبول منصب، رسیدن به دنیا و ارضای حس ریاست‌طلبی باشد، نه خدمت به مردم.

بحث و سخن در حکومت نوع دوم است. در این نوع همکاری و پذیرش منصب سیاسی، گاهی واجب، گاهی مباح و گاهی حرام است.

ب. پذیرش منصب در دولت جائز

تردیدی نیست که قبول منصب سیاسی در چنین دولتی و از سوی چنین حاکمی حرام است. این حکم از واضحات است، به گونه‌ای که امام صادق (ع) از پرسشی که زراره در این زمینه کرد، اظهار شگفتی نمود.^۲ این حکم می‌تواند به خاطر صدق هر یک از عناوین ذیل باشد:

- تصدی منصب و امر و نهی به مردم بدون برخورداری از حق آمریت؛

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۸۹.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۸۱ (ابواب ما یکتسب به، باب ۴۵).

- تقویت حکومت جائر فاقد مشروعیت و کمک به استمرار چنین حکومتی؛^۱
 - مشروعیت بخشیدن به حکومت نامشروع در صورتی که متصدی از عالمان دین باشد؛

- صدق عنوان «عون الظالم» بر چنین فردی.^۲

اما چنان که عنوانی ثانوی پیش آید، حکم حرمت می تواند به مباح، مستحب و حتی واجب دگرگون شود. اینک فروض گوناگون مسئله در صورت صدق عناوین ثانوی را بررسی می کنیم.

یک. واجب بودن برای احیای حق و دفع باطل یا امر به معروف و نهی از منکر

اگر شخص بداند یا احتمال قوی دهد که با پذیرش این منصب می تواند حقی را احیا و باطلی را از میان بردارد یا امر به معروف و نهی از منکر نماید، به گونه ای که بدون قبول این منصب، قادر بر انجام دادن آنها نخواهد بود، پذیرش منصب بر او واجب است.^۳

در این فرض، پذیرش منصب، تنها وسیله و فرصتی برای انجام دادن تکالیف واجب دیگر است. سید مرتضی این فتوا را دقیقاً بر اساس آموزه های اهل بیت علیهم السلام داده است. روایات فراوانی گویای این حقیقت است که پذیرش منصب سیاسی از سوی سلطان جائر نامشروع - که مصداقش در زمان ائمه علیهم السلام بنی امیه و بنی عباس بودند -، در صورتی که انسان بتواند به شیعیان خدمتی نماید، از حقوق آنان دفاع کند، و از پایمال شدن حقوقشان جلوگیری نماید، و یا از ستم کارگزاران حکومتی به

۱. امام کاظم علیه السلام جمال را به خاطر کرایه دادن شترانش به هارون عباسی نکوهش کرد. بدین خاطر که به مقدار بازگرداندن شترانش به وسیله سلطان جائر، به طول عمر او و دولتش رضایت داشت (وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۸۰، ابواب ما یکتسب به، باب ۴۲، ح ۱۷).

۲. همان، ص ۱۷۷ (ابواب ما یکتسب به، باب ۴۲).

۳. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۸۹-۹۰.

مردم جلوگیری کند، مجاز و گاهی واجب است. روایات ذیل، مجوز تصدی منصب در چنین صورتی است.

علی بن یقطين که با اذن امام کاظم علیه السلام در دستگاه عباسیان دارای منصب بود، می‌گوید: امام به من فرمود:

اِنَّ لِلّٰهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالٰی مَعَ السُّلْطَانِ اَوْلِيَاءَ، يَدْفَعُ بِهِمْ عَنْ اَوْلِيَائِهِ.^۱
خداى تبارک و تعالى در دستگاه سلطان، دوستان ارانى دارد که با آنان شر و بدى را از دوستانش دور مى‌کند.

از اين بيان معلوم مى‌شود که در دستگاه حاکم جائر هم مى‌توان از اوليای الهى يافت که به دوستان خدا خدمت مى‌کنند. آنان مى‌توانند کسانی باشند که با اذن امام در دستگاه جائر نفوذ کرده‌اند و حافظ حقوق بندگان صالح خدا هستند.

امام صادق علیه السلام نیز فرمود:

كَفَّارَةُ عَمَلِ السُّلْطَانِ قِضَاءُ حَوَائِجِ الْإِخْوَانِ.^۲

جبران همکارى با سلطان، برآوردن نیازهای برادران مؤمن است.

از اين روايت استفاده مى‌شود که همکارى با سلطان جائر، ذاتاً قبيح است؛ ولي مى‌توان با برآورده ساختن نیازهای برادران مؤمن، آن را جبران کرد. تعبير «كفّاره» لزوماً بدین معنا نیست که همکارى با سلطان جائر به هر قصد و نيتى گناه است و برای جبران ارتکاب اين گناه مى‌توان به برادران مؤمن کمک کرد.

زيد شحام نقل مى‌کند که از امام صادق علیه السلام شنيدم که فرمود:

مَنْ تَوَلَّى أَمْرًا مِنْ أُمُورِ النَّاسِ، فَعَدَلَ وَ فَتَحَ بَابَهُ وَ رَفَعَ سِتْرَهُ، وَ نَظَرَ فِي أُمُورِ النَّاسِ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُؤْمِنَ رَوْعَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ يَدْخِلَهُ الْجَنَّةَ.^۳

۱. وسائل الشيعه، ج ۱۷، ص ۱۹۲، ابواب ما يكتسب به، باب ۴۶، ح ۱.

۲. همان، ح ۳.

۳. همان، ح ۷.

هر کس که امری از امور مردم و منصبی را برعهده بگیرد، عدالت بورزد و در اتاقتش را به روی مردم بگشاید و نگاهبانی نداشته باشد، و امور مردم را حلّ و فصل نماید، بر خداوند است که او را از وحشت روز قیامت در امان بدارد و وارد بهشت کند.

از این روایت معلوم می‌شود که بهره‌مندی از پاداش روز قیامت برای صاحب‌منصبان، به رعایت عدالت و گشاده‌رویی با مردم و حلّ و فصل مشکلات آنان وابسته است.

اگر به شرایط صدور این روایات توجه شود، به سهولت می‌توان دریافت که ائمه از شیعیانی سخن می‌گفتند که وارد دستگاه بنی امیه یا بنی عباس شده‌اند، و در پی آشنایی با شیوه‌های مشروع این تصدّی بودند یا ائمه، آنان را هشدار می‌دادند که تصدّی این مناصب در صورتی مشروع است که بتوانند حق و عدالت را احیا کنند، و از تضییع حقوق شیعیان جلوگیری نمایند یا نیازهای آنان را برآورده سازند.

دو. واجب بودن به خاطر ترس از خطر جانی

اگر شخصی را با زور و اجبار به قبول منصب وادار کنند، به گونه‌ای که احتمال قوی دهد که اگر نپذیرد، جانش به خطر بیفتد، باز هم قبول منصب سیاسی، واجب است.^۱ تفاوت این فرض با فرض پیشین، آن است که مشروعیت قبول منصب در این فرض، به قدرت انجام امور یاد شده در فرض اوّل، وابسته نیست. با این که در این فرض هم باید تلاش کند تا حتّی الامکان حق را احیا کند و باطل را از بین ببرد یا امر به معروف و نهی از منکر کند، با این حال حتّی اگر نتواند چنین کارهایی را انجام دهد، باز هم پذیرش منصب، مشروع و واجب است. حتّی قبول منصب، جنبه ابزاری بودن برای انجام دادن تکالیف دیگر را هم ندارد؛ بلکه مشروعیت قبول

منصب در این فرض، «اکراه مکلف» است که موجب رفع حکم اولی یعنی حرمت است.

افزون بر ادله عامه، مانند حدیث رفع،^۱ در این مورد خاص هم روایات معتبری وجود دارد. در روایتی صحیح، امام علیه السلام قبول ولایت از سوی جائر را در صورت اکراه انسان بر قبول آن، جایز شمردند؛ ولی اکتفای به حداقل تصرفات را لازم دانستند.^۲ در حدیث موثق دیگری، قبول منصب را در صورت تقیه، جایز شمردند.^۳ پذیرش ولایت عهدی مأمون عباسی از سوی امام رضا علیه السلام می تواند نمونه پذیرش منصب حکومت جائر از روی اجبار باشد.^۴

سه. مباح بودن به دلیل ضرر مالی قابل تحمل

فرض دیگر آن است که شخص را بر پذیرش منصب وادار کنند به گونه ای که اگر نپذیرد، مالش به خطر بیفتد یا ضرر و زیانی ببیند که غالباً قابل تحمل است. در این صورت، همان گونه که می تواند منصب را نپذیرد و ضرر و زیان را تحمل کند، می تواند بپذیرد و ضرر و زیان را از خود دور نماید. سید مرتضی در این فرض، قبول ولایت را مباح می داند و معتقد است که قبیح خود را از دست می دهد.^۵ شاید بدین جهت باشد که اکراه در حدی نیست که برای رفع آن، پذیرش منصب واجب باشد؛ بلکه چون «مفسده قبول ولایت در دولت جائر» با «مفسده قبول نکردن آن که جان و مالش را به خطر می اندازد»، یکسان است، قبول و عدم قبول آن، حکم یکسان دارند.

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۳۶۹.

۲. همان، ج ۱۷، ص ۱۹۴ (ابواب مایکتسب به، باب ۴۵، ح ۹).

۳. همان، ص ۱۹۵، ح ۱۰.

۴. همان، ص ۲۰۵، باب ۴۸، ح ۶.

۵. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۹۰.

افزون بر موارد یاد شده، مورد دیگری هم از روایات به دست می‌آید که سید مرتضی بدان اشاره نکرده، و آن در صورتی است که شخص، منصب سیاسی را به خاطر نفوذ در ارکان حکومت جائر و ضربه زدن از درون بپذیرد و دشواری‌های این مأموریت خطیر را به جان بخرد. در این صورت، نه تنها پذیرش منصب مجاز است، بلکه موجب دریافت ثواب هم خواهد بود (دست کم، مستحب است).^۱

ج. ملاک «قبیح و حرمت» پذیرش منصب در دولت جائر

شریف مرتضی در ادامه، بحثی را به صورت پرسش و پاسخ بیان کرده که بسیار حائز اهمیت است و آن، این است که: «ملاک قبیح و حرمت پذیرش منصب در دولت جائر چیست؟ آیا ملاک قبیح و حرمت، «نامشروع بودن دولت و سلطان جائر» است یا «ستم‌پیشگی سلطان جائر و ظالم، و ناتوانی انسان از عدالت‌ورزی و اقامه حق و ابطال باطل و امر به معروف و نهی از منکر» در منصبی که می‌پذیرد؟ اگر ملاک قبیح و حرمت، نامشروع بودن دولت جائر باشد، حتی اگر دولت جائری که حق حاکم مشروع را غصب کرده، عدالت‌پیشه باشد، باز هم حکومتش نامشروع و قبول منصب در چنین دولتی، نامشروع است. انسان در چنین حکومتی حتی اگر بتواند در منصب سیاسی، حق را احیا کند و باطل را از بین ببرد و امر به معروف و نهی از منکر نماید، باز هم پذیرش چنین منصبی، قبیح و حرام است. اگر ملاک قبیح و حرمت، ستم‌پیشگی دولت جائر باشد، نه غاصبانه بودن آن، در این صورت، پذیرش منصب در صورتی قبیح و حرام خواهد بود که انسان در چرخه ستم دولت جائر قرار گیرد؛ اما اگر بتواند در منصب خویش از ستم به مردم جلوگیری و از حقوق آنان دفاع کند، حرام نخواهد بود.

از بیانات سید مرتضی بر می‌آید که او به فرض دوم تمایل دارد و ملاک قبیح و

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۹۲، ابواب مایکتسب به، باب ۴۵، ح ۹ و باب ۴۶، ح ۱ و ۲.

حرمت را «ستم‌پیشگی سلطان جائر» می‌داند، نه «غصب منصب ولایت و سلطنت».

۳. تحلیل و بررسی

به نظر می‌رسد که قبح و حرمت قبول منصب در دولت جائر، دو ملاک دارد: یکی این که دولت، غاصب منصبی است که به دیگران تعلق دارد و در حقیقت، فاقد مشروعیت است، و دیگر آن که حقوق مردم را رعایت نمی‌کند و به آنان ستم روا می‌دارد. لذا پذیرش منصب، برای کسی که انگیزه‌اش دفاع از حق و جلوگیری از باطل است، حتی اگر از جنبه دوم حرام نباشد، از جنبه اول، هم چنان قبیح و حرام است. اگر در روایات معتبر، پذیرش منصب از جانب چنین فردی از «حرمت قبول ولایت از طرف جائر» استثنا شده، بدین خاطر نیست که «جائر بودن حاکم» ملاک قبح و حرمت نیست؛ بلکه می‌تواند به این معنا باشد که مسئله، مصداق تراحم دو ملاک است: یکی ملاک «حرمت» و دیگری ملاک «مشروعیت یا وجوب». در تراحم ملاک‌ها نیز روشن است که ملاک اهم، رعایت می‌شود.

اتفاقاً این نکته در تحلیل علامه نائینی در دفاع از نظام سیاسی مشروطه به چشم می‌خورد. وی در احتجاج با مخالفان مشروطه، بر این نکته تأکید کرده که اگر نمی‌توانیم از سلاطین غاصب قاجار خلع ید کنیم و ولایت را در جایگاه اصلی خود قرار دهیم و بدین وسیله به حکومت، لباس مشروعیت ببخشیم، دست کم می‌توانیم با تدوین قانون اساسی و تشکیل مجلس شورای ملی، آنان را به قانون مقید کنیم و از این رهگذر، موجب «تقلیل ظلم» شویم. عبارت وی در تنبیه الأمة و تنزیه الملة چنین است:

نحوه اولی هم اغتصاب رداء کبریائی - عزّ اسمہ - و ظلم به ساحت اقدس احدیت است و هم اغتصاب مقام ولایت و ظلم به ناحیه مقدّسه امامت - صلوات الله علیها - و هم اغتصاب رقاب و بلاد و ظلم در باره عباد است، به خلاف نحوه ثانیه که ظلم و اغتصابش فقط به مقام مقدّس امامت راجع و از

آن دو ظلم و غصب دیگر خالی است. پس حقیقت تحویل و تبدیل سلطنت جائره، عبارت از قصر و تحدید استیلای جوری و ردع از آن دو ظلم و غصب زائد خواهد بود، نه از باب رفع یک فرد از ظلم و وضع فرد مباین دیگر اخف از اول؛ و به عبارت اوضح آن که، تصرفات نحوه ثانیه فقط به همان مقدار نظم و حفظ مملکت مقصور، و تصرفات نحوه اولی زیاده و اضعاف آن است و بر هیچ حد هم واقف و مقصور نیست.^۱

سید مرتضی در پاسخ این پرسش که «چگونه ممکن است قبول منصب سیاسی از طرف جائر، مباح و حتی واجب باشد، در صورتی که در زمره دستگاه جائر در آمدن، قبیح است و حرام، همان گونه که دروغگویی قبیح است، حتی اگر دارای منافی باشد؟» می نویسد:

غیر مسلم أن وجه القبح فی الولاية للظالم هو كونها ولاية من قبلها، وكيف يكون ذلك؟! و هو لو أكره بالسيف على الولاية لم تكن منه قبيحة فكذلك إذا كان فيها توصل إلى إقامة حق و دفع باطل يخرج عن وجه القبح.^۲

معلوم نیست که قبح قبول منصب از طرف جائر، به خاطر آن باشد که منصب را از طرف او پذیرفته است. چگونه ممکن است بدین سبب باشد، در حالی که اگر شخص را به زور بر قبول منصب وادار کنند، قبیح نیست. همچنین اگر برای برپا کردن حقی و دفع باطلی، منصب سیاسی را بپذیرد، قبیح نیست.

در ادامه از تشبیه مورد بحث به دروغ، انتقاد کرده و آن دو را متفاوت دانسته است. چرا که دروغ، ذاتاً قبیح است؛ ولی قبول منصب از طرف جائر، قبیح ذاتی ندارد. وقتی شارع، قبول آن را در فرض «اکراه و اجبار» و در فرض مورد بحث یعنی

۱. تنبيه الأمة و تنزيه الملة، ص ۷۶ - ۷۷.

۲. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۹۱.

«احیای حق و از بین بردن باطل» اجازه داده، معلوم می شود که قبح قبول منصب به خاطر آن نیست که صرفاً از جانب جائر پذیرفته شود، همچنان که می دانیم کفرگویی در صورت اکراه و اجبار انسان، حَسَن است. معلوم می شود که قبح و حرمت کفرگویی، صرفاً به خاطر اظهار کفر نیست؛ بلکه در صورتی است که همراه با کفر باطنی باشد.^۱ سید مرتضی برای اثبات دیدگاه خود، دو شاهد هم می آورد:

یک. استناد به آیاتی از قرآن که از «درخواست منصب خزانه داری مصر توسط یوسف از عزیز مصر» خبر می دهد، در حالی که او حاکم ظالم بود. حتی یوسف برای دریافت منصب، خودستایی هم می کند و خود را واجد شرایط این منصب معرفی می نماید: «إِنِّي خَفِيفٌ غَلِيمٌ».^۲

از نظر سید مرتضی، حُسن قبول این منصب از سوی یوسف، توجیهی جز این ندارد که او از این طریق می توانست به مردم ستمدیده یاری رساند.^۳

وی در اثر نفیس تنزیه الأئیاء هم این پرسش را مطرح می کند که: چرا یوسف صدیق از حاکم جائر درخواست منصب حکومتی کرد، در حالی که قبول ولایت از طرف جائر، حرام است؟

سپس پاسخ می دهد که او به خاطر «حکمرانی عادلانه» و «پرداخت گنجینه های عمومی به کسانی که استحقاق آن را داشتند» بدون داشتن این منصب حکومتی، امکان چنین خدمتی را نداشت. لذا چون در پی اقامه حق و امر به معروف بود، ایرادی بر یوسف وارد نیست.^۴

دو. «قبول منصب دولتی از طرف فاسق» بدتر از «مطالبة منصب ولایت از کسانی

۱. همان جا.

۲. یوسف، آیه ۵۵.

۳. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۹۲.

۴. تنزیه الأئیاء و الأئمة، ص ۵۹.

که فاقد صلاحیت باشند» نیست. ورود امیر مؤمنان علی علیه السلام به شورایی که خلیفه دوم برای تعیین خلیفه بعد از خود تعیین کرده بود، در حقیقت، مطالبه ولایت و خلافت بود. امام با ورودشان به این شورا آمادگی خود را برای دریافت منصب ولایت و خلافت از کسانی اعلام کرد که حق و صلاحیت اعطای چنین منصبی را نداشتند و مصداق جائر بودند.^۱ وقتی امام حاضر می شود ولایت و خلافت را از جائران دریافت کند - که به معنای جواز و مشروعیت است -، قبول منصب از جانب سلطان جائر به طریق اولی صحیح خواهد بود. بدیهی است که انگیزه امام علیه السلام خدمت به دین خدا، اصلاح امور امت اسلامی، و جلوگیری از ظلم به مردم بود.

۴. راه کاری مبنایی

سید مرتضی در ادامه به نکته ای اشاره دارد که می تواند گره گشای شبهاتی باشد که در مسئله قبول منصب در دولت جائر مطرح می شود. وی در باره حضور امام در شورای یاد شده به یک توجیه اساسی می پردازد و می نویسد:

إِنَّ التَّصَرُّفَ فِي الْإِمَامَةِ كَانَ إِلَيْهِ بِحَكْمِ النَّصِّ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَلَى أُمَّتِهِ، فَإِذَا دَفَعَ عَنْ مَقَامِهِ وَظَنَّ أَنَّهُ رَبَّمَا تَوَصَّلَ إِلَى الْإِمَامَةِ بِأَسْبَابٍ وَضَعَهَا الْوَاضِعُونَ لَا تَكُونُ الْإِمَامَةُ مُسْتَحَقَّةً بِمِثْلِهَا، جَازَ بَلْ وَجِبَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهَا وَيَتَوَصَّلَ بِهَا حَتَّى إِذَا وَصَلَ إِلَى الْإِمَامَةِ، كَانَ تَصَرُّفُهُ فِيهَا بِحَكْمِ النَّصِّ لَا بِحَكْمِ هَذِهِ الْأَسْبَابِ الْعَارِضَةِ.^۲

تصرف امام در امامت به حکم دستوری بود که از سوی پیامبر خدا ﷺ بر امتش صادر شده بود. لذا هنگامی که امام از مقام و منصبش باز داشته شد، و گمان شد که ایشان از طریقی که غاصبان خلافت تعیین کرده بودند، قصد رسیدن به مقام امامت را دارد، امام می تواند، بلکه لازم است از همان طریق

۱. رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۹۲. نیز، ر. ک: تنزیه الأئیماء و الأئمة، ص ۱۴۱ - ۱۴۳.

۲. همان جا.

وارد شود تا به مقام امامت دست یابد؛ ولی تصرّفات او بر اساس نصّ است نه بر اساس اسباب یاد شده.

وی در ادامه، این مسئله را شبیه فرعی از فروع فقهی می‌داند، آن جا که فقیهان به مالک و دیعه‌ای که مالش غصب شده، و غاصب قصد دارد آن را به مالک اصلی هبه کند، اجازه می‌دهند تا آن را دریافت کند. نه از این جهت که غاصب، حق دارد آن را به او هبه کند؛ بلکه از آن جهت که او مالک مال است و تصرفش در این مال، به عنوان مالک است.

او در ادامه، سیره علمای بزرگ شیعه در پذیرش برخی از مناصب حکومتی را در دولت‌های جائر همین گونه توجیه می‌کند. آنان در صورتی که می‌توانستند با پذیرش منصب سیاسی و اجتماعی به احیای حق و از بین بردن باطل، هر چند در قلمروی محدود، و دفاع از حقوق شیعیان، و جلوگیری از ستم کارگزاران حکومتی بپردازند، از پذیرش منصب دریغ نمی‌ورزیدند. در ظاهر، منصب را از سلطان جائر دریافت می‌کردند، اما در حقیقت، از جانب امام معصوم علیه السلام به این مناصب دست می‌یافتند؛ چون از طرف آنان اذن تصرف داشتند.^۱

همکاری برخی از یاران ائمه علیهم السلام مثل: علی بن یقطین، اسماعیل بن بزيع و نجاشی، همچنین همکاری سید رضی و سید مرتضی با دولت‌های جائر زمانشان بر همین اساس قابل توجیه است. چنان که همین توجیه توسط فقیهان اعصار بعدی نسبت به علمایی مثل علامه حلی، محقق کرکی، علامه مجلسی، شیخ بهایی و ... که بر حسب ظاهر در دربارها حضور داشتند، نیز به چشم می‌خورد.^۲

بنا بر این تحلیل، اصولاً پذیرش منصب دولتی در دولت جائر برای اشخاص

۱. همان جا.

۲. الحقائق الناصره، ج ۱۸، ص ۱۳۳.

شنایسته، در صورتی که با هدف احیای حق و از بین بردن باطل و امر به معروف و نهی از منکر باشد، قبیح و حرام نیست؛ بلکه شخص در حقیقت، این منصب را در عصر حضور با اجازه امام معصوم علیه السلام و در عصر غیبت با اذن مجتهد عادل پذیرفته، هر چند در ظاهر از سوی سلطان جائر گرفته باشد. مگر آن که پذیرش این منصب در دولت جائر، «کمک به بقا و تقویت دولت جائر» باشد، یا انسان از «اعوان الظلمه (یاران ظلم)» به شمار آید، یا پذیرش منصب، نوعی «تأیید حکومت جائر» تلقی شود، به ویژه اگر شخص متصدی، از عالمان دین یا شخصیت‌های موجه اجتماعی باشد که در این صورت، هر کدام، عنوان مستقلی دارند و محکوم به حرمت‌اند.

در موضوع همکاری با دولت جائر، مسائل دیگری مانند: «دریافت مال از سلطان جائر»،^۱ و «مرجعی که باید زکات را به او پرداخت»^۲ نیز در آثار سید مرتضی مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند که باید آنها را در فرصت دیگری دنبال نمود.

۱. تنزیه الأنبياء و الأئمة، ص ۱۳۹ - ۱۴۰.

۲. جمل العلم و العمل، ص ۱۲۷.

منابع و مأخذ

۱. نهج البلاغه، امام علی (ع).
۲. تنبیه الأئمة وتنزيه العلّة، محمّد حسين غروی نائینی، قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۴ق.
۳. تنزيه الأنبياء، علی بن الحسين الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: دار الشریف رضی.
۴. تهذیب الأحکام، محمّد بن حسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق، چهارم.
۵. جمل العلم والعمل، علی بن الحسين الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، نجف اشرف: مطبعة الآداب، ۱۳۸۷ق.
۶. الحقائق الناضرة، یوسف بن احمد بحرانی، تصحیح: محمّد تقی ایروانی و سید عبد الرزاق المقرم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ق.
۷. حياه ابن ابی عقيل و فقهه، حسن بن علی بن ابی عقيل حذاء العماني، قم: مركز المعجم الفقهي، ۱۴۱۳ق.
۸. رسائل الشریف المرتضی، علی بن الحسين الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تصحیح: سید مهدی رجائی، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۹. الشافی فی الإمامة، علی بن الحسين الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تصحیح: حسینی میلانی و عبد الزهرا حسینی، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
۱۰. علل الشرائع، محمّد بن علی بن بابویه القمی (الشیخ الصدوق)، قم: کتاب فروشی داورى.
۱۱. الکافی، محمّد بن یعقوب الكلینی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق، چهارم.
۱۲. کتاب من لایحضره الفقیه، محمّد بن علی بن بابویه القمی (الشیخ الصدوق)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق، دوم.
۱۳. مجموعه آثار استاد مطهری (ج ۱۷: حماسه حسینی)، مرتضی مطهری، قم: صدرا.
۱۴. المقنع، محمّد بن علی بن بابویه القمی (الشیخ الصدوق)، قم: مؤسسه الإمام الهادی، ۱۴۱۵ق.
۱۵. وسائل الشیعة، محمّد بن حسن العاملی، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.

بررسی برخی آرای سید مرتضی در باره مهریه

مسین ملیان^۱

چکیده

مقاله حاضر، با طرح نظر سید مرتضی در بحث حد اقل و حد اکثر مهریه و نظر مشهور در فقه امامیه، به بررسی تطبیقی آن با آرای دیگر مذاهب پرداخته است. همچنین مباحث مربوط به مهر السنه و کارکرد آن در فقه و حقوق اسلامی، در این مقاله بررسی شده است. نظر غالب در فقه امامیه، بر این است که مهر السنه، الزامی نیست و مرد و زن، می توانند به هر مقداری که بخواهند، مهریه را معین کنند و حد اقل و حد اکثر الزام آوری وجود ندارد. آری! مهر السنه، سنت محمدی و مطلوب است و کم بودن مقدار مهریه نیز امری ممدوح و پسندیده است. و ازگان کلیدی: فقه امامیه، سید مرتضی، حد اقل مهر، حد اکثر مهر، مهر السنه.

مقدمه

آنچه در این مقاله به آن پرداخته می شود، بررسی نظر سید مرتضی در حد اقل و حد اکثر مهریه است؛ چه این که سید مرتضی در ناحیه حد اقل مهر، مطابق رأی مشهور

۱. دانشجوی دکتری رشته فقه و مبانی اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد.

مشئی نموده، برای مهر، حدّ اقلی قائل نشده؛ ولی در مورد حدّ اکثر، رأی ایشان، خلاف رأیی است که شهرت بسیار دارد.

سید مرتضی در الانتصار، در باره حدّ اقل مهر می نویسد:

و مَآظِنُ إِنْفِرَادِ الْإِمَامِيَّةِ بِهِ وَلَهَا فِيهِ مُوَافَقٌ: الْقَوْلُ بِأَنَّهُ لَا حَدَّ لِأَقْلِ الصَّدَاقِ وَ أَنَّهُ يَجُوزُ بِالْقَلِيلِ وَ الْكَثِيرِ. وَ الشَّافِعِيُّ يَقُولُ بِذَلِكَ وَ قَالَ مَالِكٌ وَ أَبُو حَنِيفَةَ: أَقْلُ الصَّدَاقِ مَا تَقَطَّعَ فِيهِ الْيَدُ، وَ الَّذِي تَقَطَّعَ فِيهِ الْيَدُ عِنْدَ مَالِكٍ ثَلَاثَةُ دِرَاهِمٍ، وَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، عَشْرَةُ دِرَاهِمٍ، فَإِنْ أَصْدَقَهَا أَقْلٌ مِنْ عَشْرَةِ دِرَاهِمٍ كَمَلَ لَهَا عَشْرَةُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَ أَبِي يُوسُفَ، وَ عِنْدَ زُفَرٍ يَسْقُطُ الْمَسْمُومُ وَ يَجِبُ لَهَا مَهْرُ الْمَثَلِ وَ قَالَ النُّعْمِيُّ: أَقْلُ الصَّدَاقِ، أَرْبَعُونَ دِرْهَمًا وَ قَالَ سَعِيدُ بْنُ جَبْرِ: خَمْسُونَ دِرْهَمًا.

دلیلنا: بعد إجماع الطائفة، قوله تعالى ﴿وَ اتَّوَا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ﴾^۱ و قوله فی موضع آخر ﴿فَاتَّوَهُنَّ أَجُورَهُنَّ﴾^۲ و القلیل یقع علیه الإسم کالکثیر فیجب إجزاؤه. و ممّا یعارضون به ما یروونه عنه علیه السلام: من استحلّ بدرهمین فقد استحلّ، و قوله: لا جناح علی امرئ أصدق امرأة صداقاً قلیلاً کان أو کثیراً.

و در باره حدّ اکثر مهر می گوید:

و ممّا انفردت به الإمامیة: أَنَّهُ لَا یَتَجَاوَزُ بِالمهر خمسُمئة درهم جیاداً قیمتها خمسون دیناراً، فما زاد علی ذلك ردّ إلی هذه السنة. و باقی الفقهاء یخالفون فی ذلك. و الحجة: بعد إجماع الطائفة، أن قولنا: «مهر» یتبعه أحكام شرعیة، و قد أجمعنا علی أَنَّ الأحكام الشرعیة تتبع ما قلنا به إذا وقع العقد علیه، و ما زاد علیه لا إجماع علی أَنَّهُ یكون مهراً، و لا دلیل شرعیاً، فیجب نفی الزیادة.^۳

۱. نساء، آیه ۴.

۲. نساء، آیه ۲۴.

۳. الانتصار، ص ۲۹۲.

در این مقاله، به بررسی رأی سید مرتضی و اندازه‌های حدّ اقلی و حدّ اکثری مهر در نگاه علمای شیعه و اهل تسنّن می‌پردازیم.

۱. حدّ اقل مهر

الف. حدّ اقل مهر در فقه امامیه

با توجّه به شهرت عظیم فقهی و روایات ما،^۱ در فقه شیعه، مهریه، حدّ اقل خاصی ندارد و تعیین مهریه، بستگی به تراضی طرفین دارد. شیخ الطائفه شیخ طوسی در النهایه فرموده:

مهر، آن چیزی است که زوجین بر آن تراضی می‌کنند، از آن چیزهایی که دارای قیمت بوده، تملّک آن صحیح است، خواه کم باشد و خواه بسیار... و جایز است عقد بستن بر تعلیم آیه‌ای از آیات قرآن یا تعلیم چیزی از حکمت‌ها و آداب؛ زیرا این امور، اجر معین و قیمت مقدّر هستند.^۲

همچنین در المبسوط آورده:

هر آنچه بتواند ثمن کالا یا اجرت در کرایه باشد، جایز است که صداق قرار گیرد، کم باشد یا بسیار.^۳

و در این زمینه که مهر به لحاظ کمی و زیادی حدّی ندارد، شیخ مفید، رساله‌ای تألیف نموده و بر شیخ طوسی، اشکال کرده و اندازه‌گیری مهریه از سه درهم تا ده درهم را به مخالفان، نسبت داده است.^۴ فتوای محقّق حلی نیز چنین است^۵ و مرحوم صاحب جواهر نیز می‌فرماید:

۱. وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۲۳۹ - ۲۴۰، ح ۳، ۱ و ۶ (کتاب النکاح، ابواب المهور، باب ۱).

۲. النهایه فی مجرد الفقه و الفتوی، ص ۴۶۹.

۳. المبسوط فی فقه الإمامیه، ج ۴، ص ۲۷۲.

۴. ر.ک: رساله فی المهر، ص ۳ - ۴.

۵. شرائع الاسلام، ج ۲، ص ۲۶۸.

خلافی در این مسئله نیافتیم و شاید هر دو قسم اجماع، بر این مطلب، قائم باشد.^۱

آیه الله سید حسن طاهری خرم‌آبادی، پس از نقل جملاتی از کشف الرموز، المهدب ابن براج، التنقیح، الغنیة، ایضاح الفوائد، المسالك، جامع المقاصد، الحقائق، الریاض و جواهر الکلام در تأیید این مطلب که به لحاظ قلت و حد اقل، در امامیه، اندازه خاصی تعیین نشده، می‌نویسد:

در «صحیحه محمد بن مسلم»، از حضرت ابی عبد الله علیه السلام در باره کمترین چیزی که در مهر کفایت می‌کند، حضرت فرمودند: «تمثالی از شکر».^۲

همچنین ایشان، روایت نوادر احمد بن محمد بن عیسی، از صفوان، از ابو الحسن علیه السلام (امام موسی بن جعفر)^۳ و حدیثی را که از آن به «صحیحه احمد بن محمد بن ابی نصر» یاد می‌کنند، نقل نموده که در آن دو آمده است که نکاح، به یک مُشت گندم نیز جایز است.^۴

و اما روایت وهب بن وهب و روایت جعفریات

وهب بن وهب، از امام جعفر صادق علیه السلام از پدرانش از امام علی علیه السلام نقل کرده که فرمود: من بد دارم که مهر، کمتر از ده درهم باشد تا مبادا شبیه «مهر بَغی» شود.^۵

آیه الله طاهری خرم‌آبادی، در تحلیل این روایت می‌نویسد:

این روایت، علاوه بر ضعف سند به سبب وجود وهب بن وهب در آن - که به روایت کشی از فضل بن شاذان، دروغ‌گوترین مردمان است -، ظهور در

۱. جواهر الکلام، ج ۳۱، ص ۱۳.

۲. رساله فی المهر، ص ۳۴-۳۵؛ وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۲۳۹، ح ۲۶۹۸۸.

۳. مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۶۰ (کتاب النکاح، أبواب المهور، باب ۱، ح ۵).

۴. همان جا.

۵. «إني لأكره أن يكون المهر أقل من عشرة دراهم لئلا يشبه مهر البغی» (وسائل الشیعه، ج ۲۱،

ص ۲۵۳، ح ۲۷۰۲۳.

کراهت دارد و ظهوری در تحریم ندارد تا بتواند بر فرض صحّت سند، روایات صحیحیه را تقیید بزند.^۱

ایشان، «روایت جعفریات» را نیز در این زمینه، ضعیف می‌داند.^۲ آیه الله فاضل لنکرانی نیز در تفصیل الشریعة، در بحث نکاح منقطع، چنین آورده است:

مهر مذکور، باید مالیت داشته باشد... بدون این که اندازه خاصی داشته باشد و حتی کف دستی از آرد یا کمتر، کفایت می‌کند.

آری! از شیخ صدوق حکایت شده که اندازه مهر در جانب حدّ اقل، یک درهم است^۳ که با در نظر گرفتن روایت ابو بصیر از امام محمد باقر علیه السلام است که از امام علیه السلام در مورد مُتَعَه زنان پرسید و ایشان در پاسخ فرمود: «حلال است و کفایت می‌کند در آن، یک درهم و بیشتر».^۴

ولی ظاهر روایت - با این که ضعیف السند نیز هست - این است که آنچه برای تراضی صورت گیرد، کافی است و صلاحیت دارد و عوض، واقع شود - و نه این که یک درهم، حدّ اقل مهر است - کما این که در روایت احوّل آمده که از امام صادق علیه السلام در باره کمترین چیزی که با آن متعه می‌شود، پرسیدم. فرمود: «یک کف دست، آرد».^۵

ب. حدّ اقل مهر در فقه اهل سنت

شیخ محمود محمد الشیخ، در این زمینه نوشته است:

شافعیان، حنابله، ظاهریه و امامیه، بر این عقیده‌اند که مهریه، حدّ اقلی

۱. رسالة فی المهر، ص ۳۶

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۶۸ (أبواب المهور، باب ۶، ح ۱).

۳. «وَأَدْنَى مَا يَجْزِي فِي الْمَتَعَةِ دَرَاهِمٌ فَمَا فَوْقَهُ، وَ رَوَى كَفَيْنٌ مِنْ بَنِي» (المقنع والهداية، ص ۱۵۳).

۴. وسائل الشیعة، ج ۲۱، ص ۱۸ (أبواب المتعة، باب ۴، ح ۴ و ۵).

۵. همان، ج ۲۱، ص ۴۸ (أبواب المتعة، باب ۲۱، ح ۱). نیز، ر.ک: تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة، ص ۳۳۳ و ۳۳۴ (کتاب النکاح).

ندارد... و حنفیان، حدّ اقل مهر را ده درهم و مالکیان، سه درهم می دانند.^۱
 آیه الله طاهری خرم آبادی، اقوالی را در حدّ اقل مهر از اهل سنت نقل می کند و چنین می آورد:

۱. هر آنچه مال است، می تواند صدق باشد و حدّ اقلی در کار نیست.

۲. بنا بر قول ابو حنیفه و اصحاب او، مهریه نباید کمتر از ده درهم باشد و اگر بود، باید تاده درهم را بدهد.

۳. قول مالک بن انس در حدّ اقل مهریه، چند گونه نقل شده:
 الف. ربع دینار؛

ب. سه درهم.

۴. قول ابن شبرمه بر این است که اقل مهر، پنج درهم است.

۵. از ابراهیم نخعی نیز سه قول در حدّ اقل مهر، نقل شده:
 الف. چهل درهم؛

ب. بیست درهم؛

ج. یک رطل طلا.

۶. از سعید بن جبیر نقل کرده اند که حدّ اقل مهر، پنجاه درهم است.^۲

الف. دلیل قول اول: شافعیان، حنبلیان و...

۱. اطلاعات و عموّمات قرآنی؛

۲. روایات بخاری از سهل بن سعد در باره تزویج به قرآن توسط پیامبر اکرم ﷺ که در باره اش گفته اند: حدیث مشهور به نقل متواتر است و از طریق ثقات، رسیده است؛^۳

۳. روایت مسند ابن حنبل، از جابر، از پیامبر اکرم ﷺ که فرمود: «اگر مردی به زنی برای صدق، به اندازه پُر کردن دستش طعام بدهد، زن بر او حلال

۱. المهر فی الإسلام بین الماضي والحاضر، ص ۳۹ - ۴۰.

۲. رسالة فی المهر، ص ۳۸ و ۴۲.

۳. المحلّی، ج ۹، ص ۴۹۸.

خواهد بود». نیز قول جابر که گفته است: «در زمان پیامبر خدا ﷺ با یک مُشت طعام، ازدواج می کردیم»؛

۴. حدیث ازدواج به نعلین، از پیامبر خدا ﷺ که ابو داوود و ترمذی آن را نقل نموده اند و ترمذی، آن را حَسَن و صحیح، دانسته است؛

۵. حدیث ازدواج به خاتم حدید (انگشتی آهنی) که ازدواج، ولو به خاتم حدید را نافذ دانسته اند.

ب. دلیل قول دوم: ابو حنیفه

۱. حدیث جابر رضی الله عنه از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمود:

آگاه باشید که زنان را به ازدواج در نمی آورند، مگر اولیای آنها و به ازدواج در نیاورند، مگر اکفا و همسان های آنها و مهری کمتر از ده درهم نیست.^۱

۲. حدیث عبد الله بن عمر از پیامبر صلی الله علیه و آله که فرموده:

در کمتر از ده درهم، قطع نیست و در کمتر از ده درهم، مهر نیست.^۲

۳. روایت ابراهیم بن داوود الأودی از شَعْبِی از امام علی رضی الله عنه که به دو لفظ شبیه هم

نقل شده که فرمود:

مهر، کمتر از ده درهم نیست.^۳

۴. قیاس به حدّ سرقت به این صورت که حدّ اقل مهر، مانند اندازه مال مسروق

در حدّ سرقت باید باشد.

۱. «ألا لا يزوّج النساء إلا الأولياء ولا يزوّجن إلا من الأكفاء ولا مهر أقل من عشرة دراهم». أخرجه ابو داود - بذل المجهود سهارنفوری (ج ۱۰، ص ۱۲۹)، باب قَلَّة المهر، وقال السهارنفوری لقد روی هذا الحديث من عدة طرق، والضعیف إذا روی من عدة طرق يصیر حسناً فيحتج به (ر.ک: المهر فی الإسلام بین الماضي والحاضر، ص ۳۹).

۲. «لا قطع فی أقل من عشرة دراهم ولا مهر أقل من عشرة دراهم». (ر.ک: سنن بیهقی، ج ۸، ص ۲۶۱).

۳. «لا یكون صدق أقل من عشرة» و «لا یكون المهر أقل من عشرة دراهم». (ر.ک: سنن بیهقی، ج ۷، ص ۲۴۰).

نقد و بررسی این قول

۱. اما در باره حدیث جابر، ابن قدامه در المغنی می گوید:

حدیث آنها صحیح نیست؛ [زیرا که] آن را میسر بن عبیده که ضعیف است، از حجاج بن ارطاة که مُدَلِّس است، از جابر روایت کرده اند، حال آن که ما از جابر، خلاف این مطلب را روایت کرده ایم.^۱
حدیث جابر، همچنین مورد تضعیف بیهقی و دار قطنی بوده است.^۲

ابن حزم در المحلی گفته است:

برای این قول فاسد، خود به دو «خبر موضوع» (جعلی) احتجاج کرده اند، یکی از حرام بن عثمان از دو پسر جابر از پدرشان از پیامبر ﷺ که فرمود: «و صدیقی، کمتر از ده درهم نیست»^۳ و دیگری از بقیه از مبشر بن عبید حلبی از حجاج بن ارطاة از عطاء و عمرو بن دینار از جابر بن عبد الله از پیامبر ﷺ که فرمود: «مهری کمتر از ده درهم نیست».^۴

دو حدیث مذکور، بدون شک، «دروغ» است: یکی از طریق حرام بن عثمان است که در غایت سقوط است و روایت از او جایز نیست، و دیگری از طریق مبشر بن عبید حلبی که کذابی است که در دروغ بستن بر پیامبر خدا ﷺ شهرت دارد، به نقل از حجاج بن ارطاة که او [نیز] ساقط است.^۵

۲. و اما حدیث عبد الله بن عمر، برای ما معلوم نیست که واقعاً از او مطلبی بدین مضمون، صادر شده باشد و بر فرض صدور نیز برای ما حجتی ندارد. همچنین این روایت، به دلیل شباهت با قیاس مطرح شده در مسئله، بسیار قابل تأمل و محلّ

۱. المغنی، ج ۸، ص ۵.

۲. کنز العمال، ج ۱۶، ص ۳۲۴، ح ۴۴۷۳۲.

۳. «ولا صدیق أقل من عشرة دراهم».

۴. «لا مهر دون عشرة دراهم».

۵. المحلی، ج ۹، ص ۴۹۵.

اشکال است. خصوصاً با توجه به روایتی که مسلم و بخاری و مالک از عبد الله بن عمر نقل کرده‌اند که گفت: «پیامبر ﷺ دست سارقی را برای سپری که سه درهم داشت، قطع کرد»^۱ و روایت دیگری که از ابن عمر نقل شده که گفت: «پیامبر اکرم، دست سارقی را برای سپری که پنج درهم قیمت آن بود، قطع کرد».^۲

۳. و اما روایتی که از امام علی علیه السلام نقل شده است نیز با مشکل سندی مواجه است. ابن حزم در المحلی چنین آورده:

روایت نقل شده از علی علیه السلام باطل است؛ زیرا که از داوود بن یزید آودی نقل شده و او در غایت سقوط است... و از این گذشته، روایت، مُرسَل است؛ زیرا شعبی هیچ حدیثی از علی علیه السلام ننشیده است.^۳

۴. و اما دلیل چهارم که قیاس باشد، گذشته از عدم حجّیت آن در نزد ما، به حدی سخیف و بی پایه است که ابن حزم در این باره گفته است:

سخیف ترین قیاس در عالم است؛ چه این که شباهتی بین نکاح و سرقت نیست و دست، قطع می شود، ولی فَرْج، قطع نمی شود. نکاح، طاعت است و سرقت، معصیت... و از این گذشته، به هیچ عنوان این مطلب، صحیح نیست که «قطع، در کمتر از ده درهم نیست». پس این، باطلی مبتنی بر [مطلبی] باطل است و خطایی تشبیه شده به خطاست و این قول، فاسد ساقط است.^۴

پوشیده نخواهد ماند که این قول در تعارض ظاهر و روشن با قول مالکیان نیز هست که در مقام قیاس حدّ اقل، حدّ سرقت را سه درهم می دانند.

۱. صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۸۴ (کتاب الحدود)؛ صحیح البخاری، ج ۵، ص ۱۷۴ (کتاب الحدود)؛

الموطأ، ج ۲، ص ۸۳۱ (کتاب الحدود، باب ما یجب فیہ القطع).

۲. رک: سنن النسائی، ج ۸، ص ۷۶ و ۷۷ (کتاب الحدود).

۳. المحلی، ص ۴۹۵.

۴. المحلی، ص ۴۹۵.

نظریه مختار

مسئلاً نمی‌توان ده درهم را حدّ اقل واجب مهر دانست؛ ولی آیا می‌توان آن را سنت اسلامی و نبوی دانست که مهر کمتر از ده درهم نیست، کما این که در بعضی عبارات اهل سنت^۱ آمده است؟ گرچه شاید جمع روایات به این صورت که مهر می‌تواند کمتر از ده درهم نیز باشد، ولی مستحب است کمتر نباشد، وجیه به نظر می‌رسد؛ ولی با توجه به ضعف روایات یاد شده در مصادر اهل سنت و ضعف روایت وهب بن وهب و جعفریات، ما نمی‌توانیم قائل به استحباب ده درهم و یا کراهت کمتر از ده درهم بودن شویم، خصوصاً با توجه به «أخذ ما خالف العامة»^۲، تسامح در ادله را روان نمی‌دانیم، نه در ادله فرائض و نه در ادله سنن.

ج. دلیل قول سوم: مالک بن انس

قول سوم، قول مالک بود که از او دو قول ظاهراً متناقض نقل شده بود که در یکی، اقل مهر را رُبع دینار و در یکی، اقل مهر را سه درهم دانسته است؛ لیکن آیه الله طاهری خرم‌آبادی، این دو قول را قابل جمع دانسته به این که رُبع دینار در قیمت، مساوی با سه درهم است و هر دیناری، مساوی با دوازده درهم است.^۳

و اما در باره دلیل قول او باید گفت: تنها مدرکی که برای قول او ذکر شده، قیاس مهریه است به حدّ سرقت که ردّ این قیاس از کلام خود اهل سنت (المحلی) قبلاً نقل شد.

و باز در ردّ قیاسی در مسئله، ابن قدامه در المغنی می‌نویسد:

قیاس آنها صحیح نیست؛ زیرا نکاح، استباحه انتفاع است و قطع، اتلاف

۱. «يسن أن لا ينقص المهر عن عشرة دراهم» (الفقه على المذاهب الأربعة، ج ۴، ص ۹۴).

۲. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۶ به بعد (کتاب القضاء، أبواب صفات القاضی و ما يجوز أن يقضى به، باب ۹، ح ۱، ۱۹، ح ۲۳ و ۲۴).

۳. رساله فی المهر، ص ۴۷.

عضو است، نه استباحه آن و قطع، عقوبت است و مهر، عوض است.^۱
 بطلان قیاس در مذهب امامیه، مطلبی واضح و مسلم است؛ چه این که قیاس در حدّ اعلای دلالت، مطلبی ظنی است.

دلیل ظنی، ما را بی نیاز نمی کند و ای بسا ما را به حق نرساند.
 دلیل دیگری که برای مالکیّه ذکر شده، این آیه شریف است: ﴿وَمَنْ لَمْ...
 الْمُؤْمِنَاتِ﴾^۲ که گفته اند:

طُول، مقداری از مال است که بعضی از مردم، عاجز از آن هستند و شامل اشیای کم قیمت، از قبیل یک مُشت جو و دانه و فُلَس نمی شود؛ چه این که این اشیای کم ارزش را همه مردم مالک اند.^۳

د. دلیل قول چهارم: ابن شبرمه

قول چهارم، قولی است که از ابن شبرمه نقل شده که اقل مهر، پنج درهم است. آیه الله طاهری خرم آبادی، در باره دلیل این قول می نویسد:

ممکن است دلیل آن، روایت قُتاده از آنس بن مالک باشد که: «عبد الرحمن بن عوف، ازدواج کرد با زنی از انصار بر وزن نوات از طلاقه قیمت آن پنج درهم بود»^۴... و شاید [ابن شبرمه] قیاس کرده باشد مهر را به آنچه روایت شده در قطع دست سارق از ابن عمر که پیامبر خدا ﷺ قطع نمودند در مورد سپری که قیمتش پنج درهم بود، و همچنین از آنس نقل شده که گفت: «ابو

۱. المغنی، ج ۸، ص ۵.

۲. نساء، آیه ۲۵.

۳. المهر فی الإسلام بین الماضي والحاضر، ص ۴۰.

۴. شرح صحیح مسلم، نووی، ج ۹، ص ۲۲۷ (باب الصداق و جواز كونه تعليم القرآن، ح ۱۴۲۷)، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، ج ۹، ص ۱۳۹ (باب الولیمة ولو بشاة، ح ۵۱۶۷). «أَنَّ عبد الرحمن بن عوف تزوّج امرأة من الأنصار علی وزن نواة من ذهب قومت خمسة دراهم». (السنن الکبری، ج ۷، ص ۲۳۶ - ۲۳۷: کتاب النکاح، باب ما يجوز أن يكون مهرًا).

بکر، قطع کرد در مورد سپری که قیمتش پنج درهم بود.^۱

نقد دلیل قول چهارم

اولاً عمل عبد الرحمان بن عوف، هیچ گونه دلالتی ندارد بر این که تحدیدی برای مهر بوده باشد و محدود کردن مهر در جانب حدّ اقل بوده باشد؛ بلکه نهایت چیزی که از آن استفاده می شود، جواز مهر به پنج درهم است و ثانیاً: قیاس مذکور، همان طور که گفته شد، قیاس سخیف مُدْبَذَب، متفاوت النتيجة بوده و اصل قیاس در نزد ما، ناصحیح و مطرود است.

ه. دلیل قول پنجم: ابراهیم نخعی

از ابراهیم نخعی، سه قول نقل شده که اقل مهر، چهل درهم یا بیست درهم است یا یک رطل از طلاست.

بررسی قول پنجم

آیه الله طاهری خرم آبادی، در این زمینه می نویسد:

وجهی برای [قول او] نیافتم و مجالی برای فحص از آن، بیش از این نیست.^۲

و. دلیل قول ششم: سعید بن جبیر

از سعید بن جبیر نقل شده که اقل مهر، پنجاه درهم است. آیه الله طاهری خرم آبادی می نویسد:

شاید دلیل آن، روایت ابن ماجه باشد در سنن خود از ابو سعید خدری که:

«پیامبر ﷺ با عایشه از دواج کرد بر کالاهای خانه ای که قیمت آن پنجاه

درهم بود».^۳

۱. سنن النسائی، ج ۸، ص ۷۶ و ۷۷ (کتاب الحدود).

۲. رسالة فی المهر، ص ۴۹.

۳. «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَزَوَّجَ عَائِشَةَ عَلَى مَتَاعٍ بَيْتٍ قِيمَتُهُ خَمْسُونَ دِرْهَمًا» (سنن ابن ماجه، ص ۶۰۸: کتاب النکاح، باب صدق النساء).

بررسی قول ششم

روایت مذکور، دلالتی بر این ندارد که حدّ اقل مهر، پنجاه درهم است و نهایت دلالت آن بر این است که مهر پنجاه دره‌می، جایز است. در المحلّی نیز قول سعید بن جبیر، قولی بدون دلیل و برهان شمرده شده است.^۱

۲. حدّ اکثر مهر

الف. حدّ اکثر مهر در فقه امامیه

مرحوم صاحب جواهر می‌گوید:

همچنین حدّی برای مهر در فزونی نیست، بنا بر مشهور، آن‌چنان شهر عظیمی که نزدیک به اجماع است، بلکه شاید اجماع باشد و این، به دلیل اطلاق و عموم ادله‌ای است که در کتاب و سنّت، آمده است از آیه ﴿اجور﴾ و ﴿ما فرضتم﴾ و غیر آن و چون نکاح، نوعی معاوضیه است، پس اراده متعاضین در اندازه [مهر]، مانند سایر معاوضیات، پیروی می‌شود و روایت معتبری که مهر را در محدوده تراضی طرفین می‌داند، خواه کم باشد و خواه زیاد^{۲،۳}

نیز صاحب جواهر آورده است:

و قول خداوند - تبارک و تعالی -: ﴿وَآتَيْتُمْ إِخْذَاهُنَّ قِنْطَارًا﴾^۴ که قنطار، مال عظیم است و یا چهل اوقیه از طلا یا نقره است و یا یکصد و بیست اوقیه است و یا هفتاد هزار دینار است و یا هشتاد هزار دینار است و یا یکصد رطل از طلا و یا نقره است.... همچنین ماجرای عمر که یک زن با او به همین آیه، احتجاج کرد در آن هنگام که از بسیار بودن مهر نهی می‌کرد تا

۱. المحلّی، ج ۹، ص ۴۹۵.

۲. وسائل الشیعه، ج ۲۱، ص ۲۳۹، ح ۲۶۹۸۷.

۳. جواهر الکلام، ج ۳۱، ص ۱۳-۱۵.

۴. نساء، آیه ۲۰.

آن‌جا که گفت: «همه مردم، داناتر از عمر هستند، حتی زنان درون خانه» که ماجرای معروفی است^۱ و صحیح و شاء از امام رضا علیه السلام که می‌گوید: شنیدم که می‌فرماید: «اگر مردی با زنی ازدواج کند و مهر او را بیست هزار [دینار] قرار دهد و برای پدرش، ده هزار [دینار] قرار دهد، آنچه مهر است، جایز است و آنچه برای پدرش معین کرده، فاسد است.^۲

خلاصه مطلب، این که مرحوم صاحب جواهر، ادله و شواهد تاریخی‌ای مبنی بر این که مهر اندازه حدّ اکثر ندارد، ذکر می‌کند.^۳

ولی مخفی نماند که قول دیگری نیز در بین فقهای متقدم بوده است مبنی بر این که مهر، نباید بیشتر از مهر السنه باشد و حدّ اکثر مهر، مهر السنه است. چنان که مرحوم صاحب جواهر، در ادامه می‌نویسد:

ولیکن با این وصف، گفته شده و گوینده سید مرتضی است، بلکه از اسکافی و صدوق نیز نقل شده که ممنوع است مهر، بیشتر از مهر السنه باشد؛ بلکه در الانتصار، ادعای اجماع طایفه امامیه بر این مطلب شده است.^۴

مرحوم سید مرتضی، در الانتصار، در جانب حدّ اقل، قائل به این است که مهر، حدّ اقلی ندارد، همان طور که شافعی نیز چنین می‌گوید؛^۵ ولی در باره حدّ اکثر مهر، چنین می‌نگارد:

از آن چیزهایی که مخصوص طایفه امامیه است، این که مهر، از پانصد

۱. السنن الکبری، ج ۷، ص ۲۳۳؛ شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۸۲؛ کنز العمال، ج ۱۶،

ص ۵۳۷ و ۵۳۸؛ الغدیر، ج ۶، ص ۹۸.

۲. جواهر الکلام، ج ۳۱، ص ۱۳-۱۵.

۳. همان‌جا.

۴. همان‌جا.

۵. الانتصار، ص ۲۸۹-۲۹۰، مسئله ۱۶۲.

درهم خوب که قیمت آن پنجاه دینار باشد، تجاوز نمی‌کند و هر چه بیشتر از این بود، به این سنت [نبوی] بر می‌گردد. دیگر فقها نیز در این مسئله، مخالفت ورزیده‌اند و دلیل ما بر این مطلب، بعد از اجماع طایفه، این است که مهر، احکام شرعی [خاص] را به همراه دارد و آن احکام در پی مهر می‌آیند، اگر عقد بر آن مهر واقع شود و بیشتر [مهر السنه] را اجماعی نداریم که مهر باشد. همچنین دلیل شرعی [بر مهر بودن آن] نداریم. پس واجب است نفی زیاده.^۱

گفتار سید مرتضی، از جهات گوناگون، قابل قبول نیست و به طور کلی، بعضی اجماعات ادعایی سید مرتضی، نیاز به تأمل دارند.

همچنین این نظر به مرحوم شیخ صدوق و ابن جنید اسکافی نیز نسبت داده شده است. مرحوم صدوق در کتاب الهدایة چنین آورده است:

مهر السنه، پانصد درهم است و هر کس بر مهر السنه، درمی‌راند، به مهر السنه برگردانده می‌شود....^۲

وی در کتاب من لایحضره الفقیه نیز آورده:

سنت محمدی در صداق، پانصد درهم است و اگر کسی اضافه قرار دهد، بر اساس سنت به سنت برگردانده می‌شود.^۳

در الحدائق و همچنین در جامع المقاصد،^۴ این قول را به ظاهر کلام ابن جنید نسبت داده‌اند.^۵

یک. دلیل قول سید مرتضی و شیخ صدوق

مهم‌ترین دلیل قابل ذکر برای این قول، روایت مفضل بن عمر است؛ و اما

۱. همان، ص ۲۹۲، مسئله ۱۶۴.

۲. الهدایة (المقنع و الهدایة)، ص ۳۲۳ (باب النکاح).

۳. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۹۹ (باب الولی و الشهود و الخطبة و الصداق).

۴. جامع المقاصد، ج ۱۳، ص ۳۳۸.

۵. الحدائق الناضرة، ج ۱۳، ص ۳۳۸ (کتاب النکاح).

اجماعی که مرحوم سید مرتضی ادعا کرده، به جهت مخالفت کثیری از علمای متقدم موهون است.

مرحوم شیخ مفید - که استاد سید مرتضی بوده - در رساله مهر خود، نظری مخالف سید مرتضی بیان داشته است.^۱

مرحوم شهید ثانی نیز در مسالک الأفهام بیان می دارد:

سید مرتضی برای مسلک خود، به اجماع طایفه احتجاج کرده و این عجیب است. پس به درستی که موافقی برای او شناخته نشده، تا چه رسد به اجماع و ایشان، در مسائل بسیاری در کتاب الانتصار، ادعای اجماع نموده است، حال آن که کسی موافق او نیست و بعضی از آنها را در بعضی رساله ها ذکر نموده ایم.^۲

جناب آقای طاهری خرم آبادی نیز پس از ذکر ادعای اجماع از مرحوم سید مرتضی، می نویسد:

و به درستی که دانستی که مشهور بر خلاف این [نظر] است و نقل شهرت، بلکه اجماع شده بر خلاف آن.^۳

عبارت مرحوم صاحب جواهر نیز، پیش از این گذشت.

دو. روایت مفضل بن عمر

مرحوم شیخ طوسی با سند خود از محمد بن احمد بن یحیی از محمد بن الحسین از محمد بن سنان از مفضل بن عمر نقل می کند که می گوید: بر امام صادق علیه السلام وارد شدم و به ایشان گفتم: به من خبرده از مهری که جایز نیست مؤمنان از آن بگذرند. مفضل می گوید: امام علیه السلام فرمود: «سنت محمدیه، پانصد درهم است. پس کسی که بر

۱. رساله فی المهر، شیخ مفید، ص ۲۰.

۲. مسالک الأفهام، ج ۱، ص ۵۷۵.

۳. رساله فی المهر، ص ۸۰.

آن، افزون کند، به سنت برگردانده می شود و بیشتر از مهر السنّه، چیزی بر او نیست».^۱

در باره این روایت، پنج تأمل مطرح شده:

۱. ضعف سند به واسطه بودن محمد بن سنان و مفضل بن عمر در آن.
 ۲. طعن در متن حدیث؛ چون در ادامه، شامل احکامی است که جای خدشه دارد تا جایی که شهید ثانی در المسالك می گوید:
- پس بنگر به این مطالب خلاف عجیب و احکام غریب در این خبر واهی. و بعد از این، استناد به این خبر چگونه نیکو باشد در حکمی از این احکام، حال آن که مدلول خبر در تمام احکام آن، با رأی علمای اسلام، مخالف است؟ بلکه مثل این خبر، شایسته نیست که در کتب حدیثی نقل شود، تا چه رسد که سند برای حکمی قرار داده شود.^۲

۳. اعراض اصحاب از روایت؛

۴. تعارض این روایت با روایات دیگر؛

۵. حمل بر استحباب.

جناب آیه الله طاهری خرم آبادی، ضعف سند را نمی پذیرد و محمد بن سنان و مفضل بن عمر را ثقه می داند و اعراض اصحاب را نیز نمی پذیرد؛ چه این که معتقد است مرحوم صدوق، به قسمتی از مضمون حدیث، فتو داده است. همچنین سخن شهید ثانی در المسالك را نیز به واسطه همین فتوای صدوق، نمی پذیرد و فتوای صدوق و سید مرتضی را دلیل بر عدم اعراض اصحاب می داند و حمل بر استحباب را نیز خلاف ظاهری می داند. ایشان، فقط تأمل چهارم را می پذیرد که بین این

۱. «السنة المحمدية خمسمئة درهم، فمن زاد على ذلك رد إلى السنة ولا شيء عليه أكثر من

الخمسمئة درهم...» (تهذيب الأحكام، ج ۷، ص ۳۶۱).

۲. مسالك الأفهام، ج ۸، ص ۱۷۰ (كتاب النكاح).

روایت و روایات دیگر، تعارض وجود دارد^۱ و می‌نویسد:

در نتیجه، روایات در مسئله، متعارض می‌شوند و مقتضای این روایت صحیح (روایت مفضل بن عمر)، عدم جواز تجاوز از مهر السنه است و مقتضای اخبار متقدم، جواز این مطلب است و این روایات، قابل جمع عرفی نیست و به ناچار، باید به ادله علاجیه مراجعه کنیم و چون که اخبار مجوزه یاری می‌شوند با شهرت فتوایی و شهرت روایی و صحیح به نسبت به اخبار، شاذ و نادر است، اخبار مجوزه، مقدم می‌شوند بر این خبر. پس شهرت عظیمی که نزدیک به اجماع، مرجع است برای اخبار کثیره و مستفیضه‌ای که بعید نیست بتوان ادعای علم اجمالی به صدور آن روایات از معصومان نمود و اضافه بر آن، یاری می‌شوند روایت مجوزه با «آیه قنطار». پس این روایات، موافق کتاب و شهرت هستند.^۲

و اما آنچه به نظر می‌رسد، این که: متن حدیث، غریب است و قاطبه علمای امامیه، بجز چند نفر، بر طبق آن فتوا نداده‌اند و قابل حمل بر استحباب نیز نیست و در آخر، اگر کار به تعارض بکشد، آنچه عالم عالی قدر، آیه الله سید حسن طاهری خرم‌آبادی فرموده، وجیه به نظر می‌رسد.

ب. حد اکثر مهر در فقه اهل سنت

در نزد اهل سنت، مهریه، حد اکثر ندارد و بر این مطلب، ادعای اجماع شده است. ابن قدامه حنبلی می‌گوید:

صداق، در جانب کثرت، حد معینی ندارد، به اجماع اهل علم.^۳

۱. ر.ک: رساله فی المهر، ص ۸۳-۸۵.

۲. همان، ص ۸۵-۸۶.

۳. ر.ک: المفصل فی أحكام المرأة و بیت المسلم فی الشریعة الإسلامیة، ج ۷، ص ۶۳.

همچنین در کتاب المجموع، در فقه شافعی آمده:

و اما حد اکثر مهر، اندازه‌ای ندارد و این مطلب، اجماعی است، چون که خداوند تعالی می‌فرماید: «آتَيْتُمْ... مِنْهُ شَيْئًا»^۱.

در کتاب المهر فی الإسلام بین الماضي والحاضر نیز، نویسنده آن - که از اهل سنت است - چنین می‌نویسد:

فقهها، اتفاق نموده‌اند بر این که مهر، حدّ اعلی ندارد.^۲

در نتیجه، «اقتراح عمر» در آن قضیه مشهور در بین خود اهل سنت، مردود و غیر قابل دفاع است و عملی نادرست و حساب نشده بوده که با مخالفت علمای ماضی و حاضر، مواجه است.

ج. مهر السنه

در بحث تعدیل قانونی و استاندارد سازی مهریه، یکی از مباحث مهمی که به لحاظ فقهی حقوقی و به لحاظ اخلاقی نباید مغفول واقع شود، جایگاه مهر السنه است. آیا مهر السنه، یک میزان اجباری است و یا میزان مهریه توصیه شده توسط شارع مقدس است؟ و آیا صرفاً نظر شخصی پیامبر اکرم ﷺ بوده و یا حکمی از احکام شریعت است که الی یوم القیامه، پایدار است؟

با توجه به روایتی که در بیان فلسفه مهر السنه بیان شده^۳ و با توجه به مقام تشریعی ختم انبیا ﷺ و سیره قطعی و مستمر ایشان - که مشهور بین تمام فِرَق مسلمانان است - نمی‌توان گفت که نظر شخصی پیامبر اکرم ﷺ بوده است؛ بلکه باید با آن به صورت یک حکم فقهی و شرعی و یک سنت نبوی برخورد شود.

۱. نساء، آیه ۲۰.

۲. المجموع، ج ۱۵، ص ۴۸۲ (به نقل از منبع پیشین).

۳. المهر فی الإسلام بین الماضي والحاضر، ص ۳۳.

۴. علل الشرائع، ج ۲، ص ۴۴۹.

و اما آیا اجباری است و یا توصیه‌ای؟ شاید بتوان ادعای اجماع مسلمانان نمود که اجباری نیست و توصیه‌ای است، چنان که از مباحث قبل، کم و بیش روشن شد. شیخ مفید، در رساله خود، چنین آورده است:

و حدیثی که از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله با هیچ یک از زنان خود، ازدواج نکرد و هیچ یک از دختران خود را شوهر نداد بر بیش از دوازده اوقیه و نش و اوقیه، چهل درهم است و نش، نصف اوقیه است که بیست درهم می‌شود، پس مهر، پانصد درهم بوده، این مطلب، صحیح است و اعتقاد ما بر آن است و به آن، ملتزم هستیم؛ ولی این حدیث، آنچه را گفتیم (محدود نبود مهر در جانب افزونی و کمی) نقض نمی‌کند؛ زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن را به دلیل استحباب و به جهت تواضع برای خداوند متعال و برای مهریانی بر امتش انجام داده است تا این که امت با اقتدای به ایشان، اجر و ثواب ببرند، به تبعیت از ایشان بر سبیل فضل و ثواب، نه بر سبیل فرض و وجوب، و اگر مهر السنّه واجب بود، کمتر از پانصد درهم، جایز نبود. آیا نمی‌بینی که اگر مردی، زنی را به ازدواج خویش در آورد و یکصد درهم صداق او کند، بیش از آن بر واجب نیست؟... و چون قول به جواز بیش از مهر السنّه و کمتر از آن و بدل آن صحیح است، در می‌یابیم که مهر السنّه به گونه فضل و ثواب بوده، نه به گونه فرض و وجوب.^۱

نتیجه‌گیری

گرچه کم بودن مقدار مهریه، مطلوب و و قرارداد مهر السنّه به عنوان مهر بانوان در شرع، پسندیده است؛ اما در برخی روایات، تصریح شده که مهریه، مقدار حدّ اقل و حدّ اکثر ندارد. لذا قول سید مرتضی در حدّ اقل مهر، موافق مشهور و پسندیده است؛ ولی در مقدار حدّ اکثر، قول ایشان با تأمل و اشکال مواجه است.

منابع و مآخذ

۱. الانتصار، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
۲. بذل المجهود فی کلّ أئی داود، خلیل أحمد السهار نفوری، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۸ق.
۳. تاریخ فقه وفقهاء، ابو القاسم گرجی، تهران: سمت، ۱۴۲۱ق، سوم.
۴. جامع المقاصد، علی بن حسین بن عبد العالی کرکی (المحقق الثانی) قم: مؤسسه آل البيت (علیه السلام) لإحياء التراث، ۱۴۲۰ق، اول.
۵. جواهر الكلام فی شرح شرائع الإسلام، محمد حسن النجفی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م، هفتم.
۶. الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، یوسف البحرانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، هفتم.
۷. مصنفات الشيخ المفید (ج ۹: «رسالة فی المهر»)، محمد بن محمد بن النعمان العکبری (الشيخ المفید)، ۱۴۱۳ق، اول.
۸. رسالة فی المهر، سید حسن طاهری خرّم آبادی، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، ۱۴۱۳ق، اول.
۹. سنن ابن ماجه، محمد بن یزید القزوینی (ابن ماجه)، بیروت: دار الفكر.
۱۰. السنن الکبری، أحمد بن الحسین بن علی البیهقی، بیروت: دار المعرفة.
۱۱. سنن النسائی، أحمد بن شعيب النسائی، بیروت: دار الفكر، ۱۳۴۸ق / ۱۹۳۰م، اول.
۱۲. شرائع الإسلام، جعفر بن الحسن الحلّی (المحقق الحلّی)، قم: إسماعیلیان، ۱۴۰۸ق، دوم.
۱۳. شرح نهج البلاغه، عبد الحمید بن محمد بن أبی الحدید المعتزلی (ابن أبی الحدید)، بیروت: دار إحياء الکتب العربیة، ۱۳۷۸ق / ۱۹۵۹م، اول.
۱۴. صحیح البخاری، محمد بن إسماعیل البخاری، بیروت: دار الفكر.

١٥. صحیح مسلم، مسلم بن الحجاج النیشابوری، بیروت: دار الفکر.
١٦. علل الشرائع، محمد بن علی بن بابویه القمی (الشیخ الصدوق)، نجف: منشورات المكتبة الحیدریة، ١٣٨٥ق / ١٩٦٦م.
١٧. الفقه المقارن الأحوال الشخصية بین المذاهب الأربعة الجعفری والقانون، بدران أبو العینین بدران، بیروت: دار النهضة العربية.
١٨. الفقه علی المذاهب الأربعة، عبد الرحمان الجزیری، بیروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٠م، سوم.
١٩. كنز العمال، علی بن حسام الدین المتقی الهندی، بیروت: مؤسسه الرسالة.
٢٠. المبسوط فی فقه الإمامیه، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، نجف: المكتبة المرتضویه، ١٣٨٨ق، دوم.
٢١. المجموع یحیی بن شرف النووي، تحقیق: محمد نجیب المطیعی، جده: مكتبة الإرشاد.
٢٢. المحلی بالآثار، علی بن أحمد الأندلسی (ابن الحزم)، بیروت: دار الجیل.
٢٣. المدونة الكبرى، مالک بن انس، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
٢٤. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زین الدین بن علی العاملی (الشهید الثاني)، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة، ١٤١٦ق، اول.
٢٥. مستدرک الوسائل، [میرزا] حسین نوری (المحدث النوری)، قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤٠٧ق، اول.
٢٦. المغنی، عبد الله بن أحمد الدمشقی (ابن قدامة)، بیروت: دار الفکر، ١٤٠٤ق / ١٩٨٤م، اول.
٢٧. المفصل فی أحكام المرأة وبيت المسلم فی الشریعة الإسلامیة، عبد الکریم زیدان، بیروت: مؤسسه الرسالة، ١٤٣٠ق / ٢٠٠٠م، سوم.
٢٨. کتاب من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه القمی (الشیخ الصدوق)، قم: منشورات جماعة المدرّسين، ١٤٠٤ق، دوم.
٢٩. الموطأ، مالک بن انس، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة، ١٣٧٠ق، ١٩٥١م.

۳۰. المهر فی الإسلام بین الماضي والحاضر، محمود محمد الشیخ، بیروت: المكتبة العصرية، ۱۴۲۰ق، اول.

۳۱. النهاية فی مجرد الفقه والفتوى، محمد بن الحسن الطوسی (الشیخ الطوسی)، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۳۹۰ق، اول.

۳۲. وسائل الشیعة، محمد بن الحسن الحر العاملی، بیروت: مؤسسة آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، ۱۴۲۴ق / ۲۰۰۳م، دوم.

۳۳. الهدایة، محمد بن علی بن بابویه القمی (الشیخ الصدوق)، بیروت: دار المَحَجَّة البيضاء.



تحلیل فتوای شاذ سید مرتضی در طهارت موی سگ

مهدی مهریزی^۱

چکیده

از آرای خاص و خلاف مشهور سید مرتضی در فقه، طهارت موی سگ است. این نوشتار برای روشن شدن مسئله، ابتدا آرای فقهی مذاهب اهل سنت در باره سگ را طرح کرده، سپس دیدگاه امامیه را در قالب چهار قول: مشهور، شیخ صدوق، سید مرتضی و دو تن از محققان معاصر، بیان کرده است. نویسنده در ادامه بحث، دیدگاه سید مرتضی را به تفصیل بررسی کرده و در پایان، تحلیل خود را در باب موضوع یاد شده، ارائه نموده است.

واژگان کلیدی: سید مرتضی، موی سگ، فقه امامیه، فقه اهل سنت.

درآمد

سید مرتضی از عالمان برجسته شیعی در قرن چهارم و پنجم هجری و یکی از پنج شخصیت^۲ نام آوری است که در دوست ساله پس از دوران حضور، در تدوین

۱. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات.

۲. به گمان نگارنده، پنج شخصیت نام آور در دوست ساله پس از حضور، نقش اصلی را در تدوین و پایه گذاری علوم اسلامی شیعی داشته اند که عبارت اند از: محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ق)؛ محمد بن علی بن بابویه قمی (شیخ صدوق) (م ۳۸۱ق)؛ محمد بن محمد بن نعمان عکبری (شیخ

علوم اسلامی بر پایه مکتب اهل بیت علیهم السلام، نقش به سزایی داشته‌اند.

وی عالمی عقل‌گراست که این عقل‌گرایی در دیدگاه‌های کلامی و فقهی‌اش، ظهور و بروز جدی دارد. وی در مکتب شیخ مفید تلمذ کرد و شاگردانی چون شیخ طوسی را پروراند، و در فضای مجادلات کلامی و فقهی بغداد قرن چهار و پنج هجری زیست.

سید مرتضی، آرای خاص در عرصه کلام و فقه دارد که در تاریخ تفکر شیعی، محل گفتگو و بحث بوده است. در این مقاله به بررسی یکی از آرای متفاوت وی در فقه می‌پردازیم و آن، طهارت موی سگ است.

سگ در فقه اسلامی، موضوع بسیاری از احکام است و در ابواب گوناگونی بدان پرداخته می‌شود:

۱. کتاب الطهارة والنجاسة (مسئله نجاست سگ)؛

۲. کتاب البیع (مسئله خرید و فروش سگ و مالکیت آن)؛

۳. کتاب الصيد والذباحة (شکار کردن با سگ)؛

۴. کتاب الدیات (حکم دیه کشتن سگ).

این امور و چیزهایی دیگر، باعث شده ادبیات فراوانی در باره سگ، تولید شود.^۱

﴿مفید﴾ (م ۴۱۳ق)؛ علی بن الحسین الموسوی (سید مرتضی) (م ۴۳۶ق)؛ محمد بن الحسن الطوسی (شیخ طوسی) (م ۴۶۰ق).

۱. در باره سگ، کتاب‌ها و مقالات متعددی نگارش یافته که به آن چه دست یافته‌ام، اشاره می‌کنم:
- الفوائد العذاب فیما جاء فی الکلاب، ابوطارق احسان بن محمد بن عایش العتیبی، اردن: دارالفائس، ۱۴۲۲ق / ۲۰۰۱م.

- الاغترب فی احکام الکلاب، یوسف بن عبد الهادی (م ۹۰۹ق)، ریاض: دارالوطن.

- کل شیء عن الکلاب، عبد المؤمن القشلق.

- من وفاء الکلبان إلى غدر الخلان، محمد ابراهیم شقره.

همچنین در کتب حدیث، ذیل همین ابواب، روایت‌های بسیاری به چشم می‌خورد.

۱. آرای مذاهب فقهی در باره نجاست سگ

مسئله نجاست سگ (در حال حیات)، در فقه اسلامی (اعم از فقه اهل سنت و شیعه)، چند وجه دارد:

یک. نجاست پوست سگ (جلد)؛ دو. نجاست موی سگ (شعر)؛ سه. نجاست آب دهان سگ (لعاب و ریق).

الف. فقه اهل سنت

در میان مذاهب فقهی اهل سنت، هر سه مسئله، مورد اختلاف جدی است. ابن تیمیه، دیدگاه‌های اهل سنت را چنین دسته‌بندی می‌کند:

و أما الکلب فقد تنازع العلماء فيه على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه طاهر حتى ريقه وهذا هو مذهب مالک.

والثاني: نجس حتى شعره وهذا هو مذهب الشافعي وإحدى الروايتين عن أحمد.

« - فضل الکلاب علی کثیر ممن لبس الثياب، محمد بن خلف بن مرزبان (م ۳۰۹ق)، بیروت: منشورات الجمل، ۲۰۰۳م.

- مسئله نجاست سگ در اسلام، حسین الأدری، سایت www.makarem.ir.

- بررسی سگ و نجس بودن آن در نگاه دین، سایت www.pasokhl10.blofa.com.

- «تأملی بر مالکیت کلاب در فقه امامیه»، محمد جبلی سینکی و سید محمدرضا امام، دو فصل نامه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دفتر ۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۶۹-۸۷.

- رسالة الکلب طاهر، ابن حزم اندلسی (۳۸۴-۴۵۶ق)، تحقیق: محمد بن ابراهیم بن عبد الله بن جاسم الريحان، مکه: سلسلة تراث اهل الظاهر.

- واکاوی نجاست سگ، احمد عابدینی، سایت ammre.ir (انجمن محققان و مدرسان روحانی اصفهان).

- «نجاسة الکلب فی الفقه الاسلامی؛ محاولة قراءة مختلفة» احمد عابدینی، مجلة الاجتهاد و التجديد، ش ۲۶-۲۷، بهار و تابستان ۱۳۹۲.

و الثالث: شعره طاهر و ريقه نجس. و هذا هو مذهب أبي حنيفة و أحمد في إحدى الروايتين عنه.

و هذا أصح الأقوال، فإذا أصاب الثوب أو البدن رطوبة شعره لم ينجس بذلك.^١

البته قول چهارمی نیز از سحنون بدین شرح نقل شده است:

كَلِّ كَلْبٍ لَمْ يُوْذَنْ فِي اتِّخَاذِهِ نَجَسٍ وَإِنْ كَانَ مَأْذُونًا فِي اتِّخَاذِهِ فَهُوَ طَاهِرٌ.^٢

سخن مالک در کتاب المدونة الكبرى در باب طهارت کلب، به صورت مطلق

چنین است:

و قال مالک فی الاناء یكون فیہ الماء یلغ فیہ الکلب؟ قال: قال مالک: إن توضأ به و صلی أجزأه، قال: ولم یکن یرى الکلب کغیره، قال: و قال مالک: إن شرب من الاناء ما یأکل الجیف من الطیر و السباع لم یتوضأ به، قال: و قال مالک: إن ولغ الکلب فی اناء فیہ لبن فلا بأس بأن یوکل ذلک اللبن، قلت: هل کان مالک یقول یغسل الاناء سبع مرّات إذا ولغ الکلب فی الاناء فی اللبن و فی الماء؟ قال: قال مالک: قد جاء هذا الحدیث و ما أدری ما حقیقته، قال: و كأنه کان یرى أنّ الکلب كأنه من أهل البیت و لیس کغیره من السباع، و قال: إن کان یغسل ففی الماء وحده و کان یضعفه، و کان یقول: لا یغسل من سمن و لالبن و یوکل ما ولغ فیہ من ذلک و أراه عظیماً أن یعمد إلى رزق من رزق الله فیلقی کلب ولغ فیہ...

قال علی بن زیاد عن مالک: فی الذی یتوضأ بماء قد ولغ فیہ الکلب ثمّ صلی، قال: لا أرى علیه إعادة و ان علم فی الوقت و لا غیره، قال علی و ابن وهب عن مالک: و لا یعجنی الوضوء بفضل الکلب إذا کان الماء قلیلاً، قال: و لا بأس به إذا کان الماء کثیراً کهیئة الحوض یكون فیہ ماء کثیر أو بعض ما

١. مجموع الفتاوی، ابن تیمیہ، ج ٢١، ص ٥٣٠.

٢. التبصرة، اللخمی، ج ١، ص ٥٨.

يكون فيه من الماء الكثير. قال ابن وهب عن ابن جريج: أن رسول الله ﷺ ورد ومعه ابوبكر وعمر على حوض فخرج أهل ذلك الماء فقالوا: يا رسول الله إن السباع والكلاب تلغ في هذا الحوض، فقال: لها ما اخذت في بطونها ولنا ما بقي شرباً وطهوراً. وأخبرنا عبد الرحمن بن زيد عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي هريرة بهذا عن رسول الله ﷺ، وقد قال عمر: لا تخبرنا يا صاحب الحوض فأنا نردّ على السباع وتردّ علينا فالكلب أيسر مؤنة من السباع والهر أيسرهما لأنهما ممّا يتخذ الناس. قال ابن القاسم وقال المالک: لا بأس بلعاب الكلب يصيب ثوب الرجل وقاله ربيعة.^۱

ناگفته نماند از قائلان به طهارت سگ به صورت مطلق، ابن حزم اندلسی است. وی در کتاب المحلّی و نیز در رساله‌ای که به صورت مستقل در باب طهارت سگ از وی به تازگی نشر یافته، شستن ظرف را در صورت ولوغ کلب (فقط ولوغ) به عنوان یک امر تعبّدی لازم می‌داند؛ ولی آن را اماره و حاکی از نجاست نمی‌داند. و لذا می‌گوید: آبی که با آن، ظرف شسته می‌شود، پاک است و نیز می‌گوید: اگر لعاب کلب به چیزی بخورد، ازاله آن با هر چیزی که ممکن شود لازم است و نیاز به آب نیست مگر آن که لعاب به پارچه بخورد که باید با آب ازاله شود.^۲

عبارت وی چنین است:

مسألة: فإن ولغ في الاناء كلب، أي اناء كان و أي كلب كان - كلب صيد أو غيره، صغيراً أو كبيراً - فالفرض اهراق ما في ذلك الاناء كائناً ما كان ثم يغسل بالماء سبع مرّات؛ ولا بدّ أولاً من اهلان بالتراب مع الماء ولا بد، وذلك الماء الذي يظهر به الاناء طاهر حلال، فإن أكل الكلب في الاناء ولم يبلغ فيه

۱. المدونة الكبرى، ج ۱، ص ۵-۶.

۲. المحلّی بالآثار، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۰، مسألة ۱۲۷؛ رسالة الكلب طاهر، ص ۶-۷.

أو أدخل رجله أو ذنبه أو وقع بكلّه فيه لم يلزم غسل الاناء ولا هرق ما فيه البتة و هو حلال طاهر كلّ كما كان، و كذلك لو ولغ الكلب في بقعة في الأرض أو في يد انسان أو في ما لا يسمّى اناء فلا يلزم غسل شيء من ذلك و لا هرق ما فيه. و الولوغ هو الشرب فقط؛ فلو مس لعاب الكلب أو عرقه الجسد أو الثوب أو الاناء أو متاعاً ما أو الصيد؛ ففرض إزالة ذلك بما ازاله ماء كان أو غيره، و لا بدّ من كلّ ما ذكرنا إلا من الثوب فلا يزال إلا بالماء.^۱

ب. فقه اماميه

در میان امامیه نیز دیدگاه‌ها در باب طهارت سگ، یکسان نیست. طبق جستجویی که نگارنده صورت داده، می‌توان آنها را در چهار رأی و نظر، دسته‌بندی کرد:

قول اول. رأی غالب و مشهور فقهای امامیه، نجاست هر سه (پوست، مو و آب دهان سگ) است و همین نظر در میان شیعیان نیز شناخته شده است.

قول دوم. شیخ صدوق در باب سگ، فتاوی و ویژه و عجیب دارد. در کتاب الهدایة این عبارت‌ها دیده می‌شود:

و أمّا الماء الاجن و الذي قد وقع فيه الكلب و السنور فإنّه لا بأس بأن يتوضّأ منه و يغتسل إلا أن يوجد غيره فينتزعه عنه.^۲

نیز این حدیث را نقل کرده است:

و إن أهل البادية سألو رسول الله ﷺ فقالوا: إن حياضنا هذه تردها السباع و الكلاب و البهائم؟ فقال ﷺ لهم: لها ما اخذت بأفواهاها و لكم سائر ذلك.^۳

در مسئله نزع بثر فرموده است:

۱. المحلّى بالأثار، ج ۱، ص ۱۰۹-۱۱۰، مسألة ۱۲۷؛ رسالة الكلب طاهر، ص ۶-۷.

۲. الهدایة، شیخ صدوق، ص ۶۶.

۳. همان، ص ۶۸.

وإن وقع فيها كلب أو سنور نزع منها ثلاثون دلواً إلى أربعين دلواً.^۱
 حال آنکه برای بول، چهل دلو و برای عذره پخش شده در آب نیز چهل تا پنجاه دلو را لازم می‌شمرد.^۲

همچنین در المقنع برای نزع بدن انسان، هفتاد دلو را شرط دانسته است.^۳
 نیز فرموده است:

وإذا أكل الكلب أو الفأرة من الخبز، أو شماه فاترك ما شماه و كل ما بقي.^۴
 و فرموده است:

فإن وقع (ولغ) الكلب في اناء أو شرب منه، أهرق الماء و غسل الإناء ثلاث مرّات، مرّة بالتراب و مرّتين بالماء ثمّ يجفّف.^۵

در کتاب من لا یحضره الفقیه، میان کلب صید و غیر آن فرق گذارده و فرموده است:

و من أصاب ثوبه كلب جاف و لم یكن بکلب صید فعليه أن یرشه بالماء و إن كان رطباً فعليه أن یغسله و إن كان كلب صید و كان جافاً فلیس علیه شیء و إن كان رطباً فعليه أن یرشه بالماء.^۶

مرحوم محمدتقی مجلسی در کتاب روضة المتّقین ذیل این خبر نوشته است:
 «و من أصاب ثوبه كلب جاف الخ» الأخبار الصحیحة صریحة فی نجاسة الكلب مطلقاً و بالغسل بملاقاته رطباً و بالنضح بالملاقاة یابساً بدون استثناء کلب الصید، و ما قاله الصدوق یمکن أن یكون و صلّ الیه خبر لم یصل إلینا

۱. همان، ص ۷۰؛ المقنع، ص ۳۰؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۷.

۲. الهدایة، شیخ صدوق، ص ۷۱.

۳. المقنع، ص ۲۹.

۴. همان، ص ۳۴.

۵. همان، ص ۳۷.

۶. من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۷۳.

فالعَمَلُ عَلَى الْمَشْهُورِ.^۱

خلاصه دیدگاه‌های صدوق را در باره سگ می‌توان چنین خلاصه کرد:
 یک. میان سگ شکاری و غیر آن در طهارت و نجاست، فرق می‌گذارد.
 دو. در نزع چاه، میزان نجاست سگ را از بول، غایط و مردار انسان کمتر می‌داند.

سه. اگر سگ، وارد آبی شود می‌توان از آن وضو گرفت و در آن غسل کرد.
 چهار. برای ولوغ کلب از ظرف، نظر مشهور را قائل است که یکبار ظرف با خاک و دوبار با آب شسته شود.
 قول سوم. سید مرتضی، موی سگ را پاک، ولی پوست و آب دهانش را نجس می‌داند.

بعضی از فقها این قول را به علامه مجلسی هم نسبت داده و گفته‌اند:
 بَلْ لَمْ يَعْرِفِ الْمَخَالَفَ إِلَّا السَّيِّدُ [المرتضی] وَ جَدَّهُ النَّاصِرُ [الأطروش] وَ
 الْمَجْلِسِيُّ ۞ فِي الْبَحَارِ.^۲

آن‌چه در بحار الأنوار یافتیم، این عبارت است:
 السَّابِعُ مَا لَا تَحِلُّهُ الْحَيَاةُ مِنْ نَجَسِ الْعَيْنِ وَ الْمَشْهُورِ النَّجَاسَةِ وَ يَعْزَى إِلَى
 السَّيِّدِ الْقَوْلَ بِالطَّهَارَةِ وَ الْأَشْهُرَ أَقْوَى.^۳
 ظاهر عبارت، آن است که علامه مجلسی، طهارت موی سگ را اشهر دانسته و
 آن را به عنوان قول قوی، اختیار کرده است.

قول چهارم. یکی از پژوهشگران به تازگی در نوشته‌ای، میان سگ شکاری و
 سگ نگهبان و سگ‌های ولگرد و هار، فرق گذاشته و اولی را (جز آب دهان آن)

۱. روضة المتقین، ج ۱، ص ۲۱۸.

۲. الفقه، السید محمد شیرازی، ج ۴، ص ۱۷۲.

۳. بحار الأنوار، ج ۸۰، ص ۱۲۰.

پاک دانسته و حکم نجاست را به دسته دوم اختصاص داده است و در نوشته‌ای دیگر، سگ‌های نظیف امروزی را نیز به گروه اول ملحق کرده است:

و علی‌آئی حال فنحن فی فسحة فی ان نفتی بطهارة جسد الکلاب المعلمة طبقاً للأصل أو القاعدة و وجوب الاجتناب عن لعاب فمها.^۱

... در نتیجه آنان که نظیر ما در نجاست برخی از سگ‌ها شک دارند، طبق اصل طهارت - نه قاعده طهارت - باید حکم به طهارت سگ‌هایی نظیر سگ‌های نظیف امروزی کنند. بنابراین اگر چنین سگ‌هایی به هر دلیل، تر بودند و به بدن یا لباس انسان اصابت کردند، بر طبق اصل، آن لباس یا بدن، پاک است.^۲

۲. بررسی دیدگاه سید مرتضی

اینک پس از گزارش دیدگاه‌ها در فقه اهل سنت و امامیه، به بررسی فتوای سید مرتضی می‌پردازیم. وی در کتاب الناصریات که بعد از ۴۲۰ ق، آن را تألیف کرده و خود در این ایام، در ۶۵ سالگی و پختگی علمی به سر می‌برد، فتوا به طهارت موی سگ را به پیروی از جدش ناصر اطروش (امام زیدیه طبرستان) ابراز کرده است.

وی این نظر را تنها در باره موی سگ دارد؛ ولی پوست و جلد سگ را نجس می‌داند. لذا در جواب مسائل میافاریات در پاسخ به سؤال اصابت لباس با سگ، چنین نوشته است:

لا تتعدی نجاسة الكلب مع نشافة جلده إلى ما یماسه من ثوب أو بدون ثوب، وإنما تتعدی مع النداءة و البلل فی أحدهما. وأما مع نشافتهما فلا

۱. «نجاسة الكلب فی الفقه الاسلامی؛ محاولة قراءة مختلفة» احمد عابدینی، الاجتهاد و التجديد، ش

۲۶- ۲۷.

۲. «واکاوی نجاست سگ»، احمد عابدینی، سایت انجمن محققان و مدرّسان روحانی اصفهان.

تتعدی النجاسة.^۱

اگر پوست خشک باشد، نجاست سرایت نمی‌کند؛ ولی اگر تر و مرطوب باشد، نجاست سرایت می‌کند.

عبارت سید مرتضی در الناصریات چنین است:

المسألة التاسعة عشرة:

«شعر الميتة طاهر، و كذلك شعر الكلب والخنزير»

هذا صحيح و هو مذهب أصحابنا و هو مذهب أبي حنيفة و أصحابه. و قال الشافعي: إنَّ ذلك كلُّه نجس.

دلیلنا علی صحّة ما ذهبنا إليه بعد الاجماع المتكرر، قوله تعالى ﴿وَمِنْ أَضْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْفَارِهَا أَثَانًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ﴾ فامتن علينا بأن جعل لنا في ذلك منافع، و لم يفرّق بين الذكية و الميتة، فلا يجوز الامتنان بما هو نجس لا يجوز الانتفاع به. و أيضاً فإنّ الشعر لا حياة فيه، ألا ترى أنَّ الحيوان لا يألم بأخذه منه كما يألم بقطع سائر أعضائه.

و أيضاً لو كان فيه حياة، لما جاز أخذه من الحيوان في حال حياته و الانتفاع به، كما لا يجوز ذلك في سائر أجزائه.

و يقوَّى ذلك ما روى عنه عليه السلام من قوله: «ما بان من البهيمة و هي حية فهو ميتة».

و الشعر يبين منها في حال حياتها و لا يكون ميتة، لأنّه لو كان ميتةً كان بمنزلة سائر أجزائها و يمتنع الانتفاع به، و إذا ثبت أنَّ الشعر و الصوف و القرن لا حياة فيه لم يحلّه الموت، و إذا لم يحلّه الموت كانت حياته بعده كحياته قبله.

و ليس لهم أن يتعلّقوا بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ فإنّ اسم الميتة

يتناول الجملة بسائر أجزائها و ذلك أنَّ الميتة اسم لما يحلّه الموت، و الشعر لا يحلّه الموت كما لا تحلّه الحياة و يخرج عن الظاهر.

و ليس لأحد أن يقول: ان الشعر و الصوف من جملة الخنزير و الكلب، و هما نجسان.

و ذلك أنَّه لا يكون من جملة الحي إلا ما تحلّه الحياة، و ما لا تحلّه الحياة ليس من جملته و إن كان متصلاً به.^۱

خلاصه ادله وى عبارت اند از:

الف. اجماع؛

ب. تمسک به آیه ۸۰ از سوره نحل در مقام بهره‌وری از شعر، وبر و صوف

چهارپایان؛

ج. کُرک و پشم و مو، حیات ندارد و آنچه حیات ندارد، جزء حیوان محسوب نمی‌شود.

به نظر می‌رسد ادله سید بر این رأی، ناتمام است و نمی‌توان بر پایه آنها این رأی را بر کرسی قبول نشانند:

دلیل اول وى اجماع است. سید مرتضی بعد از مناقشه در حجیت اخبار آحاد،

اجماع را جایگزین آن کرده است و البته بشس البدل شده است. حقیقت، آن است که

اجماع متکثر که در این جا ادعا شد، کجا یافت می‌شود و کدام یک از عالمان امامی

بدان نظر داده‌اند و کجا رأی و فتوای آنان مضبوط شده است تا بتوان بر آن دست

یافت؟ بنا بر این، احراز این اجماع، دشوار است و نمی‌تواند دلیل و مستند یک رأی فقهی قرار گیرد.

دلیل دوم وى این آیه قرآن است:

﴿وَاللّٰهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَ جَعَلَ لَكُم مِّنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا

يَوْمَ ظَنَنْتُمْ وَ يَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَانًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ.^۱

در این آیه شریف، سخن از پشم و کرک و موی «انعام» است و انعام در زبان عربی، به حیواناتی همچون سگ گفته نمی شود. از آنها با واژه «سباع» یاد می شود. کاربردهای این کلمه در قرآن، خلاف برداشت سید مرتضی است. در قرآن، انعام برای چهارپایانی به کار می رود که در چراگاه می چرند و از رویدنی های زمینی بهره می برند. به این آیات بنگرید:

- ﴿فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَ أَنْفُسُهُمْ﴾.^۲

- ﴿وَ فَاكِهَةً وَ أَبَا * مَتَاعًا لَكُمْ وَ لِأَنْعَامِكُمْ﴾.^۳

- ﴿كُلُوا وَ ارْزُقُوا أَنْعَامَكُمْ﴾.^۴

- ﴿فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَ الْأَنْعَامُ﴾.^۵

و یا آنکه انعام، جایی به کار می رود که آدمی از سواری آن بهره مند می شود و گوشت آن را می خورد:

﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَ مِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾.^۶

دلیل سوم سید، از دو مقدمه تشکیل شده است. یکی آنکه مواز چیزهایی است که روح و حیات در آن حلول نمی کند و لذا با بریدن آن، حیوان احساس درد نمی کند؛ دوم آنکه آنچه در آن حیات حلول نمی کند، پاک است. روشن است

۱. نحل، آیه ۸۰.

۲. سجده، آیه ۲۷.

۳. عبس، آیه ۳۱-۳۲.

۴. طه، آیه ۵۴.

۵. یونس، آیه ۲۴.

۶. غافر، آیه ۷۹.

که مقدمه نخست، جای بحث و بررسی ندارد و مورد پذیرش همگان است؛ ولی مقدمه دوم را کجا به اثبات رسانده است؟! شاید ایشان آن را قیاس کرده با موی میتة حلال گوشت و حکم آن را به این جا سرایت داده است؛ ولی این قیاس و تنظیر، بی وجه است. آن جا حیوانی حلال گوشت است که قبل از میتة شدن همه چیزش پاک بود، حال که میتة شده است، موی آن را استثنا می کنند؛ ولی این جا محلّ بحث، حیوانی است که در حال حیات، همه چیز آن نجس است و اگر هم در طهارت جزئی از این حیوان تردید شود، با این تشبیه و تنظیر نمی توان حکم آن را به دست آورد. به هر حال، از این ادله نمی توان طهارت موی سگ را به دست آورد.

بلی. روایتی را کلینی در الکافی آورده در باره موی خوک که استدلال به آن می تواند اقرب از این ادله باشد. آن روایت چنین است:

عن ابی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن الحبل یكون من شعر الخنزیر یستقی به الماء من البئر، هل یتوضأ من ذلك الماء؟ قال: لا بأس به.^۱

قاعدتاً طنابی که با آن از چاه آب می کشند، خیس می شود و به آب کشیده شده سرایت می کند، و به دست کسی که از چاه، آب می کشد نیز سرایت می کند. این حکم به عدم اشکال می تواند به رأی سید دلالت کند؛ زیرا سند روایت نیز بدون اشکال است.

علامه مجلسی در مرآة العقول از علامه حلی، دو احتمال بدین شرح نقل می کند: قال فی المختلف: یمکن حملة علی عدم ملاقة الحبل الماء أو یقال بطهارة ما لا تحلّه الحیاة من نجس العین، كما ذهب إلیه السید المرتضی.^۲

۱. الکافی، ج ۵ (الفروع)، ص ۲۶، ب ۴، ح ۱۰.

۲. مرآة العقول، ج ۱۲، ص ۲۹.

۳. جمع‌بندی

نتایج به دست آمده از این نوشتار کوتاه چنین است:

یک. نجاست سگ در فقه اسلامی اعم از شیعه و اهل سنت، معرکه آراء است؛ در شیعه، بزرگانی چون سید مرتضی، صدوق و در دوره متأخر، علامه مجلسی، آرایي خلاف مشهور دارند. در اهل سنت نیز مالکیه، ظاهریه، زیدیه و حنفیه نسبت به طهارت سگ، آرایي به صورت مطلق یا به تفصیل اظهار کرده‌اند. از این‌رو این مسئله، جا برای بررسی جدی دارد.

دو. سید مرتضی، تفصیلی میان موی سگ و آب دهان و پوست سگ گذاشت که مو را پاک، ولی آب دهان و پوست را نجس می‌دانست. ادله وی بر این نظر تمام نیست، گرچه راه بحث و استدلال مسدود نیست.

سه. برای بررسی حکم فقهی طهارت و نجاست سگ باید به تمام روایات از همه فرق اسلام و همه فرق شیعه و مکاتب فقهی امامیه، نگاهی مجموعی داشت و آنها را از منظر تاریخی نیز تحلیل و ارزیابی کرد.

منابع و مأخذ

۱. الاغتراب فی أحكام الکلاب، یوسف بن عبد الهادی، ریاض: دار الوطن.
۲. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، محمد باقر بن محمد تقی المجلسی (العلامة المجلسی)، ۱۱۱۰ ق، بیروت: مؤسسة الطبع والنشر، ۱۴۱۰ ق، اول.
۳. التبصرة، علی بن محمد الربعی (ابو الحسن اللخمي) (م ۴۷۸ ق)، بیروت: دار ابن حزم.
۴. رسالة الکلب طاهر، ابن حزم اندلسی، تحقیق: محمد بن ابراهیم بن عبد الله بن جاسم الريحان، مکة: سلسلة تراث أهل الظاهر.
۵. روضة المتقين، محمد تقی المجلسی، قم: بنیاد فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۶. فضل الکلاب علی کثیر ممن ليس الثیاب، محمد بن خلف بن مرزبان (م ۳۰۹ ق)، بیروت: منشورات الجمل، ۲۰۰۳ م.
۷. الفقه، آية الله السيد محمد الحسيني الشيرازي، بیروت: دارالعلوم، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م.
۸. الفوائد العذاب فيما جاء فی الکلاب، أبوطاق، احسان بن حمد بن عایش، دار النفایس، اردن، ۱۴۲۲ ق / ۲۰۱۱ م.
۹. الکافی، محمد بن یعقوب الكليني، قم: دار الحديث، ۱۴۲۹ ق / ۱۳۸۷ ش.
۱۰. کتاب من لا يحضره الفقيه، محمد بن علی بن الحسين بابويه القمي (الشيخ الصدوق)، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه، ۱۴۱۴ ق.
۱۱. کل شیء عن الکلاب، عبد المؤمن القشلق، حمص: دار الإرشاد، ۱۳۸۴ ق / ۲۰۰۵ م.
۱۲. مجموع الفتاوی، ابن تیمیة (م ۷۲۸ ق)، مصر - المنصورة: انتشارات دار الوفاء.
۱۳. المحلّی بالآثار، علی بن احمد بن سعید الاندلسی (ابن حزم)، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م.
۱۴. المدونة الكبرى، مالک بن انس الأصبحی، تحقیق: احمد عبد السلام، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق / ۱۹۹۴ م.
۱۵. مرآة العقول، محمد باقر بن محمد تقی المجلسی (العلامة المجلسی)، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۴ ق.

۱۶. مسئله نجاست سگ در اسلام، حسین الأدری، پایگاه اینترنتی www.makarem.ir.
۱۷. «تأملی بر مالکیت کلاب در فقه امامیه»، محمد جبلی سینکی و سید محمد رضا امام، دوفصل نامه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دفتر ۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۸.
۱۸. مسائل الناصریات، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی علم الهدی)، تحقیق: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۹. المقنع، علی بن الحسین الموسوی (السید المرتضی)، تحقیق: محمد علی حکیم، بیروت: مؤسسة آل البيت علیه السلام، لإحياء التراث، ۱۴۱۹ق.
۲۰. «نجاسة الكلب في فقه الاسلامي؛ محاولة قراءة مختلفة» احمد عابدينی، الاجتهاد و التجديد، ش ۲۶-۲۷، بهار و تابستان ۱۳۹۲.
۲۱. واکاوی نجاست سگ، احمد عابدينی، پایگاه اینترنتی انجمن محققان و مدرّسان روحانی اصفهان (ammre.ir).
۲۲. الهدایة، شیخ صدوق (م ۳۸۱ق)، قم: مؤسسة الهادی.

فهرست مطالب

۳	 فهرست اجمالی
۷	 مروری بر مقالات مجموعه حاضر
	بخش نخست: اصول
۱۵	 ۱) نوآوری های اصولی سید مرتضی علم الهدی / بلال شاکری و هادی وحدی پور
۱۵	 چکیده
۱۶	 مقدمه
۱۶	 نوآوری های اصولی
۱۷	 ۱. نوآوری ساختاری
۱۸	 الف. تهذیب علم اصول فقه و حذف موارد زاید
۲۰	 ب. طرح مسائل جدید در اصول فقه
۲۱	 یک. مباحث مربوط به خطاب
۲۱	 دو. مفاهیم
۲۱	 سه. مباحث مربوط به افعال
۲۱	 چهار. دلیل دانستن عقل
۲۲	 پنج. تبیین دقیق حجیت اجماع
۲۳	 ج. ارائه تبویبی جدید برای علم اصول بر اساس خطاب شرعی
۲۶	 ۲. نوآوری روشی
۲۶	 الف. روش شناسی حل مسائل اصولی
۲۸	 ب. روش آموزش اصول فقه

۲۹. یک. کاربردی کردن مسائل اصول فقه.....
۳۰. دو. ارائه کردن مباحث به صورت مقارن.....
۳۱. نتیجه گیری.....
۳۳. منابع و مأخذ.....
۳۵. مسئلهٔ اجماع قدما در باب خبر واحد و... / سید علی رضا مددی الموسوی.....
۳۵. چکیده.....
۳۶. مقدمه.....
۴۰. ۱. سید مرتضی و انکار حجّیت خبر واحد.....
۵۱. ۲. بازخوانی نظریهٔ شیخ طوسی و ادّعای اجماع بر حجّیت خبر واحد.....
۶۱. ۳. برخورد با اجماع در باب خبر واحد پس از شیخ طوسی.....
۶۲. ۴. تلاش‌ها برای حلّ تعارض میان دو اجماع.....
۶۳. الف. اختلاف به دلیل تفاوت راویان اخبار آحاد.....
۶۴. ب. اختلاف لفظی.....
۶۵. ج. اختلاف به دلیل حدسی بودن اجماع.....
۶۶. د. اختلاف در معنای قطع.....
۶۷. ه. اختلاف در معنای اجماع.....
۶۷. و. اختلاف در اصطلاح خبر واحد.....
۶۸. ز. اختلاف در مراد از مجمعیین.....
۶۹. ح. اختلاف فضای بحث.....
۶۹. ط. اختلاف به جهت جمع تبرّعی شیخ.....
۷۰. نتیجه گیری.....
۷۲. منابع و مأخذ.....
۸۱. ۳. سید مرتضی و نزاع تخصیص کتاب به خبر واحد / علیرضا سروش.....
۸۱. چکیده.....
۸۱. طرح مسئله.....
۸۳. ۱. تحریر محلّ نزاع.....

الف. مفهوم شناسی برخی واژگان بحث.....	۸۳
ب. خبر واحد.....	۸۵
ج. تخصیص مسلّم قرآن.....	۸۷
د. تبیین مجملات قرآن.....	۸۸
۲. دیدگاه سیّد مرتضی.....	۸۹
الف. عبارات «الذریعة».....	۹۰
ب. انتساب قول عدم تخصیص به سیّد.....	۹۶
ج. مشی سیّد مرتضی در فقه.....	۹۸
منابع و مآخذ.....	۱۰۲
۴) جایگاه عقل در استنباط احکام نزد سیّد مرتضی / محمود کریمیان.....	۱۰۵
چکیده.....	۱۰۵
مقدمه.....	۱۰۵
۱. التزام به حکم عقل در نبود دلیل نقلی معتبر.....	۱۰۶
۲. حکم عقل به اباحه در نبود منع شرعی.....	۱۰۷
۳. حکم عقل به لزوم ترک عبادت در صورت نبود امر از طرف شارع.....	۱۱۰
۴. نمونه‌هایی از حکم عقل در احکام شرع.....	۱۱۱
۵. مواردی که حکم عقل، جاری نیست.....	۱۱۳
۶. عرضه حدیث به عقل.....	۱۱۴
۷. عقل، ملاک و شرط تکلیف.....	۱۱۵
نتیجه‌گیری.....	۱۱۵
منابع و مآخذ.....	۱۱۷
۵) سیّد مرتضی و التزام به حجّیت عقل در فقه / رضا بابایی.....	۱۱۹
چکیده.....	۱۱۹
مقدمه.....	۱۲۰
منبع بود عقل.....	۱۲۱
عقل در امام افتا.....	۱۲۶

- سید مرتضی و حجت عقل در فروغ..... ۱۳۱
- نتیجه گیری..... ۱۳۷
- منابع و مأخذ..... ۱۳۸
- ۶) توجه به ارتکازات عقلا در روش استنباطی سید مرتضی / مهدی برزگر..... ۱۳۹
- چکیده..... ۱۳۹
- مقدمه..... ۱۳۹
- مبانی کلامی و ورود به بحث..... ۱۴۰
۱. اصالت ابلاغ مشفقانه..... ۱۴۰
۲. اصالت متربی..... ۱۴۱
۳. تعریف «ارتکاز» و بیان کاربرد آن..... ۱۴۲
۴. استنادات سید مرتضی به ارتکاز عقلا..... ۱۴۵
- الف. استدلال بر عدم جواز امامت فاسق در نماز جماعت..... ۱۴۶
- ب. استدلال بر جواز تطهیر خَبَث با آب مضاف..... ۱۴۸
- یک. تبیین استدلال سید بر جواز تطهیر خَبَث با آب مضاف..... ۱۴۹
- دو. اشکال به ارتکاز..... ۱۵۰
- پاسخ..... ۱۵۰
- سه. اشکال انصراف..... ۱۵۲
- ج. ادله مشهور بر عدم مطهریت آب مضاف نسبت به خَبَث..... ۱۵۳
- یک. اجماع..... ۱۵۴
- دو. استصحاب..... ۱۵۵
- سه. روایات..... ۱۵۵
- چهار. ادعای اجماع بر تنجس آب مضاف با ملاقات نجاست..... ۱۵۷
- نتیجه گیری..... ۱۵۹
- منابع و مأخذ..... ۱۶۱
- ۷) بازکاوی و مقارنه انگاره های اصولی سید مرتضی و شیخ طوسی / داریوش بخردیان و احسان علی اکبری بابوکانی و راضیه عطّار..... ۱۶۳

۱۶۳.....	چکیده.....
۱۶۴.....	درآمد.....
۱۶۶.....	۱. مقدمات نظری پژوهش.....
۱۶۶.....	الف. علم اصول و زمینه شکل گیری آن.....
۱۶۷.....	ب. علم اصول و تعریف آن.....
۱۶۸.....	۲. مبانی سید مرتضی و شیخ طوسی در مباحث مقدماتی اصول.....
۱۶۸.....	الف. شک در لفظ.....
۱۶۸.....	یک. شک در وضع.....
۱۶۸.....	- حقیقت و مجاز و علائم آن.....
۱۶۹.....	- استعمال.....
۱۷۰.....	دو. شک در مراد متکلم.....
۱۷۱.....	ب. اقسام حقیقت به اعتبار واضع.....
۱۷۲.....	ج. حقیقت شرعی.....
۱۷۲.....	د. صحیح و اعم.....
۱۷۳.....	ه. استعمال لفظ در بیش از یک معنی.....
۱۷۴.....	و. مشتق.....
۱۷۵.....	۳. بررسی مبانی سید مرتضی و شیخ طوسی در مباحث الفاظ.....
۱۷۵.....	الف. اوامر.....
۱۷۵.....	یک. ماهیت و حقیقت امر.....
۱۷۵.....	دو. ظهور امر در وجوب.....
۱۷۵.....	سه. فور و تراخی.....
۱۷۶.....	چهار. مره و تکرار.....
۱۷۷.....	پنج. اقسام واجب.....
۱۷۷.....	- واجب موقت و غیر موقت.....
۱۷۸.....	- واجب تعینی و تخییری.....
۱۷۸.....	شش. اجزا.....

- هفت. مقدّمه واجب..... ۱۷۹
- هشت. دلالت کردن امر بر نهی از ضد..... ۱۸۱
- ب. نواهی..... ۱۸۲
- یک. ماهیّت نهی..... ۱۸۲
- دو. ظهور نهی در حرمت..... ۱۸۳
- سه. اجتماع امر و نهی..... ۱۸۳
- چهار. دلالت نهی بر فساد منهی عنه (عبادی و معاملی)..... ۱۸۴
- ج. مفاهیم..... ۱۸۵
- یک. مفهوم و منطوق..... ۱۸۵
- دو. مفهوم اولویت (فحوای خطاب، مفهوم موافق)..... ۱۸۵
- سه. مفهوم مخالف یا دلیل خطاب..... ۱۸۶
- د. عامّ و خاص..... ۱۸۷
- یک. تعریف عامّ و خاص..... ۱۸۷
- دو. تخصیص اکثر و استثنای مستغرق..... ۱۸۷
- سه. عام همراه با چند استثنا و استثنای بعد از چند عام..... ۱۸۸
- چهار. عدم مجازیت عام پس از تخصیص..... ۱۸۹
- پنج. تخصیص عام..... ۱۹۰
- تخصیص قرآن با خبر واحد..... ۱۹۰
- تخصیص عام با عرف، دلیل عقل و اجماع..... ۱۹۱
- تخصیص اجماع عام..... ۱۹۲
- شش. فحص از مخصّص..... ۱۹۳
- ه. مطلق و مقید..... ۱۹۳
- یک. تعریف مطلق و مقید..... ۱۹۳
- دو. حمل مطلق بر مقید..... ۱۹۴
- و. مجمل و مبین..... ۱۹۵
- تاخیر بیان از وقت خطاب..... ۱۹۵

۱۹۶	نتیجه گیری
۱۹۷	منابع و مأخذ
۲۰۱	۸) بازپژوهی آرای سید مرتضی و ... / داریوش بخردیان و راضیه عطّار
۲۰۱	چکیده
۲۰۲	مقدمه
۲۰۲	۱. ادله ظن آور
۲۰۲	الف. خبر واحد
۲۰۳	یک. تعریف خبر و خبر واحد
۲۰۴	دو. خبر واحد در بیان سید مرتضی و ابن ادریس
۲۰۸	ب. قیاس
۲۰۹	قیاس منصوص العله
۲۱۰	مفهوم اولویت
۲۱۰	ج. استحسان
۲۱۱	۲. ادله قطعی و علم آور
۲۱۱	الف. کتاب
۲۱۱	یک. نقش قرآن در استنباط قواعد اصولی
۲۱۲	دو. نصوص و ظواهر
۲۱۴	ب. سنت متواتر
۲۱۶	ج. اجماع
۲۱۶	یک. اجماع و تعریف آن
۲۱۷	دو. راه های کشف اجماع از قول معصوم
۲۱۹	سه. جایگاه اجماع نسبت به سایر ادله
۲۲۱	د. دلیل عقل
۲۲۲	یک. تعریف عقل در لغت و اصطلاح
۲۲۴	دو. دسته بندی نظریات اصولیان در مورد دلیل عقل
۲۲۵	سه. کارکردهای دلیل عقل از منظر سید مرتضی و ابن ادریس

چهار. تعارض دلیل عقل و نقل.....	۲۲۷
ه. عرف.....	۲۲۹
یک. رهیافت آگاهی به عرف در اجتهاد ابن ادریس.....	۲۲۹
دو. مفهوم شناسی عرف در اندیشه فقیهان امامیه.....	۲۳۱
- تعریف عرف.....	۲۳۱
- عرف و تأثیر آن بر فقیه.....	۲۳۲
نتیجه گیری.....	۲۳۴
منابع و مأخذ.....	۲۳۶
بخش دوم: فقه	
۱) کارنمای آثار فقهی سید مرتضی / علی فرهودی.....	۲۴۳
چکیده.....	۲۴۳
مقدمه.....	۲۴۴
۱. مباحث و ابواب «جمل العلم و العمل».....	۲۴۴
۲. فصل فی نواقض الطهارة.....	۲۴۵
۳. مباحث و ابواب «الانتصار».....	۲۵۱
۴. مباحث و ابواب «الناصریات».....	۲۵۵
منابع و مأخذ.....	۲۵۸
۲) مکتب، آثار فقهی و برخی آرای خلاف مشهور... / سید ابوالقاسم نقیبی.....	۲۶۱
چکیده.....	۲۶۱
۱. مکتب فقهی سید مرتضی.....	۲۶۲
الف. ادله غیر معتبر از منظر سید مرتضی.....	۲۶۲
یک. قیاس.....	۲۶۲
دو. خبر واحد.....	۲۶۴
ب. ادله معتبر.....	۲۶۸
یک. ظواهر آیات قرآن.....	۲۶۹
دو. اخبار مفید علم و یقین.....	۲۷۱

۲۷۲	سه. اجماع.....
۲۷۴	چهار. عقل.....
۲۷۵	ج. اصول عملیه در فقه سید مرتضی.....
۲۷۵	یک. برائت.....
۲۷۶	دو. احتیاط و اشتغال.....
۲۷۷	سه. استصحاب.....
۲۷۸	د. مطالعات تطبیقی فقهی سید مرتضی.....
۲۸۱	۲. آثار فقهی سید مرتضی و عناوین و مباحث مندرج در آنها.....
۲۸۲	الف. الانتصار.....
۲۸۳	ب. الناصریات.....
۲۸۵	ج. جمل العلم والعمل.....
۲۸۵	د. جوابات المسائل الموصليات الثانية.....
۲۸۶	هـ. جوابات المسائل الموصلية الثالثة.....
۲۸۹	و. رسالة فی الردّ علی أصحاب العدد.....
۲۸۹	ز. مسألة فی حکم الباء فی قوله ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾.....
۲۸۹	ح. مسألة فی العمل مع السلطان.....
۲۸۹	ط. رسالة عدم وجوب غسل الرجلین فی الطهارة.....
۲۹۰	ی. مسألة فی المسح علی الخفین.....
۲۹۰	ک. مسألة فی ارث الأولاد.....
۲۹۰	ل. مسألة فی استلام الحجر.....
۲۹۰	م. مسألة فی نکاح المتعه.....
۲۹۰	ن. المسائل الرسية الأولى.....
۲۹۱	س. جوابات المسائل الرسية الثانية.....
۲۹۱	ع. المسائل الرملية.....
۲۹۱	ف. مسائل شتّى.....
۲۹۲	ص. جوابات المسائل الرازية.....

- ق. جوابات المسائل الطبریه..... ۲۹۲
- ر. جواب المسائل المیارفاقیات..... ۲۹۲
- ش. جوابات المسائل الواسطیات..... ۲۹۳
- ت. اجوبه مسائل متفرقه..... ۲۹۴
۳. آرای فقهی خلاف مشهور سید مرتضی..... ۲۹۴
- الف. کفایت هر غسلی برای وضو..... ۲۹۴
- ب. استحباب شروع وضو از آرنج در شستن دست‌ها..... ۲۹۴
- ج. کفایت در تیمم بدل از غسل و وضو..... ۲۹۵
- د. کفایت تیمم سابق بر رفع حدث..... ۲۹۵
- ه. کفایت یک وضو برای کسی که میانه غسل کردن..... ۲۹۶
- و. استحباب قرائت به جهر مرد در نماز صبح و..... ۲۹۶
- ز. جواز تقدّم نماز جمعه از وقت زوال (ظهر)..... ۲۹۷
- ح. سید هاشمی دانستن منسوبین از ناحیه مادر به بنی عبدالمطلب و بنی هاشم..... ۲۹۷
- ط. پاک کنندگی آب مضاف، همانند آب مطلق..... ۲۹۸
- ی. وجوب عقیقه برای مولود..... ۲۹۸
- ک. پاک شدن اجسام با زدودن نجاست از آنها..... ۲۹۸
- ل. وجوب یک بار عمره در طول عمر..... ۲۹۹
- م. جایز بودن خوردن خرما و میوه‌های باغ و کشتزارها برای رهگذران..... ۲۹۹
- ن. میراث فرزندان فرزند..... ۳۰۰
- منابع و مآخذ..... ۳۰۲
- ۳) فتاوی نادر و خلاف مشهور سید مرتضی / رضا محبی مجد..... ۳۰۵
- چکیده..... ۳۰۵
- مقدمه..... ۳۰۵
- تألیفات فقهی سید مرتضی..... ۳۰۶
- فتاوی نادر فقهای شیعه..... ۳۰۷
- فتاوی نادر و خلاف مشهور سید مرتضی..... ۳۰۸

۳۱۹	منابع و مأخذ
۳۲۳	۴) روش‌شناسی فقهی سید مرتضی / محمد رضا خادامیان
۳۲۳	چکیده
۳۲۴	۱. روش‌شناسی فقهی سید مرتضی در فقه غیرمقارن
۳۲۴	الف. تبیین منابع فقهی از منظر سید مرتضی
۳۲۵	یک. کتاب
۳۲۶	دو. اجماع
۳۲۷	سه. اخبار
۳۲۹	چهار. اصول عملیه و لفظیه
۳۳۰	پنج. عقل
۳۳۱	ب. برخی از مبانی فقهی - اصولی سید مرتضی
۳۳۱	یک. پابندی به تعبد
۳۳۲	دو. رجوع به قول لغوی
۳۳۲	سه. دللیت اجماع
۳۳۶	چهار. عدم حجّیت خبر واحد
۳۳۷	پنج. دلالت امر بر وجوب و فور
۳۳۸	شش. توجّه به مسائل مستحدثه
۳۳۹	هفت. اهتمام به ادبیات عرب
۳۴۱	هشت. توجّه به موضوع‌شناسی
۳۴۲	۲. روش‌شناسی فقهی سید مرتضی در فقه مقارن
۳۴۲	الف. تعامل سید مرتضی با فقه مقارن
۳۴۲	یک. مراد از فقه مقارن و جایگاه آن در مباحث فقهی
۳۴۳	دو. انگیزه سید مرتضی از ورود به عرصه فقه مقارن
۳۴۵	سه. اشراف به اقوال فقهی عامه
۳۴۵	چهار. تأسیس فقه مقارن
۳۴۷	پنج. فقه مقارن، محور اکثر آثار فقهی سید مرتضی

- ب. روش شناسی سید مرتضی در فقه مقارن..... ۳۴۹
- یک. مسائل مطرح در فقه مقارن سید مرتضی..... ۳۴۹
- دو. کیفیت ورود به مباحث فقه مقارن..... ۳۴۹
۳. خاتمه: دیدگاه‌های نادر فقهی سید مرتضی..... ۳۵۰
- منابع و مآخذ..... ۳۵۲
- ۵) سید مرتضی؛ و همکاری با دولت جانر / سید جواد ورعی..... ۳۵۷
- چکیده..... ۳۵۷
- مقدمه..... ۳۵۸
۱. ائمه شیعه و همکاری با دولت‌های جانر..... ۳۶۲
- الف. امیر مؤمنان علیه السلام و همکاری با دولت‌های جانر..... ۳۶۲
- ب. امام حسن مجتبی علیه السلام و واگذاری خلافت به سلطان جانر..... ۳۶۵
- ج. امام حسین علیه السلام و قیام علیه سلطان جانر..... ۳۶۸
- د. امام رضا علیه السلام و قبول ولایت عهدی سلطان جانر..... ۳۶۹
۲. تصدی منصب در دولت جانر..... ۳۶۹
- الف. انواع حکومت..... ۳۷۰
- ب. پذیرش منصب در دولت جانر..... ۳۷۰
- یک. واجب بودن برای احیای حق و دفع باطل یا امر به معروف و..... ۳۷۱
- دو. واجب بودن به خاطر ترس از خطر جانی..... ۳۷۳
- سه. مباح بودن به دلیل ضرر مالی قابل تحمل..... ۳۷۴
- ج. ملاک «قیح و حرمت» پذیرش منصب در دولت جانر..... ۳۷۵
۳. تحلیل و بررسی..... ۳۷۶
۴. راه کاری مبنایی..... ۳۷۹
- منابع و مآخذ..... ۳۸۲
- ۶) بررسی برخی آرای سید مرتضی درباره مهریه / حسین حلبیان..... ۳۸۳
- چکیده..... ۳۸۳
- مقدمه..... ۳۸۳

۳۸۵	۱. حدّ اقل مهر.....
۳۸۵	الف. حدّ اقل مهر در فقه امامیه.....
۳۸۷	ب. حدّ اقل مهر در فقه اهل سنت.....
۳۸۸	الف. دلیل قول اوّل: شافعیان، حنبلیان و... ..
۳۸۹	ب. دلیل قول دوم: ابو حنیفه.....
۳۹۰	نقد و بررسی این قول.....
۳۹۲	نظریّه مختار.....
۳۹۲	ج. دلیل قول سوم: مالک بن انس.....
۳۹۳	د. دلیل قول چهارم: ابن شبرمه.....
۳۹۴	نقد دلیل قول چهارم.....
۳۹۴	ه. دلیل قول پنجم: ابراهیم نخعی.....
۳۹۴	بررسی قول پنجم.....
۳۹۴	و. دلیل قول ششم: سعید بن جبیر.....
۳۹۵	بررسی قول ششم.....
۳۹۵	۲. حدّ اکثر مهر.....
۳۹۵	الف. حدّ اکثر مهر در فقه امامیه.....
۳۹۷	یک. دلیل قول سیّد مرتضی و شیخ صدوق.....
۳۹۸	دو. روایت مفضّل بن عمر.....
۴۰۰	ب. حدّ اکثر مهر در فقه اهل سنت.....
۴۰۱	ج. مهر السنّه.....
۴۰۲	نتیجه گیری.....
۴۰۳	منابع و مأخذ.....
۴۰۷	۷) تحلیل فتوای شاذ سیّد مرتضی در طهارت موی سگ / مهدی مهریزی.....
۴۰۷	چکیده.....
۴۰۷	درآمد.....
۴۰۹	۱. آرای مذاهب فقهی در باره نجاست سگ.....

- الف. فقه اهل سنت..... ۴۰۹
- ب. فقه امامیه..... ۴۱۲
۲. بررسی دیدگاه سید مرتضی..... ۴۱۵
۳. جمع بندی..... ۴۲۰
- منابع و مآخذ..... ۴۲۱