

مجلات علمی و پژوهشی

نشریه داخلی انجمن علمی - پژوهشی فقه و اصول • سال سوم • شماره سوم • اسفند ۱۴۰۰

۳ سخن سردبیر

۷ فقه مصرف در خانواده

مریم برقی / منیر کبیر

۲۷ بررسی ادله‌ای چند از باب موسیقی و غنا

نفسه اخوان / مریم زارع

۴۷ بررسی عده وفات از منظر فقه اسلامی

زهرا صالحی فر / فضا نوبخت

۱۳۱ پژوهشی پیرامون مسئله ضد

زهرا سادات سرکشیکیان

۱۳۵ ادله استصحاب

فاطمه فرخنده / طاهره بونس پور بهنمیری

بسم الله الرحمن الرحيم



تهیه و تنظیم: معاونت پژوهش جامعه الزهراء (ع)

مدیر مسئول: ریحانه حقانی

سردبیر: زهرا سادات سرکشیکیان

مدیر داخلی: مریم صفا

ویراستار: محمدرضا گنجی

طراح گرافیک: محمد حسین همدانیان

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

ریحانه حقانی: مدرس حوزه و دانشگاه - گروه فلسفه و کلام

زهرا سادات سرکشیکیان: پژوهشگر جامعه الزهراء (ع) - دکتری فقه و مبانی حقوق

زهرا محمد پرچوی: مدرس حوزه - دانش آموخته سطح ۴ رشته فقه و اصول

مریم سادات برقی: مدرس حوزه و مدیر گروه فقه و حقوق پژوهشگاه جامعه الزهراء (ع)

مریم زارع: مدرس دانشگاه - دانش آموخته سطح ۳ رشته فقه و اصول و دانشجوی

کارشناسی ارشد رشته حقوق خصوصی

منیر کبیر: مدرس حوزه - دانش آموخته سطح ۴ رشته فقه و اصول

نشانی: قم، سالاریه، خیابان بوعلی، جامعه الزهراء (ع)

تلفن تحریریه: ۰۲۵ - ۳۲۱۱۲۱۷۶

آدرس الکترونیکی: anjoman.pajohesh@jz.ac.ir

چاپخانه: چاپ کوثر

شمارگان: ۵۰۰ نسخه

قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال



سخن سردبیر

فقه اسلامی دارای احکام عادلانه و دقیقی است که پیوند عمیقی با واقعیت‌های زندگی انسان دارد، و با تمام نیازهای علمی، اخلاقی، اجتماعی، تجاری، حقوقی، سیاسی، کیفی و .. ارتباط داشته و منطبق است. از فقه اسلامی با عنوان فقه پویا نیز یاد می‌گردد به این معنا که دارای حرکت با زمان است و پاسخگوی نیازهای زمان در گستره فرد، جامعه و حتی بین الملل است. احکام فقه تمام تحولات و دگرگونی‌های مختلف زندگی بشر را در بر می‌گیرد و به تعیین وظیفه شرعی مردم در زندگی مادی و معنوی آنان می‌پردازد. لذا دارای پیوند نزدیکی با واقعیت‌های زندگی انسان است. در نشریه حاضر تلاش بر این است تا در حد امکان به بررسی و تبیین روزآمدی مسائل مختلف فقهی و اصولی پرداخته شود.

والسلام علیکم

سردبیر

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

۱. مقاله باید به زبان اصلی و رسمی نشریه (فارسی) و حجم آن حداکثر ۶۰۰۰ الی ۸۰۰۰ کلمه باشد.
۲. عنوان:
عنوان مقاله باید دقیق، علمی، متناسب با متن مقاله و با محتوایی رسا و مختصر باشد.
۳. مشخصات نویسنده:
شامل نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، مشخصات تحصیلی به تفکیک رشته، مقطع و محل تحصیل، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی باشد.
۴. چکیده:
آیین تمام‌نما و فشرده بحث است که باید دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، قلمرو و ماهیت پژوهش، هدف پژوهش، روش تحقیق و اشاره به مهم‌ترین نتایج باشد و در ده سطر یا ۱۵۰ کلمه تنظیم شود.
واژه‌های کلیدی: واژه‌های کلیدی باید حداقل سه واژه و حداکثر پنج واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کند و کار جست و جوی الکترونیکی را آسان می‌سازد، انتخاب شود.
۵. مقدمه:
شامل خلاصه‌ای از بیان مسأله، اهمیت و ابعاد موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌ها و پیشینه پژوهش باشد.
۶. بدنه اصلی مقاله:
 - ۶-۱. بدنه مقاله شامل متن اصلی و بندهای مجزا بوده، به گونه‌ای که هر بند حاوی یک موضوع مشخص باشد و هر دسته از موضوعات مرتبط در ذیل یک عنوان خاص قرار می‌گیرد.
 - ۶-۲. در ساماندهی بدنه اصلی لازم است به مواردی چون: توصیف و تحلیل ماهیت ابعاد و زوایای مسأله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده و تقسیم‌بندی مطالب در قالب محورهای مشخص، پرداخته شود.
 - ۶-۳. در مواردی که مطلبی بعینه از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای آن مطلب در گیومه «» قرار داده شود.
۷. نتیجه‌گیری:
قریب ۱۰۰-۲۰۰ کلمه و شامل یافته‌های پژوهش به شیوه‌ای دقیق و روشن، تبیین میزان ارتباط یافته‌ها با اهداف پژوهش و ارائه راه‌کارها و پیشنهادات.
۸. ارجاعات:
ارجاع به منابع و مآخذ در متن مقاله، به شیوه استاندارد (APA) باشد و در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده، به شکل ذیل آورده شود:
 - ۸-۱. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).
 - منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛
مثال: (planting, ۱۹۹۸, p. ۷۱).
 - آیات قرآن: (نام سوره: شماره آیه)؛ مثال: (بقره: ۲۵).

- ۲-۸. چنانچه نام خانوادگی مؤلف، مشترک باشد باید نام او هم ذکر شود.
- ۳-۸. چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال، بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
- ۴-۸. چنانچه به دو اثر با مؤلفان متفاوت ارجاع داده شده است به این صورت به آن دو اشاره شود:
(نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه / نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه)
- ۵-۸. یادداشت‌ها و پانوش‌ها: تمام توضیحات ضروری، در انتهای متن مقاله آورده شود. (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها، مانند متن مقاله، به روش درون‌متنی (بند ۸) خواهد بود).
۹. فهرست منابع:
- در پایان مقاله، فهرست منابع الفبایی به ترتیب منابع فارسی، عربی و لاتین به صورت ذیل ارائه شود:
- ۱-۹. کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر، تاریخ چاپ (ق/م).
- مثال: مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا، ۱۳۸۳.
- ۲-۹. مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه، سال نشر، از صفحه تا صفحه.
- مثال: فرامرزی قراملکی، احد، «طبقه بندی جریان‌های رازی‌شناسی در ایران و غرب»، آینه میراث، ش ۵، بهار و تابستان ۹۱، ص ۲۵۰-۲۳۵.
- ۳-۹. مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر، سال نشر.
- مثال: قربان‌نیا، ناصر، «زن و قانون مجازات اسلامی»، مجموعه مقالات زن و خانواده، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
- ۴-۹. پایان‌نامه: نام خانوادگی، نام، عنوان پایان‌نامه، رشته، نام دانشگاه، نام کشور، سال دفاع.
- ۵-۹. منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام، نام مقاله، نشانی اینترنتی.
۱۰. نقل قول‌های مستقیم، به صورت جدا از متن، با تورفتگی (یک و نیم سانتی‌متر) از سمت راست درج گردد.
۱۱. عنوان کتاب در متن مقاله، ایتالیک و عنوان مقاله در گیومه « » قرار گیرد.
۱۲. مقاله در الگوی A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط word، و متن مقاله با قلم B Mitra ۱۴ (لاتین TimesNewRoman) و یادداشت‌ها و کتابنامه B Mitra ۱۲ (لاتین TimesNewRoman) حروف چینی شود.
۱۳. عناوین تیترا: عناوین با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی، از چپ به راست تنظیم شود و در صورت طولانی شدن تیتراهای فرعی، اعداد فارسی به کار رود.
۱۴. اشکال، نمودارها و جداول: اصل عکس‌ها و نمودارها، باید همراه با متن مقاله، در محل مناسب علامت‌گذاری شده و دارای زیرنویس باشد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق تلفن ۳۲۱۱۲۴۸۴ و نشانی دفتر انجمن علمی-پژوهشی یا رایانامه (anjoman.pajohesh@jz.ac.ir) امکان‌پذیر است.

فقه مصرف در خانواده

مریم برقی^۱

منیر کبیر^۲

چکیده

مصرف به معنای بهره‌مندی از ثروت و کالا جهت برآورده کردن نیازهای واقعی است. چگونگی مصرف و محدوده آن در جامعه از مبانی اعتقادی، اخلاقی و فقهی اخذ می‌شود. در این مقاله بحث مصرف از دیدگاه آموزه‌های اسلامی و نقش الگوی مصرف خانواده در جامعه بیان شده است. هدف از این نوشتار معرفی الگوهای مناسب و شیوه‌های رفتاری صحیح برای رواج زندگی دینی است. روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی و باگردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای از منابع فقهی، روایی و تفسیری است. مبانی اسلامی در حوزه مصرف بیانگر تأکید دستورات دینی بر اعتدال و میانه‌روی در مصرف حد فاصل اسراف و بخل ورزی، مصرف به اندازه و در راستای نیازهای واقعی و مطابق شأن، نهی از نابودی اموال شخصی و سرمایه‌های ملی، اهمیت استقلال اقتصادی و عزت نظام اسلامی است. محدودیت مصرف در موارد مذکور منافاتی با قاعده تسلیط مردم بر اموالشان ندارد. **واژگان کلیدی:** فقه، مصرف، اعتدال، اسراف.

۱. مدیر گروه فقه و حقوق پژوهشگاه جامعه الزهراء (ع)، مدرس حوزه. m.borqhei@yahoo.com

۲. سطح چهار رشته فقه و اصول جامعه الزهراء (ع)، مدرس حوزه. Kabir.mail5777@gmail.com



مقدمه

کیفیت و محدوده مصرف براساس بینش و نگرش مردم هر جامعه می‌باشد. ملاک مسلمانان در امر مصرف از مبانی و اصول اسلامی اخذ شده است. برای آشنایی با شیوه زندگی دینی در حوزه مصرف، شناخت مبانی حاکم بر مصرف ضروری است. با توجه به این که برخی ارزشهای اسلامی تحت تأثیر فرهنگ غربی به فراموشی سپرده شده‌اند؛ ضرورت بحث از معرفی الگوها و چگونگی انطباق رفتارها براساس باورهای اسلامی و مکتبی و الهام گرفته از زندگی پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام در مبارزه با اسراف، اهمیت قناعت، تشویق به تولید، مبارزه با سلطه‌گری و استعمار کفار روشن می‌شود.

در این نوشتار اموری به عنوان پیش فرض مدنظر بوده است. خداوند متعال خالق هستی بوده و هر خالقی مالک اصلی و حقیقی موجودات است. مالکیتی که در روابط اجتماعی انسان‌ها مطرح است، اعتباری و مجازی می‌باشد، پس در حقیقت خداوند مالک انسان و اموالی است که در اختیار او قرار داده و چگونگی تصرف انسان در این اموال در محدوده قوانین مجعول از ناحیه پروردگار است. احکام الهی محدود به زمان و مکان نبوده و تغییر ناپذیرند.

آموزه‌های دین اسلام به موضوع مصرف توجه خاصی داشته و ضوابط، معیارها و محدودیت‌هایی را برای آن مشخص کرده‌اند. هدف نویسنده در این نوشتار معرفی الگوهای مناسب و شیوه‌های رفتاری صحیح برای رواج زندگی دینی، آگاه‌سازی خانواده‌ها از تأثیرات سوء فرهنگ غربی بر رفتار و اعمال و تغییر ارزش‌ها، ارائه راه‌کارهای عملی برای خانواده‌ها بر اساس مبانی برگرفته از شریعت اسلامی می‌باشد و پاسخ‌گوی این پرسش‌ها می‌باشد.

درآموزه‌های اسلامی چه اصول و چارچوب‌هایی بر مصرف خانواده اسلامی حکومت دارد؟ چگونه می‌توان الگوهای اسلامی مصرف را در سطح خانواده‌ها حاکم کرد؟ بحث مصرف در فقه اسلامی دارای اهمیت بسیاری است و در کتب فقهی در ابواب مختلفی مانند کتاب طهارت، صلاه، خمس، زکات، حج و ... مورد توجه قرار گرفته است. در کتب اخلاقی نیز به اصول و مبانی مصرف مانند تشویق به قناعت، اعتدال، پرهیز از اسراف و بخل و تبتذیر و ...

پرداخته شده است. کتب متعددی در این رابطه نوشته شده است، مانند کتاب «فرهنگ تولید مصرف در اسلام» تألیف احمد دیباجی و یا کتاب «اسلام و الگوی مصرف» اثر علی اکبر کلانتری. همچنین مقالاتی در رابطه با رواج مصرف‌گرایی در جامعه نوشته شده؛ اما جنبه فقهی آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در این مقاله ضمن بیان مبانی اسلامی در زمینه مصرف به مصادیق گوناگون مصرف اعم از مصارف ضروری و غیرضروری، فردی و اجتماعی پرداخته شده و با مبانی اسلامی مقایسه شده است. تفاوت این نوشتار با کارهای مشابه در توجه به مبانی اخلاقی و فقهی در حوزه مصرف و تأکید بیشتر بر تبیین احکام فقهی و ارائه الگوهای اسلامی در این زمینه با بهره‌گیری از کلام فقها می‌باشد، هم‌چنین نگرش به بحث مصرف از زاویه دیگر یعنی توجه اسلام به اصل استقلال اقتصادی و حفظ عزت نظام اسلامی و عدم وابستگی به بیگانگان مورد عنایت بوده است.

۱. مفاهیم

مصرف: مصدر میمی یا اسم زمان و مکان از صرف، در لغت به معنای برگرداندن شیء از جهتی به جهت دیگر یا از حالتی به حالت دیگر (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۸۹/ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۸۲) و همچنین به معنای انفاق و خرج کردن مال (فیومی، ج ۲، ص ۶۱۸) آمده است و در اصطلاح به معنای موارد و جهاتی که اشیاء در آن مصرف می‌شود. مانند مصارف الزکات: کسانی که مستحق دریافت زکات هستند. (حسینی، ۱۳۸۵، ص ۴۷۸) در این نوشتار مصرف به معنای بهره‌مندی و استفاده از کالا و به‌کارگیری اموال و سرمایه برای برآورده کردن نیازها می‌باشد.

فقه مصرف: احکامی - الزامی و غیرالزامی - که در فقه جهت مصرف صحیح از اموال در راستای مصالح فرد و جامعه تشریح شده است. این قوانین در برگیرنده روش درست بدست آوردن و استفاده از اموال می‌باشد.

۲. مبانی اسلامی مصرف

برای آشنایی با دستورات اسلامی در بحث مصرف تنها نمی‌توان بر احکام فقهی اکتفا نمود،



بلکه نیازمند شناخت مبانی اعتقادی و ارزشهای اخلاقی می‌باشیم. در مقدمه پیش فرض‌هایی در مباحث مهم اعتقادی بیان شد و در این بخش به چند معیار مهم و کلیدی اخلاقی اشاره می‌شود.

۱.۲. مبانی اخلاقی

لزوم برنامه‌ریزی اقتصادی در زندگی

برنامه‌ریزی در همه امور زندگی لازم است. اصول حاکم در برنامه‌ریزی اقتصادی اسلام در مصرف عبارتند از: اعتدال، تقدیر در معیشت و قناعت.

- اعتدال

اعتدال در مصرف به معنای میانه‌روی در مصرف، حد فاصل بین افراط و تفریط، در واقع به معنای مصرف صحیح و به مقدار نیاز واقعی است. آیات:

- قرآن کریم از مسلمانان به عنوان «امت وسط» نام می‌برد: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يُكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا: همان‌گونه (که قبله شما، یک قبله میانه است) شما را نیز، امت میانه‌ای قرار دادیم (در حد اعتدال، میان افراط و تفریط) تا بر مردم گواه باشید و پیامبر هم بر شما گواه است.» (بقره: ۱۴۳) مراد از امت وسط امتی است که از هر نظر در حد اعتدال باشد، نه تندرو و نه کندرو، نه در حد افراط و نه تفریط. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۸۳) بنابراین اقتصاد اسلام بر مبنای اعتدال و میانه‌روی در امور، نهاده شده است. انسان مسلمان، در انفاق و مصرف، نه اسراف می‌کند و نه سخت‌گیری، بلکه راه میانه‌ی بین این دو را برمی‌گزیند.

- «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا: آنان کسانی هستند که هرگاه انفاق کنند، نه اسراف کنند و نه سخت‌گیری، بلکه در میان این دو، اعتدال می‌ورزند.» (فرقان ۶۷) آیه شریفه بیانگر مسئله اعتدال و دوری از افراط و تفریط در کارها بخصوص در انفاق اشاره شده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۵۱) انفاق یکی از موارد مصرف است و رعایت آن موجب

آسایش و آرامش فرد و جامعه شده است.

روایات:

برخی از روایات نیز بر اعتدال در مصرف تأکید دارند و از زیاده روی و بخل ورزیدن نهی می کنند. امام صادق علیه السلام از قول رسول اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: هر کس در معیشتش اعتدال و میانه روی کند، خدا به او روزی می دهد و هر کس تبذیر کند، خدا او را محروم کند. (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۱، ص ۵۵۳)

با اجرای اصل اعتدال در جامعه به امور زیر دست می یابیم.

۱- مصرف به اندازه و در راستای نیازهای واقعی

۲- پرهیز از مصرف گرایی و تجمل گرایی

۳- جلوگیری از فقر و اتلاف اموال و سرمایه

۴- دوری از صفات مذموم حسد، طمع، حریص بودن به دنیا

- **تقدیر در معیشت**

برنامه ریزی اقتصادی و تنظیم دخل و خرج زندگی بر هر فردی لازم است. تقدیر به معنای اندازه گیری است. هماهنگی بین میزان تولید و درآمد، با مقدار مخارج و مصارف و احتیاجات به گونه ای که میزان مخارج و مصارف از تولید و درآمد بیشتر نباشد، تقدیر معیشت نامیده می شود. شناخت دیدگاه اسلام در رابطه با امور مرتبط با معیشت و نیازمندی های اولیه زندگی انسان بسیار مهم است. تقدیر معیشت و اندازه گیری در امور زندگی یکی از معیارهای رسیدن به کمال انسانی در احادیث شناخته شده است.

روایات:

- امام باقر علیه السلام: تمام و نهایت کمال، تفقه در دین و صبر در برابر مشکلات و حوادث و

اندازه گیری در مخارج زندگی است. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۲)

در برخی از احادیث تعبیر رفق و مدارا در معیشت به کار رفته است.

- امام صادق علیه السلام: هر خانواده ای که بهره ای از رفق به آنان داده شده خداوند وسعت در

رزق به آنان می دهد و رفق در تقدیر معیشت از زیادی مال بهتر است و با داشتن رفق از چیزی



درمانده نمی شود و با تذبذب هیچ چیز برای او باقی نمی ماند. همانا خداوند عز و جل دارای رفق است و رفق را دوست دارد. (کلینی، ج ۲، ص ۱۱۹)

رفق در لغت به معنای سازگاری، نرمی و ضد خشونت است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۱۱۸) تفاوت آن با تقدیر در معیشت این است که زمانی که میان دخل و خرج هماهنگی وجود نداشته و کمبودی در دخل باشد، رفق و مدارا مطلوب است. تقدیر در معیشت به معنای اندازه گیری و توازن بین درآمد و مصرف و تدبیر در معیشت به معنای دوراندیشی، آینده نگری و برنامه ریزی بلندمدت در امور اقتصادی است. مثلاً پس انداز کردن بخشی از سرمایه یا به کارگیری آن در امری که سودآوری بیشتری داشته باشد.

با توجه به اصل تقدیر در معیشت رعایت امور زیر لازم است.

- ۱- تلاش برای کار و تولید برای رفع نیاز اقتصادی
- ۲- توجه به نیازهای واقعی و ضروری و اولویت بندی بین آنها
- ۳- تناسب بین دخل و خرج

- قناعت

قناعت در لغت به معنای رضایت و اکتفا کردن انسان به اندک چیزی که نیازمند آن است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۸، ص ۲۹۷) و در اصطلاح ملکه ای در نفس که موجب اکتفا کردن به مال به اندازه حاجت و ضرورت بدون اینکه برای زیاد بدست آوردن آن تلاش کند و خود را به رنج و تعب افکند. (احمد نراقی، ۱۳۷۷، ص ۳۹۷)

روایات:

قناعت یکی از ویژگی های اخلاقی انسانی می باشد. در آموزه های معصومین علیهم السلام علاوه بر تأکید تلاش و کار برای تولید در مصرف سفارش بر قناعت شده است. امام علی علیه السلام زندگی همراه با قناعت را بهترین زندگی می داند و می فرماید: گواراترین زندگی، زندگانی با قناعت است. (تمیمی آمدی، ص ۱۸۹) یکی از رذایل اخلاقی در انسان صفت حرص می باشد و با قناعت از بین می رود. امیر المؤمنین علیه السلام قناعت را عامل مقابله با حرص شمرده و می فرماید: از حرص، با قناعت انتقام

بگیر، چنان که از دشمن با قصاص انتقام می‌گیری. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۳۸، ح ۳)

مهم‌ترین نتایج اصل قناعت عبارت است از:

۱- رضایت به رزق و روزی مقدر از سوی خدای متعال

۲- عزت نفس و بی‌نیازی نسبت به مال دیگران

آسایش روح و روان

توجه به وضع عمومی مردم و مشکلات جامعه در راستای خدمت به مردم و تنظیم زندگی شخصی با زندگی عموم جامعه.

۲.۲. مبانی فقهی

- نهی از تزیین مال

یکی از احکامی که در زمینه مصرف در اسلام مطرح می‌شود، سفارش به حفظ اموال و نهی از مصرف بیهوده و نابودی اموال است.

آیات:

از راه‌کارهای اسلام در زمینه حفظ اموال، نهی از قرار دادن مال در دست افراد سفیه است که در زمینه امور مالی و اقتصادی توانایی و مدیریت ندارند و سبب نابودی و از بین رفتن سرمایه می‌شوند. «اموال خود را، که خداوند وسیله قوام زندگی شما قرار داده، به دست سفیهان نسپارید و از آن، به آنها روزی دهید! و لباس بر آنان بپوشانید و با آنها سخن شایسته بگویید» (نساء: ۵) موضوع بحث در آیه شریفه، مال شخص سفیه است؛ اما با کلمه «اموالکم» ذکر شده است یعنی مال به عموم جامعه نسبت داده شده است و متعلق به عموم مردم است، و اختصاص آن به بعضی از افراد به جهت اصلاح وضع عمومی بشر و مبتنی بر اصل مالکیت و اختصاص می‌باشد. پس بر تمامی افراد بشر واجب است این اموال را حفظ نموده و از هدر رفتن آن جلوگیری کنند و به افراد سفیه اجازه اسراف ندهند و افراد عاقل اداره امور سفیهان را مانند اطفال صغیر و دیوانه به عهده بگیرند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۷۱).



بنابراین برای حفظ مال و جلوگیری از ضایع شدن آن، مصرف اموال سفیه باید با نظارت اولیاء او باشد.

هم چنین یکی از علل منع محجور و ورشکسته از تصرف در اموال خود، جلوگیری از تضييع اموال است.
روایات:

- امام علی علیه السلام می فرماید: نعمتی از نعمت های خدا که نزد توست، ضایع نکن. (نهج البلاغه، نامه ۶۹، ص ۴۵۹) همان گونه که حفظ جان واجب است، حفاظت از مال خود و مال دیگران هم لازم شمرده شده است.

برای حفظ اموال و جلوگیری از تضييع آن توجه به موارد زیر لازم است.

۱- آگاهی از امور اقتصادی در مصرف

۲- پرهیز از مصارف غیر ضروری

۳- دوری از مدگرایی و تجمل گرایی

۴- اجتناب از اتلاف مال

- استقلال اقتصادی و عدم وابستگی به بیگانه

قاعده نفی سبیل یکی از قواعد فقهی مهم است. مستندات قاعده عبارتند از:

- ۱- آیه شریفه «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان تسلطی نداده است. (نساء: ۱۴۱) خداوند تبارک و تعالی در این آیه شریفه می فرماید که حکمی که موجب سلطه و برتری کافر بر مؤمنین باشد، تشریح نشده است. (بجنوردی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳۴۹) مسلمانان و نظام اسلامی دارای عزت و اقتدار هستند و قانونی تشریح نشده که موجب سلطه کفار و دشمنان بر مسلمین و سرزمین های اسلامی شود. هرگونه معامله، پیمان، قرارداد و رابطه که سبب استیلا و برتری کافر بر مسلمان شود، مورد نهی قرار گرفته است و حرام است.
- ۲- پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می فرمایند: «الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَلَا يُغْلَى عَلَيْهِ» اسلام برترین دین و هیچ چیز از آن بالاتر نیست. (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۳۴)

۳- اجماع علما بر این است که در اسلام حکمی که موجب سلطه و برتری کافر بر مسلم باشد، تشریح نشده است. به دلیل آیه و روایتی که بیان شد اجماع در اینجا مدرکی و مؤید است. (بجنوردی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳۴۹)

با نگرشی به آموزه‌های دینی درمی‌یابیم: شریعت مقدس اسلام به اصل استقلال توجه داشته و صراحتاً سلطه‌پذیری را نفی می‌کند. این قاعده فقهی هر عملی را که موجب تسلط و ولایت کفار بر مسلمین شود، حرام دانسته است. هدف اسلام استقلال امت اسلامی و قطع نفوذ و تسلط بیگانگان می‌باشد. برای تحقق این هدف رسیدن به استقلال اقتصادی دارای اهمیت ویژه‌ای است. برای دست‌یابی به این هدف انجام امور زیر ضروری است:

- ۱- اهمیت استقلال و عزت نظام اسلامی
- ۲- نهادینه کردن فرهنگ مصرف تولیدات داخلی
- ۳- کاهش واردات کالا و ضابطه‌مند کردن آن
- ۴- توجه به نامشروع بودن اموری که موجب سلطه و نفوذ بیگانه بر امت اسلام شود.

عدم تنافی محدودیت مصرف با قاعده تسلیط

امکان دارد گفته شود محدودیت در مصرف با قاعده تسلیط یا سلطنت منافات دارد. قاعده تسلیط از قواعد مسلم فقهی و مبنای آن، جمله مشهور رسول اکرم ﷺ «النَّاسُ مَسْلُوبُونَ عَلَيَّ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۷۳) است. هم‌چنین سیره عقلا و متشرعه بر آن دلالت دارد. بنابراین اگر گفته شود، این قاعده اطلاق دارد و هیچ‌گونه قید و محدودیتی برای آن ذکر نشده است و مالک می‌تواند در مال خود هرگونه تصرفی داشته باشد و آن را به هر نحوی مصرف نماید. در پاسخ می‌گوییم: طبق قاعده تسلیط، مالک حق تصرف در اموالش را در محدوده‌ای که شریعت معین کرده، دارد. به عبارت دیگر در جایی که امر یا منعی از جانب شارع وارد شده باشد، مالک بر مالش تسلط ندارد و باید در جهتی که شارع امر فرموده، مالش را مصرف کند. در مواردی که نهی از طرف شارع باشد، حق مصرف ندارد. در این موارد این قاعده محدود و مقید می‌شود.

- ۱- هر فردی حق تصرف در اموال خود را دارد تا زمانی که به حد اسراف و تبذیر نرسد. در این موارد قاعده تسلیط تخصیص می خورد، یعنی حکم کلی جواز تصرف در مواردی که فرد اسراف و تبذیر کند، برداشته شده است.
- ۲- انسان اجازه تصرف در مال خود را دارد تا زمانی که موجب ضرر رساندن به دیگری نشود. در تعارض قاعده لاضرر با قاعده تسلیط، قاعده لاضرر حاکم می شود، زیرا محدوده قاعده لاضرر را می شکنند. تسلط بر مال زمانی که مستلزم ضرر و حرج بر غیر باشد و او را در مشقت و تنگنا قرار دهد، جایز و نافذ نیست. (امام خمینی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۵۴۷)
- ۳- در مواردی ممکن است در جامعه افراد نیازمندی باشند که نتوانند احتیاجات اولیه خود را برطرف کنند. در این موارد انسان متمول طبق امر شارع باید به افراد نیازمند کمک کند. اگر جان آنها در خطر است، نجات جان مؤمن بر افراد ثروتمند واجب می شود و در مواردی هم که خطر جانی نباشد، کمک به آنها مستحب است. عقل و عقلا هم بر این مطلب اذعان دارند. در این مورد هم قاعده تسلیط تخصیص می خورد.
- ۴- تصرف شخص در اموالی که متعلق خمس و زکات قرار گرفته اند، جایز نمی باشد. امکان دارد بگوییم قاعده تسلیط در این موارد تخصیص خورده است با این بیان که شخصی که اموالش متعلق خمس و زکات واقع شده، مالک همه اموال هست، اما از تصرف در آن قبل از اخراج خمس و زکات منع شده است. یا این که بگوییم تخصصاً از تحت قاعده سلطنت خارج می شود. با این بیان که انسان مالک مجموع مال نیست بلکه مالک غیر از موارد متعلق خمس و زکات است و مالک این اموال صاحبانش هستند. در این موقع مالک حق تصرف در همه مال را ندارد، تا زمانی که خمس یا زکات را پرداخت کند. (ایروانی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۱۰۵)
- ۵- مصرف اموال در جهت امور حرام و مورد نهی شارع، جایز نیست، زیرا نهی شارع مقدم بر قاعده تسلیط می شود و قاعده در این موارد تخصیص می خورد. به عنوان مثال خرید آلات قمار و یا مشروبات الکلی منع شده است. (امام خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۴۹۵)
- ۶- ولایت بر اموال سفیه - طفل صغیر یا مجنون - که به جهت حفظ اموال ایشان لازم می باشد،

از استثنائات این قاعده است. طبق مفاد قاعده تسلیط همه مردم حق تصرف در اموال خود دارند؛ اما شارع از استقرار اموال سفیه نزد خودش نهی فرموده و مال سفیه تا زمانی که رشد او احراز نشده به او داده نمی‌شود. (امام خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷)

فرهنگ صحیح مصرف، مطابق با ملاک‌های اسلام کمتر در جامعه به چشم می‌خورد. معمولاً مصرف و اسراف در کنار هم دیده می‌شوند. رابطه اسراف با الگوهای رفتاری مورد تأکید اسلام مانند اصل اعتدال، قناعت و تقدیر در معیشت، به شکل تقابل است. برای از بین بردن این رذیله اخلاقی ابتدا باید آن را بشناسیم و دیدگاه اسلام را در باره آن دریابیم.

رابطه اسراف با مصرف

اسراف در لغت به معنای تجاوز کردن و گذشتن از حدّ در هر کاری است که انسان انجام می‌دهد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۰۸) تجاوز از حد میانه و اعتدال و اسراف در مال به معنای خرج کردن مال به سرعت بدون رعایت اعتدال و میانه‌روی (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۴۸) آمده است. می‌توان گفت: اسراف در امور مالی به معنای تجاوز از حد اعتدال در مصرف مال می‌باشد و در اصطلاح به معنای ضایع کردن مال یا مصرف آن در جایی است که شایسته نیست یا صرف مال در حالی که نیاز به آن نیست. (احمد نراقی، ۱۴۱۷، ص ۶۲۰) اسراف در تمام اعمال انسان متصور است، اما بیشتر در امور مالی به کار رفته است.

حکم اسراف

الف) حکم تکلیفی:

اسراف حرام است، برخی از فقها حرمت آن را از ضروریات دین (احمد نراقی، ۱۴۱۷، ص ۶۱۶) و عده‌ای آن را از گناهان کبیره شمرده‌اند. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۳، ص ۳۱۳)

دلایل حرمت اسراف عبارتند از:

۱- آیات

در آیات متعدد قرآن از اسراف در مصرف نهی شده است. به عنوان نمونه:

﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (از نعمتهای الهی) بخورید و بیاشامید، ولی اسراف نکنید که خداوند مسرفان را دوست نمی‌دارد. (اعراف: ۳۱) در این آیه شریفه دو امر مباح و یک نهی تحریمی است و جمله بعدی «خداوند مسرفان را دوست ندارد»، درصدد تعلیل این نهی تحریمی است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۷۹)

﴿وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ: و مسرفان اهل آتش اند﴾ (غافر: ۴۳) اسراف‌کاران که از ذی عبودیت تجاوز می‌کنند، اصحاب آتش هستند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۳۳) بنا به دلالت این آیه، اسراف حرام و از گناهان کبیره است؛ زیرا یکی از نشانه‌های گناه کبیره وعده بر عذاب در قرآن یا روایات است.

این آیات و آیات دیگر دلالت بر حرمت اسراف دارند. اطلاق آیات، تمام موارد را شامل می‌شود. ممکن است بر اطلاق و عموم آیات اشکال شود مبنی بر این که برخی از روایات دلالت می‌کنند که در استعمال بوی خوش، روشنایی، حج و عمره، خوردنی و نوشیدنی اسراف نیست، بنابراین آیه اطلاق و تعمیم ندارد. برخی از این روایات عبارتند از:

- امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: در طعام اسراف نیست (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۸۰)

- امام علی علیه السلام می‌فرماید: در آنچه خورده می‌شود و آنچه آشامیده می‌شود، اسراف نیست؛

اگر چه زیاد باشد. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ص ۲۶۱)

- امام صادق علیه السلام: آنچه در بوی خوش هزینه کنی اسراف نیست. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۵۱۲)

سوالی در این رابطه به ذهن می‌رسد: آیا مقصود این دسته از روایات این است که این موارد تخصصاً خارج شده‌اند، یعنی اصلاً اسراف نیستند، یا اینکه تخصیصاً خارج می‌شوند به این معنا که در این موارد هم اسراف وجود دارد؛ اما از حکم حرمت استثنا شده و تخصیص خورده‌اند.

به نظر می‌رسد روایات دال بر این مطلب، در رابطه با اطلاق آیات ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾

به منزله تقیید است و در رابطه با عموم مستفاد از «ال» موصول آیه ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ تخصیص است و این موارد را از عموم حرمت اسراف استثنا می‌کند. پس در خوراکی‌ها هم حکم حرمت اسراف وجود دارد؛ اما آن چیزی که انسان می‌خورد یا می‌نوشد، - مأكول و مشروب -، تا

جایی که موجب ضرر و به مقدار نیاز باشد، حکم اسراف را ندارد و در بعضی از روایات از اتلاف و دور ریختن غذا و مواد خوراکی حتی به مقدار کم نهی شده است. امام صادق علیه السلام می فرماید: اسراف در سه مورد است: لباس بهتر خود را هنگام کار بیوشی (یعنی لباس خارج از منزل که موجب حفظ آبرو و صیانت توست، هنگام فعالیت های روزانه بتن نمائی) و هسته خرما را به چپ و راست بیندازی و آب اضافی و باقی مانده در ظرف را بیهوده بریزی و در طعام اسراف نیست» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲ ص ۳۰۴) در این روایت بیان شده در طعامی که خورده شده اسراف نیست، اما اگر آبی که اضافه آمده دور ریخته شود یا هسته خرما که می توان آن را کاشت و مورد استفاده است، استفاده نشده و دور انداخته شود، اسراف است.

ملا احمد نراقی می نویسد: مراد این روایات نفی حرمت نیست به گونه ای که اگر کسی در و بام خانه اش را گلاب پاشی کند یا در و دیوار خانه اش را با مشک و عنبر پر کند، اسراف و حرام نباشد و نیز مقصود این نیست که روشن کردن چراغ ها در روز روشن جایز باشد. بلکه منظور از نفی اسراف در این موارد این است که کثرت بوی خوش و مانند آن مطلوب و تجاوز از حد فی الجمله بخشیده شده است. در برخی روایات آمده است که اسراف در خوردنی ها نیست به این جهت که ضایع نمی شود و خورده می شود. (نراقی، ۱۴۱۷، ص ۶۳۷)

۲- روایات

۱-۲. امام علی علیه السلام می فرمایند: رها کن اسراف را، همانا بخشش اسراف کننده ستوده نمی شود و بر فقر او رحم نمی گردد». (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۵، ص ۲۶۶) در این روایت امر بر ترک اسراف شده و اسراف عملی مبعوض نزد خداوند شمرده شده است.

۲-۲. اسحاق بن عمار می گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم: آیا شخص مؤمن می تواند ده پیراهن داشته باشد؟ فرمودند: بله. سؤال کردم: بیست پیراهن؟ فرمودند: بله. گفتم: سی تا؟ فرمودند: بله این اسراف نیست. اسراف این است که لباس خارج از منزل که موجب حفظ و صیانت توست لباس راحتی و منزل خود قرار دهی. (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۶، ص ۴۴۱، ح ۴) از مدلول این روایت می توان دریافت مصرف نادرست هم جزء اسراف به شمار می رود.



۲-۳. رسول گرامی اسلام ﷺ، از راهی می‌گذشت که «سعد» را در حال وضو گرفتن دید. فرمود: چرا اسراف می‌کنی؟ سعد گفت: آیا در وضو هم اسراف است؟ حضرت فرمود: آری، گر چه در کنار نهری باشی» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۸۸) هدر دادن آب حتی برای انجام عمل مستحبی یا واجب مانند وضو و غسل اسراف به شمار می‌رود.

اجماع

مرحوم نراقی بر حرمت اسراف ادعای اجماع کرده و می‌افزاید: حرمت اسراف از ضروریات دین است. (احمد نراقی، ۱۴۱۷، ص ۶۱۵)

ب) حکم وضعی

۱- فقها در مباحث مختلف ضمانت مترتب بر اسراف را مطرح می‌کنند. به عنوان نمونه دو مورد آن را ذکر می‌کنیم.

۱-۱- ضمانت ولی یتیم در صورت اسراف در هزینه: ولی طفل به طور متعارف و معروف، بدون اسراف و تقتیر (تنگ گرفتن نفقه و کمتر از نیاز مصرف کردن) انفاق می‌کند و اگر اسراف کند، ضامن زیاده است. (کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۸۸)

ضمانت پرداخت کننده خمس نسبت به خمس مقداری از مؤونه که اسراف کرده: مراد از مؤونه مالی است که برای مخارج شخصی و افراد واجب النفقه و غیر آنها هزینه می‌شود. (امام خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۳۵۷) منظور از مصارف سال، مالی است که فرد برای خود و خانواده اش مطابق شأنش مصرف می‌کند. انسان با توجه به شأن خود هزینه هایی در خوراک، پوشاک، مسکن، صدقات، نذر، کفارات، هدایا، مسافرت، زیارت، وسایل منزل، ازدواج و دیگر نیازمندی های زندگی در طول سال دارد، اگر در مخارج زندگی زیاده روی کرده و بیشتر از شأنش مصرف کند، در صورتی که آن مصارف سفیهانه شمرده شود و نسبت به او اسراف به حساب آید، از مؤونه ی سال محسوب نمی‌شود. (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۹۴) امام خمینی هم بعد از بیان این که مؤونه شامل اموری است که احتیاجات عرفی نامیده می‌شوند، می‌فرماید: اکتفا بر آنچه مناسب شأن بوده و سفهی و اسراف نباشد، معتبر و آنچه بیشتر از این باشد جزء مؤونه نمی‌باشد. (امام خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۳۵۷)

فقها حکم شخص سفیه و مسرف را یکسان می‌دانند. شخص در اثر تداوم اسراف محکوم به سفاهت شده و از تصرفات مالی محجور می‌شود. بنابراین خمس مواردی که جزء مؤونه محسوب نمی‌شود، باید پرداخت شود. زیرا فقها فقط مصرف هزینه‌های ضروری، برابر شأن افراد و بدون اسراف را از مؤونه دانسته و از پرداخت خمس معاف می‌دانند، ولی غیر از این متعلق خمس واقع می‌شود.

۲- فرد اسراف کننده از عدالت خارج می‌شود، زیرا اسراف عمل حرامی است و مرتکب فعل حرام عادل نیست. امام خمینی اسراف را جزء گناهان کبیره برشمرده است. (امام خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۵) مرتکب کبیره از عدالت ساقط می‌شود. بنابراین تصدی فرد مسرف در مواردی که در فقه به عدالت نیاز دارد، مانند مرجعیت، قضاوت، امامت جماعت، شهادت و... در صورت تحقق اسراف جایز نیست.

۳. مصادیق مصرف در خانواده امروزی و مقایسه آن با معیارهای اسلامی

انسان به طور طبیعی برای بقای حیات به مصرف نیازمند است. اگر مصرف در راستای نیازهای واقعی و الزام آور باشد، مصرف ضروری و زمانی که الزام آور نبوده یا برای برآورده ساختن نیازهای کاذب باشد، مصرف غیر ضروری نامیده می‌شود.

۱.۳. مصارف ضروری

الف) مصارف فردی

- خوردن و آشامیدن

حفظ سلامت بدن بر هر فردی واجب است. اصل اولی حلال بودن و جواز اکل و شرب است، تا زمانی که معنی از جانب شارع برسد. مسعدة بن صدقه از قول امام صادق علیه السلام می‌گوید: همه چیز برای تو حلال است، تا حرام را بخصوص در آن بشناسی. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۱۳) به طور کلی خوردن غذاهای سودمند که برای سلامتی بشر لازمند به اندازه نیاز حلال و جایز شمرده شده است و خوردن غذاهایی که مفسده جسمی و روحی دارند؛ حرام یا مکروه است. امام خمینی



در این رابطه می‌فرمایند: «خوردن چیزهایی که به بدن ضرر وارد می‌کند در اسلام حرام است.»
(موسوی خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۳)

- مصارف بهداشتی و پزشکی

در رابطه با رعایت بهداشت احکامی در فقه وجود دارد، مانند پاک بودن و غصبی نبودن آب برای صحت وضو و غسل. در اینجا بحث مصرف بهینه و حرمت اسراف مطرح می‌شود. برخی فقها اسراف در آب وضو را مکروه می‌دانند (طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۱۸ / سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۹۹)؛ اما حرمت وضعی برای آن قائل نبوده و عمل مکلف را صحیح می‌دانند. آیت الله بهجت درباره حکم شرعی زیاده روی در مصرف آب هنگام وضو می‌فرماید: وضویش صحیح است، موارد اسراف مختلف است و اگر سبب ضرر رساندن مالی شود، حرام است. (بهجت، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۷)

- پوشاک

پوشش جزء مصارف ضروری انسان به شمار می‌رود. استفاده صحیح از لباس، پرهیز از خود نمایی و تکبر و چشم و هم چشمی در تهیه لباس و استفاده از تولیدات داخلی برای خودکفایی و کمک به اقتصاد کشور و زیر بار سلطه اجانب قرار نگرفتن لازم می‌باشد.

- ورزش و تفریح

ورزش و تفریحات سالم نقش مؤثری در سلامتی جسم و روان آدمی ایفا می‌کند. هزینه های آن جزء مصارف خانواده محسوب می‌شود.

- انفاق

انفاق بر دو نوع است. انفاق واجب و انفاق مستحب.

انفاق واجب، عبارت است از:

نفقه

هزینه مورد نیاز زن در زمینه خوراک، مسکن، پوشاک و لوازم ضروری و مورد نیاز او بر عهده

همسر است. ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ: بر آن کس که فرزند برای او متولد شده

[پدر]، لازم است خوراک و پوشاک مادر را به طور شایسته (در مدت شیر دادن بپردازد حتی اگر طلاق گرفته باشد.)» (بقره: ۲۳۳) کتاب و سنت متواتره بر وجوب نفقه زن بر مرد دلالت می‌کند و شرط آن عقد دائم و تمکین کامل زن می‌باشد. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱، ص ۳۰۳) این هزینه‌ها بر اساس عرف زمان و شأن همسر تعیین می‌شود. مرد باید در پرداخت آن رعایت اعتدال را بنماید. سخت‌گیری و بخل نداشته باشد و اسراف و تبذیر هم ننماید. هزینه فرزندان و اقارب مانند پدر و مادر در صورت احتیاج نیز بر عهده مرد است. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳۱، ص ۳۶۶) شهید ثانی ضمن معتبر دانستن خرجی عیال واجب‌النفقه، میانه روی به حسب شأن و بدون اسراف و سخت‌گیری را شرط می‌داند. (شهید ثانی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۳۶)

خمس

یکی از موارد مصرف واجب در فقه پرداخت خمس می‌باشد. نیمی از خمس سهم امام و قسمت دیگر سهم سادات است که با اجازه حاکم شرع به سید فقیر، یتیم یا در راه مانده داده می‌شود. امام یا حاکم شرع خمس را بین این گروه‌ها به اندازه کفایت و به طور اعتدال و میانه روی، بدون اسراف و تقتیر (تنگ گرفتن در نفقه و مصرف کمتر از نیاز) تقسیم می‌کند. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۱۰۹) شهید ثانی مراد از کفایت را خرجی یک سال و منظور از اقتصاد را میانه روی در خرج کردن بر طبق شأن و بدون اسراف و سخت‌گیری می‌داند. (عاملی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۴۷)

زکات

زکات از مصارف واجب در فقه اسلامی می‌باشد و بر دو قسم است. زکات مال و زکات بدن یا زکات فطره. اگر با پولی که زکات آن را نداده ملکی بخرد، تصرف او در آن ملک حرام است و نمازش هم در آن بنا بر احتیاط واجب باطل است. (مکارم شیرازی، پایگاه اطلاع رسانی دفتر آیه الله مکارم)

کفارات

اقسام متعدد کفاره مانند: افطار عمدی روزه، کفاره نذر، قسم،ظهار، قتل خطا، کفاره محرم در حج از مصادیق مصرف واجب هستند.

انفاق مستحب، عبارت است از:



صدقه

صدقه دادن از اعمال مستحب و مورد تأکید شرع است و در کنار تلاوت قرآن و اقامه نماز ذکر شده است. « کسانی که کتاب الهی را تلاوت می‌کنند و نماز را برپا می‌دارند و از آنچه به آنان روزی داده ایم پنهان و آشکار انفاق می‌کنند» (فاطر: ۲۹) و نبی اکرم ﷺ می‌فرماید: بهترین مال و بهترین ذخیره هر شخص صدقه اوست. (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۱) در انفاق مستحب هم باید رعایت اعتدال و شئونات فرد در نظر گرفته شود.

دین

دین عبارت است از مال ثابت بر ذمه مکلف به سبب تعلق حقی شرعی به اموال او برای مستحقان، مانند خمس، زکات، کفارات، مهریه و مظالم یا مال ثابت بر ذمه انسان به سبب قرض یا معامله.

تحصیل

از مصارف ضروری خانواده هزینه تهیه لوازم تحصیل مانند کتاب، نرم افزار و ...، شهریه مدرسه، هزینه سرویس رفت و آمد و مخارج دیگر در این رابطه می‌باشد.

مسافرت

سیر و سفر بخشی از هزینه های زندگی افراد را در برمی‌گیرد. مصرف مال برای مسافرت با انگیزه های متفاوت است، مثلاً سفرهای زیارتی، تفریحی، صلح رحم، سفرهای شغلی و علمی. هر کدام این مسافرت ها ممکن است ضروری و یا غیر ضروری باشد. سفر واجب خانه خدا، زیارت قبور معصومین علیهم السلام، سفرهای علمی و تحقیقاتی در علوم مختلف، سفرهای تفریحی و گردشگری در حد متعارف و معقول، سفر برای کار و تجارت، برای معالجه بیماری و ... جزء نیازمندی ها و مصارف ضروری است و اسراف محسوب نمی‌شود. در برخی مواقع هزینه کردن برای سفر جایز نیست. مانند سفر لهو و لعب و سفری که جهت معصیت امر خداوند است. (امام خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۳)

وسیله نقلیه

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: از سعادت مسلمان، مرکب راهرو است. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۵۳۷)

وسيله نقلیه از لوازم زندگی است، اما اگر بالاتر از شأن و موقعیت اجتماعی و بیشتر از مقدار نیاز باشد، مایه سعادت نیست و اسراف به شمار می آید.

ب) مصارف اجتماعی

- مسکن

از ضروریات و نیازمندی های اولیه زندگی بشر مسکن است که جنبه فردی و اجتماعی دارد. برای محل سکونت ویژگی هایی در روایات ذکر شده است. در برخی روایات داشتن منزل وسیع از سعادت انسان شمرده شده است. « امام صادق علیه السلام از قول رسول اکرم صلی الله علیه و آله می فرماید: از سعادت شخص مسلمان، مسکن وسیع است. » (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۵۲۶) همان گونه که توصیه به مسکن وسیع داریم، در روایات دیگر بر حد کفاف تاکید شده است. امام صادق علیه السلام می فرماید: هر منزلی که به اندازه کفاف نباشد، وبال صاحبش می باشد. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۳، ص ۱۵۵) کفاف به این معنا که به اندازه نیاز شخص باشد. اگر کمتر از نیاز او باشد، سبب زحمت و رنج صاحبش می شود.

- میهمانی

پذیرایی از میهمان از امور شایسته و مورد تأکید اسلام می باشد. وظیفه اخلاقی ایجاب می کند با روی گشاده و با نیکوترین وجه از میهمان پذیرایی کرده و سیره عملی ائمه و بزرگان هم بیانگر این مطلب است. امام صادق علیه السلام می فرماید: از اموری که رسول خدا صلی الله علیه و آله به فاطمه زهرا علیها السلام یاد داد، این بود: کسی که به خدا و روز قیامت ایمان بیاورد، باید مهمانش را اکرام نماید. (همان، ص ۲۸۵) اسراف و دور ریختن غذا مورد نکوهش اسلام و حرام است.

- مراسم جشن و شادی

برگزاری اعیاد مذهبی، مراسم ازدواج، ولیمه حج، جشن عبادت و... مورد تأیید اسلام است، ولی متأسفانه در بسیاری موارد اسراف در هزینه ها و رقابت های بیجا هستیم. بار سنگین این هزینه های اضافی علاوه بر سلب آرامش فرد و خانواده ممکن است انسان را به گناهایی مانند غیبت، تهمت، رشوه، حسد و تکبر آلوده کند.



- مراسم عزاداری

برپایی مجالس عزاداری برای ائمه علیهم السلام و متوفی جزء هزینه‌های ضروری به شمار می‌رود. گاه مراسم عزاداری کمی جنبه تشریفاتی پیدا کرده و علاوه بر گناه اسراف و دور ریختن غذاهای اضافی موجب هزینه‌های سنگینی برای خانواده‌ها می‌شود. هم چنین تهیه تاج‌های گل، پلاکارد و... خارج از شأن برای اظهار همدردی با بازماندگان هزینه‌های زیاد و در بسیاری موارد غیر ضروری را بر خانواده‌ها تحمیل می‌کند.

- انرژی

استفاده از منابع انرژی برق، گاز و... ضروری است و باید در مصرف بهینه آن صرفه جویی بشود. با توجه به این که منابع طبیعی متعلق به همه مردم است، آیا استفاده نادرست از جنگل، معدن، گاز و... موجب ضمانت می‌شود؟

اولاً: اتلاف مال غیر، ضمانت‌آور است. «**من أتلف مال الغير فهو له ضامن**» (بجنوردی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳) معنای قاعده این است که هر کس مال دیگری را بدون اجازه او تلف کند و یا مورد بهره‌برداری قرار دهد، ضامن صاحب مال است. بنابراین هدر دادن انرژی و منابع متعلق به عموم مردم و حتی نسل‌های آینده حرام و ضمانت‌آور است.

ثانیاً: مصرف انرژی و منابع طبیعی برای عموم حلال و تصرف در آن مباح است؛ اما اگر گروهی از انسانها با مصرف بی‌رویه موجب ضرر به منافع دیگران شده و حقوق دیگران را پایمال کنند، قاعده «**لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام**» (بجنوردی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۴۹) حاکم می‌شود و قطعاً چنین مصرفی جایز نیست.

۲.۳. مصارف غیر ضروری

مصارفی که شخص الزامی به انجام آن ندارد.

الف) مصارف غیر ضروری مطلوب

- وقف

قرار دادن مال یا ملکی برای امور خیر مثل مدرسه، بیمارستان، کتابخانه و... به عنوان

موقوفه از صدقات جاریه محسوب می‌شود. صرف مال در این امور مطلوب و کمک قابل توجهی به محرومین است.

- هدیه

هدیه دادن از مصارفی است که صرف هزینه برای آن پسندیده می‌باشد. در این امر هم باید رعایت اعتدال مد نظر باشد و شأن فرد هدیه دهنده ملاحظه شود. رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: به یکدیگر هدیه دهید، اگر هدیه دهید، همدیگر را دوست خواهید داشت. به یکدیگر هدیه دهید، همانا هدیه دادن کینه‌ها را از بین می‌برد». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۴۳)

ب) مصارف غیر ضروری نامطلوب

- مصرف رفاهی غیر ضروری

بعد از رفع نیازهای ضروری و احتیاجات اولیه زندگی، پرداختن به امور رفاهی مطلوب است. در جامعه امروزی ترتیب و اولویت بندی بین این موارد رعایت نمی‌شود. به علت چشم و هم چشمی، تشخیص ندادن نیازهای ضروری، روی آوردن به نیازهای کاذب، رقابت‌های شدید در مسائل مادی، ناهمگونی و عدم برنامه ریزی صحیح در امر مصرف مشاهده می‌شود. توجه به این نکته ضروری است که مصارف رفاهی تا جایی که منجر به اسراف یا وابستگی به بیگانه و یا فعل حرام نشود، جایز است.

- تجمل گرایی

تجمل به معنای زینت و آراستگی ظاهر و تجمل گرایی به معنای افراط و زیاده روی در آن که همراه با اسراف، تبذیر، چشم و هم چشمی است. اسلام با آراستگی و زیبایی طلبی مخالف نبوده و بر حسن ظاهر تأکید دارد. «ای فرزندان آدم! زینت خود را به هنگام رفتن به مسجد، با خود بردارید!» (از نعمت‌های الهی) بخورید و بیاشامید، ولی اسراف نکنید که خداوند مسرفان را دوست نمی‌دارد». (اعراف: ۳۱)

امام صادق علیه السلام به نقل از امام علی علیه السلام می‌فرماید: همانا خداوند زیباست و زیبایی را دوست رد و دوست دارد اثر زیبایی را بر بندگانش ببیند». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۳۸، ح ۱)



برخی از آثار سوء تجمل‌گرایی عبارتند از:

- ۱) وابستگی اقتصادی به بیگانگان
 - ۲) دوری از نیازمندان و قشر کم‌درآمد جامعه
 - ۳) پدید آمدن رذایل اخلاقی مانند اسراف، خودنمایی، تحقیر دیگران، فخر فروشی، طمع ورزی، چشم وهم چشمی و حسادت.
- مدگرایی:

آراستگی ظاهری درحالی که مناسب با مقتضیات زمان است، باید با رعایت حدود و موازین شرعی باشد. مدگرایی به این معناست که فرد لباس سبک بپوشد و طرز زندگی و رفتار خود را مطابق روز تنظیم کند، اما اگر مروج فرهنگ بیگانه باشد یا زمینه‌ساز تحریک هواهای نفسانی و امیال جنسی دیگران شود یا موجب تزلزل شخصیت، وابستگی اقتصادی، خود کم بینی، اسراف و تبذیر و خود نمایی افراد باشد، امری ناپسند می‌باشد.

۳.۳. نقش عرف در تشخیص شأنیت مصادیق

در بسیاری از موارد بیان شد که اگر فرد برخلاف یا بالاتر از شأن خود عمل کند، دچار اسراف شده است. ملاک تشخیص این محدوده به عهده عرف است. بدیهی است عرف، مرجع در هر چیزی است که دارای حقیقت شرعیه نیست. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۴، ص ۳۰۵) مراد از عرف، عرف عام است که در تشخیص موضوعات احکام شرعی و تعیین محدوده آنها مهم است. (عرف عام به معنی روش شایع و مستمر گفتاری یا کرداری در بین عموم یا بیشتر مردم است. بنابراین عرف عام به صنف خاص و مکان خاص تعلق ندارد، بلکه بیشتر مردم با وجود تفاوت در سطح زندگی در آن شریکند. مثل رجوع جاهل به متخصص و عالم (جمعی از محققین، ۱۳۸۹، ص ۵۷۳) عرف و معروف بین مردم در زمانها و مکانهای مختلف و نسبت به افراد متفاوت است. ممکن است مصرف چیزی نسبت به یک فرد اعتدال و میانه روی محسوب شود ولی همان چیز برای شخص دیگر یا برای همان شخص در شرایط و زمان دیگر اسراف و تبذیر به حساب آید. از عوامل

مؤثر در عرف زمان و مکان، اختلاف فرهنگ ها و ملیت ها و شئون فردی می توان نام برد. تبیین این مسأله در سخنان ائمه علیهم السلام به چشم می خورد. برخی از مردم به ائمه علیهم السلام اشکال می کردند که چرا شما لباس فاخر می پوشید؛ در حالی که اجداد شما چنین لباسهایی نمی پوشیدند. امام در جواب، تناسب پوشش با زمان حیات را مطرح می کردند. حماد بن عثمان در روایت صحیح می گوید: نزد امام صادق علیه السلام بودم که مردی به ایشان عرض کرد: خداوند تو را اصلاح کند. به یاد آور که امام علی علیه السلام لباس خشن می پوشید و پیراهن چهار درهمی و مانند آن بر تن می کرد و بر تن شما لباس نو می بینم. امام صادق علیه السلام فرمودند: علی بن ابی طالب علیه السلام آن لباس را در زمانی می پوشید که پوشیدن آن ناپسند نبوده و مورد اشکال واقع نمی شد. و اگر در مثل آن روز چنین لباسی را می پوشید، مشهور و انگشت نما می شد. پس بهترین جامه برای هر زمان جامه مردم همان زمان است.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۴۴) منظور امام صادق علیه السلام از زمان و اهل آن، عرف است.

۴. راه کارهای اصلاح فرهنگ مصرف در خانواده

همان طور که مقام معظم رهبری فرمودند: «صرفه جوئی به معنای مصرف نکردن نیست؛ صرفه جوئی به معنای درست مصرف کردن، بجا مصرف کردن، ضایع نکردن مال، مصرف را کارآمد و ثمربخش کردن است.» (سخنرانی ۱۳۸۸/۱/۱ در حرم مطهر رضوی) بنابراین شناخت راه های صحیح مصرف کردن بسیار اهمیت دارد.

برخی امور که در راستای اصلاح فرهنگ مصرف در جامعه ما کاربرد دارند، عبارتند از:

۱.۴. تشخیص نیازهای واقعی خانواده و حذف نیازهای کاذب

سرمایه دارها برای حفظ موقعیت و افزایش سرمایه شان با تبلیغات فراوان مصرف گرایی یعنی مصرف کالا بدون نیاز به آن را ترویج می کنند و مصرف کننده بدون احتیاج به آن کالا برای حفظ منزلت اجتماعی خویش و این که در اصطلاح از دیگران عقب نماند، مصرف می کند. در واقع مصرف



کننده با فراموشی معیارهای اصیل اسلامی مانند قناعت، ساده‌زیستی، به فکر هم‌نوعان بودن، کمک به فقرا و... که شخصیت انسان را می‌سازد، به ارزش‌های مدنظر غرب مانند دنیاطلبی، خودنمایی، تفاخر، طمع‌ورزی و... روی می‌آورد.

۲.۴. استفاده صحیح و بهینه از تجهیزات و امکانات

مردم باید آگاهی نسبت به مصرف صحیح از امکانات و منابع داشته باشند و در جهت مصرف درست از امکاناتی که در اختیار دارند، گام بردارند. تقویت باورهای دینی و تثبیت ارزش‌های اخلاقی به آنان در این زمینه کمک می‌کند.

۳.۴. تشویق به استفاده از تولیدات داخلی

باید اذهان مردم روشن شود و دریابند که با استفاده تولیدات بومی کمک بزرگی به شکوفایی اقتصاد کشور می‌کنند. واردات بی‌رویه کالاهای مصرفی و غیرضروری به نابودی اقتصاد کشور منجر می‌شود و با اصل استقلال اقتصادی و قاعده نفی سبیل منافات دارد. مصرف نباید به‌گونه‌ای باشد که جامعه اسلامی را وابسته و نیازمند تولیدات بیگانگان کند. افزایش تولیدات داخلی ضمن بهبود وضعیت اشتغال، ما را از خطر وابستگی می‌رهاند. قطع واردات اجناسی که در داخل کشور قادر به تولید آن هستیم، در این زمینه ما را یاری می‌کند. البته دولت باید بر تولیدات داخلی نظارت کافی داشته باشد تا رضایت مردم تأمین شود. علاوه بر کیفیت تولیدات داخلی، مطابقت آن با فرهنگ بومی، لازم است.

۴.۴. فرهنگ سازی

ایجاد زمینه فکری و فرهنگی برای اقشار مختلف مردم در جهت مصرف صحیح و بهینه از اموال شخصی و عمومی، استفاده از تولیدات بومی برای شکوفایی اقتصاد جامعه ضروری است. فرهنگ‌سازی نیازمند زمان طولانی است و باید از نهاد خانواده آغاز شود. مادران نقش مهمی

در این رابطه دارند. رفتار و عملکرد پدر و مادر و در دوره‌های بعدی معلم و مسئولان مدرسه بیشترین تأثیر را در کودک و نوجوان و نسل آینده دارد.

۱.۴.۴. وسایل ارتباط جمعی

رسانه‌های ارتباط جمعی مانند تلویزیون، ماهواره، اینترنت و مطبوعات نقش بسیار مهم و تأثیرگذاری در امر مصرف دارند. در حال حاضر تبلیغات و برخی فیلم‌ها در جهت رواج فرهنگ تجملات و مصرف‌گرایی است.

۲.۴.۴. تبلیغات

برای گسترش فرهنگ صحیح مصرف از طریق صدا و سیما و سخنرانی، تهیه بروشور، کتابچه و ... انجام امور زیر مطلوب است. با ارزش جلوه دادن الگوهای رفتاری مصرفی متناسب با فرهنگ اصیل اسلامی مانند قناعت، صرفه‌جویی، ساده‌زیستی و به فکر هم‌نوعان بودن و مذمت رفتارهای مغایر با ارزش‌ها و فرهنگ اسلامی مانند زندگی اشرافی، طمع‌ورزی، بخل، اسراف، تجمل‌گرایی، رفاه‌زدگی بخصوص در سریال‌ها و فیلم‌های صدا و سیما.

۳.۴.۴. ساده‌زیستی مسئولان

مسئولان نظام اسلامی علاوه بر رعایت قناعت و ساده‌زیستی، دوری از اشرافی‌گری و تجملات در زندگی شخصی باید در اجتماع و محیط کار هم مراقب باشند. استفاده شخصی از بیت‌المال، برگزاری همایش‌ها و نشست‌های بی‌فایده و زاید با بودجه‌های کلان، سفرهای غیرضروری با بودجه دولت و هرگونه اتلاف و بهره‌برداری خلاف مصالح عمومی و غیرقانونی از اموالی که متعلق به همه مردم است، اسراف است.

نتیجه‌گیری

چگونگی مصرف و محدوده آن بر اساس بینش و نگرش مردم است. در فرهنگ غنی اسلامی در امر مصرف تأکید بر اعتدال، قناعت، برنامه‌ریزی در امور اقتصادی، حفظ اموال، نفی سلطه بیگانه بر کشور، استقلال اقتصادی و اهمیت به تولیدات داخلی شده است. اسراف و تبذیر،

مصرف‌گرایی، تفاخر، دنیاطلبی، تجمل‌گرایی و مدگرایی از دستاوردهای فرهنگ غرب می‌باشد. در جامعه امروزی الگوهای رفتاری مورد تأکید اسلام کم‌رنگ شده و اسراف و مصرف‌گرایی جایگزین آن شده است. مصرف مطلوب از دیدگاه اسلام به معنای صحیح و به‌جا مصرف کردن و به مقدار نیاز مصرف کردن است. در تمام مصادیق مصرف فردی و اجتماعی، ضروری و غیرضروری باید مبانی و اصول شرعی رعایت شود و از اسراف خودداری شود. تشخیص اسراف در زمان‌ها و مکان‌های مختلف به عهده عرف است. هم‌چنین توجه به اصل استقلال اقتصادی و پرهیز از سلطه اجانب مورد تأکید است. در تمام این مباحث جنبه نظری موضوع مورد توجه قرار گرفته؛ اما سعادت و نجات انسان‌ها در عمل کردن به این نظرات تحقق پیدا می‌کند.



فهرست منابع

قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.

منابع فارسی

۱. بهجت، محمد تقی، استفتائات از محضر آیه الله بهجت، قم: دفتر معظم له، ۱۳۸۶.
۲. حسینی، محمد، فرهنگ لغات و اصطلاحات فقهی، چاپ دوم، تهران: سروش انتشارات صدا و سیما، ۱۳۸۵.
۳. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: الإسلامیه، ۱۳۷۴ ش.

منابع عربی

۱. ابن اثیر جزری، مبارک، النهاية فی غریب الحدیث والأثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.
۲. ابن منظور، ابوالفضل، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴.
۳. ایروانی، باقر، دروس تمهیدیه فی القواعد الفقهیه، چاپ سوم، قم: دار الفقه للطباعة و النشر، ۱۴۲۶.
۴. بجنوردی، محمد، قواعد فقهیه، تهران: مؤسسه عروج، ۱۴۰۱.
۵. تیممی آمدی، عبد الواحد، غرر الحکم و درر الکلم، چاپ دوم، قم: دار الکتب الإسلامی، ۱۴۱۰.
۶. جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، محمود هاشمی، موسوعة الفقه الإسلامی طبقا لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت عليهم السلام، ۱۴۲۳.
۷. حلی، محقق، نجم الدین، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، محقق / مصحح: عبد الحسین محمد علی بقال، چاپ دوم، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸.
۸. راغب اصفهانی، حسین، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان: دار العلم، ۱۴۱۲.
۹. شریف الرضی، محمد، نهج البلاغه صبحی صالح، محقق / مصحح: صالح، صبحی، قم: هجرت، ۱۴۱۴.
۱۰. صدوق، عیون أخبار الرضا عليه السلام، جهان، ۱۳۷۸.
۱۱. صدوق، محمد، من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳.
۱۲. طباطبایی یزدی، محمدکاظم، العروة الوثقی، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹.
۱۳. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷.
۱۴. طوسی، محمد، الأمالی، قم: انتشارات دارالثقافة، ۱۴۱۴.
۱۵. عاملی، حر، محمد، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۹.
۱۶. عاملی کرکی، علی، - محقق ثانی - جامع المقاصد فی شرح القواعد، چاپ دوم، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۴.
۱۷. عاملی، شهید ثانی، زین الدین، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، محقق / مصحح: گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامی، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه، ۱۴۱۳.



۱۸. فراهیدی، خلیل، العین، چاپ دوم، قم: هجرت، ۱۴۱۰.
۱۹. فیض کاشانی، محسن، تفسیر الصافی، تهران: انتشارات الصدر، ۱۴۱۵ق.
۲۰. فیومی، احمد بن محمد مقرئ، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: منشورات دار الرضی، بی تا.
۲۱. کلینی، محمد، الکافی (ط - الإسلامية)، محقق / مصحح: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۲۲. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بیروت)، ۱۱۱ جلد، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۳. محدث نوری، مستدرک الوسائل، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، ۱۴۰۸ق.
۲۴. موسوی خمینی، روح الله، تهذیب الأصول، تقریرات سبحانی، جعفر، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۳ق.
۲۵. موسوی خمینی، روح الله، تحریر الوسیله، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم، محقق / مصحح: عباس قوچانی - علی آخوندی، بی تا.
۲۶. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، چاپ هفتم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۲۷. نراقی، احمد، معراج السعاده، چاپ پنجم، قم: هجرت، ۱۳۷۷ش.
۲۸. نراقی، احمد، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات، ۱۴۱۷ق.
۲۹. نراقی، محمد مهدی، جامع السعادات، چاپ چهارم، بیروت: اعلمی، بی تا
۳۰. سخنرانی ۱۳۸۸/۱/۱ در حرم مطهر رضوی <http://farsi.khamenei.ir>

بررسی ادله‌ای چند از باب موسیقی و غنا

نفیسه اخوان^۱

مریم زارع^۲

چکیده:

با توجه به لزوم مراعات حدود اسلامی و شیوع استفاده از موسیقی‌های گوناگون، از جمله مسائل مهم در اجتماع کنونی، تشخیص حد میان موسیقی حلال و حرام است. در حالی که این مسأله مورد اختلاف بین فقهاست، لذا لزوم تحقیق در این موضوع ضروری است. در این تحقیق که با روش توصیفی، تحلیلی جمع‌آوری شده، در ابتدا به جستجو و واکاوی لغوی کلمات و مفاهیم ملازم با موسیقی، همچون غنا و لهو پرداخته و در ادامه به بررسی ادله مربوط به موسیقی و غنا اعم از آیات و روایات و عقل و اجماع پرداخته شده است. در نهایت به وظیفه مکلف در تشخیص لهو و لعب و دوری از مجالسی که ایجاد طرب می‌کنند به نظرات مراجع عظام استناد شده است. آنچه از آیات و روایات بر می‌آید هر نوع آوازه‌خوانی و موسیقی که شنونده را به شهوترانی و بی‌پروایی در گنه‌کاری می‌کشاند و شنونده را برای ارتکاب به فسق و فجور و کارهای خلاف عصمت و پاکی و تقوی بی‌پروا می‌کند و انگیزه‌های شهوت را در او چنان برمی‌انگیزد تا در ارتکاب گناه، خدا، قانون خدا، تعالیم پیغمبران، رعایت پاکی و تقوی و رعایت ارزشهای عالی انسانی را ولو موقت فراموش کند در اسلام حرام است، این قدر مسلم است.

واژگان کلیدی: حد موسیقی، غنا، لهو.

۱. دانش آموخته سطح ۳ حوزه رشته فقه و اصول، akhavannafiseh52@gmail.com

۲. پژوهشگر حوزه فقه و حقوق، دانش آموخته سطح ۳ فقه و اصول جامعه الزهراء (ع)، فوق لیسانس حقوق خصوصی، مدرس دانشگاه m.valadan@yahoo.com



مقدمه

موسیقی حلال و حرام موضوعی است که از ظهور اسلام تا به حال مورد بررسی قرار گرفته است؛ اما در عصر حاضر به علت فراگیر شدن رسانه‌ها و اینکه موسیقی بخشی از زندگی افراد شده است، لزوم پرداختن به این بحث بیشتر از قبل احساس می‌شود.

در این نوشتار، سعی شده با بررسی بخشی از آیات و روایات حدود موسیقی حلال و حرام مشخص شود.

با توجه به اینکه عنوان موسیقی در روایات و آیات یافت نمی‌شود سعی شده مفاهیم و اصطلاحاتی که درباره موسیقی است مانند «لهو و غنا» بررسی شود.

منابع اصلی تحقیق بعد از قرآن کریم، کتب دست اول روایی مانند وسائل الشیعه، الخلاف و من لا یحضره الفقیه است، البته از کتابهای عصر حاضر هم در این نوشتار استفاده شده است. با توجه به روایات متعدد در این باب، و وارد شدن احادیث ناصحیح سزاوار است در انتخاب روایات دقت بیشتری به عمل آید.

این تحقیق با روش کتابخانه‌ای و با استفاده از تکنولوژی روز و نرم افزارهای مختلف حدیثی و اینترنتی انجام شده است.

در این تحقیق بعد از مفهوم شناسی واژگان مرتبط با موسیقی مانند (غنا - لهو) به بررسی مختصری از ادله حرمت موسیقی و حلیت موسیقی پرداخته شده و نظرات بزرگان، در ذیل برخی روایات ذکر شده است. در فصل آخر تحقیق هم استفتائات مراجع عظام تقلید در این باره مطرح شده است.

نخستین رساله در باب غنا، رساله ای از محقق سبزواری، صاحب کفایه الاحکام است. پیش از او رساله ای در این باب یافت نشده است. از زمان محقق سبزواری تا زمان حال رساله های زیادی در این باب تألیف شده است.

با توجه به رشد فرهنگ صوفیان در اواخر دوره صفوی و شیوع آداب و رسوم آنان که از جمله مسئله سماع و موسیقی و غنا، عالمان دینی را بر آن داشته تا در کتاب هایشان فصلی را به عنوان

غنا اختصاص دهند. مانند اثنا عشریه و السهام المارقه شیخ حر عاملی. نظریه محقق سبزواری مبنی بر استحباب غنا در قرائت قرآن که تا آن زمان در شیعه سابقه نداشت، علمای دیگر را واداشت تا در رد نظریه ایشان رساله‌های فراوانی را تدوین کنند (مختاری، ۱۳۷۶ش، ج ۱، ص ۴۵) حال پرسش اصلی این است که پس از بررسی آیات و روایات در باب غنا حدود و ثغور موسیقی حلال و حرام چیست و مرز تشخیص موسیقی حلال از حرام کدام است؟

۱. مفهوم شناسی

۱.۱. مفهوم حد

«الْحَدُّ: الْفَصْلُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ لَثَلَا يَحْتَلِطُ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ أَوْ لَثَلَا يَتَعَدَى أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ» (ابن منظور، ۲۰۰۰، ج ۳، ص ۱۴۰): حد به معنی جدایی بین دو شیء تا یکی از آن دو با دیگری مخلوط نشود یا یکی از آن دو بر دیگری تعدی نکند».

۲.۱. مفهوم موسیقی

تعریف‌هایی که از موسیقی شده، محدود و نارسا است. آنچه تعریف موسیقی را با مشکلات علمی روبه‌رو می‌کند این است که قطب اساسی این پدیده، روان آدمی است و انسانها به جهت داشتن کیفیت‌های روانی مختلف، برداشت‌های گوناگونی از موسیقی دارند.

بنابراین در تعریف موسیقی گفته شده: «موسیقی هنری است که از تنظیم و ترکیب اصوات بوجود می‌آید و زیبایی آن بر حسب اثری که در ذهن شنونده دارد، سنجیده می‌شود».

(میرزاحانی، ۱۳۶۹، ص ۱۱)

اهل موسیقی، موسیقی را که در لغت یونانی به معنای الحان است، چنین معنا کرده‌اند: «النَّغْمَةُ صَوْتُ وَاحِدٍ مَوْزُونٌ لَا بَثَّ زَمَانًا ذَا قَدْرٍ مَحْسُوسٍ فِي الْجَسْمِ الَّذِي هُوَ فِيهِ يُوجَدُ وَ لَهُ حَدٌّ مِنَ الثَّقَلِ وَ الْحِفْمَةُ مَحْنُونٌ إِلَيْهِ بِالطَّبْعِ: نغمه صوت و آوازی است واحد موزون. یعنی آنکه متناسب باشد فقرات منفصله آن و میان نغمات منفصله آن میان نغمات منفصله، درنگی واقع شود در



زمانی محسوس و آن صورت واحدی خاص بوده باشد از زیروبم و میل طبع به سوی آن بوده باشد» (مختاری، ۱۳۷۶، ص ۳۲۲)

موسیقی دو نوع است:

۱. موسیقی طبیعی، عبارت است از نغمه جویبارها، صدای آبشارها، بادهای ملایم در درختان، نوای پرندگان و ... اینگونه نواهای طبیعی چون اغلب یکرنگ و یکنواخت و بر یک آهنگ میزان ملایمی هستند، مسرت بخش است و مانند آهنگ‌های هنری (ساخت دست انسانی) دارای ارتعاش و زیروبم‌های پیچیده و ظریف و مرکب نیست.

۲. موسیقی هنری، ساخت دست انسان است و با وسایلی مانند تار، ویولن، گیتار و پیانو نواخته می‌شود. این نوع از موسیقی دارای زیروبم‌ها و ارتعاش‌های گوناگون است که گاهی می‌خنداند، گاهی می‌گریاند، گاهی به حد افراط نیروی نشاط را در آدمی تحریک می‌کند و زمانی سخت او را به دیار غم می‌فرستد، گاهی هم اندیشه‌های منطق او را به خیالات تبدیل می‌کند. (میرزاخانی، ۱۳۶۹، ص ۱۲)

۳.۱. مفهوم غنا

کلمه غنا در مال با الف مقصوره است و در سماع با الف ممدوده، کسی که صدای خویش را بلند می‌کند و می‌کشد عرب این صدا را غنا می‌نامد. غنا با فتحه به معنای نفع است و غنا با کسره به معنای سماع است. (ابن منظور، ۲۰۰۰، ج ۱۱، ص ۹۴)

غنا در صدا آن است که ایجاد طرب کند. (ابن منظور، ۲۰۰۰، ج ۱۱، ص ۹۵)

غزالی در تعریف غنا می‌نویسد:

«صوتی است طیب و موزون که ملحق می‌سازد به سامعان، حرکت قلبی را و مراد به موزون نغمات منفصله متناسبه است، نه نظم مقفای موزون به بحری از بحور شعر» (مختاری، ۱۳۷۶، ص ۳۲۱)

از تعاریف غنا این است که حد صوتی که مشتمل بر ترجیح آوازی باشد که طرب آورنده است. «الطَّرْبُ: خِفَّةٌ تُصِيبُ الْإِنْسَانَ لِشِدَّةِ حُزْنٍ أَوْ سُورٍ: طرب، سَبْکی است که به انسان می‌رسد،

از جهت بسیاری اندوه یا از شدت خوش حالی» (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۱) باشد؛ بعضی دیگر گفته‌اند: غنا، ترجیح صوت است و برخی دیگر، غنا را صوت مطرب دانسته‌اند، چنانچه در قاموس این تعریف استفاده می‌شود برخی دیگر می‌گویند: «غنا آن است که در عرف اطلاق غنا بر آن کنند». (مختاری، ۱۳۷۶، ص ۳۱۸-۳۲۲)

غنا از مقوله کلام یا صوت

بحثی که فقها عموماً آن را در مباحث خود مطرح کرده‌اند این است که غنا از کدام مقوله است کلام یا صوت و آهنگ. بعضی بزرگان غنا را از مقوله کلام دانسته‌اند و بعضی دیگر از مقوله صوت. هر دو گروه به دلایلی استناد کرده‌اند.

فقهایی که غنا را از مقوله کلام دانسته‌اند به روایاتی استناد کرده‌اند که «قول زور» و «لهو حدیث» را به غنا تفسیر کرده‌اند. (عاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص ۲۶۶) دلیل ایشان روایت حماد بن عیسی از امام صادق علیه السلام درباره قول زور است که فرموده‌اند:

«از جمله (مصادیق) قول زور کسی است که به خواننده آوازهای لهوی بگوید احسنت». (ابن

بابویه، ۱۳۶۱، ص ۳۴۹)

اما فقهایی که غنا را از مقوله صوت دانسته‌اند، به دلیل عرف تمسک نموده‌اند مبنی بر اینکه عرف مردم غنا را از مقوله صوت می‌دانند و اینکه اهل لغت در کتب معتبر لغت مانند صحاح، مصباح، نهاییه، تاج العروس، قاموس، لسان العرب و مجمع البحرین همگی می‌گویند غنا کیفیت صوتی است نه کلامی. (میرزاخانی، ۱۳۶۹، ص ۲۰)

البته اکثر فقها وقتی به معنای غنا رسیدند سرانجام اعتراف کردند که نه ما دقیقاً موضوع غنا را شناختیم و نه اهل لغت. بنابراین باید به عرف مراجعه کرد.

کسی که ماهر و اهل فن است اگر اقوال اهل لغت را ملاحظه کند قطع پیدا می‌کند که این تعاریف حاکی از آنند که غنا از این جنس است. مثل کسانی که می‌گویند سعدانه گیاه است (اما چه گیاهی است دیگر معلوم نیست)

زیرا غالب اصوات در قرائت قرآن و دعاها و خطبه در جمیع اعصار اجمالاً خالی از تحسین و ترجیع نبوده است. پس مراد از غنا همان کیفیت مخصوص است که موکول به عرف مردم می شود (میرزاخان، ۱۳۶۹، ص ۲۱-۲۲).

موسیقی آوازی چه موقع مصداق بارز غنا خواهد بود؟

اگر موسیقی آوازی این خصوصیات را داشته باشد حکم آن از نظر اسلام روشن و واضح است.

۱- محتوای آن آواز از لحاظ متن گفتاری، لہو و لغو و باطل و زور و یا به عبارت دیگر پست، شہوانی، ضد ارزش، ہزلی، بزمی، منقلی و امثال اینها باشد کہ خوانندہ و شنونده را از منزلت انسانی ساقط کند.

۲- آہنگ، ملودی و ریتم آن آواز بہ گونه آہنگ های لہوی کہ مناسب مجالس عیش و نوش و فسق و فجور می باشد. بنابراین اگر قرآن و حدیث و اشعار بلند عرفانی ہم با یک چنین آہنگ های مطرب مبتذلی خوانندہ شود باز مصداق غنا خواهد بود.

۳- آن آواز مورد نظر با یکی از معاصی الہی مثل عرق و ورق یا حضور مشترک مرد و زن نامحرم ہمراہ باشد و یا بہ نحوی مؤید گناہان دیگر قرار می گیرد.

۴- تناسب آوازی بہ قدری زیاد باشد کہ شأنیت ایجاد شدت فرح و سبکی انسان را پیدا نماید و مدیریت عقل را از کار بیندازد.

پس آوازهایی کہ براساس غرض صحیح و دارای محتوایی آموزندہ و سازندہ و در برگیرندہ مفاهیم بلند عرفانی و اخلاقی، فرهنگی و تربیتی باشد و تعالی دہندہ روح جامعہ و تأمین کنندہ مصالح اجتماعی، اوج دہندہ روحیہ مقاومت و مبارزہ و ستیز با دشمنان دین و میهن، باز دازندہ نسل جوان از گرایش بہ آوازهای مبتذل و تصویر کنندہ احساسات پاک همچون امید و ایثار و شفقت باشند منعی ندارد. (میرزاخان، ۱۳۶۹، ص ۲۳)

غنا در قرآن

عبارت موسیقی و غنا در قرآن دیده نمی‌شود، اما روایت فراوانی درباره غنا وجود دارد و در قرآن هم آیاتی دیده می‌شود که به «غنا» تفسیر شده است. از جمله آیه ششم سوره لقمان و آیه دوم سوره مؤمنون است.

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾ (لقمان: ۶)

﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ (مؤمنون: ۳)

غنا در احادیث

احادیث متعددی موجود است که عبارت غنا در آنها به کار رفته است. با توجه به اینکه غنا به عنوان یکی از عوامل خوشگذرانی اهل غفلت بویژه حکمرانان بوده است با توجیه آنها روبه‌رو بوده و حدیث بافی در این مقال فراوان است بنابراین توجه به شناخت احادیث صحیح از جعلی بسیار مهم است.

در بررسی روایات و آیات قرآن با لفظ «لهو» بسیار برخورد می‌کنیم به دلیل اینکه یکی از دلایل حرمت موسیقی و یا غنا، لهوی بودن آن است و عدم لهوی بودن موجب حلیت موسیقی به نظر می‌رسد کنکاشی چند در معنای لهو لازم است.

۴.۱. مفهوم لهو

در لسان العرب آمده:

«اللهو ما لهوت به و لبعث به و شغلک من هوی و طرب و نحوهما (ابن منظور، ۲۰۰۰، ج ۱۳، ص ۲۴۷) لهو چیزی است که تو با آن سرگرم می‌شوی و بازی می‌کنی و ترا به خود مشغول می‌کند خواه از نوع هوی و هوس باشد و یا طرب و مایه شادی خفت.

راغب در مفردات می‌گوید:

«اللهو ما يشتغل الانسان عمدته الطالب يعنيه و يهتد: لهو هر آن چیزی است که انسان را از



آنچه مقصود و هدفش است غافل می‌کند». (راغب اصفهانی، ۱۹۷۲، ص ۴۷۵)

در فرهنگ جامع هم لهو را بازی و سرگرمی تعریف کرده‌اند. (سیاح، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۳۴)

۲. بررسی ادله

۱.۲. ادله حرمت موسیقی

حکم حرمت موسیقی از ادله چهارگانه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) به دست می‌آید.

دلالت کتاب کریم بر حرمت موسیقی

آیه اول:

﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ پس از پلیدی یعنی بتان بپرهیزید، و نیز از

سخن زور اجتناب نمائید. (حج: ۳۰)

صاحب تفسیر المیزان می‌گوید کلمه زور به معنای انحراف از حق است و به همین جهت دروغ

رانیز زور می‌گویند و همچنین هر سخن باطل دیگری را زور می‌نامند. (طباطبایی، ۱۹۷۳، ج ۱۴، ص ۳۷۱)

نحوه استدلال

روایتی از ابو بصیر: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ

مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ قَالَ: الْغِنَاءُ؛ از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ درباره این کلام خدا پرسیدم که

می‌فرماید: از سخن زور اجتناب کنید، فرمود: سخن زور غنا است». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۴۳۱)

ظاهر (اجتنبوا) اجتناب کنید، امر است و امر دلالت بر وجوب دارد و از طرفی امر به چیزی،

مقتضی نهی از ضد آن است؛ بنابراین وقتی می‌فرمایند از قول زور اجتناب کنید؛ یعنی از قولی

که غنا باشد پرهیز نمایید. (میرزاخان، ۱۳۶۹، ص ۲۸)

آیه دوم

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ هُم

عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ بعضی از مردم گفتار لهو (بازیچه) را می‌خرند، تا بدون علم مردم را از راه خدا گمراه

کنند و راه خدا را مسخره گیرند، آنان عذابی خفت آور دارند. (لقمان: ۶).

سخن علامه در المیزان

«کلمه لهو به معنای هر چیزی که آدمی را از مهمش باز بدارد و لهو الحدیث آن سخن است که آدمی را از حق منصرف نموده، به خود مشغول سازد مانند حکایات خرافی و داستانهایی که آدمی را به فساد و فجور می‌کشاند و یا از قبیل سرگرمی به شعر و موسیقی و مزار (نوعی آلت موسیقی) و سایر آلات لهو است که همه اینها از مصادیق لهو الحدیث هستند. (لیضل عن سبیل الله بغیر علم) مقتضای سیاق این است که مراد به سبیل الله قرآن کریم و معارف حقه از اعتقادات و دستور العمل‌ها و بخصوص داستانهای انبیا و امت‌های گذشته بوده باشد چون لهو الحدیث و خرافات است به دست گشته، در درجه اول معارض با این داستانهای حق و صحیح است و در درجه دوم بنیان سایر معارف حقه را در انظار مردم سست نموده، سپس منهدم می‌سازد. مؤید این معنا جمله بعدی است که می‌فرماید (و یتخذها هزواً) یعنی حدیث را مسخره می‌کنند چون نام خرافات نیز حدیث است و همچنین باعث وهن هر حدیثی می‌شود و سبب می‌گردد مردم احادیث واقعی را نیز به سخره بگیرند». (طباطبایی، ۱۹۷۳، ج ۱۶، ص ۲۱۰)

سخن طبرسی در مجمع البیان

«اکثر مفسرین بر آنند که مقصود از لهو الحدیث در اینجا غنا می‌باشد چنانکه از ابن عباس و ابن مسعود و دیگران همین تفسیر آمده و از امام باقر و امام صادق و حضرت رضا: نیز در این باب روایت آمده که تغنی از جمله لهو الحدیث و کلام بیهوده است. و از امام صادق علیه السلام روایت آمده که فرمود مقصود طعن زدن بحقایق و استهزاء به آن است که بعضی از مردم جاهل به آن مشغولند. سپس حضرت فرمود: از اقسام طعن به حق غنا است و بنابراین هرچه که انسان را از راه خدا و اطاعت او باز دارد داخل در آیه بوده و جزو لهو الحدیث خواهد بود چه از کارهای بیهوده باشد و یا استعمال آلات موسیقی و یا آنکه به قرآن کتاب آسمانی استهزاء نمودن».

(طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۳۱۳)

دلالت سنت بر حرمت غنا

برای اثبات حرمت غنا روایات مستفیض (در علم حدیث شناسی روایتی را مستفیضه گویند

که روایتش از سه تا بیشتر باشد، اما به حد تواتر نرسد) در حد کافی وجود دارد که دست کم برخی از آن‌ها از جهت سند کامل اند برخی از این روایات دلالت بر حرمت انواعی از موسیقی را دارند و برخی دیگر دلالت بر حرمت مطلق آن را دارند در این مجال سعی می‌شود به روایاتی پرداخته شود که از لحاظ سند معتبر باشند.

الف: روایت زید شحام

قال: «سألت ابا عبدالله عليه السلام عن قوله عزوجل: وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ، قال الزور الغناء: از امام صادق عليه السلام درباره این کلام خدا پرسیدم که می‌فرماید: از سخن زور اجتناب کنید، فرمود: سخن زور غنا است» (عاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۲۱۸)

ب: روایت حمران از امام صادق عليه السلام

«فاذا رایت الحق قد مات و ذهب اهله و رایت الجور قد شمل البلاد ... و يستتر فی ذکر شیاع الفحشاء و الفساد ... و رأیت الملاهی قد ظهرت یمّرها لا یمنعها احدٌ ولا یجتري أحد علی منعها: چون دیدی حق پایمال می‌گردد و اهل حق از بین رفته‌اند و ستم همه جا را فرا گرفته است ... و مردم پیوسته در پی گسترش فحشا و فسادند و ... دیدی که آشکارا به سرگرمی‌ها (ملاهی) مشغول هستند و کسی آنها را باز نمی‌دارد و بر منع از آن جرأت نمی‌کند ...» (عاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۵۱۵).

از این روایت حرمت بعضی انواع لهُو به دست می‌آید که غنا و یا دست‌کم بعضی از انواع غنا از بارزترین مصادیق آن محسوب می‌شود. (حائری، ۱۳۸۵، ص ۶)

ج: صحیح ابن مسلم از امام باقر عليه السلام

«سمعتہ یقول: الغنا مما وعد الله علیه النار و تلا هذه الاية: ﴿و من الناس من یشتري لهُو الحدیث لیضل عن سبیل الله بغير علم و یتخذها هزوا اولئک لهم عذاب مهین﴾: از جناب شنیدم که می‌فرمود غنا از آن گناهایی است که خداوند وعده آتش به مرتکبش داده آنگاه این آیه را خواند» (عاملی، ۱۴۰۳، باب ۴۹)

از مجموع اخباری که گذشت این نتیجه به دست می‌آید که مراد از زور و لهُو الحدیث غنا است و غنا هم حرام است. (میرزاخان، ۱۳۶۹، ص ۴۹)

بنابراین با توجه به آیات و روایات مذکور، درباره موسیقی در اسلام می‌توان اینطور گفت که: «هر نوع آوازه‌خوانی و هر نوع موسیقی که شنونده را به شهوترانی و بخصوص به بی‌پروایی در گنهکاری می‌کشاند و شنونده را برای ارتکاب فسق و فجور و کارهای خلاف عصمت و پاکی و تقوی بی‌پروا می‌کند و انگیزه‌های شهوت را در او چنان برمی‌انگیزد تا در ارتکاب گناه، خدا، قانون خدا، تعالیم پیغمبران، رعایت پاکی و تقوی و رعایت ارزشهای عالی انسانی را ولو موقت فراموش کند در اسلام حرام است، این قدر مسلم است. در کلمات فقها گفته می‌شود: «اللَّهُ مَا يَهِي عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ: لهُو آن است که آدمی را از یاد خدا غافل کند». جمله «از یاد خدا غافل کردن»، می‌خواهد مرحله خاصی از غفلت از یاد خدا را بیان کند و آن مرحله خاص این است که انسان باایمان، هرگاه با گناهی و لغزشی روبه‌رو می‌شود، خود به خود به یاد خدا می‌افتد. اینکه چون این کار حرام است و خداوند منع کرده، پس انجام نمی‌دهم. این حالت که برای یک انسان باایمان در برخورد با گناه دست می‌دهد یکی از ضامن‌های مؤثر در حفظ پاکی و فضیلت در مردم است.

اصولا یکی از مهمترین ارزش‌های ایمان این است که «ایمان پلیس باطن است». وقتی انسان در تنهایی به سر می‌برد و با گناهی روبه‌رو می‌شود، ایمان درونی و وجدان الهی بر او نهیب می‌زند که خدا ناظر اعمال توست! این کار را انجام نده! این نوع توجه به خدا از مهمترین ارزشهای تربیت‌های دینی است.

بنابراین خود به خود آن نوع موسیقی و آن نوع آوازه‌خوانی که در آدمی این توجه را تضعیف کند تا آن حد که انسان وقتی با گناه روبه‌رو می‌شود اساسا یادش نباشد که خدایی هست و بی‌پروا گناه کند و حتی با شوق و رغبت به گناه آلوده شود، حرام است.

۲.۲. ادله‌ای که جواز موسیقی را به آن استناد می‌دهند

از جمله دلایلی که در حلیت موسیقی به آن تمسک می‌شود، روایاتی است که در این باب وارد شده؛ جواز غنا در اعیاد و فرح؛ جواز غنا در عروسی‌ها، صوت زیبا در قرائت قرآن، خرید و فروش

کنیز آوازخوان، جواز حداء، جواز نوحه‌گری، در این مجال به برخی از این روایات می‌پردازیم.

روایت اول: مدح صوت حسن

«سأل رجل علی بن الحسین علیه السلام عن شراء جاریه لها صوت فقال: ما علیک لو اشتريتها فذكرتک الجنته: سوال کرد مردی از حضرت امام زین العابدین علیه السلام از خریدن کنیزی که صوت خوبی داشت. حضرت فرمودند اشکال ندارد آن را بخر تا بهشت را به یاد تو آورد» (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۶۰)

ملاحظه در روایت مدح صوت حسن

در مورد این روایت بعضی تأویل کرده‌اند که بخر تا به خواندن قرآن و کلامی که زهد و ترک دنیا به تو یاد دهد. برای تو موعظه باشد و از اینجا معلوم می‌شود که اگر کلام لهو و باطل باشد مذموم است و هرچه خدا را به یاد آورد خوب و ممدوح است. شیخ صدوق این را حمل کرده بر صوتی که قرآن بخواند و یا زهد و فضایل در آن خواندن باشد و به سر حد غنا نرسد و جمعی که در قرآن غنا را جایز می‌دانند جواب گفته‌اند که مراد صوت حسن است و اگر نه هرکس مطلق آوازی دارد که بتواند قرآن را با آن بخواند و عبارت «ولها صوت» در روایت خواندن قرآن را معنا نمی‌دهد و نام قرآن اصلاً مذکور نیست. (مختاری، ۱۳۷۶، ص ۳۷۲)

روایت دوم: غنا در وقت عروسی

این روایت به سند صحیح از ابی بصیر لیث مرادی است که از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام نقل نموده:

«قال: قال ابو عبدالله علیه السلام: أجز المغنیه التي تزف العرائس لیست به بأس، لیست بالتي تدخل علیها الرجال: ابوبصیر گفت که حضرت امام جعفر بن محمد صادق علیه السلام فرمود که اجرت غنایی مغنیه که در وقت عروس به خانه شوهر بردن، سرود می‌کند قصوری ندارد و این از آن قسم مغنیه‌ای نیست که مردان بر آن داخل شوند» (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۱۲۰)

در روایت دیگر ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل کرده:

«المغنیه التي تزف العرائس لا بأس بکسبها: کسب آوازخوانی که در مشایعت عروس غنا می‌خواند اشکالی ندارد» (عاملی، ۱۴۰۳، ج ۱۲، ص ۸۴)

ملاحظه در روایت غنا در وقت عروسی

روایت دال بر جواز موسیقی است با این استدلال که لفظ غنا را اعم از غنا و موسیقی دانسته و قائل به تساوی در حکم هر دو باشیم، که این استدلال با این نقد روبروست که هر دو صورت اعم از آلات موسیقی و تارهای صوتی انسان را غنا گویند و بدون وجود هیچ‌گونه قرینه‌ای، اشتراک لفظی پیش آمده و در الفاظ مشترک لفظی، بدون وجود قرینه لفظ مجمل و در نتیجه اجمال لفظ، قدر متیقن که همان صوت انسانی است اخذ می‌شود.

مضافاً به واسطه تناسبی که بین غنا و موسیقی وجود دارد، غالباً آوازخوانی در عروسی‌ها محقق نمی‌شود مگر به همراهی موسیقی تا بتواند شادی مطلوب را در عروسی‌ها به ارمغان بیاورد، در پاسخ به این استدلال نیز باید گفت، چه بسا عروسی‌هایی که در آن خواندن آواز بدون همراهی موسیقی محقق است. (هاشمیان، ۱۳۸۴، ص ۳۱)

روایت سوم: روایت استثنای حداء

«حدا» یعنی صدایی که همراه ترجیع است و با آن شتران را به راه رفتن تحریک می‌کنند. شیخ انصاری در مکاسب می‌فرماید:

«دلیلی بر استثنای حداء در مقابل اخبار متواتری که دال بر تحریم غنا است نیافتیم مگر یک حدیث نبوی که شهید ثانی در مسالک ذکر کرده است».

در این حدیث آمده است:

عبدالله بن رواحه که مرد خوش صدایی بود برای شتران حداء می‌خواند و پیامبر ﷺ او را تقریر فرمودند. (انصاری، ۱۳۶۹، ص ۱۶۹)

ملاحظه در استثنای حداء

علاوه بر ضعف سند روایت به دلیل مرسله بودن (محدوف السند بودن)، اطلاق روایت و شمول آن نسبت به حدایی که با هدف واداشتن شتر به حرکت و نه به قصد لهو خوانده می‌شود نیز قابل مناقشه است چون براساس مناسبت حکم و موضوع آنچه از دلیل حرمت غنا فهمیده می‌شود حرمت غنای لهوی و لهو با غناست. (حائری، ۱۳۸۵، ص ۸)



عدم دلالت خبر بر حرمت حداء با این استدلال که محتمل است که عبدالله بن رواحه بصورتی حداء کرده که تهییج مخصوص جنگ حاصل شده باشد نه با آن حدایی که مورد نهی واقع شده. (میرزاخان، ۱۳۶۹، ص ۱۶۱)

دلالت عقل بر حرمت موسیقی

شکی نیست در اینکه موسیقی در ابتدا از اموری است که در امور آخرت بندگان خدا، اخلال ایجاد می نماید و از اسباب و وسایل وقت گذرانی و خوش گذرانی و تحریک انسان برای سرپیچی از فرامین خدای متعال و ترغیب استخفاف دین است. از قبیل سهل انگاری در انجام واجبات، بی اهمیت جلوه دادن محرمات و غیره.

تا زمانی که این خصوصیات در موسیقی باشد شکی نیست که عقل سلیم حکم به دوری و ترک موسیقی می نماید.

وقتی می بینیم متشرعین حتی در اموری که ترخیص وجود دارد [از خوف هتک حرمت قوانین شرعیه] اجازه نزدیک شدن به آن را به خود نمی دهند، می توانیم بگوییم که موسیقی با خصوصیات مذکور که جرأت پیدا کردن بر مولی و استخفاف دین بر آن صدق کند قطعاً حرام است. سؤال اینجاست که آیا حرمت موسیقی مطلق است یا نه. روشن است که جواب مثبت نیست چون به حکم عقل در می یابیم که آنچه باید حرام و ممنوع باشد جرأت پیدا کردن به خدای متعال و هتک شریعت مقدسه و استخفاف قوانین الهی است و هر امری که این پیامدها را داشته باشد حرام است چه موسیقی و چه غیرموسیقی، بنابراین آن اقسام موسیقی که موجبات این امور را فراهم می کند یقیناً حرام است و به حکم عقل قبیح است و باید از آنها اجتناب نمود؟ (هاشمیان، ۱۳۸۴، ص ۲۴)

دلالت اجماع بر حرمت موسیقی

از جمله مسائل پیچیده فقهی که حکمش مشهور است ولیکن موضوعش مبهم و محل اختلاف غنا است. اما بسیاری فقها مدعی شده اند که در حرمت آواز لهوی «غنا» هیچ اختلاف نظری وجود ندارد؛ یعنی ادعای اجماع و حتی ضرورت در مسأله را کرده اند.

شیخ طوسی در «خلاف» کتاب شهادت مسأله ۵۶ می‌فرماید:

«الغنا محرم ... دلیلنا اجماع الفرقة و اخبارهم: غنا حرام است دلیل ما اجماع و اخبار شیعه

است» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۴۵)

شیخ اعظم انصاری در مکاسب می‌فرماید:

«ولا خلاف فی حرمة فی الجملة: اجمالاً در حرمت غنا اختلافی نیست» (انصاری، ۱۳۶۹، ص ۱۵۰).

نقد اجماع

واضح است که اجماع در این مسأله نمی‌تواند برای ما حجت باشد زیرا اجماع در مسأله ای که مدارک دیگری غیر از اجماع داشته باشد یعنی اصطلاحاً اجماع مدرکی (اجماع مدرکی آن است که اتفاق علما در مسئله‌ای است که اصل یا دلیلی در مورد آن مسئله وجود دارد. اجماع مدرکی، فاقد اعتبار است؛ چون حجیت آن بستگی به اعتبار مدرک دارد) باشد کافی نیست و اعتبار و حجیت لازم را ندارد و حجیتش مربوط به مدارک دیگر می‌شود البته اگر آن مدارک تام و تمام باشند.

در این بحث غنا هم چون مستند فقها، آداب و روایات این باب بوده از این رو باید به جای استناد جستن به اتفاق و اجماع فقها به سراغ آیات و روایات رفت و ملاک آنها را بررسی کرد. مطلب دیگر که مانع حجیت اجماع می‌شود وجود افرادی همچون شیخ طوسی و محقق سبزواری و فیض کاشانی است که موسیقی آوازی یا مطلق آواز لهوی را حرام ندانسته‌اند مگر آنکه کارهای حرامی بر آن عارض شود با وجود نظر چنین افرادی چگونه می‌توان ادعای اجماع فقها بر حرمت غنا را داشته باشیم. (میرزاخانی، ۱۳۶۹، ص ۲۷)

۳. استفتائات از مراجع معظم

در این فصل برای کامل تر شدن بحث نظرات مراجع محترم تقلید را در مورد ملاک تشخیص موسیقی مطرب و حکم موسیقی مشکوک متذکر می‌شویم.

سوال الف) منظور از موسیقی مطرب لهوی چیست؟

سوال ب) چگونه می توان موسیقی مطرب و لهوی را از غیر آن تشخیص داد؟

نظر امام خمینی علیه السلام:

الف: موسیقی که مناسب مجالس لهو است حرام می باشد.

ب: تشخیص موسیقی مطرب با عرف است.

آیت الله بهجت علیه السلام:

الف: منظور، لهو و طرب شانی و نوعی است که معمولاً با استفاده از آلات موسیقی، این

طرب شانی محقق می شود.

ب: میزان در مطرب بودن اطراب شانی (موسیقی که فی حد ذاته مطرب باشد گرچه برای

شخص بر اثر عواملی طرب آور نباشد، شانش این است که طرب آور باشد) است نه فعلی و

تشخیص آن با خود مکلف است.

آیت الله تبریزی علیه السلام:

الف: منظور از لهو، موسیقی که مناسب مجالس خوشگذرانی باشد به طوری که غالباً انسان

را از یاد خدا و آخرت غافل می سازد و مطرب موسیقی است که مناسب مجالس خوشگذرانی و

اهل فسوق باشد، حرام است.

آیت الله خامنه ای علیه السلام:

الف و ب - موسیقی مطرب و لهوی آن است که به سبب ویژگی هایی که دارد انسان را از

خداوند متعال و فضائل اخلاقی دور نماید و به سمت بی بندوباری و گناه سوق دهد و مرجع

تشخیص موضوع، عرف است.

آیت الله سیستانی علیه السلام:

الف و ب - موسیقی ای لهوی است که کیفیت نواختن آن مناسب با مجالس لهو و عیاشی

باشد و تشخیص آن به دست مکلف است.

آیت الله صافی گلپایگانی رحمته الله علیه:

الف: اموری که انسان را از خدا غافل کرده و به شهوات و میول نفسانی که معرضیت برای ارتکاب معاصی دارد نزدیک می کند و موجب پیدایش روحیه لاپالی گری می شود.
ب: از استماع مطلق موسیقی بنابر احتیاط لازم باید اجتناب کرد.

آیت الله فاضل لنکرانی رحمته الله علیه:

الف: موسیقی مطرب موسیقی است که حالت و حد و نشاط غیرطبیعی و غیرمتعارف در انسان ایجاد کند که این نوع موسیقی حرام است. معنای مطرب این است که حالت غیرعادی از نظر وجد و نشاط بوجود آورد و موسیقی لهوی، موسیقی است که مناسب مجالس خوشگذرانی باشد.
ب: ملاک نوع مردم است نه شخص انسان.

آیت الله مکارم شیرازی رحمته الله علیه:

الف: منظور از مجالس لهو و لعب مجالسی است که برای عیاشی و هوسرانی و بی بندوباری تشکیل شده است و به تعبیر دیگر به مجالسی گفته می شود که در نزد عرف متشرعه و متدین مجلس گناه محسوب می شود و موسیقی های مناسب آن حرام است.

ب: این کار با مراجعه به عرف متدین آشنای به موسیقی امکان پذیر است.

آیت الله نوری همدانی رحمته الله علیه:

الف: لهو آن است که انگیزه و محرک آن قوای شهوانی است و لعب که به بازیهای کودکان نیز اطلاق می شود اعم از آن است و منظور از طرب ایجاد حالت غیرعادی است که از راه نشاط یا اندوه در انسان ایجاد می شود.

ب: آهنگ هایی که مناسب مجالس لهو و لعب و رقص است، موسیقی مطرب می باشد.

سوال بعدی حکم موسیقی مشکوک است که نظرات مراجع معظم را متذکر می شویم:

امام خمینی رحمته الله علیه:

صدای مشکوک مانعی ندارد.



آیت الله اراکی رحمته الله علیه :

مانع ندارد.

آیت الله بهجت رحمته الله علیه :

اگر با آلات نواخته شود حرام است.

آیت الله تبریزی رحمته الله علیه :

موسیقی لهوی حرام است و اجتناب از شبهه مصداقیه (یعنی موردی که شک دارد لهوی

است یا نه) آن واجب نیست.

آیت الله خامنه ای رحمته الله علیه :

با فرض شک محکوم به حرمت است.

آیت الله سیستانی رحمته الله علیه :

در شبهه موضوعیه احتیاط لازم نیست مگر اینکه از اطراف علم اجمالی باشد.

آیت الله صافی گلپایگانی رحمته الله علیه :

از استماع مطلق موسیقی بنابر احتیاط لازم باید اجتناب کرد.

آیت الله فاضل لنکرانی رحمته الله علیه :

صدای مشکوک مانعی ندارد.

آیت الله مکارم شیرازی رحمته الله علیه :

در مصداق مشکوک اصل برائت است و احتیاط مستحب اجتناب است.

آیت الله نوری همدانی رحمته الله علیه :

اشکالی ندارد.

و سوال آخری که در اینجا لازم است مطرح شود در مورد آهنگ های صداوسیما است

که حکم این آهنگ ها چیست؟

امام خمینی رحمته الله علیه :

موسیقی مطرب حرام است و صدای مشکوک مانع ندارد.

آیت الله بهجت رحمته الله علیه :

موسیقی مطرب حرام است و میزان اطراب نوعی است هرچند در شخص طرب ایجاد نشود.

آیت الله تبریزی رحمته الله علیه :

موسیقی اگر لهوی نباشد گوش دادن به آن مانعی ندارد و گوش دادن به موسیقی لهوی حرام است هر چند در انسان تاثیر نکند.

آیت الله خامنه ای رحمته الله علیه :

موسیقی مطرب حرام است و آهنگ های مشکوک مانع ندارد و پخش از صداوسیما اماره بر جواز نیست.

آیت الله سیستانی رحمته الله علیه :

اگر بدانید مناسب مجالس لهو و لعب است گوش دادن به آن حرام است و در غیر این صورت حلال است (واحد پاسخ به سوالات جامعه الزهراء).

بنابر نظر مراجع عظام مکلف موظف است از لهو و لعب و آنچه مناسب اینگونه مجالس است دوری کند.

نتیجه گیری

با بررسی های صورت گرفته در این پژوهش به این نتیجه می رسیم که آنچه باعث غفلت انسان می شود، مردود و پست شمرده شده و باعث گمراهی و ظلال است و در مقابل یاد خدا موجب حفظ انسان از گمراهی و دوری از لغزشها و تعالی انسان است.

در بررسی آیات و روایات دریافتیم آنچه موجب حرمت موسیقی است، همان غفلت از یاد خداوند متعال است. پس هرآنچه موجب غفلت از یاد خداوند شود مذموم و نکوهیده است. در روایتی از امیرمؤمنان علیه السلام داریم که می فرمایند:

«كُلُّ مَا أَلْهَى عَن ذِكْرِ اللَّهِ فَهُوَ مِنَ الْمِيشَرِ: هر آنچه که انسان را از خدا غافل کند، باطل است»

(عاملی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۳۵)



حال که علت حرمت موسیقی غفلت از یاد خداوند است دیگر هیچ فرقی میان انواع مختلف آلات موسیقی و هرچه انسان را غافل کند نیست.

البته هر صوت موزونی که از آلات موسیقی خارج شود را نمی‌توان لهو (آنچه باعث غفلت انسان می‌شود) محسوب کرد مانند آن نوع از موسیقی که در جنگ‌ها بر علیه مشرکین و کفار استفاده می‌شود که باعث تهییج سربازان شود پس آنجا که یقین داریم که موسیقی لهوی است به طور قطع باید از آن اجتناب کرد و اگر برایمان مسلم شود که مصداق غنا نیست، شنیدن آن اشکال شرعی ندارد.

در مواقعی که چنین یقینی در طرف مثبت و منفی برای ما پیش نیاید دست به دامان اصول می‌شویم. در علم اصول آمده که در شبهات حکمی، اگر ما در حکم چیزی شک کنیم اصل برائت (از اقسام اصول عملی است که وظیفه عملی مکلف را در مواردی که بعد از جست‌وجو و عدم دستیابی به دلیل در تکلیف واقعی شک کند، مشخص می‌کند)

است اما در جایی که شبهه موضوعیه باشد، برخی علما احتیاط کرده‌اند که اطاعت مولی انجام شود.

پس باید ملاک تشخیص به دست آید و از آنچه مانع ذکر خداست دوری شود و جانب احتیاط را رعایت کردن کار عقلا و متدینین است.

در پایان به نظر می‌رسد اگر معیاری برای عرف تعیین شود و این مسئله اختلاف فتواها حل شود پیچیدگی مسئله حد موسیقی حل خواهد شد.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ۱- ابن بابویه، محمد، معانی الاخبار، مصحح: علی اکبر غفاری، قم: جماعته المدرسین، ۱۳۶۱.
 - ۲- ابن بابویه، محمد، من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، قم: جماعه المدرسین، ۱۴۰۴ق.
 - ۳- ابن منظور، محمد، لسان العرب، لبنان: دار صادر، ۲۰۰۰.
 - ۴- انصاری، مرتضی، خودآموز مکاسب، شرح: سید مهدی غضنفری خواستاری، انتشارات برهان، ۱۳۶۹.
 - ۵- جوهری، اسماعیل، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
 - ۶- حائری، کاظم، غنا و موسیقی، فصلنامه تخصصی فقه اهل بیت، سال ۱۲، زمستان ۱۳۸۵.
 - ۷- حر عاملی، حسن، وسائل الشیعه، مصحح: عبدالرحیم ربانی شیرازی، چاپ هفتم، تهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۳ق.
 - ۸- راغب اصفهانی، ابوالقاسم، مفردات راغب، بی جا، دارالکتاب عربی، ۱۹۷۲م.
 - ۹- سیاح، احمد، فرهنگ جمع، تهران: کتابفروشی اسلام، ۱۳۸۷.
 - ۱۰- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: نشر موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۳.
 - ۱۱- طبرسی، فضل، تفسیر مجمع البیان، قم: چاپ مکتبه، آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.
 - ۱۲- طوسی، ابی جعفر، الخلاف، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۷.
 - ۱۳- کلینی، محمد، الکافی (ط - الإسلامیة)، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
 - ۱۴- کلینی رازی، محمد، فروع کافی، ترجمه علی اکبر غفاری، بیروت: انتشارات دارصعب، ۱۴۰۱.
 - ۱۵- مختاری، رضا، صادقی، محسن، میراث فقهی (غنا و موسیقی)، قم: نشر مرصاد، ۱۳۷۶ش، ۱۴۱۷ق.
 - ۱۶- میرزاخانی، حسین، مبانی فقهی روانی موسیقی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۶۹.
 - ۱۷- میرزاخانی، حسین، نگرشی نو در مبانی فقهی موسیقی سازی و آوازی، قم: چاپخانه علمیه، ۱۳۶۹.
 - ۱۸- هاشمیان، زینب، حدومرز موسیقی حلال و حرام، سطح ۲، جامعه الزهراء (ع)، گروه غیر حضوری، سال ۱۳۸۴، شماره پایان نامه، ۸۴۲۱۴۹.

بررسی عده وفات از منظر فقه اسلامی

زهرا صالحی فرا^۱
فضه نوبخت^۲

چکیده

یکی از احکام اسلام؛ لزوم نگه داشتن عده است، به این معنا که زن در هنگام طلاق و یا وفات همسر تا مدت معینی از ازدواج مجدد خودداری نماید. در این پژوهش به بررسی عده وفات از منظر فقه اسلامی پرداخته شده است. یکی از احکام اختصاصی عده وفات، مدت آن است که بنا بر نص صریح قرآن؛ چهارماه و ده روز است. مفسرین و فقهای شیعه و اهل سنت در عده چهارماه و ده روز برای زن شوهر مرده، اتفاق نظر دارند اما در عده زن باردار دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. اجماع فقهای شیعه به معیار طولانی‌تر بودن هریک از دو زمان یعنی چهارماه و ده روز یا وضع حمل برای مدت عده معتقد هستند. اما برخی از اهل سنت وضع حمل را پایان عده می‌دانند حتی اگر بلافاصله پس از مرگ شوهر باشد. دومین حکم اختصاصی عده وفات، حداد یا ترک زینت در ایام عده است که بسیاری از مکلفین نسبت به آن ناآگاه هستند. اجماع فقهای شیعه بر لزوم رعایت حداد در ایام عده است در حالی که برخی از علمای اهل سنت رعایت آن را لازم نمی‌دانند. واژگان کلیدی: عده وفات، حکمت عده وفات، حداد.

۱. طلبه سطح ۲، کارشناسی ارشد قرآن و حدیث دانشگاه کاشان zahrasalehifar@yahoo.com

۲. محصل سطح ۴ حوزه، پژوهشگر جامعه الزهراء (ع) fnobakh2020@gmail.com



مقدمه

یکی از مسائل و مشکلات اساسی زنان، ازدواج بعد از مرگ شوهر است. از طرفی رعایت حریم زندگانی زناشویی حتی بعد از مرگ همسر موضوعی فطری است و همیشه در قبایل مختلف آداب و رسوم گوناگونی برای این منظور بوده است گرچه گاهی در این رسوم آنچنان افراط می‌کردند که عملاً زنان را در بن بست و اسارت قرار می‌دادند و گاهی جنایت‌آمیزترین کارها را در مورد او مرتکب می‌شدند. به عنوان نمونه بعضی از قبایل پس از مرگ شوهر، زن را آتش زده و یا بعضی، او را با مرد دفن می‌کردند، برخی زن را برای همیشه از ازدواج مجدد محروم ساخته و گوشه‌نشین می‌کردند و در پاره‌ای از قبایل، زن‌ها موظف بودند مدتی کنار قبر شوهر زیر خیمه سیاه و چرکین با لباس‌های مندرس و کثیف دور از هرگونه آرایش و زیور و حتی شستشو به سر برده و بدین وضع شب و روز خود را بگذرانند. عرب جاهلی نیز بر این اعتقاد بود که زن از زمان فوت شوهرش به مدت یک سال یا نه ماه، باید گوشه‌گیری برگزیند و هیچ‌گونه تماسی با مردان نداشته باشد و از هرگونه آرایش و نظافت و پاکی خویش پرهیز نماید.

با پیدایش اسلام و وضع قوانین و مقررات الهی، بر آداب و رسوم غلط و ظالمانه خط بطلان کشیده شد. و از انجام خرافاتی که باعث نابودی زن شوهر مرده و بیچارگی وی می‌شد جلوگیری به عمل آمد؛ ولی از آنجا که ازدواج فوری با حفظ احترام همسر سابق و رعایت حریم زندگانی زناشویی سازگار نبود و چه بسا باعث جریحه‌دار شدن عواطف بستگان کسی که از دنیا رفته بود نیز می‌شد و از طرف دیگر احتمال بارداری زن و خالی نبودن رحم وی از نطفه همسر در گذشته داده می‌شد، در قوانین اسلام ازدواج مجدد این‌گونه زنان منوط به نگه داشتن عده تا مدت محدودی شد، که البته زن در این مدت باید شکل سوگوار بودن خود را حفظ نماید و در عین رعایت پاکیزگی و نظافت از زینت نمودن و آرایش خویش پرهیز نماید؛ ولی پس از گذشتن مدت مقرر می‌تواند به طور شایسته هر کاری را که بخواهد انجام دهد و در این زمینه دیگر مسئولیتی بر اولیای او نخواهد بود و آنها نباید طبق افکار باطل و رسوم جاهلی از ازدواج او با مرد دلخواهش جلوگیری نمایند: ﴿فَإِذَا بَلَغَ أَجَلُهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ: و هنگامی

که مدت عده‌شان سرآمد مسئولیتی بر شما نخواهد بود در آنچه که درباره خودشان به طرز شایسته انجام می‌دهند» (بقره: ۲۳۴).

هدف از این مقاله، بررسی حکمت‌های احتمالی حکم الهی "عده" و "حداد" است. همچنین طبق بررسی‌هایی که نگارنده انجام داده است، در این موضوع تاکنون بدین صورت پژوهشی صورت نگرفته است.

۱. عده وفات

زنی که شوهرش از دنیا رفته دارای یکی از دو حالت زیر است:

- ۱- آبستن و باردار نیست؛ که در این صورت باید تا چهار ماه و ده روز عده نگه دارد و از شوهر کردن خودداری نماید؛ خواه شوهرش با او نزدیکی کرده باشد یا نه، ازدواج دائم باشد یا موقت، زن صغیره باشد یا بالغ، بلکه اگر زن به حدّ یائسگی رسیده باشد نیز باید عده نگه دارد.
- ۲- آبستن است؛ که در این صورت اگر از زمان مرگ شوهر تا زمان زایمان بیش از چهار ماه و ده روز طول بکشد مدت زایمان را باید عده قرار دهد، و اگر زایمان پیش از چهار ماه و ده روز انجام شود باید مقدار عده را چهار ماه و ده روز پس از مرگ شوهر قرار دهد. (منتظری نجف آبادی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۳۹۴).

۲. بررسی ادعای نسخ در آیه عده وفات

آیه ۲۴۰ سوره بقره به ماندن زن در خانه به مدت یک سال پس از مرگ همسرش، اشاره دارد که با نزول آیه ۲۳۴ همین سوره - که به بیان احکام اختصاصی عده وفات می‌پردازد - نسخ شده است.

این آیه بر تمام این خرافات و جنایات خط بطلان کشیده و به زنان بیوه اجازه می‌دهد بعد از نگاهداری عده و حفظ حریم زوجیت گذشته، اقدام به ازدواج کنند، می‌فرماید: «کسانی که از شما می‌میرند و همسرانی از خود باقی گذارند، آنها باید چهار ماه و ده روز انتظار بکشند



و هنگامی که مدّثشان سر آمد، گناهی بر شما نیست که هر چه می‌خواهند درباره خودشان به طور شایسته انجام دهند» و با مرد دلخواه خود ازدواج کنند. و از آنجا که گاه اولیا و بستگان زن، دخالت‌های بی‌مورد در کار او می‌کنند و یا منافع خویش را در ازدواج آینده زن در نظر می‌گیرند، در پایان آیه، خداوند به همه هشدار می‌دهد و می‌فرماید: «وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ؛ خداوند از هر کاری که انجام می‌دهید آگاه است.» و هر کس را به جزای اعمال نیک و بد خود می‌رساند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰ش، ج ۲، ص ۱۹۴) این آیه مشهور به «آیه عده وفات»، «آیه تربص» و «آیه اقراء» است.

بیشتر مفسرین و دانشمندان علوم قرآن معتقدند آیه ۲۳۴ ناسخ آیه ۲۴۰ سوره بقره است.^۱ در اعتقاد به ناسخ بودن یا نبودن آن؛ مفسرین و دانشمندان علوم قرآنی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

- دسته اول: عده ای که می‌گویند آیه ۲۳۴ سوره بقره ناسخ نیست، به دلایل ذیل:

۱- این دو آیه اهداف مختلفی دارند، یکی راجع به عده وفات است و دیگری راجع به این است که شوهران وصیت کنند که زنان آنان پس از مرگ آن‌ها، یک سال در خانه بمانند و وارث حق اخراج او را ندارد، پس این دو آیه با همدیگر وجه اشتراکی ندارند تا ناسخ و منسوخ همدیگر باشند. (شعار، ۱۳۶۹ش، ص ۹۵)

۲- معنای نسخ این است که حکمی که در قبل بیان شده، به وسیله آیه دیگری که بعد از آن نازل گردیده، ملغی شود، این میزان در دو آیه فوق صدق نمی‌کند زیرا آیه ۲۴۰ که (به زعم آنان) منسوخ شده، بعد از آیه ۲۳۴ که ناسخ می‌باشد، آمده است و ممکن نیست که آیه ناسخ، قبل از آیه منسوخ بیاید. (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۹۵) یکی از شرق شناسان بنام هیوز «Hughs» می‌نویسد: «همه مفسران قبول دارند که آیه ۲۳۴ سوره بقره بعد از آیه ۲۴۰ همان سوره نازل شده است و ناسخ آن می‌باشد.» (خلیفه، ۱۹۹۴م، ص ۱۶۸-۱۷۰) اما اگر به

۱. وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

دقت این دو آیه را بررسی کنیم، می‌فهمیم که هیچ تعارضی با یکدیگر ندارند و به حقیقت آنها پی می‌بریم. در آیه ۲۳۴ بقره، زن بیوه مکلف شده است که به مدت ۴ ماه و ۱۰ روز عده نگه دارد و بعد از آن ازدواج کند و آیه دوم یکی از حقوق اقتصادی زن بیوه را بیان می‌کند که می‌تواند در خانه همسرش به مدت یک سال پس از فوت وی اقامت گزیند. پس می‌بینیم که این دو آیه هیچ‌گونه تناقضی با یکدیگر ندارند. (خوبی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۵۱)

- دسته دوم: عده ای که می‌گویند آیه ۲۳۴ سوره بقره ناسخ است، دلایل دسته اول را رد کرده و به آنها این‌گونه پاسخ می‌دهند:

آنچه در ناسخ و منسوخ لازم است این است که منسوخ از نظر زمان نزول و اجرا پیش از ناسخ نازل شود، و مورد اجراء قرار گیرد نه این که باید منسوخ جلوتر در دفتر قانون نوشته شود، و آنچه علمای اصول و تفسیر در نسخ شرط کرده‌اند عبارت است از تقدم منسوخ بر ناسخ از نظر زمان نزول، نه در کتابت و هرگز اشکال ندارد که پس از بازشناسی از منسوخ، بنابر- مصلحتی، دومی قبل از اولی نوشته شود. اگر در کتاب‌های حقوقی و نوشته‌های قانونی، ناسخ را جلوتر از منسوخ نمی‌نویسند، دلیل بر صحت گفتار آن نیست، زیرا قرآن، کتاب بشری نیست، تا مشتمل بر ابواب و فصولی باشد یا مقدمه و مؤخره‌ای داشته باشد و قوانین آن تحت «بندهای» معینی نوشته گردد. (سبحانی، ۱۳۶۴ش، ص ۶۲)

به‌استثنای موارد معدود اکثر مفسرین شیعه و اهل سنت معتقد به این هستند که آیه ۲۳۴ سوره بقره ناسخ آیه ۲۴۰ همین سوره می‌باشد. (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۶۲/ قمی، ۱۳۶۳ش/ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۴۱/ عیاشی، ۱۳۶۳ش، ج ۱، ص ۱۲۹/ طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹۳/ مکارم شیرازی، ۱۳۸۰ش، ج ۲، ص ۲۱۴/ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۱۵۸)

صاحب تفسیر «مجمع البیان» می‌نویسد: «همه علما اتفاق دارند که این آیه منسوخ است، سپس حدیثی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که (در عصر جاهلیت) هنگامی که مرد از دنیا می‌رفت تا یک سال از مال شوهر، نفقه او را می‌دادند سپس بدون میراث، خارج می‌شد، بعداً آیه یک چهارم و یک هشتم (مربوط به ارث زن)، این آیه را نسخ کرد. بنابراین باید نفقه زن در



مدت عده، از ارث او باشد، و نیز از آن حضرت نقل می‌کند که فرمود: آیه مربوط به نگه داشتن عده در چهار ماه و ده روز و همچنین ارث، این آیه را نسخ کرده است». (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۴۵)

۳. وظایف زن در ایام عده

زن شوهر مرده در ایام عده دو وظیفه مهم و واجب دارد که سرپیچی از هرکدام به منزله بطلان عده می‌باشد:

- اول: نگه داشتن عده، یعنی ترک ازدواج در ۴ ماه و ده روز؛
- دوم: حداد.

در ذیل به تفصیل به آرا مذاهب اسلامی در مورد تفسیر هرکدام از این دو مورد می‌پردازیم:

۱.۳. نگه داشتن عده

در مورد مدت زمانی که خداوند برای عده وفات مقرر کرده است، نکاتی را باید مورد توجه قرار داد:

چهار ماه و ده روز، مدت عده وفات است که زن باید پس از مرگ شوهر نگاهدارد و در این جهت فرق نمی‌کند که شوهر با آن زن، عمل جنسی انجام داده باشد یا نه، آزاد باشد یا کنیز و در صورتی که زن به هنگام مرگ شوهر باردار باشد، باید هر کدام از دو مدت وضع حمل یا سپری شدن چهار ماه و ده روز که بیشتر باشد را عده نگاهدارد. (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۳۹ / طباطبایی، بی تا، ج ۲، ص ۳۸۹ / طیب، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۷۷ / فیض کاشانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۶۴ / مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۳۶۳ / رشیدرضا، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۴۱ / جوادی آملی، ۱۳۹۰ش، ج ۱۰، ص ۳۹۳ / صادقی تهرانی، ۱۳۷۷ش، ص ۱۵۴ / طبری، ۱۹۱۱م، ج ۲، ص ۳۱۸ / اندلسی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۱۶).

در مورد عده وفات زن کنیز، از دانشمندان اهل سنت، «اصم» با شیعه موافق است، ولی فقهای دیگر از آنان می‌گویند: عده کنیز نصف عده زن آزاد است یعنی دو ماه و پنج روز. به عنوان

مثال نظام نیشابوری در تفسیرش چنین می‌فرماید: «و هذه العدة واجبة على كل امرأة مات زوجها إذا كانت أمة فإن عدتها نصف عدة الحرة عند أكثر الفقهاء» (نظام الاعرج، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۴۵)

اطلاق آیه مورد بحث، کنیز و آزاد را یکسان شامل می‌شود و عدّه‌ی وفات هر دو، چهار ماه و ده روز است. برخی عدّه کنیز را در جایی که تنصیف ممکن است نصف عدّه آزاد دانسته‌اند و سند تنصیف هم قیاس حکم عدّه بر حکم حدّ است، زیرا در آیه ﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (نساء، آیه ۲۵) حدّ آمه نصف حدّ حُرّه قرار داده شده است؛ اما عدّه حامل که وضع حمل است، چون قابل تنصیف نیست، بین کنیز و آزاد در آن فرقی نیست. (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۱۲۶-۱۲۷) لازم است عنایت شود که وقتی مبنایی باطل باشد، فتوای مبتنی بر آن مبنا نیز فاسد خواهد بود؛ یعنی چون اصل قیاس که مبنای استدلال یاد شده است باطل است، حکم به تنصیف عدّه وفات در کنیز صحیح نخواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۹۰ش، ج ۱۰، ص ۲۹۴)

جمعی از اهل سنت درباره عدّه وفات زن باردار معتقدند که همان وضع حمل است، اگر چه بقدری کم باشد که مثلا شوهر هنوز در حال غسل داده شدن باشد. «و فی روایة: فوضعت حملها بعده بلیال، فلما تعلت من نفاسها، تجملت للخطاب، فدخل علیها أبو السنابل بن بعکک، فقال لها: ما لي أراك متجملة لعلک ترجین النکاح؟ و الله ما أنت بناکح حتی یر علیک أربعة أشهر و عشر. قالت سبعة: فلما قال لي ذلك، جمعت علي ثيابي حين أمسيت، فأتیت رسول الله صَلَّى اللهُ عليه و سلم فسألته عن ذلك، فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي، و أمرني بالتزويج إن بدا لي». (دمشقی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۸۱)

و من هاهنا ذهب الإمام أحمد، في رواية عنه، إلى أن عدة أم الولد عدة الحرة هاهنا، لأنها صارت فراشا للحرائر، وللحديث الذي رواه الإمام أحمد عن يزيد بن هارون، عن سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة عن رجاء بن حيوة، عن قبيصة بن ذؤيب، عن عمرو بن العاص أنه قال:

لا تلبسوا علينا سنة نبينا، عدة أم الولد، إذا توفي عنها سيدها أربعة أشهر و عشر. (همان، ص ۴۸۲)

از عمر بن خطاب و ابی مسعود بدری و ابی هریره این مطلب نقل شده است.

عقیده شیعه این است که وضع حمل، پایان عده زنی است که باردار بوده و طلاق داده شده است، ولی زنی که شوهرش از دنیا رفته است، باید طولانی‌ترین دو مدت (وضع حمل یا گذشت چهار ماه و ده روز هر کدام طولانی‌تر است) را عده نگه دارد. (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۶۰)

زمان شروع عده وفات

براساس روایات، عده وفات از زمان باخبر شدن زن از مرگ شوهرش شروع می‌شود نه هنگام مرگ او. (کلینی، ۱۳۶۹ش، ج ۶، ص ۱۱۳-۱۱۴ / حرعاملی، ۱۳۶۴ش، ج ۲۲، ص ۲۲۹) شاید برای اثبات این مطلب بتوان به جمله «يَتَرَبِّصَنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ» که به معنای خویشتن‌داری است استدلال کرد، زیرا خویشتن‌داری زنها از ازدواج، از زمانی است که آنها از مرگ شوهر خود آگاه شوند و پیش از اطلاع از آن، خویشتن‌داری معنا ندارد؛ ولی این استدلال در حدی نیست که حکم فقهی و تعبیدی را در پی داشته باشد، زیرا «يَتَرَبِّصَنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ» (بقره: ۲۲۸) درباره عده طلاق هم آمده است، درحالی‌که شروع زمان عده طلاق از لحظه وقوع طلاق است نه اطلاع زن از طلاق، ازاین‌رو اگر زن پس از گذراندن مدتی که مطابق عده طلاق مربوط به خود اوست، از مطلقه بودن خود آگاه شود، دیگر عده ندارد.

اینکه زمان شروع عده وفات از زمان علم به وفات است نه خود وفات، از روایات به دست می‌آید و آیه شریفه بر آن دلالتی ندارد.

حکم ازدواج در زمان عده

نکاح با زنی که در عده دیگری است باطل است، و فرقی نمی‌کند که نکاح دائم باشد یا منقطع، و طلاق بائن باشد یا رجعی، و نیز عده وفات یا عده شبهه. همچنین در بطلان عقد فرقی نمی‌کند که طرفین عالم به وجود عده و حرمت نکاح باشند یا جاهل. در این مورد بین فقهای امامیه اختلاف نظری وجود ندارد، به دلیل اینکه مستند حکم، آیه شریفه زیر است:

«وَلَا تَعْرَمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ: مادام که مدّت عده سر نیامده عزم عقد

نکاح ننمائید» (بقره: ۲۳۵).

هر چند در آیه فوق از عزم و تصمیم بر نکاح نهی شده است، ولی کاملاً واضح است که آنچه واقعا ممنوع گردیده اصل عقد نکاح است. علاوه بر اینکه غیرمنطقی است که عزم بر نکاح ممنوع و اصل نکاح مجاز باشد.

باید توجه داشت منظور از عزم معادل خواستگاری نیست. زیرا صرف خواستگاری تصمیم بر ازدواج پس از انقضا عده است، ولی عزم یعنی قصد ازدواج در حال فعلی. پس خواستگاری به صورت تعریض از بعضی از زنان در حال عده بائن و یا عده وفات بلا مانع است.

نکاح با زن در عده در صورت علم موجب حرمت ابدی است؛ یعنی علم به حکم و موضوع. فقها عقیده دارند در مسأله فرقی نمی‌کند که هر دو عالم به حکم و موضوع باشند و یا اینکه فقط یکی از آنان علم داشته باشد به هر حال به محض وقوع چنین عقدی حتی اگر نزدیکی هم صورت نگرفته باشد حرمت ابدی بین آنان ایجاد می‌شود. (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۹، ص ۴۳۱)

بنابراین چنانچه زن و مرد نسبت به حکم (حرمت) یا موضوع (وجود زن در عده) جاهل باشند و نکاح نمایند، عقد باطل است ولی حرمت ابدی ایجاد نمی‌شود. پس می‌توانند بعد از انقضای عده با یکدیگر ازدواج نمایند، مشروط بر اینکه نزدیکی صورت نگرفته باشد. ولی اگر نزدیکی واقع شود حرمت ابدی بوجود می‌آید.

مستند حرمت ابدی در صورت وقوع نزدیکی، علاوه بر آیه شریفه که نقل شد «سوره بقره، آیه ۲۳۵»، روایات متعددی است از ائمه معصومین علیهم‌السلام که به عنوان نمونه دو روایت نقل می‌شود:

۱- حضرت صادق علیه‌السلام در روایتی می‌فرماید: «هرگاه مردی با زنی ازدواج کند که آن زن در عده است و نزدیکی هم واقع شود آن زن بر مرد ابداً حلال نیست خواه عالم یا جاهل باشد. ولی اگر مرد به آن زن دخول ننماید چنانچه جاهل باشد حلال است و برای عالم حلال نیست».

۲- در روایت دیگر عبد الرحمن بن حجاج از حضرت ابا ابراهیم علیه‌السلام نقل می‌کند که: «از او سؤال کردم درباره مردی که ازدواج می‌کند با زنی که در عده است در حالتی که جاهل است، آیا بر مرد حرام ابدی است؟»، آن حضرت فرمودند: «خیر اگر جاهل بوده بعد از انقضای عده می‌تواند با همان زن ازدواج نماید». راوی می‌گوید: «سؤال کردم کدام یک از دو جهل موجب



عذر است، جهل به حرام بودن ازدواج یا جهل به اینکه زن در عده می باشد؟»، حضرت در پاسخ فرمودند: «یکی از این دو جهل آسان تر از دیگری است. جهل به اینکه زن در عده است آسان تر است از اینکه جهل به حرمت داشته باشد و نداند که خداوند چنین ازدواجی را حرام نموده است.»

با استناد به روایات فوق فقهای امامیه فتوی داده اند در صورتی که این ازدواج با علم باشد و یا با جهل و لیکن نزدیکی صورت گرفته باشد، موجب حرمت ابدی خواهد بود. و اما در حالت جهل بدون نزدیکی موجب حرام ابدی نمی گردد، ولی در تمام این صور عقد باطل است. (محقق داماد، ۱۳۷۹، ص ۱۰۶)

تعبدی بودن عده

هر چند همه مسایل دینی تعبدی محض نیستند، ولی آن مسائل و احکامی که تعبدی محض هستند، عقل توان درک علت و حکمت و اسرار آنها را ندارد. بلکه عقل، آدمی را تنها تا در خانه شریعت همراهی می کند، ولی هیچ گاه خود به تنهایی نمی تواند از کالاها و گنجینه های درون خانه بهره گیرد. تنها چیزی که عقل در این زمینه درمی یابد مخالفت نداشتن این احکام با اصول کلی عقلانی است.

در بسیاری از موارد ما نمی دانیم چه چیزهایی نیاز داریم و چه مشکلاتی از درون ما را تهدید می کند تا بفهمیم به چه علت خالق موجودات، این احکام را وضع کرده است. بدین رو، آنچه ما در احکام تعبدی محض می فهمیم، حداکثر جهت گیری های کلی و دستورات عام است، اما این که برای چه مصالحی و براساس چه ملاک و ویژگی هایی وضع شده، بر ما معلوم نیست. لذا تنها چاره این دسته از احکام، تسلیم شدن است و فقط روح تعبد و بندگی در این دسته از احکام می تواند پاسخگوی این سؤالات باشد. پس، اگر بنده خدا هستیم و به صدور حکمی از طرف پروردگار اطمینان یافتیم باید بدان تعبد داشته باشیم.

به نظر می رسد عده نیز از جمله احکامی است که علت اصلی تشریح آن معلوم نیست و ما باید تعبداً آن را بپذیریم. برخی فقهای امامیه، عده را حتی در مواردی که زن از عدم وجود فرزند

در رحم اطمینان دارد، واجب می‌دانند. محدث بحرانی در تعریف عده آورده است: «لتعرف برائه رحمها من الحمل او تعبدا؛ (بحرانی، ۱۳۶۳ش، ج ۳۲، ص ۲۱۲) زن عده نگه می‌دارد تا از پاک بودن رحمش از حمل آگاهی یابد یا اساساً از باب تعبد عده نگه می‌دارد». این فلسفه ناظر به احکامی است که با فلسفه اصلی عده که همان برائت رحم می‌باشد، متناقض است، مانند موردی که نگه داری عده طلاق بر زنی که با او از دبر آمیزش شده است را واجب می‌داند.

علامه حلی مفهوم فقهی عده را این‌گونه بیان کرده است: «مقدار زمانی که زن پس از انحلال نکاح به جهت مرگ شوهر یا به لحاظ اطمینان از پاک بودن رحمش از حمل یا به جهت تعبد شرعی با فرض به یقین به برائت رحم از حمل، باید صبر کرده و از ازدواج مجدد خودداری نماید.» (حلی (علامه)، ۱۳۲۴ق، ص ۱۴۷)

۲-۳. حداد

مورد دیگری که زن شوهر مرده باید رعایت کند، مسأله حداد است. حداد از احکام اختصاصی عده وفات است به این معنی که زنی که طلاق گرفته ملزم به رعایت حداد نمی‌باشد اما زن شوهر مرده وظیفه اش رعایت حداد است.

حداد در لغت به معنای منع کردن (الافریقی المصری، ۱۳۸۹ق، ج ۳، ص ۱۴۳، ذیل ماده «ح د د») و در فقه، عبارت است از ترک آنچه زینت به شمار می‌رود و زنان به طور معمول در مجالس جشن و عروسی، خود را بدان می‌آرایند؛ خواه در بدن باشد؛ مانند سرمه کشیدن، کرم مالیدن و سرخ کردن گونه‌ها، و یا در لباس، مانند پوشیدن لباس‌های شاد و زیورآلات. (نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۳۲، ص ۲۷۶ / مطیعی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۱۸۱)

واژه اِحداد نیز به همین معنا بوده (طوسی، ۱۳۹۱ق، ج ۵، ص ۲۶۳) و در منابع فقهی اهل سنت کاربرد زیادی دارد.

«غرض از اِحداد ترک زینت است؛ از جمله عطر و پوشیدن آنچه زنان به طور معمول در مجالس جشن و عروسی، خود را بدان می‌آرایند از لباس و زیورآلات و غیر آن. و آن (ترک زینت)

واجب است در عده وفات. (دمشقی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۸۳)

«حداد»، لباس ماتم است؛ (الافریقی المصری، ۱۳۸۹ق، ج ۳، ص ۱۴۳) ولی در فقه، ترک زینت مراد است. بر زن شوهر مرده واجب نیست که لباس عزا بپوشد؛ اما ترک زینت، یعنی اجتناب از سرمه و عطر و لباس‌های رنگارنگ در دوران عده بر او واجب است. (جوادی آملی، ۱۳۹۰ش، ج ۱۰، ص ۴۰۹ / میبدی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۶۳۵)

فقها مراد از کاربرد زینت را در حکم حداد، مواردی مانند پوشیدن لباس‌های رنگارنگ و استفاده کردن از طلا و جواهر و آرایه‌های بدن، مانند خضاب و سرمه و عطر، دانسته‌اند. (طباطبائی یزدی، ۱۳۷۷ق، ج ۲، ص ۶۳ / طوسی، ۱۳۹۱ق، ج ۵، ص ۲۶۳-۲۶۵ / مطیعی، بی تا، ج ۱۸، ص ۱۸۳-۱۸۵) حداد بر زن شوهر مرده در ایام عده وفات واجب است؛ (نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۳۲، ص ۲۷۶) بنابر قول مشهور، حداد واجب تعبدی است، نه شرطی؛ بنابراین، اخلاص به آن موجب بطلان عده نخواهد بود. (همان) هر چند در برخی منابع، از معدودی از تابعین، یعنی شُعبی (متوفی ۱۰۳) و حسن بصری (متوفی ۱۱۰)، واجب نبودن حداد نقل شده است، (ابن قدامه، بی تا، ج ۹، ص ۱۶۶ / عسقلانی، بی تا، ج ۹، ص ۴۰۰ / ابن حنبل، ۱۹۹۴م، ج ۶، ص ۳۹۶) به عقیده ابن عباس و زهری در ایام عده وفات زن لازم است که از آرایش دادن خود و سرمه کشیدن و بیرون رفتن از منزل خودداری کند. (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۴۰) اما اجماع فقهای امامی و اهل سنت بر وجوب آن اتفاق نظر دارند. (قرطبی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۸۱ / عسقلانی، بی تا، ج ۹، ص ۴۰۲-۴۰۱ / کاسانی، ۱۴۰۲ق، ج ۳، ص ۲۰۸ / نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۳۲، ص ۲۷۶)

برای اثبات وجوب حداد علاوه بر اجماع فقها، به احادیثی استناد شده که در آن‌ها زن از کاربرد هرگونه زینت تا پایان مدت عده وفات شوهر نهی شده است. (بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۶، ص ۱۸۶-۱۸۵ / بیهقی، ۱۳۷۷ش، ج ۷، ص ۴۴۱-۴۳۷)

به عنوان نمونه به دو مورد اشاره می‌شود: **محمّد بن علی بن الحسین یاسناده عن عمار الساباطی، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه سأله عن المرأة يموت عنها زوجها، هل يحلّ لها أن تخرج من منزلها في عدتها؟ قال: نعم، وتختضب، وتكتحل، وتمتشط، وتصبغ، وتلبس المصبغ، وتصنع ما شاءت بغير**

زینة لزوج . (حر عاملی، ۱۳۶۴ق، ج ۲۲، ص ۲۳۳.۲۳۴)

عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال :
سئل عن المرأة يموت عنها زوجها، أ يصلح لها أن تحج، أو تعود مريضا؟ قال : نعم، تخرج في سبيل الله، ولا
تكتحل ولا تطيب (همان، ص ۲۴۴)

برخی فقها در تبیین فلسفه حکم حداد معتقدند که رعایت کردن این حکم، از سویی نوعی
اظهار تأسف بر مرگ شوهر و از دست دادن پیوند ازدواج و مصاحبت با همسر بوده و بیانگر
وجود وفاداری و رابطه احترام آمیز میان زوجین است و از سوی دیگر، حافظ عفت عمومی
جامعه و حریم زن در برابر مردان بیگانه است. (طوسی، ۱۳۹۱ق، ج ۵، ص ۲۶۳ / کاسانی، ۱۴۰۱ق، ج ۳،
ص ۲۰۹ / حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۸۲ / عسقلانی، بی تا، ج ۹، ص ۴۰۱)

مصادیق زینت

زینت از عناوین اعتباری و نسبی است و بر حسب اشخاص، زمانها و مناطق متفاوت است.
در آرای فقها درباره مصادیق زینتی که در حداد ممنوع شده است، اختلاف نظر وجود دارد،
(عسقلانی، بی تا، ج ۹، ص ۴۰۵-۴۰۶ / محمد شوکانی، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۹۹-۹۸) که به تصریح برخی فقها، این
اختلافات ناشی از تفاوت عرفها در زمانها و مکانهای گوناگون است؛ از این رو، مصادیق زینت
بر حسب زمان و مکان و افراد متفاوت است و در هر جامعه ای باید عرف رایج آن را در نظر گرفت،
به طور مثال، ممکن است در موقعیتی خاص حتی پوشیدن لباس مشکی، زینت به شمار رود.
(طباطبائی یزدی، ۱۳۷۷ق، ج ۲، ص ۶۳-۶۴ / موسوی خمینی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۳۰۲ / سیستانی، ۱۴۱۶ق،
ج ۳، ص ۱۷۶-۱۷۷)

فقههای امامی اموری مانند تمیز کردن لباس و بدن، شانه زدن مو، ناخن گرفتن، آراستن
فرزندان و خدمتکاران و تزئین منزل را از مصادیق زینت ممنوع در حداد ندانسته اند. (عاملی
(شهیدثانی)، ۱۴۱۳ق، ج ۹، ص ۲۷۸ / نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۳۲، ص ۲۸۱)

امام خمینی علیه السلام می فرماید: «بر زنی که شوهرش فوت کرده واجب است مادامی که در عده
وفات است رعایت حداد را بنماید منظور از حداد این است که زینت نکند در بدنش، مثل



سرمه کشیدن و عطر زدن و خضاب و سرخاب و برداشتن زیر ابرو و امثال اینها، و نه در لباسش به مثل پوشیدن جامه سرخ و زرد و زیورآلات و امثال اینها، و خلاصه اینکه واجب است ترک کند هر عملی را که عرفا زینت شناخته می شود و معمولاً بوسیله آن زن خود را برای شوهر می آراید چه در موقع عادی و چه در اوقاتی که مناسب با آرایش است از قبیل اعیاد و عروسی ها و امثال آن که البته بحسب اشخاص و زمان ها و شهرها مختلف است، به همین جهت لازم است هر زنیکه شوهر از دست داده کارهائیکه در شهر خودش زینت شمرده می شود ترک کند». (موسوی خمینی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۵۷۷)

آیت الله سیستانی می فرماید: «زنی که در عده وفات می باشد حرام است لباسی که زینت است بپوشد و سرمه بکشد، و همچنین کارهای دیگری که زینت حساب می شود بر او حرام می باشد، ولی بیرون رفتن از خانه حرام نیست». (سیستانی، ۱۳۹۳، م ۲۵۳۶)

اما حضرات آیات مکارم شیرازی (مکارم شیرازی، ۱۳۹۲ش، مسأله ۲۱۵۲) و شبیری زنجانی (شبیری زنجانی، ۱۳۸۰ش، م ۲۵۲۷، ص ۵۸۵) تنها بر خودداری از انجام چنین اعمالی تأکید داشته اند و ذکری از حرمت به میان نیاورده اند.

براساس نظر شافعی مذهب ها، به کار بردن رنگ حنا، برای زنی که شوهر ندارد مکروه است. (نووی، بی تا، ج ۷، ص ۲۰۴ / همان، ج ۱، ص ۲۹۴)

از نگاه حنفیه استعمال رنگ برای زن اعم از زن شوهردار و بی شوهر جایز است. و نیز حکم نموده اند که زن در هنگام احداث (سوگواری بعد از فوت شوهر) نباید سرش را با شانه ای که داندانه های به هم نزدیک دارد شانه کند اما این کار با شانه ای که دارای داندانه های دور از هم باشد بدون اشکال است. (بلخی، بی تا، ج ۵، ص ۳۹۵)

به نظر علمای مذهب امام مالک، استعمال رنگ برای زنی که در عده ی وفات شوهر قرار دارد حرام است. (شارح حطاب، ۱۴۲۸ق، ص ۲۱۰)

پس از بررسی اقوال فقها این مطلب به دست می آید که شاید علت منع بیه از آرایش و زینت کردن در معرض فتنه قرار گرفتن باشد و به دلیل آنکه شوهر ندارد، نیازی هم از قبیل جلب

توجه، به آرایش و زینت ندارد.

با بررسی اقوال فقهای فریقین در مورد رعایت حداد، در می‌یابیم که نقطه مشترک مصادیق آن، ترک زینت است و زینت بودن چیزی بستگی به عرف زمان و مکان دارد.

انتهای حداد

انتهای زمان حداد، پایان عده وفات است، (مطیعی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۱۸۱ / موسوی خمینی، ۱۳۶۳ ش، ج ۲، ص ۳۰۲) که از زمان مرگ شوهر و در صورت غایب بودن او، از هنگام خبردار شدن زن آغاز می‌شود، (علی بن حسین علم‌الهدی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۳۶۰-۳۵۹ / نجفی، ۱۹۸۱ م، ج ۳۲، ص ۳۷۱-۳۷۴) و مدت آن به اجماع فقهای امامی و اهل سنت برای زن غیر باردار (حائل)، چهار ماه قمری و ده روز است. عده زن باردار به نظر فقهای امامی طولانی‌ترین مدت از هنگام فوت تا وضع حمل و زمان چهار ماه و ده روز، ولی به نظر فقهای اهل سنت تا وضع حمل است. (نجفی، ۱۹۸۱ م، ج ۳۲، ص ۲۷۴-۲۷۵ / زحیلی، ۱۴۱۸ ق / ۱۹۹۷ م، ج ۹، ص ۷۱۸ و ۷۱۷-۷۱۷۸)

مصادیق حکم حداد

فقهای امامی و اهل سنت حداد را بر زن عاقل، بالغ، مسلمان و آزاد (غیر برده) در نکاح صحیح واجب می‌دانند، (طوسی، ۱۳۹۱ ق، ج ۵، ص ۲۶۵ / کاسانی، ۱۴۰۲ ق، ج ۳، ص ۲۰۹) اما درباره وجوب آن بر دیگر زنان اختلاف نظر دارند. نظر مشهور فقهای امامی و اهل سنت، به استناد ادله عام، این است که حداد بر صغار و دیوانگان نیز واجب و رعایت کردن آن وظیفه ولی آنهاست، (عاملی جبعی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۲۷۸ / نجفی، ۱۹۸۱ م، ج ۳۲، ص ۲۸۱ / عسقلانی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۰ / شربینی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۳۹۸) ولی برخی حنفیان (سرخسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۶۰ / ابن‌عابدین، ۱۳۹۹، ج ۳، ص ۵۸۴ / ۵۸۵) و شماری از فقهای امامی، (حلی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۷۳۹ / ابن‌سعید، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۴۷۲) بدین استناد که این دو گروه مخاطب تکالیف الهی نیستند، حداد را بر آنان واجب ندانسته‌اند. همچنین فقهای امامی (طوسی، ۱۳۹۱ ق، ص ۲۶۳ / طباطبائی یزدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۵) و بیش‌تر فقهای اهل سنت، (شافعی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۴۸ / بهوتی حنبلی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۵۰۲ / زحیلی، ۱۴۱۸ ق، ج ۹، ص ۷۲۰۵) با توجه به عموم احادیث دال بر وجوب حداد، آن را بر زنان ذمی نیز واجب دانسته‌اند.



حنفیان (سرخسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۵۹ / کاسانی، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۲۰۹) و بعضی مالکیان، (باجی اندلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۱۴۴) بدین استناد که غیرمسلمانان مخاطب احکام شرع نیستند، آن را بر زنان غیرمسلمان واجب نمی‌دانند.

برخی فقها (ابوالبرکات، بی تا، ج ۲، ص ۴۷۸) حداد را تنها بر آن دسته از زنان ذمی که همسر مسلمان آن‌ها فوت کرده است، واجب دانسته‌اند.

ریشه این اختلاف نظر را برخی (جوزیه، بی تا، ج ۲، جزء ۴، ص ۲۲۲-۲۲۱ / عسقلانی، بی تا، ج ۹، ص ۴۰۱۴۰۰) این مسئله دانسته‌اند که آیا اصولاً حداد، حق خداوند است یا حق زوج. برپایه فرض نخست، حداد غیرواجب و بر مبنای فرض دوم، واجب است. برخی فقهای امامی حکم حداد را شامل عقد موقت نیز می‌دانند. (نجفی، ۱۹۸۱، ج ۳۲، ص ۲۸۳-۲۸۲ / طباطبائی یزدی، بی تا، ج ۲، ص ۶۶۶۵)

۴. برخی از حکمت‌های عده وفات

احکام الهی دارای حکمت و علت هستند. وجوب و حرمت احکام و یا صحت و بطلان آن‌ها براساس حکمت نیست، بلکه براساس علت آن احکام می‌باشد، و ما معمولاً دسترسی به فهم علت احکام نداریم. علت نگه‌داری عده و احکام مربوط به آن به درستی بر ما روشن نیست. عقل ما با توجه به آموزه‌های اسلامی یا علوم تجربی و حسی می‌تواند بعضی حکمت‌ها را برای احکام الهی و از جمله نگه داشتن عده استنباط نماید، ولی معنای این کلام آن نیست که علت ندارد. هیچ حکمی از احکام الهی بدون علت نیست. عبارت «و الله عزیز حکیم» در ذیل آیه شریفه ۲۲۸ بقره که به احکام مربوط به عده زنان می‌پردازد تصریح به وجود علت حکیمانه در مورد عده و زمان آن است.

حکمت بهداشتی

ارتباط جنسی ممکن است زمینه مناسب برای انتقال یا شکل‌گیری بیماری‌ها و عفونت‌های

مختلف را فراهم آورد. این احتمال در ارتباطات متعدد جنسی بیشتر و خطرناک تر است. در این میان زن به لحاظ ساختار جسمی و فیزیکی (داشتن رحم که محل تجمع ترشحات مرد است) و هم به خاطر فعل و انفعالات طبیعی رحمی (حیض و نفاس و ...) قابلیت بیشتری برای دریافت، پرورش و انتقال بیماری ها و عفونت ها دارد. زمان عده درحقیقت می تواند نقش قرنطینه برای رحم زن باشد تا ضمن آنکه از شکل گیری عفونت های خطرناک (که به وسیله ارتباط مکرر جنسی ممکن است در زن حاصل شود) جلوگیری شود؛ زمینه انتقال آن به مرد دیگر یا فرزندان نیز منتفی شود.

در این رابطه پروفیسور رابرت گیلهم رئیس دانشکده البت انیشتن و متخصص در علوم ژنتیک و بارداری، از شناخت و کشف یک حقیقت علمی و معجزه بی نظیر در قرآن خبر داده است. کشف علمی او که یکی دیگر از حکمت های عده زنان را که در قرآن مطرح شده است؛ را اثبات می نماید، به صورت یک نظریه به اثبات رسیده علمی، با عنوان «اثر آب مرد» ثبت شده و جهان مدرن را شگفت زده کرده است.

نظریه ایشان بدین شرح است: «آب مرد دارای ۶۲ نوع پروتئین است و این پروتئین ها از هر فرد به فرد دیگر متغیر است، همانطور که اثر انگشت متغیر است و هر کس اثر انگشت خودش فقط مختص به خودش می باشد، و این مانند یک تراشه الکترونیکی می باشد که هر فرد تراشه خاص خودش را حمل می کند. بدن زن در درون خود یک رایانه به تمام معنا حمل می کند و این رایانه اطلاعات تراشه مردی که با او ارتباط برقرار می کند را در خود ثبت می کند.

این زن اگر در آن واحد، بلافاصله بعد از طلاق از همسرش با مردی دیگر ازدواج کند و یا اینکه در یک برهه تراشه های متعددی به رایانه متصل شوند این مانند ویروسی بزرگ است که وارد این رایانه شده است و لذا این زن دچار اختلالات هورمونی و روانی و بیماری های گوناگون می شود. پروفیسور به صورت علمی ثابت کرد که اولین حیض (عادت ماهانه) بعد از طلاق باعث ریزش ۳۲٪ الی ۳۵٪ و حیض دوم ۶۷٪ الی ۷۲٪ و حیض سوم ۹۹٫۹٪ از اثر آب و اطلاعات مرد می شود و در واقع رحم زن، از هر اثری که در گذشته بوده پاک و طاهر می شود و آماده



استقبال از تراشه و اثر اطلاعات جدید بدون هیچ‌گونه ضرری برای زن می‌باشد. این‌گونه است که می‌بینیم زنان زناکار و بدکاره، دچار بیماری‌های سخت و گوناگونی می‌شوند که آن‌هم به دلیل اختلاط اثر آب‌های مختلف در آن واحد می‌باشد.

و اما دوره زنان بیوه شده برای از بین بردن اثر آب می‌بایست بلندتر باشد، آن‌هم به دلیل این است که غم و اندوه باعث تثبیت بیشتر اثر مرد آن‌هم به شکل قوی‌تری می‌شود و به همین دلیل نیازمند دوره‌ای است که خداوند متعال در قرآن مجید می‌فرماید (أربعه أشهر و عشره) تا ریزش اثر به صورت کامل انجام شود». (به نقل از خبرگزاری فارس، تاریخ ۹۱/۶/۴)

مصلحت حفظ نسل

عده نگه داشتن زن، موجب جلوگیری از مخلوط شدن نطفه‌ها در رحم زن است تا اگر احتمالاً در رحم زن نطفه باشد، تا سه ماه مشخص شود، چون گاهی نطفه بعد از مدت‌ها بسته می‌شود. نطفه احتمالی حقوق را برای پدر و مادر و خود فرزند ایجاد می‌کند. اگر بر این اساس فرزندی متولد شود، به طور یقین مشخص می‌شود که مربوط به چه کسی است و در نتیجه محارم این فرزند معلوم هستند. وقتی این بچه بزرگ شود می‌داند با چه کسانی نمی‌تواند ازدواج کند و نیز مسأله ارث بردن او روشن شود.

این مطلب که با پیشرفت علوم ژنتیک و پزشکی و... امکان تشخیص فرزند در رحم یا نسب فرزند وجود دارد نیز منتفی‌کننده لزوم نگه داشتن عده نیست چرا که اولاً این یکی از حکمت‌های عده است نه همه آن و نه علت آن. ثانیاً تشخیص پزشکی و علمی اموری خطاپذیر بوده که همواره امکان خطا در مورد آن می‌رود. از طرفی علوم تجربی با تمام پیشرفت خود امکان اثبات بی‌ضرر بودن رابطه جدید جنسی زن را برای جنین شوهر اول یا دوم ندارد. (برگرفته از پایگاه اطلاع‌رسانی نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، بخش پرسش و پاسخ، porseman.org)

حفظ حرمت اعضاء خانواده

یکی دیگر از حکمت‌های عده نگه داشتن زن این بوده که اگر زن بعد از مرگ شوهر فوراً ازدواج کند این مطلب با محبت و دوستی و حفظ احترام شوهر سابق سازگار نیست و به علاوه

موجب جریحه دار ساختن عواطف بستگان متوفی است. رعایت حریم زندگانی و زناشویی حتی بعد از مرگ همسر موضوعی است فطری و لذا همیشه در قبایل مختلف آداب و رسوم گوناگونی بر این منظور بوده است. گرچه گاهی در این رسوم آن چنان افراط می‌کردند که عملاً زنان را در بن بست و اسارت قرار می‌دادند. آیه ۲۳۴ بقره بر تمام خرافات و جنایات خط بطلان کشیده و به زنان بیوه اجازه می‌دهد بعد از نگه‌داری عده و حفظ حریم زوجیت گذشته، اقدام به ازدواج کنند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۱۹۳)

حکمت تفاوت عده طلاق با عده وفات

ممکن است این سؤال پیش بیاید که چرا عده طلاق با عده وفات فرق دارد. لزوم تمایز بین عده وفات و عده طلاق یکی از حکمت‌های اختلاف مدت عده باشد، در ضمن روایتی به این امر اشاره شده است که غم طلاق بعد از سه ماه و سوز و گداز وفات بعد از ۴ ماه فروکش می‌کند. (ابن بابویه، ۱۳۸۰ش، ج ۲، ص ۵۰۹). براساس این وضعیت زن از نظر روحی و روانی متعادل شده و امکان تصمیم‌گیری برای امر مهم و سرنوشت‌سازی مانند ازدواج را دارد.

یکی از مهم‌ترین حکمت‌های عده وفات، حفظ حرمت زناشویی و در عین حال داغدار بودن زن است و از طرف دیگر بایستی میزان صبر و استقامت زن در مورد برآوردن نیازهای عاطفی و جنسی نیز مدنظر قرار گیرد. حداکثر استقامت و صبر زن در مورد ارضا نیاز عاطفی و جنسی به طور میانگین ۴ ماه معرفی شده است، هیچ مردی حق ندارد بیش از ۴ ماه همسر خویش را از ایجاد رابطه جنسی محروم نماید. در مورد حکم ایلاء که براساس آن مرد قسم می‌خورد که دیگر با همسرش نزدیکی نکند؛ حاکم شرع ۴ ماه به مرد مهلت می‌دهد که یا به همسرش تمکین نماید و یا اینکه او را طلاق دهد و حق ندارد به منظور اذیت کردن زن نه او را طلاق دهد و نه رابطه زناشویی برقرار کند. در غیر این صورت به شدیدترین مجازات‌ها، مجازات می‌شود. براساس این ۴ ماه به عنوان زمانی معرفی شده است که زن حداکثر احترام به حرمت زناشویی خویش را اجابت نموده و در عین حال منتهای صبر و استقامت او در مورد نیاز جنسی

و عاطفی ازدواج است. (ابن بابویه، ۱۳۸۰ ش، ج ۲، ص ۵۰۸)

نتیجه گیری

زن پس از مرگ همسر دو وظیفه دارد: اول: نگه داشتن مدت عده (چهار ماه و ده روز). مدت زمان عده وفات با عده طلاق متفاوت است. اینکه آیه عده وفات بلافاصله پس از بیان احکام مربوط به عده طلاق آمده است، شاید به این دلیل باشد که این توهم پیش نیاید که عده وفات با عده طلاق یکی است. مفسرین برای طولانی تر بودن مدت عده وفات نسبت به عده طلاق مواردی را ذکر کرده اند که بیشتر جنبه حکمت حکم را دارد نه دلیل آن. مسائل مربوط به عده از جمله احکامی است که دلیلی برای آن نمی توان ارائه داد و باید آن را تعبیدی پذیرفت. دوم: وظیفه دیگر زن در ایام عده، حداد است. فقهای مذاهب اسلامی در مصادیق زینت و رعایت بحث حداد در عده وفات اختلاف نظر دارند که لازم است این اختلاف اقوال به اطلاع مقلدین ایشان برسد، زیرا احکام مربوط به حداد بیشتر مواقع به دلیل جاهل بودن به حکم و موضوع، از جانب بانوان رعایت نمی شود. البته این عدم آگاهی بیشتر به دلیل مطرح نشدن احکام مربوط به عده وفات است. در برنامه های پاسخ به احکام شرعی که در رسانه های گروهی اجرا می شود، بیشتر به احکام نماز، روزه و مسائل مبتلی به پرداخته می شود و احکام و تکالیف مربوط به عده وفات، به دلیل مبتلی به نبودن، کمتر مطرح و بررسی می شود. اگر تدبیری اندیشیده شود تا این احکام از سوی نهادها یا مؤسسات احکام شرعی، در رسانه های گروهی، به مردم اطلاع رسانی شود؛ موجب می شود تا مردم به احکام مربوط به خود آگاهی یابند و کمتر دچار عسر و حرج شوند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد، *علل الشرائع*، مترجم: محمد جواد ذهنی تهرانی، قم: مومنین، ۱۳۸۰.
۲. ابن حنبل، احمد، *مسند الامام احمد بن حنبل*، بیروت: دارصادر، ۱۹۹۴.
۳. ابن سعید، یحیی، *الجامع للشرائع*، قم: موسسه سید الشهداء، ۱۴۰۵ق.
۴. ابن عابدین، محمد امین بن عمر بن عبد العزیز، *حاشیه رد المحتار علی الدر المختار*: شرح تنویر الابصار، بیروت: چاپ افست، ۱۳۹۹/۱۹۷۹.
۵. ابن قدامه، المغنی، بیروت: عالم الکتب، بی تا.
۶. ابوالبرکات، احمد دردری، *الشرح الكبير*، بیروت: دار احیاء الکتب العربیة، بی تا.
۷. الافریقی المصری، ابن منظور ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، ۱۳۸۹ق.
۸. اندلسی، ابو حیان، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳.
۹. باجی اندلسی، سلیمان، *المنتقى: شرح مؤظلاً الامام مالک*، بیروت: چاپ افست، ۱۴۰۴/۱۹۸۴.
۱۰. بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم: موسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین، ۱۳۶۳.
۱۱. بخاری، محمد، *صحیح البخاری*، استانبول: چاپ محمد ذهنی افندی، ۱۴۰۱/۱۹۸۱.
۱۲. بلخی، نظام الدین و جمعی از علمای هند، *الفتاوی الهندیة فی فقه الحنفیه*، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۱۳. بهوتی حنبلی، منصور، *کشف القناع عن متن الاقناع*، بیروت: چاپ محمد حسن شافعی، ۱۴۱۸/۱۹۹۷.
۱۴. بیهقی، احمد، *السنن الكبرى*، بیروت: دارالفکر، ۱۳۷۷ق.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، قم: اسراء، ۱۳۹۰.
۱۶. جوزیه، ابن قیم محمد، *زاد المعاد فی هدی خیر العباد*، بیروت: دارالکتب العربی، بی تا.
۱۷. حر عاملی، محمد، *وسائل الشیعه*، مترجم: علی صحت، تهران: ناس، ۱۳۶۴.
۱۸. حلی (علامه)، حسن، *تذکره الفقهاء*، قم: آل البيت، ۱۴۱۴.
۱۹. حویزی، عبد علی، *نور الثقلین*، مصحح: هاشم رسولی، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵.
۲۰. خلیفه، محمد، *الاستشراق و القرآن العظیم*، مترجم: مروان عبدالصبور شاهین، قاهره: دارالاعتصام، ۱۹۹۴.
۲۱. خوبی، ابولقاسم، *بیان در علوم و مسائل کلی قرآن*: ترجمه البیان فی مسائل علوم القرآن، مترجم: محمد صادق نجمی، هاشم هاشم زاده هریسی، موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (ع)، ۱۴۰۸.
۲۲. دمشق، ابن کثیر اسماعیل، *التفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)*، محقق: محمد حسین شمس الدین، دارالکتب العلمیه، بیروت: منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۲.
۲۳. رشید رضا، محمد، *المنار*، بیروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۲۱.
۲۴. زحیلی، وهبه مصطفی، *الفقه الاسلامی و ادلته*، دمشق: دارالفکر، ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م.
۲۵. سبحانی، جعفر، *تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن*، تنظیم و نگارش از هادی خسروشاهی، تهران: موسسه نشر



- و تبلیغ کتاب، ۱۳۶۴.
۲۶. سرخسی، محمد، المبسوط، استانبول: چاپ افست ۱۴۰۳/۱۹۸۳.
۲۷. سیستانی، علی، منهاج الصالحین، قم: مکتب آیه الله العظمی السید السیستانی، ۱۴۱۶ق.
۲۸. شارح خطاب، محمد، مواهب الجلیل لشرح مختصر خلیل، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۸ق.
۲۹. شافعی، محمد، الأم، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۳/۱۹۸۳.
۳۰. شبیری زنجانی، موسی، توضیح المسائل، قم: مشرقین، ۱۳۸۰.
۳۱. شربینی، محمد، معنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج، مع تعلیقات جوبلی بن ابراهیم شافعی، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۸/۱۹۹۷.
۳۲. شعار، یوسف، تفسیر آیات مشکله، تهران: مجلس تفسیر قرآن، ۱۳۶۹.
۳۳. شوکانی، محمد، نیل الاوطار من احادیث سید الاخیار: شرح منتقى الاخبار، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۲/۱۹۹۲.
۳۴. صادقی تهرانی، محمد، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: محمد صادقی تهرانی، ۱۳۷۷.
۳۵. طباطبائی یزدی، محمدکاظم، العروة الوثقی، قم: مکتبه الداوری، بی تا.
۳۶. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، دارالکتب الاسلامیه، مؤسسه النشر اسلامی، بی تا.
۳۷. طبرسی، ابو علی الفضل، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تصحیح و تحقیق و تعلیق: سید هاشم رسولی محلاتی؛ سید فضل الله یزدی طباطبائی، دارالمعرفه للطباعة و النشر، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م.
۳۸. طبری، ابو جعفر، محمد، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، بیروت: دارالمعرفه، ۱۹۱۱.
۳۹. طوسی، محمد، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق و تصحیح احمد شوقی و احمد حبیب قصیر با مقدمه محمد محسن آقا بزرگ تهرانی، مصحح: احمد حبیب عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ق.
۴۰. طوسی، محمد، المبسوط فی فقه الامامیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۱.
۴۱. طیب، عبدالحسین، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه سبطن، ۱۳۸۶.
۴۲. عاملی جبعی (شهیدثانی) زین الدین، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم: ۱۴۱۳/۱۴۱۳.
۴۳. عسقلانی، ابن حجر، فتح الباری، شرح صحیح البخاری، بیروت: چاپ افست، بی تا.
۴۴. عیاشی، محمد، تفسیر للعیاشی، محقق: هاشم رسولی، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۶۳.
۴۵. فخر رازی، محمد، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، دار احیاء التراث العربی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۴۶. فیض کاشانی، محمد، تفسیر الصافی، مشهد: دارالمرتضی، ۱۴۰۳.
۴۷. قرطبی، محمد، الجامع لاحکام القرآن، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۵/۱۹۸۵.
۴۸. قمی، علی، تفسیر القمی، محقق: طیب موسوی جزایری، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۳.
۴۹. کاسانی، ابوبکر، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۸۲/۱۴۰۲.
۵۰. کلینی، محمد، الکافی، مترجم: هاشم رسولی، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامیه، ۱۳۶۹.
۵۱. محقق داماد، سیدمصطفی، بررسی فقهی حقوق خانواده - نکاح و انحلال آن، قم: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۷۹.

۵۲. مطيعي، محمدنجيب، *التكملة الثانية*، بيروت: دارالفكر، بی تا.
۵۳. مغنيه، محمد جواد، *تفسير الكاشف*، قم: دارالكتاب الاسلامي، ۱۴۲۴.
۵۴. مكارم شيرازي، ناصر، *تفسير نمونه*، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۸۰.
۵۵. منتظري نجف آبادي، حسين علي، *معارف واحكام بانوان*، چاپ دوم، قم: مبارك، ۱۴۲۷.
۵۶. موسوي خميني، روح الله، *تحرير الوسيله*، قم: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ۱۳۶۳ ش.
۵۷. ميدي، رشيدالدين احمد، *كشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران: اميركبير، ۱۳۷۱.
۵۸. نجفي، محمدحسن، *جواهرالكلام في شرح شرائع الاسلام*، بيروت: داراحياء التراث العربي، ۱۹۸۱.
۵۹. نظام الاعرج، حسن، *تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان*، محقق: زكريا عميرات، دارالكتب العلميه، بيروت: منشورات محمد علي بيضون، ۱۴۱۲.
۶۰. نووي، يحيى، *المجموع؛ شرح المهذب*، بيروت: دارالفكر، بی تا.

پژوهشی پیرامون مسئله ضد

زهرا سادات سرکشیکیان^۱

چکیده

یکی از مباحث اصولی «مسئله ضد» است، به این معنا که اگر امر به چیزی تعلق گرفت، آیا به ضرورت باید نهی مولی نیز به ضد عام یا خاص آن چیز تعلق گیرد؟ به عنوان مثال اگر مولا به نماز خواندن امر کرد، آیا نهی مولوی به ضد عام (نقیض شیء) یعنی ترک نماز، یا ضد خاص (فعل وجودی که با فعل دیگر قابل جمع نیست) مثل غذا خوردن، تعلق می‌گیرد؟ هدف از این تحقیق بررسی اقوال فقها در مسئله ضد و معرفی بهترین قول در رابطه با این مسئله است و روش تحقیق تطبیقی - توصیفی می‌باشد. بعد از بررسی و نقد اقوال مربوط به اقتضا، این نتیجه به دست می‌آید که امر به هیچ نحوی اقتضای نهی از ضد ندارد و منعی که لازمه وجوب است، منع مولوی نیست، بلکه منع عقلی تبعی است. **واژگان کلیدی:** ضد عام، ضد خاص، مسلک تلازم، مسلک مقدمیت.

۱. دکتری رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی؛ پژوهشگر جامعه الزهراء (ع)؛ سطح ۳ رشته تاریخ اسلام.

مقدمه

علما قائلند، مسئله ضدّ، یک مسئله اصولی است (ر.ک: نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۲۵۰ / فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۲۰۱۹ و ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۵۹) اما عقلی یا لفظی بودن مسئله ضدّ، بین علما اختلاف است، برخی آن را از مسائل لفظی (ابن شهید ثانی، ۱۳۷۶، ص ۴۳) و برخی آن را از مسائل عقلی می‌دانند. (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۲۵۰ / آل شیخ راضی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۳۰۴ / سید اشرفی، نه‌ایة الوصول، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۰۸)

در تحقیق حاضر به بررسی «مسئله ضدّ» و اقوال علما در رابطه با آن پرداخته شده است. یعنی اگر امر به چیزی تعلق گرفت، آیا به ضرورت باید نهی مولی نیز به ضدّ عام یا خاص آن چیز تعلق گیرد؟

در مورد ضدّ عام دو نظر مطرح است برخی قائلند امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عام نیست و برخی قائلند امر به شیء به دلالت لفظی یا دلالت عقلی مقتضی نهی از ضدّ عام است. اما قول به اقتضا در ضدّ خاص، مبتنی بر قول به اقتضا در ضدّ عام است. بنابراین طبق نظر قائلان به عدم اقتضا، نهی مولوی از ضدّ خاص وجود ندارد و طبق نظر قائلان به اقتضا، نهی مولوی نسبت به ضدّ خاص جاری است.

ثمره و فایده عملی در مسئله ضدّ مختص به ضدّ خاص است به این معنا که بنابر قول به عدم اقتضا، اگر ضدّ، عبادت باشد صحیح است و بنابر قول به اقتضا، فاسد است. (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۳۲) توضیح اینکه، گاهی واجبی داریم (خواه عبادت باشد و خواه غیر عبادت) که ضدّ آن یکی از عبادات است، درحالی‌که آن واجب در نظر شارع، بر ضدّ عبادی آن رجحان دارد. حال اگر قائل شویم که امر به شیء، مقتضی نهی از ضدّ خاص است، ضدّ عبادی، منهی خواهد

۱. رجحان چهار صورت دارد: ۱- ضدّ خاص عبادت واجب باشد اما اهمیت آن در نظر شارع از واجب اول کمتر باشد: مانند اجتماع نجات نفس محترمه از هلاکت با نماز واجب ۲- ضدّ خاص عبادت واجب موسع و مأموریه مضیق باشد: مانند اجتماع قضای فوری قرض با نماز واجب که وقت آن موسع باشد ۳- ضدّ خاص عبادت واجب تخییری و مأموریه واجب تعیینی باشد: مثل اجتماع سفر نذری در یک روز معین با خصال کفاره (آزاد کردن بنده، روزه، اطعام) ۴- ضدّ خاص عمل عبادی مستحب باشد: مثل اجتماع نماز واجب با نماز نافله (البته نوافل خود وقت فریضه استثنا است) (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۳۴)

بود و نهی در عبادت هم مقتضی فساد است و فاسد که شد وجوب اعاده دارد، ادا یا قضا، که این وجوب اعاده ثمره عملی است. اما اگر گفتیم امر به شیء مقتضی نهی از ضدخاص نیست، دیگر ضدعبادی، منهی نخواهد بود و مقتضی برای فسادش وجود ندارد. (ر.ک: مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۳۲ و ۵۳۴ / صدر، ۱۴۲۸ق، ص ۱۹۹ و ۲۰۰ / آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۳۳) پس فایده عملی در مسئله ضد، مؤید اهمیت بررسی اقوال فقها در رابطه با این مسئله است، در نتیجه هدف از این تحقیق، بررسی اقوال فقها در مسئله ضد برای دستیابی به بهترین قول است.

سؤال تحقیق: آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد آن است یا خیر؟

۱. مفهوم شناسی

۱.۱. ضد

ضد در لغت به معنای مخالف است (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۶۳) و در اصطلاح به مطلق معاند و منافی گفته می‌شود، چه آن معاند، امری وجودی باشد و چه امر عدمی باشد. (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۲۵۱، ر.ک: مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۱۶ / آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲۹)

ضد به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. «ضدعام» که به معنای امر عدمی است، مانند ترک نماز که با ادای نماز منافات دارد و امر عدمی نیز هست (ر.ک: نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۲۵۱، آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲۹، مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۱۶). به عبارت دیگر ترک مأموریه را ضدعام می‌گویند، مثلاً ترک نماز که امر عدمی است و منافی نماز است (قلی زاده، ۱۳۷۹، ص ۱۳۴).

۲. «ضدخاص» که به معنای امر و افعال وجودی است، مانند خوردن که معاند نماز محسوب شده و از امور وجودی می‌باشد. (ر.ک: نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۲۵۱، آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲۹، مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۱۶) به عبارت دیگر مطلق امور وجودی منافی با مأموریه را ضدخاص می‌گویند، مانند خوردن یا آشامیدن نسبت به نماز. (قلی زاده، ۱۳۷۹، ص ۱۳۵)

۲.۱. امر

امر در لغت به معنای معروف و نقیض نهی است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۶) بین علما در معنای حقیقی صیغه امر اختلاف است. آنچه بین آنان شهرت دارد این است که صیغه افعال در اصطلاح شرع حقیقت در وجوب است. (ولایی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷ / ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۶۵). برخی می‌گویند: «گرچه در دلالت صیغه امر بر وجوب یا غیر آن عقائد بسیاری ابراز شده است» اما مهم‌ترین آنها دو قول است: ۱- چون کامل‌ترین فرد صیغه امر وجوب است، لذا به دلیل انصراف به کامل‌ترین فرد، صیغه امر حقیقت و یا لااقل ظاهر در وجوب است؛ ۲- صیغه امر حقیقت در قدر مشترک بین وجوب و استحباب است. یعنی وضع شده برای مطلق طلب (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۹۴ / ولایی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷) و این نظر متقدمین است. (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۶۵) حاصل اینکه صیغه امر حقیقت در وجوب است. اما نه از باب وضع، بلکه به دلیل عقلی. زیرا لازمه صدور امر از مولی چنین اقتضایی را دارد (ر.ک: مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۲ / ولایی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷)، یعنی خود امر فی حد نفسه شأنش این است که از مصادیق حکم عقل به وجوب اطاعت باشد. (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۲۲)

۳.۱. اقتضا

اقتضا، در لغت به معنای استدعا و طلب است (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۲) و در اصطلاح، گاهی در موردی استعمال می‌شود که مقتضی، در ثبوت واقعی شیء اثر می‌کند، مانند آتش (مقتضی) که تأثیر واقعی در ایجاد حرارت واقعی دارد. و گاهی در علیت برای «علم به ثبوت شیء» استعمال می‌شود که معلول اطلاع و علم به آن شیء است، مثل اینکه گفته می‌شود: فلان روایت، اقتضای وجوب نماز جمعه را دارد یا نه، که مقصود این است که آیا آن روایت، شأنیت ایجاد علم به وجوب نماز جمعه را در مکلف دارد یا نه. (همان)

مراد از اقتضا در بحث مورد نظر ما، ضرورت ثبوت نهی از ضد، در فرض امر به شیء است، چه دلالت‌های سه‌گانه بر این امر دلالت نماید و چه لازمه عقلی، و باید گفت که مراد از اقتضا در نظر برخی

از علما، اعم از همه این معانی است. (ر.ک: آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲۹/ مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۱۸)

۴.۱. دلالت‌ها

مراد از دلالت‌های سه‌گانه: دلالت‌های لفظی است، یعنی لفظ بر چیزی دلالت کند؛ که اقتضای لفظی، یا همان دلالت لفظی نامیده می‌شود (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۳). و شامل دلالت مطابقی، تضمینی و التزامی است:

دلالت مطابقی: دلالت لفظ بر تمام معنای خودش. مثل دلالت لفظ کتاب بر کل کتاب. (ورق‌ها، جلد و ...) (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۴۶۰/ ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۲۶) دلالت تضمینی: دلالت لفظ بر جزئی از معنی. مانند دلالت لفظ کتاب بر یک یا چند ورق از آن. (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۴۵۸/ ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۲۲)

دلالت التزامی: به نحو بین بمعنی الاخص، که عبارت است از دلالت لفظ بر چیزی که خارج از معنای موضوع له آن قرار دارد، ولی در ذهن با آن ملازم است؛ مانند: دلالت سقف بر دیوار، که هرگاه معنای سقف در ذهن حاصل شود، معنای دیوار نیز حاصل می‌شود. (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۴۵۸)

و مراد از لازمه عقلی، همان دلالت عقلی است:

دلالت عقلی: به نحو بین بمعنی الأعم^۱ و لزوم غیر بین^۲. هرگاه بین دال و مدلول در وجود خارجی آنها ذاتاً ملازمه باشد، دلالت را عقلی گویند. (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۲۳) مثلاً، هنگامی که انسان می‌داند روشنایی بامداد در اثر طلوع خورشید است و از درخشش روی دیوار در صبحگاه، ذهن او به طلوع خورشید منتقل می‌شود؛ پس درخشش روی دیوار، به دلالت عقلی بر طلوع خورشید دلالت می‌کند. (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۴۵۹) این اقتضا مقابل اقتضای لفظی است. (همان، ص ۲۳۳)

۱. با تصور لازم و ملزوم پی به ملازمه میان این دو می‌بریم. (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۵۴)

۲. برای پی بردن به ملازمه، باید علاوه بر تصور لازم و ملزوم، دلیل و برهان نیز اقامه نماییم (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۵۴)



نکته: التزام در اقتضا، هم التزام به نحو بیّن بمعنی الاخص و هم التزامیه نحو بیّن بمعنی الاعم را شامل می‌شود. (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۲ و ۲۳۳ / ر.ک: جزایری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۶۵ / ابن شهید ثانی، بی تا، ص ۶۶). زیرا لزوم بر دو قسم است: بیّن و غیر بیّن. لزوم بیّن نیز بر دو قسم است: بیّن بالمعنی الأخص و بیّن بالمعنی الأعم (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۵۴)

۵.۱. نهی

نهی برخلاف امر است و در لغت به معنای بازداشتن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۳۴۳) نهی صیغه ای است که بر طلب ترک و یا زجر (منع) از فعل دلالت می‌کند و علما در اینکه مراد از نهی، طلب کف نفس است یا صرف عدم انجام فعل، اختلاف نظر دارند. (صدر، ۱۴۲۸ق، ص ۷۵). مشهور اصولیون معتقدند صیغه نهی در حرمت، ظهور دارد، اما اینکه این ظهور، ناشی از وضع است یا اطلاق و یا عقل، اختلاف وجود دارد (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۵۳۸) مراد از نهی در بحث ضد، نهی مولوی از جانب شارع است. (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۱۸)

۲. تحریر محل نزاع

علما در اینکه آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضد آن است یا نه؟ اختلاف کرده و چند قول دارند. این نزاع بدین معناست که: اگر امر به چیزی تعلق گرفت، آیا به ضرورت بایستی نهی مولی نیز به ضدعام یا خاص آن چیز تعلق گیرد؟ و بعد از اینکه فرض کردیم نهی از ضد ثابت می‌شود، نزاع دیگری در کیفیت اثبات این مطلب، مطرح است، یعنی بر فرض اینکه امر مقتضی نهی از ضد باشد آیا این اقتضا به دلالت لفظیه است یا دلالت عقلیه. (همان، ص ۵۲۰)

۳. تحریر اقوال

بحث در ضد به دو مسئله، یکی در ضدعام و دیگری در ضدخاص، منحل می‌شود. در ذیل به تحریر اقوال در هر یک از آنها می‌پردازیم:

۱.۳. ضدعام

در بین علما درباره ضدعام دو نظر مطرح است:

- ۱- امر به شیء مقتضی نهی از ضدعام نیست: یعنی اصلاً امر به شیء مقتضی نهی از ضدعام نیست و هیچ‌گونه دلالتی (مطابقه، تضمن، التزام) بر آن ندارد (جزایری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۲۲)، که این نظر عضدی، حاجبی، عمیدی، جمهور معتزله، بسیاری از اشاعره (سید اشرفی، نهایت الوصول، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۰۵ / جزایری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۲۲) و بعضی از قدما مثل سید مرتضی (سید اشرفی، نهایت الوصول، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۰۵ / علم الهدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۸۶ و ۸۵) است و ظاهر کلام شیخ طوسی در عده الاصول (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۶ و ۱۹۷ / سید اشرفی، نهایت الوصول، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۰۵) نیز قول به عدم اقتضا است. برخی از علما قائلند به اینکه معنای این مطلب این است که علاوه بر امر به شیء، نسبت به ترک مأمور به نهی مولوی وجود ندارد، بلکه منع عقلی تبعی است که ما را ملزم بر ترک ضد می‌کند. که این نظر علامه مظفر است. (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۲۰ و ۵۲۲)
- ۲- امر به شیء مقتضی نهی از ضدعام است. که طبق این نظریه نیز دو قسم کلی تقسیم می‌شود:

- الف - دلالت امر به شیء بر نهی از ضدش به دلالت لفظیه است. به این معنا که ظهور صیغه امر در امر به شیء، دلالت بر نهی از ضدعامش دارد. لذا دلالت امر به شیء بر نهی از ضدش به واسطه دلالت ظهوری لفظ و صیغه امر می‌باشد. اما این دلالت لفظیه و ظهور لفظ یا به دلالت مطابقی یا تضمنی یا التزامی است: (سید اشرفی، نهایت الوصول، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۰۵)
- دلالت مطابقی: اقتضا به نحو عینیت است. یعنی امر به شیء، عیناً همان نهی از ضدعام شیء است. (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۲۰) در این صورت دلالت امر بر نهی از ضد، دلالت مطابقی است (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۳ / مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۲۰) به این معنا که به عنوان مثال، وقتی مولا می‌گوید: «یجب علیک الصلاة»، مثل این است که بگوید: «بحرم علیک ترک الصلاة». (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۳) برخی از قبیل صاحب فصول (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۱ و ۹۲) قائل به عینیت شده اند.



- دلالت تضمینی: اقتضا به نحو جزئیت است. یعنی امر با دلالت تضمینی بر نهی از ضد دلالت می‌کند، زیرا ماهیت وجوب (مفاد امر) به طلب شیء و منع از ترک منحل می‌شود (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۲۰)، پس مرکبست از دو جزء که یکی از ایشان منع از ترکست (ابن شهید ثانی، ۱۳۷۶، ص ۹۱ و ۹۲) و منع از ترک همان ضدعام است، زیرا ضدعام هر شیء به معنای نقیض آن است و نقیض شیء هم به معنای ترک آن است. (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۷۹۱ و ۷۹۲) پس صیغه امر که دلالت می‌کند بر وجوب، دلالت خواهد کرد بر نهی از ترک تضمناً. (ابن شهید ثانی، ۱۳۷۶، ص ۹۱ و ۹۲) برخی از قبیل صاحب معالم (ابن شهید ثانی، ۱۳۷۶، ص ۹۰) قائل به جزئییت شده‌اند.
- نکته: بنابر نظریه بساطت امر، این بحث، جایگاهی ندارد. (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۲، جزایری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۵۹)
- دلالت التزامی: اقتضا به نحو بین بمعنی الاخص است. (ابن شهید ثانی، ۱۳۷۶، ص ۹۰) یعنی منع از ترک، لازمه وجوب است. یعنی با تصوّر معنای امر که وجوب و الزام بوده، حتماً معنای نهی از ضدعام یعنی منع از ترک نیز به ذهن می‌آید. دلیل این امر را نیز اثبنتیّت (دوئیّت) بین وجوب و منع از ترک ذکر کرده‌اند. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۳۳) بنابراین نظر وجوب نماز به اقتضای تلازمی، بر حرمت ترک آن، دلالت می‌نماید. (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۲ و ۲۳۳ / جزایری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۶۵ / ر.ک: ابن شهید ثانی، بی‌تا، ص ۶۶) برخی از قبیل مرحوم نائینی (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۲۵۲) قائل به التزام لفظی شده‌اند.
 - ب - دلالت امر به شیء بر نهی از ضدّش به دلالت عقلیه است. (سید اشرفی، نهایت الوصول، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۰۵) یعنی امر به شیء، به حکم عقل، مقتضی نهی از ضدعام است و ربطی به عالم الفاظ ندارد؛ که به این دلالت عقلی صرف می‌گویند. (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۲۰) پس ملازمه مورد بحث، یا بین بمعنی ااعم است و یا غیر بین: (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۳)
- بین بمعنی ااعم: یعنی در هنگام تصور امر به شیء و تصور نهی از ضد آن و تصور نسبت بین این دو، جزم و یقین پیدا می‌کنیم به ملازمه بین امر به شیء و نهی از ضد آن. (خوبی،

۱۴۲۸ق ج ۱، ص ۴۲۵) پس تصور طرفین (امر به شی و نهی از ضدعام) و نسبت بین این دو کافی است در تصدیق به اقتضا. (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳۳) در نتیجه اگر مولی و آمر به جانب ترک متوجه و ملتفت شود، حتما ترک مأموریه مبعوض او خواهد بود و به مجرد لحاظ و تصور، این نهی و مبعوضیت می آید / اما در ابتدا ممکن است اصلا توجه و تصوری پیدا نکند. (محمدی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۰۷) برخی از قبیل محقق قمی (میرزای قمی، ۱۳۷۸ق، ص ۱۰۸) و مرحوم آخوند (آل شیخ راضی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۳۰۴ / سید اشرفی، نهایة الوصول، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۰۵) قائل به این نوع از دلالت عقلی شده اند.

- غیربیین: به معنای استلزام عقلی است که لزومش غیربیین است (محمدی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۸۸) یعنی ملازمه ای که با مجرد تصوّرات ثابت نمی شود بلکه نیاز به استدلال دارد (محمدی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۸ / فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳ ج ۱، ص ۷۰۵ و ۷۰۶) و از راه برهان منطقی، باید آن را اثبات کرد. (آل شیخ راضی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۲۷۶) پس به حکم برهان، امر به شیء مستلزم نهی از ضدّ است (محمدی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۸۸)، که آن برهان در لسان اصولیین متأخر معروف است به مسلک تلازم و مسلک مقدمیت (محمدی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۸) و در ضد خاص، بیانش خواهد آمد. (سید اشرفی، نهایة الإیصال، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۵۵) مسلک تلازم: میان امر به شیء با حرمت ضد آن یا طلب فعل یکی از دو ضد با طلب ترک ضدّ دیگر ملازمه است و حکم از احد المتلازمین به دیگری سرایت می کند، مسلک مقدمیت: نهی از ضد و ترک ضد، مقدّمه فعل مأموریه است. (آل شیخ راضی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۲۷۶ / محمدی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۸۸)

۲.۳. ضد خاص

قول به اینکه امر به شیء، مقتضی نهی از ضد خاص آن شیء است، مبتنی و متفرع بر این قول است که امر به شیء، مقتضی نهی از ضدعام باشد. بنابراین طبق نظر کسانی که قائلند به اینکه نهی مولوی از ضدعام وجود ندارد، به طریق اولی، نهی مولوی از ضد خاص هم وجود ندارد. (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۲۶) و بر طبق نظر کسانی که قائلند به اینکه نهی مولوی از ضدعام

وجود دارد، اقوال مذکور در ضدعام در ضدخاص هم جاری است مگر قول به تضمن. (جزایری،

۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۴۲۲)

اما چگونه قول به نهی از ضدخاص، مبتنی و متفرع بر قول به نهی از ضدعام است؟ افرادی که قائل به نهی از ضدخاص هستند، دو مسلک دارند که هر دو مبتنی بر نهی از ضدعام است:

(مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۲۶)

اول: مسلک تلازم

استدلال: - حرمت یکی از دو متلازم، مستلزم حرمت ملازم دیگر است - فرض این است که انجام دادن ضدخاص، با ترک مأموریه (یعنی ضدعام) ملازم است - در نزد علما ضدعام، کاری حرام و مورد نهی است، زیرا امر به شیء مقتضی نهی از ضدعام است - در نتیجه لازم است ضدخاص حرام باشد. (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۲۶)

توضیح و مثال: زمانی که دو متلازم وجود داشته باشد، حرمت یکی از آنها مستلزم حرمت ملازم دیگر است؛ به عنوان مثال زمانی که مولا امر کرده باشد به نماز خواندن، انجام ضدخاص آن یعنی فعل خوردن، ملازم با ضدعام آن یعنی ترک نماز خواندن است؛ در نزد علما ضدعام کاری حرام است، پس ضدخاص هم (که ملازم آن است) حرام است.

پس برطبق این مسلک، نهی از ضدخاص، بر ثبوت نهی از ضدعام مبتنی است.

دوم: مسلک مقدمیت

استدلال: - ترک ضدخاص مقدمه انجام مأموریه است - چون مقدمه واجب، واجب است پس ترک ضدخاص واجب است - اگر ترک ضدخاص واجب باشد پس ترک ترک ضدخاص (یعنی ترک نکردن ضدخاص) حرام است، زیرا امر به شیء مقتضی نهی از ضدعام است - در نتیجه ضدخاص منهی عنه (حرام) است. (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۹۳ / مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۲۶)

توضیح و مثال: زمانی که مولا امر کرده باشد به نماز خواندن، ترک ضدخاص یعنی «ترک فعل خوردن» مقدمه انجام نماز است؛ چون مقدمه واجب، واجب است، پس ترک ضدخاص یعنی ترک فعل خوردن واجب است؛ و اگر ترک ضدخاص واجب باشد ترک آن یعنی ترک «ترک

فعل خوردن» حرام است، زیرا امر به شی مقتضی نهی از ضدعام آن است یعنی امر به ترک ضدخاص (ترک فعل خوردن) مقتضی نهی از ضدعام آن (ترک، ترک فعل خوردن) است؛ در نتیجه فعل خوردن منهی عنه و حرام است. برطبق این مسلک نیز، نهی از ضدخاص، بر ثبوت نهی از ضدعام مبتنی است.

۴. نقد اقوال

در مورد اقوال مذکور نقدهایی شده است که در ذیل به بیان آنها می پردازیم:

۱.۴. در مسئله ضدعام

نقد به دلالت مطابقی

در مثال «امر به ازاله و نهی از صلاة» در مورد ضدعام نمی توان عینیت را پذیرفت، زیرا در امر «ازاله النجاسة عن المسجد»، اصلاً عنوان ترک ازاله (یعنی ضدعام) در ذهن ما نمی آید چه رسد که مسئله نهی از ترک ازاله و حرمت آن نیز مطرح باشد (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۲۴ و ۲۵ / محمدی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۸).

به بیان دقیق تر باید گفت که در کلام قائلان به عینیت دو احتمال وجود دارد:

۱- در این گونه موارد، تنها یک دستور از ناحیه مولا وجود دارد، که می تواند به صورت «أقیموا الصلاة» و یا به صورت «لا تتركوا فعل الصلاة» تحقق پیدا کند. لذا در اینجا دو دستور وجود ندارد که یکی متعلق به فعل صلاة و دیگری متعلق به ترک صلاة باشد.

پاسخ به این احتمال: این حرف قابل قبول نیست، زیرا بین امر و نهی در هیچ مرحله ای اشتراک وجود ندارد، نه در مرحله هیئت^۱، نه در مرحله ماده^۲ و نه در مرحله ملاک و علت (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۵۱ و ۵۰). به عنوان مثال مفاد هیئت امر، برانگیختن مکلف به سوی مأموریه

۱. هیئت افعال دلالت بر وجوب و هیئت لاتفعل دلالت بر حرمت می کند (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۵۲)

۲. ماده در امر، عبارت از فعل و وجود است ولی در نهی عبارت از ترک و عدم است (همان)



و مفاد نهی، بازداشتن وی از منهی عنه، لذا این دو عین هم نیست (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۷۹۱)؛

۲- در این گونه موارد، دو حکم وجود دارد. یک تکلیف وجوبی که متعلق به فعل صلاة شده و یک تکلیف تحریمی که متعلق به ترک صلاة شده است.

پاسخ به این احتمال: لازمه تعدد حکم این است که اگر کسی نماز را ترک کرد، استحقاق دو عقوبت داشته باشد، چون با دو حکم (امر متعلق به صلاة و نهی متعلق به ترک صلاة) مخالفت کرده. اما کسی نمی تواند ملتزم به چنین چیزی می شود. در نتیجه نمی توان احتمال تعدد حکم را پذیرفت. (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۵۱ و ۵۲)

از نظر علامه خوئی نیز، بعث (امر) و زجر (نهی) دو امر متقابل همدیگر هستند و محال است که آن دو عین هم باشند. (خوئی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۶۶)

از نظر صاحب کفایه نیز، دلیلی برای ادعا و قول به عینیت (امر به شیء عین نهی از ضدعام باشد) وجود ندارد. زیرا لزوم به معنای منع از ترک است، لازمه امر و وجوب بوده، اقتضای دوئیت و اینکه لازم و ملزوم دو چیز بوده را دارد و نه اقتضای عینیت و اتحاد داشتن را. (ر.ک: سید اشرفی، نهایة الوصول، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۰۷ / آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۳۳)

نقد به دلالت تضمینی

قائلین به جزئیت، وجوب را مشتمل بر دو جزء «طلب الفعل» و «المنع من الترتک» می دانند که «الترتک» همان ضدعام است. اول: این حرف (بفرض صحت) فقط در مورد «ضدعام» مطرح است. دوم: این معنا در ضدعام هم قابل قبول نیست، زیرا عرف از وجوب معنای بسیطی را می فهمد نه اینکه وجوب را مرگب از دو جزء بدانند. زیرا وقتی کلمه وجوب یا امر را می شنویم، اصلاً انتقال به ترک و منع از ترک پیدا نمی کنیم. و وجوب و حرمت، دو امر متغایرند و برای تصوّر وجوب، هیچ نیازی به تصور حرمت وجود ندارد. وجوب بعث و تحریک اعتباری و حرمت زجر و منع اعتباری است، این دو در مقابل یکدیگر و کاملاً با هم متغایرند و هیچ کدام در معنای دیگری دخالت ندارند. (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۵۳)

از نظر صاحب کفایه این نظر و رأی، باطل است. به دلیل اینکه بر مبنای مرگب بودن معنای وجوب است درحالی‌که معنای وجوب، معنای بسیط است که عبارت از طلب بسیط و مرتبه یگانه اکید از طلب بوده، نه آنکه مرگب از دو طلب یعنی طلب فعل و طلب ترک کردن ترک باشد.^۱ علامه خراسانی نیز قائل به همین نظر هستند. (سید اشرفی، ۱۳۸۵، نه‌ایة الوصول، ج ۲، ص ۵۰۶ / آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۱۳۳)

در نهایت باید گفت که قول به جزئیت بر دو امر مبتنی است: ۱- ترکب وجوب ۲- دلالت امر بر وجوب را دلالت وضعی لفظی بدانیم. درحالی‌که همانطور که بیان شد مشهور معتقدند دلالت امر بر وجوب به حکم عقل است و مفهوم وجوب، بسیط است نه مرکب. (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص ۷۹۱)

نقد به دلالت التزامی (بین بمعنی الاخص)

در التزام به مجرّد این که وجوب یک شیء تصوّر شود، ذهن انسان به حرمت ترک آن منتقل می‌شود. اما اول: این معنا برخلاف وجدان است. (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۵۴ / رک: خوبی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۶۶) زیرا: ۱- ما می‌توانیم در مقام امر کردن تمام توجه خود را به جانب فعل عطف کرده و از ترک به کلی قطع نظر کنیم، چه رسد به تصوّر منع از ترک (محمدی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۰۷) ۲- نوعاً خود عنوان ترک در ذهن انسان نمی‌آید تا نوبت به حکم آن (یعنی حرمت) برسد. (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۵۴ / رک: محمدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۸) وجوب، حکمی است که در ارتباط با ایجاد فعل مطرح است و این‌گونه نیست که هر جا بحث از لزوم ایجاد مطرح است، ذهن انسان، به ترک هم منتقل شود و آن را ممنوع و حرام ببیند. البته گاهی از اوقات این انتقال وجود دارد ولی در لزوم بین بالمعنی الاخص باید انتقال دائمی باشد و حتی یک مورد تفکیک نداشته باشد. دوم: شما می‌خواهید بگویید: «در مقام تصوّر، چنین ملازمه‌ای تحقق دارد، که با تصور وجوب یک شیء، مسئله منع از ترک هم در ذهن انسان می‌آید» ولی آیا ملازم بودن امر

۱. معنای وجوب، معنای بسیط یعنی طلب اکید است. زیرا طلب دارای دو مرتبه یعنی مرتبه غیراکیده که مستحب بوده (ترکش جایز است) و مرتبه اکیده که واجب بوده می‌باشد (ترکش جایز نیست) (سید اشرفی، نه‌ایة الوصول، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۰۶)



به شیء، یک نهی هم نسبت به نقیض (یعنی ترک) داشته باشد؟ ما دلیلی بر ملزم بودن مولا به این مطلب نداریم. (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۵۴ تا ۵۷)

نقد به دلالت عقلی (بین بمعنی الاعم)

دلیل عقلی بر این نوع از دلالت وجود ندارد زیرا: عقل حکم نمی کند به ملازمه بین اراده شیء و کراهت نقیض آن، زمانی که انسان اراده می کند شیء را و از ترک آن غافل است، پس چگونه کراهت دارد از ترک آن. دلیل شرعی نیز بر این نوع از دلالت وجود ندارد زیرا: آنچه بر وجوب شیء دلالت می کند، بر حرمت ترکش دلالت نمی کند. (خویی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۹) زیرا امر ناشی از مصلحت در متعلق شیء است، همچنان که نهی ناشی از مفسده و واضح است که ثبوت مصلحت در فعل مستلزم مفسده در ترک فعل نیست. (خویی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۶۶)

۲.۴. در مسئله ضدخاص

نقد به دلالات مطابقه و التزام

دلیل بر اینکه امر به شیء لفظاً مقتضی نهی از ضدخاص نیست، این است که اگر امر به شیء لفظاً دلالت کند، بر نهی از ضدخاص به یکی از دلالات مطابقه و التزام است، اما هیچ یک از این دلالات متحقق نیست. اما اینکه دلالت مطابقه منتفی است از این جهت است که معنی امر در لغت و عرف وجوبست و بس و بدیهی است که این معنی غیر نهی از ضدخاص است (ابن شهید ثانی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۹)؛ و اما انتفاء التزام به سبب آن است که در دلالت التزام شرطست لزوم عقلی یا عرفی میانه موضوع له (و آن خارج لازم یعنی هرگاه آن موضوع له) در ذهن حاضر شود آن لازم نیز حاضر شود و حال آنکه لزوم عقلی و عرفی میانه نهی از ضدخاص و امر به شیء نیست بلکه ما جزم داریم به اینکه بسیار می شود که معنی صیغه امر را تصوّر می کنیم و ذهن منتقل نمی شود به تصوّر ضدخاص مأموریه، چه رسد به آنکه منتقل شود به نهی از آن ضد. اما دلیل بر اینکه امر مقتضی نهی از ضدخاص نیست معنی، یعنی از خارج دلیلی نیست بر اینکه هرگاه فعلی واجب شود (به سبب تعلق امری به او) به مجرد آن امر ضدخاص او منهی عنه شود، اصل برائت

ذمه مکلف است از حرمت ضدخاص و نیز اصل اباحت ضد است. (ابن شهید ثانی، ۱۳۷۶، ص ۸۹)

نقد به مسلک تلازم

۱- مقدمه اول استدلال «حرمت یکی از دو متلازم، مستدعی و مستلزم حرمت ملازم دیگر است» رد می شود، چون چنین نیست که دو متلازم (در فرضی که مناط حکم در ملازم دیگر موجود نیست) در حکم متفق باشند، به عنوان مثال ترک مأموریه (صلاه) حرمت دارد اما فعل خوردن که ملازم آن است که ذاتاً مفسده ندارد تا حرام شود. بنابراین دلیلی وجود ندارد که بگوییم حکم هر دو متلازم باید یکی باشد، بلکه قدر متیقن در دو متلازم این است که امکان ندارد یکی از آنها واجب و دیگری حرام باشد. زیرا در این صورت انجام این دو تکلیف توسط مکلف محال است، بنابراین صدور تکلیف از جانب مولی نسبت به آن دو حکم نیز محال خواهد بود.

۲- مقدمه سوم استدلال «در نزد علما ضدعام، کاری حرام و مورد نهی است، زیرا امر به شیء مقتضی نهی از ضدعام است» مورد قبول همه علما نیست و برخی از علما قائلند به اینکه نهی مولوی از ضدعام وجود ندارد، پس بنابراین نظر چیزی موجب نمی شود که از جهت ملازمه مورد ادعا، بگوییم که ضدخاص، مورد نهی مولوی است، زیرا ملزوم آن (یعنی ضدعام) مورد نهی مولوی نیست. (ر.ک: فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۵، ۶۲ تا ۷۹ / مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۲۶ و ۵۲۸)

نقد به مسلک مقدمیت

اولاً: مقدمه اول استدلال «ترک ضدخاص مقدمه انجام مأموریه است» رد می شود. طریقه بوجود آمدن مقدمه اول: عدم ضد برای ضد دیگر از باب عدم المانع است، به دلیل اینکه بین دو ضد تمانع وجود دارد در نتیجه عدم ضد از مقدمات انجام فعل است یعنی ترک ضدخاص مقدمه انجام مأموریه است، که این همان مقدمه اول است. اما در این استدلال مغالطه وجود دارد زیرا معنای عدم المانع که حد وسط است در صغری و کبری فرق می کند، زیرا معنای عدم المانع در صغری به معنای تمانع در وجود خارجی^۱ است اما معنای عدم المانع در کبری

۱. تمانع در وجود: دو امر وجودی که اجتماعشان ممکن نبوده و ممتنع است (سید اشرفی، نهایة الإیصال، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۸۸)

به معنای تمانع در تأثیر است. (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۳۲ / ر.ک: ذهنی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۰۷)

از نظر صاحب کفایه نیز معانده و منافرة بین دو شیء در زمان تحقق است یعنی از نظر وجودی با همدیگر ضدیت دارند و نمی شود هر دو، در آن واحد ایجاد شوند؛ مثلاً وجود ازاله و وجود صلاة با همدیگر جمع نمی شوند ولی منافات ندارد، اصلاً بین وجود یکی از عینین و نقیض عین دیگر مثلاً وجود ازاله با ترک صلاة در عرض همدیگر می باشد و تقدم بر دیگری ندارند و این وجود با عدم شیء دیگر در یک زمان می باشند نه اینکه یکی مقدم بر دیگری باشد و مقدمه باید مقدم باشد وجودش بر وجود ذی المقدمه و وجود مقدمه با ذی المقدمه دو شیء و دو وجود باید باشند نظیر سیر برای حج و وجود حج، پس بنابراین ترک ضد مقدمه برای ایجاد ضد دیگر نمی شود چون تقدم ندارند. همان طور که قضیه منافاة داشتن بین متناقضین یعنی وجود و عدم یک شیء اقتضا نمی کند که یکی مقدم بر دیگری باشد؛ مثلاً بگوئیم عدم صلاة مقدم است بر وجود صلاة یا وجود صلاة مقدم باشد بر عدم صلاة همانا در متضادین هم همین طور است یعنی ترک یکی از متضادین مقدم بر وجود شیء دیگر نمی شود. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۳۰)

از نظر شهید ثانی نیز صحیح آن است که ترک یکی از دو کار برای انجام کار دیگر مقدمیت ندارد؛ زیرا مقدمه آن است که علت یا جزء العلة باشد و ما می بینیم که در مثال نماز و ازاله، اختیار مکلف آن علتی است که مختار مکلف را تحقق می بخشد و آنچه را مختار او نیست نفی می کند. از این رو گاه مکلف نماز را ترک می کند و به ازاله نیز مشغول نمی شود. پس باید گفت اختیار در نفس مکلف سبب وقوع هر فعل و ترک ضدخاص آن است، نه آنکه مجرد ترک ضدخاص، علت یا جزء العلة برای وقوع فعل باشد. (صدر، ۱۴۲۸ق، ص ۱۹۹)

ثانیاً: مقدمه دوم «چون مقدمه واجب، واجب است پس ترک ضدخاص واجب است» مورد قبول همه علما نیست و برخی از علما قائلند به اینکه مقدمه واجب، وجوب غیر مولوی

۱. تمانع در تأثیر: هرکدام مانع از تأثیرگذاری دیگری بوده، هرچند بینشان تمانع و تنافی در وجود نباشد (همان، ص ۶۸۹)

ندارد پس ترک ضدخاص وجوب مولوی ندارد تا انجام آن حرام باشد. (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۳۰) همچنین بنا به نظر برخی از علمای دیگر، هر مقدمه واجبی، واجب نمی باشد بلکه صرفاً این وجوب اختصاص به مقدمات سببی دارد و ترک ضد بدون شبهه سبب و علت برای انجام مأموره نیست تا با این دلیل بتوان آن را واجب و در نتیجه انجام ضد را تحریم کرد. (ذهنی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۰۷)

ثالثاً: مقدمه سوم «اگر ترک ضدخاص واجب باشد پس ترک ترک ضدخاص (یعنی ترک نکردن ضدخاص) حرام است، زیرا امر به شیء مقتضی نهی از ضدعام است» همانطور که بیان شد مورد قبول همه علما نیست زیرا برخی از علما قائلند به اینکه نهی مولوی از ضدعام وجود ندارد. (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۲۸)

۵. قول به عدم اقتضا

بعد از نقدهایی که به هر یک از اقوال در مورد ضدعام و خاص وارد شد، در نهایت به این نتیجه می‌رسیم که حق این است که امر به هیچ نحو اقتضای نهی از ضدعام را ندارد، یعنی اصلاً نهی مولوی نسبت به ترک وجود ندارد. (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۲۲ / ر.ک: ایروانی، ۲۰۰۷، ج ۲، ص ۴۷۳ / خمینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۳۴ / بروجردی، ۱۴۱۵، ص ۲۰۶ تا ۲۰۸). یعنی مولی علاوه بر «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» یک «لا تترك الصلاة» ندارد که زائیده امر به صلاة باشد. (سید اشرفی، نهایتاً الإیصال، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۵۵)

و دلیل بر این ادعا این است که وجوب معنایی بسیط و یگانه دارد یعنی لزوم فعل؛ البته لازمه اینکه چیزی واجب باشد، منع از ترک آن است.^۱

و لکن معنی که لازمه وجوب است، منع مولوی و نهی شرعی نیست، بلکه منع عقلی تبعی است. به دلیل اینکه خود امر به شیء به نحو وجوبی، برای بازداشتن و منع از ترک آن

۱. مراد از این مطلب انکار دلالت عقلیه است. (همان)

کافیست، بنابراین نیازی نیست که شارع علاوه بر امر به شیء، نهی از ترک آن را نیز جعل کند. پس اگر مراد قائلین به اقتضا نهی مولوی به ترک باشد که امر به فعل آن را اقتضا می‌کند، دلیلی بر آن وجود ندارد، و چنین چیزی محال است. به دلیل اینکه امر و نهی عکس یکدیگرند، یعنی اگر امر به چیزی تعلق بگیرد، طبعاً نقیض آن (به تبع) ممنوع خواهد بود وگرنه آن واجب، از واجب بودن خارج می‌شود. و معنای این تبعیّت در امر، این نیست که بالفعل، علاوه بر امر مولوی نسبت به فعل، نهی مولوی نیز نسبت به ترک مأموریه، صادر شود. زیرا نیازی به جعل جدید از جانب مولی نیست، بلکه اصلاً جعل جدید معقول نیست.^۱ (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۲۲ و ۵۲۴)

در نتیجه بنا بر آنچه بیان شد، امر به شیء همانطور که مقتضی نهی از ضدعام نیست همچنین مقتضی نهی از ضدخاص هم نیست، که این مختار برخی از علما مانند علامه مظفر در اصول فقه (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۲۶)، شهید ثانی در حلقه ثالثه (ایروانی، ۲۰۰۷، ج ۲، ص ۴۷۳)، محقق بروجردی در نهاییه الاصول (بروجردی، ۱۴۱۵، ص ۲۰۶ تا ۲۰۸)، آیت الله خوئی در المحاضرات (خویی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۵۰) و دراسات فی علم الاصول (خویی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۳۶ و ۳۳۷)، سید مرتضی در الذریعه (علم الهدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۸۵ و ۸۶) و امام خمینی در مناهج الوصول است. (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۷)

نتیجه‌گیری

در مسئله اصولی ضد، در مورد ضدعام دو نظر مطرح است: ۱- امر به شیء مقتضی نهی از ضدعام نیست ۲- امر به شیء به دلالت لفظی یا دلالت عقلی مقتضی نهی از ضدعام است. دلالت لفظی به سه گونه است: مطابقی، تضمینی و التزامی بین بمعنی الاخص؛ و دلالت عقلی به دو گونه است: بین بمعنی الاعم و غیربین.

۱. زیرا تحصیل حاصل یعنی عملی لغو و عبث بوده که انجامش از مولای حکیم، محال است. (سید اشرفی، نهاییه الإیصال، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۵۸)

و قول به اقتضا در ضدخاص، مبتنی بر قول به اقتضا در ضدعام است. بنابراین طبق نظر قائلان به عدم اقتضا، نهی مولوی از ضدخاص وجود ندارد. و بر طبق نظر کسانی که قائلند به اینکه نهی مولوی از ضدعام وجود دارد، اقوال مذکور در ضدعام در ضدخاص هم جاری است مگر قول به تضمن. این قائلین دو مسلک دارند که هر دو مبتنی بر نهی از ضدعام است، که عبارت است از مسلک تلازم و مسلک مقدمیت.

با بررسی اقوال علما تمام اقوال مربوط به اقتضا قابل نقد است و این نتیجه بدست می آید که امر به هیچ نحوی اقتضای نهی از ضد ندارد و منعی که لازمه وجوب است، منع مولوی نیست، بلکه منع عقلی تبعی است.



فهرست منابع

۱. ذهنی تهرانی، محمدجواد، تفصیل الفصول شرح فارسی بر معالم الأصول، ج ۲، قم: حاذق، ۱۳۶۵.
۲. سید اشرفی، حسن، نه‌ایة الوصول (شرح کفایة الأصول)، قم: قدس، ۱۳۸۵.
۳. سید اشرفی، حسن، نه‌ایة الإیصال (شرح فارسی اصول الفقه)، قم: قدس، ۱۳۸۵.
۴. فاضل لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه (تقریرات محمود ملکی اصفهانی)، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام، ۱۳۸۱.
۵. قلی زاده، احمد، واژه شناسی اصطلاحات اصول فقه، تهران: بنیاد پژوهشهای علمی فرهنگی نور الاصفیاء، ۱۳۷۹.
۶. محمدی، علی، شرح اصول استنباط (علی نقی حیدری)، ج ۳، قم: دار الفکر، بی تا.
۷. محمدی، علی، شرح کفایة الأصول، ج ۴، قم: الامام الحسن بن علی علیه‌السلام، ۱۳۸۵.
۸. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، فرهنگ نامه اصول فقه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۹. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه (مظفر)، ترجمه: علی شیروانی، محسن غرویان، ج ۸، قم: دار الفکر، ۱۳۸۸.
۱۰. ملکی اصفهانی، مجتبی، فرهنگ اصطلاحات اصول، قم: عالمه، ۱۳۷۹.
۱۱. ولایی، عیسی، فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول، ج ۶، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.
۱. منابع عربی
۱۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایة الأصول (طبع آل البيت)، قم: موسسه آل البيت علیهم‌السلام، ۱۴۰۹ق.
۱۳. آل شیخ راضی، محمد طاهر، بادیة الوصول فی شرح کفایة الأصول، ج ۲، قم: دار الهدی، ۱۴۲۶ق.
۱۴. ابن شهید ثانی، حسن، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، ج ۹، قم: دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۱۵. ابن شهید ثانی، حسن، معالم الأصول (با حواشی سلطان العلماء)، ج ۲، قم: قدس، ۱۳۷۶.
۱۶. ابن منظور، ابوالفضل، لسان العرب، ج ۳، لبنان: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۱۷. ایروانی، باقر، الحلقة الثالثة فی اسلوبها الثانی، تهران: قلم، ۲۰۰۷م.
۱۸. بروجردی، حسین، نه‌ایة الأصول (تقریرات حسین علی منتظری)، تهران: نشر تفکر، ۱۴۱۵ق.
۱۹. جزایری، محمد جعفر، منتهی الدراییة فی توضیح الکفایة، ج ۴، قم: موسسه دار الکتب، ۱۴۱۵ق.
۲۰. حائری اصفهانی، محمد حسین، الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیة، ۱۴۰۴ق.
۲۱. خمینی، روح الله، تهذیب الأصول (تقریرات جعفر سبحانی)، قم: دار الفکر، ۱۳۸۲.
۲۲. خمینی، روح الله، مناهج الوصول إلى علم الأصول، ج ۱، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۵ق.
۲۳. خویی، ابوالقاسم، دراسات فی علم الأصول (تقریرات علی هاشمی شاهرودی)، قم: موسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۲۴. خویی، ابوالقاسم، غایة المأمول، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۸ق.
۲۵. خویی، ابوالقاسم، محاضرات فی أصول الفقه (طبع دار الهادی) (تقریرات محمد اسحاق فیاض)، ج ۴، قم: دار الهادی للمطبوعات، ۱۴۱۷ق.

۲۶. سبحانی تبریزی، جعفر، الوسيط في أصول الفقه، ج ۴، قم: موسسه امام صادق عليه السلام، ۱۳۸۸.
۲۷. صدر، محمد باقر، دروس في علم الاصول حلقه الثانيه، ج ۴، قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم، ۱۴۲۸ق.
۲۸. طوسی، محمد، العدة في أصول الفقه، قم: محمد تقی علاقبندیان، ۱۴۱۷ق.
۲۹. عراقی، ضياء الدين، نهاية الأفكار (تقريرات محمد تقی بروجردی نجفی)، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۱۷ق.
۳۰. علم الهدی، علی بن حسين، الذريعة إلى أصول الشريعة، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۳۱. فاضل لنکرانی، محمد، دراسات في الأصول (تقريرات صمدعلی موسوی)، قم: دار التفسير، ۱۳۸۳.
۳۲. ميرزای قمی، ابوالقاسم، قوانين الأصول (طبع قديم)، ج ۲، تهران: مکتبه العلميه الاسلاميه، ۱۳۷۸ق.
۳۳. نائینی، محمد حسين، أجدود التقريرات (تقريرات ابوالقاسم خويي)، قم: مطبعه العرفان، ۱۳۵۲.

ادله استصحاب

سرکار خانم فاطمه فرخنده^۱

طاهره یونس پور بهنمیری^۲

چکیده

تحقیق حاضر به بررسی ادله حجیت استصحاب پرداخته است. این نوشتار به منظور اثبات اصل استصحاب به عنوان یک قاعده کلی و اصل عملی صورت گرفته است که کاربرد فراوانی در فقه و حقوق دارد. در راستای تحقق این هدف حجیت استصحاب از منظر عقل و شرع بررسی شده است و نظرات علمای اصولی مورد کنکاش قرار گرفته است. روش پژوهش در نوشته پیش رو توصیفی تحلیلی بوده و جامعه آماری آن را کتاب‌های اصولی تشکیل داده است. در نهایت، نتایج حاصل از این پژوهش نشان داد که عمده ادله برای اثبات حجیت استصحاب روایات است و اگر چه دلیل عقلی برای اثبات استصحاب محرز نشده است و این اصل با دلایل شرعی حجت شده است اما این روایات با قرائن و شواهد عقلی همراه بودند که به عنوان مؤید مورد توجه بوده‌اند. پس دلالت روایات برای اثبات حجیت استصحاب، کامل است. بنابراین استصحاب که همان عمل به یقین سابق در هنگام شک لاحق است به عنوان یک اصل عملی قابل استناد و استفاده است.

واژگان کلیدی: حکم ظاهری، یقین، شک، اصول عملیه، استصحاب

۱. سطح چهار رشته فقه و اصول جامعه الزهراء (ع)، مدرس حوزه و دانشگاه. farkhondeh.qom61@yahoo.com

۲. سطح سه رشته فقه و اصول جامعه الزهراء (ع)، طلبه. rahman1873.shaban@gmail.com

مقدمه

از نظر شیعه علم اصول ریشه در عصر ائمه علیهم‌السلام دارد و آنان به خصوص امام باقر و امام صادق علیهم‌السلام اصول و شیوه‌های استفاده از قرآن و سنت را تعلیم دادند. نخستین کتاب اصولی هم در این دوره نوشته شده است. به این صورت که ائمه قواعد و کلیات علم اصول را به شاگردان خود تعلیم داده‌اند و آن‌ها آن قواعد را نگاشته‌اند.

دوره رشدونمو این علم از اوایل قرن سوم شروع شد. در این دوره برخلاف دوره پیدایش، در کتاب‌های اصولی به جای بحث از یک یا چند مسئله، تمام مسائل علم اصول مورد بحث قرار می‌گرفت. شیخ مفید، نخستین کسی که کتاب التذکره بأصول الفقه را در این زمینه نوشته است. واژه استصحاب برای اولین بار در این کتاب استفاده شده است؛ البته استصحاب از بعد مضمون و دلیل به عصر حضور امام برمی‌گردد لیکن عنوان استصحاب از مصطلحات فقه‌های اصولی در عصر غیبت است. با بررسی کتب اصولی به دست می‌آید که می‌توان گفت: هرکسی که در علم اصول کتاب نوشته است به نحوی اصل استصحاب را متعرض شده است. نظیر سید مرتضی در «الذریعه الی اصول الشریعه» و شیخ طوسی در «عده الاصول». کتاب‌های معارج الاصول محقق حلی، مبادی الوصول الی علم الاصول علامه حلی، القواعد و الفوائد شهید اول و تمهید القواعد شهید ثانی به بحث از ادله حجیت استصحاب پرداخته‌اند.

گسترده‌گی مباحث اصولی در کتب اصولی معاصر همانند رسائل، کفایه و فوائد الاصول بیشتر به چشم می‌آید و به تفصیل، استصحاب و موضوعات مرتبط با آن را مطرح کرده‌اند. اما دقت نظر و ریزبینی شهید صدر در مسائل اصولی در حلقه‌های آشکارتر است و به تفصیل به موضوع استصحاب و دلایل حجیت آن پرداخته است.

اصل استصحاب در علم اصول مطرح است. فقیه برای بیان حکم شرعی گاهی به ادله محرز دست می‌یابد ولی گاهی که دستیابی به دلیل قطعی ممکن نیست برای بیان تکلیف عملی مکلف از اصول عملیه استفاده می‌کند. بنابر اصل استصحاب در هنگام شک، مکلف به یقین سابق برمی‌گردد و به آن عمل می‌کند.

از جمله ضرورت‌هایی که نویسندگان بر آن داشت که به نگارش این تحقیق بپردازد؛ نقش برجسته اصول عملیه در استنباط احکام شرعی و حل مجهولات فقهی و حقوقی است. بنابر نظر مشهور هر موضوعی هر چند جزئی و فرعی یا جدید و محدث نزد خداوند حکیم دارای حکم واقعی است و از طرف دیگر فقیه نمی‌تواند در موارد جهل به حکم واقعی و عدم دسترسی به دلیل قطعی از اجتهاد دست بردارد؛ پس به اصول عملیه رجوع می‌کند. در مسائل حقوقی نیز گاهی برای تعیین و تکلیف یک موضوع در موردی که حکم قانونی آن مشخص نیست از اصول عملیه استفاده می‌شود.

اصل استصحاب در میان این اصول از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و تتبع در کاربرد آن در استنباط مسائل فقهی، اهمیت بحث‌های مفصل از آن را در اصول فقه تعلیل می‌کند. اصل استصحاب در علم حقوق نیز کاربرد فراوان دارد. تبیین مبانی اصولی حقوق مدنی مستلزم آن است که تفصیل مباحث اصولی اصل استصحاب مقرون به استقصای مواد قانون مدنی و مسائل حقوقی باشد. اصل استصحاب در حقوق اموال، اشخاص و ادله اثبات دعوا نیز واقع می‌شود.

هدف اصلی نویسندگان در این نوشتار بررسی دلایل حجیت استصحاب است تا دلایل شرعی و عقلی این اصل عملی مورد تحقیق قرار گیرد و برای رسیدن به این امر به مواردی همچون مفهوم استصحاب و دلایل عقلی و نقلی آن پرداخته می‌شود.

سوال اصلی در این تحقیق این است که: دلایل حجیت استصحاب چه چیزهایی می‌باشند؟ سوالات فرعی عبارتند از:

الف: مفهوم استصحاب چیست؟

ب: دلیل عقلی و عقلایی استصحاب چه چیزهایی است؟

ج: چگونه روایات بر حجیت استصحاب دلالت می‌کنند؟

مفاهیم

برای درک بهتر موضوع مورد تحقیق، نخست به بررسی مفاهیم آن پرداخته می‌شود. «ادله» جمع دلیل است. دلیل در لغت به معنای حجت، راهنما و مدرک و در اصطلاح به معنای برهان و آنچه که به آن استدلال کنند، است. (سیاح، ۱۳۵۲، ص ۴۲۴ / جبران، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۷۹۸ / روحی البعلبکی، ۱۳۹۳، ص ۵۱۷ / اتابکی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۲۶۲) پس ادله به معنای مجموعه دلیل و مدرک برای اثبات ادعا می‌باشد.

«استصحاب» مصدر باب استفعال از ریشه صحب است که در لغت به معنای مصاحبت و به همراهی طلبیدن کسی یا همراه داشتن چیزی است. (فیومی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳) در اصطلاح اصول فقه عبارت است از: حکم به بقای حکم شرعی یا بقای موضوعی که در زمان سابق یقینی و محقق بوده و در زمان حاضر مورد تردید و شک قرار گرفته است. (اسنوی، بی تا، ج ۳، ص ۱۷۸) مشهور اصولیون قائل اند که این قاعده بیانگر وظیفه مکلف نسبت به حالتی که وضعیت قبلی آن روشن و متیقن است ولی نسبت به بقای آن وضعیت شک دارد. به عبارت دیگر هرگاه حکم یا موضوعی در سابق معلوم و یقینی باشد سپس استمرار و بقای آن مورد تردید قرار گیرد اگر به اعتبار وضعیت یقینی گذشته ثابت و پابرجا فرض شود، می‌گویند حکم یا موضوع استصحاب شده است. بنابر اصل استصحاب با بروز شک و تردید نباید از یقین دست برداشت. به گفته شیخ انصاری رحمته الله کوتاه‌ترین و درعین حال محکم‌ترین تعریف استصحاب «ابقای ماکان» است. بنابراین تعریف استصحاب عبارت است از حکم به باقی گذاردن و استمرار وضعیتی که پیشتر بوده است. (انصاری، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۹)

شهید صدر قائل است که تعریف استصحاب به «مرجعیت حالت سابقه بقاً» تعریف جامعی است که با نظرات مختلف درباره استصحاب سازگار است؛ زیرا عنوان مرجعیت حالت سابقه یک عنوان انتزاعی است که با هر دو مسلک اصل یا اماره بودن استصحاب سازگار است و لسان تشریح استصحاب هرچه که باشد اعم از اینکه حالت سابقه منجزیت دارد یا حالت سابقه کاشف است و یا حکم به بقای متیقن می‌شود، این تعریف با همه این نظرات سازگار است. (صدر، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۰۶)

۱. ادله استصحاب

علمای اصولی برای اثبات اصل استصحاب دلایلی را بیان کرده‌اند که در اینجا به بررسی این ادله می‌پردازیم.

۱.۱. اجماع

مهم‌ترین و نخستین دلیل که در کلمات متقدمین برای حجیت استصحاب دیده می‌شود، اجماع فقهاست. علامه حلی می‌گوید:

استصحاب حجت است زیرا اجماع فقها بر این است که هرگاه حکمی ثابت شود و سپس موردشک واقع گردد، واجب است که حکم به بقای آن شود و اگر این براساس حجیت استصحاب نباشد ترجیح بلا مرجح است که محال و باطل است پس استصحاب حجت است. (علامه حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۵۰)

اشکالات شیخ انصاری: ۱- چنین اجماعی وجود ندارد چون بین فقها اختلافات زیادی وجود دارد. برخی استصحاب را مطلقاً حجت می‌دانند، برخی نیز مطلقاً حجت نمی‌دانند و برخی قائل به تفصیل بین انواع استصحاب هستند. ۲- بفرض که اجماعی باشد اجماع مدرکی است که حجیت ندارد چون اجماعی حجت است که تعبدی باشد نه اجماعی که مستند به دلیل یا ادله دیگر است. ۳- دلیل، اخص از مدعاست. مدعا، حجیت استصحاب است مطلقاً، ولی این دلیل برای استصحاب بر شک در رافع حجت است چون اجماع ادعا شده بر چنین موردی بوده است و چون اجماع دلیل لبی است قدر متیقن از آن، همین شک در رافع است؛ پس شک در مقتضی را شامل نمی‌شود. (انصاری، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۳) با این سه اشکال وارد بر اجماع نمی‌توان حجیت استصحاب را با آن ثابت کرد.

۲. سیره عقلا

دلیل دیگر بر حجیت استصحاب سیره عقلاست. به این صورت که همه عقلا در امور زندگی و



کارهای روزمره خود پایبند به حالت سابقه‌اند. در عرف عقلا اگر موضوع یا وصفی در گذشته ثابت و معلوم باشد و بعد از آن در بقای آن شک شود به چنین شکی اعتنا نمی‌کنند بلکه به بقای آن حکم کرده و آثارش را مترتب می‌دانند. این سیره عقلا در منظر و مسمع شارع بوده و شارع آن را رد و ابطال نکرده است و از این عدم رد با توجه به مبتلا بودن این مسئله به دست می‌آید که این سیره مورد قبول شارع است. پس این بنای عقلا حجت است و استصحاب حجت و معتبر شرعی است. (نائینی، ۱۳۷۶، ص ۳۳۲)

مرحوم آخوند و دیگران به این دلیل اشکال کرده‌اند که اول اینکه هیچ دلیلی نداریم که بنای عقلا بر بقای حالت سابقه صرفاً تعبدی باشد؛ چون عقلا در کارشان بنا بر ملاک و دلیلی حرکت می‌کنند و اگر در مواردی به حسب ظاهر طبق حالت سابقه رفتار می‌کنند، احتمال دارد به دلایلی مثل، احتیاط یا امید یا اطمینان به بقای حالت سابق و عدم پیدایش حالت دیگر و یا غفلت از احتمال زوال آن باشد. روشن است که رفتار براساس هریک از این امور که باشد عمل کردن به استصحاب نخواهد بود. دوم، برفرض که عقلا چنین سیره‌ای دارند باز هم استدلال به آن تمام نخواهد بود چون اگر بنای عقلا در غیر امور شرعی باشد سکوت شارع در برابر آن دلیل پذیرفتن آن کار از طرف شارع نخواهد بود و اگر برفرض بنای عقلا در مسائل شرعی عمل به حالت سابقه باشد باز هم نمی‌توان برای حجیت استصحاب از آن استفاده کرد؛ چون رضایت و امضای شارع بر این سیره معلوم نیست. شاید شارع آن را ردع کرده باشد و لازم نیست ردع در خصوص استصحاب باشد بلکه ممکن است ردع آن در ضمن یک بیان عام و کلی آمده باشد. و ما آیاتی داریم که به طور مطلق از عمل کردن به غیر علم بازمی‌دارد و روایاتی که بر مضمون آیه «لا تقف ما لیس لک به علم» می‌باشد استصحاب را نیز شامل می‌شود پس امضای شارع بر این سیره محرز نیست و این استدلال هم قابل قبول نیست. (آخوند خراسانی، ۱۳۶۸، ص ۳۸۷)

۳. عقل

منظور از دلیل عقلی بر حجیت استصحاب این است که ثبوت چیزی در گذشته با شک در

بقای آن، موجب ظن به بقا می‌شود. چون فرض بر این است که فلان حکم یا فلان موضوع که در زمان سابق، ثابت و یقینی بود، در زمان لاحق، علم و حتی ظن به عدم آن وجود ندارد بلکه شک در بقای آن است که با ملاحظه حالت سابقه یقینی، این شک به ظن تبدیل می‌شود. پس حکم یا موضوع، مظنون البقاء است و عقل حکم می‌کند که به چنین ظنی عمل شود و ظن به بقا، حجت است. پس استصحاب به حکم عقل حجت و معتبر است. (میرزای قمی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۲۲) اشکال به این استدلال: ۱- صرف وجود حالت سابقه، مفید ظن به بقای آن نیست. بلکه اگر حالت سابقه از مواردی باشد که مفید بقا و استمرار باشد، مثل طهارت، ظن به بقا نیز حاصل می‌شود. اما اگر حالت سابقه از اموری باشد که این خصوصیت را ندارد یعنی مقتضی بقا و استمرار در آن وجود نداشته باشد و از اموری باشد که زود زائل می‌شود، مثل شب و روز، ظن به بقا محقق نمی‌شود پس در تمام موارد استصحاب، ظن به بقا وجود ندارد. ۲- برفرض که ظن به بقا وجود داشته باشد، دلیل شرعی بر حجیت آن اقامه نشده است. درحالی‌که برای حجیت هر ظنی نیاز به برهان است. (آخوند خراسانی، ۱۳۶۸، ص ۳۸۸)

۴. روایات

دلیل عمده برای حجیت استصحاب، روایات است. زیرا کلمات بسیاری از علما حکایت از آن دارد که مدرک استصحاب روایاتی است که از حیث سند، متواتر یا مستفیض هستند و از حیث دلالت، تردیدبردار نیستند و این معنا، تا حدودی در کلمات متأخرین مورد قبول واقع شده است. از طرف دیگر، علمای متقدم با اینکه حجیت استصحاب را پذیرفته‌اند، نامی از روایاتی که بر آن دلالت دارند، بیان نکرده‌اند، بلکه متعرض دلایل دیگری شده‌اند که دلالت آن‌ها بر حجیت استصحاب، کمترین ارزشی از نظر متأخرین ندارد. (مظفر، ۱۳۷۵، ص ۲۴۶)

مهم‌ترین روایاتی که بر حجیت استصحاب دلالت می‌کنند، عبارت‌اند از:

روایت اول: روایه النوم المبطل للوضوء

زراره می‌گوید: «به امام صادق علیه السلام عرض کردم مردی می‌خواهد درحالی‌که با وضو است آیا با



یک بار یا دوبار فروافتادن پلک به حالت چرت وضو باطل می‌شود؟ حضرت فرمود: ای زراره گاهی چشم می‌خوابد درحالی‌که دل و گوش به خواب نرفته است پس آنگاه که چشم و گوش و دل به خواب رفتند وضو باطل می‌شود. گفتم: اگر چنانچه چیزی در کنار او حرکت کرد و او نفهمید، آیا وضو باطل می‌شود؟ امام فرمود: نه، تا اینکه یقین کند که خواب بوده است و بر این امر نشانه‌ای بین بیابد وگرنه او بر یقین به وضوی خود است و هیچ‌گاه یقین با شک نقض نمی‌شود. اما یقین با یقین دیگر نقض می‌شود». (حر عاملی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۴۵)

روایت از نظر سندی صحیح است اگرچه مضمرة است چون در روایت از قول زراره آمده «قلت له» و نام امام نیامده است. معروف، عدم حجیت حدیث مضمرة است؛ اما چون راوی زراره است که از اجلای اصحاب است و از غیر امام سؤال نمی‌کند. پس مضمرة بودن ضرری به حجیت روایت نمی‌زند و سند روایت تام است. (ایروانی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰)

استدلال به روایت این‌گونه است که امام، حکم به بقا وضو در صورت شک در نقض آن کردند درحالی‌که به استصحاب تمسک کردند. به این صورت که شخص یقین به وضو داشت و هیچ یقینی با شک بعدی نقض نمی‌شود، پس وضوی او باقی است (صدر، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۵۴).

سخن در مورد این روایت در چند جهت است. جهت اول فقه الروایه است. یعنی در رابطه با پاسخ امام و مقدار دلالت آن دو نکته مطرح است که با آن می‌توان به فهم روایت دست یافت. نکته اول: چگونه بنای بر شک نقض یقین به حساب آمده است بآنکه یقین به حدوث طهارت به وسیله شک در بقا متزلزل نمی‌شود چون متعلق یکی غیر دیگری است و شک مکلف در رابطه با بقا وضو و طهارتی است که قبلاً قطعاً حاصل شده است؛ پس شک مربوط به استمرار حالت یقینی قبلی است و این دو با هم قابل جمع هستند. نقض یقین قبلی عقلاً تنها درجایی محقق می‌شود که موضوع شک و یقین واحد باشد و زمانشان نیز یکی باشد که در این صورت محل اجرای قاعده یقین است. اما در محل بحث ما حتی اگر یقین هم داشته باشد که وضوی قبلی نقض شده است، منافاتی با یقین قبلی پیدا نمی‌کند و ناقض آن محسوب نمی‌شود تا چه برسد به شک، چون یقین به حدوث و شک به بقا تعلق گرفته است و این دو در وقت واحد قابل جمع

هستند. ولی باید گفت که ملاک برای جریان استصحاب دقت و ملاحظه عقلی نیست بلکه ملاحظه و عنایت عرفی کافی است. در اینجا به همین شک که مربوط به بقا است نقض اسناد داده می‌شود و اینکه شک ناقض یقین است، بنابر عنایت عرفی است. به لحاظ عرفی، طهارت یک امر واحد محسوب می‌شود که قبلاً یقین به آن بوده و حالا شک در آن به وجود آمده است. مثل اینکه شک یقین قبلی را نقض کرده است و با آمدن آن، دیگر یقینی باقی نمانده است. براساس این معنای روایت کاملاً مفهومی و قابل استناد است. پس در روایت به شک، اسناد نقض داده شده ولی از ناقض قرار دادن آن نهی شده است. (صدر، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۱۰)

نکته دوم: ظاهر کلام حضرت، جمله شرطیه است و شرط در آن عبارت است از: «اگر یقین پیدا نکرد که به خواب رفته است» که محذوف است و این مقدار مورد اتفاق همه است اما نسبت به جزای شرط احتمالاتی مطرح است که احتمال قوی آن است که جزا محذوف و مقدر باشد. در تقدیر این گونه است که «پس وضو واجب نیست». به این ترتیب ادامه سخن حضرت که می‌فرمایند: «پس همانا او از ناحیه وضوی خویش بر یقین است» در مقام بیان علت برای جزای محذوف است. در اینجا التزام به تقدیر جایز است زیرا قرینه متصله برای مقدر بودن جزا وجود دارد و آن اینکه حضرت پیش از جمله شرطیه تصریح به عدم وجوب کرده‌اند. همچنین التزام به تکرار، اشکالی ندارد؛ چون تلفیق تصریح و تقدیر برخلاف طبع نیست. (صدر، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۱۱)

جهت دوم: برخی این روایت را منطبق با قاعده مقتضی و مانع دانسته‌اند و چنین استدلال کرده‌اند که استصحاب درجایی است که شک در بقای امر متیقن باشد. درحالی که مورد سؤال زراعه جایی است که یقین به انجام وضو در سابق وجود دارد و حال آنکه وضو بقا و استمرار ندارد تا شک در بقای آن معقول باشد؛ پس شک مکلف شک در تحقق خواب است که در نتیجه شک در بقای طهارت پیش می‌آید و این حالت بر قاعده مقتضی و مانع منطبق است زیرا وضو مقتضی طهارت و خواب مانع از آن است و مقتضی در مورد روایت معلوم و مانع مشکوک است که در این صورت می‌توان حکم به ثبوت و بقای مقتضی کرد. (انصاری، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۷)

پاسخ شهید صدر این است که در شریعت برای وضو بقا و استمرار فرض شده است. به



همین جهت از حدث به ناقض وضو، نه ناقض طهارت تعبیر می‌شود. همچنین به نمازگزار اطلاق می‌شود که وضو دارد نه اینکه طهارت دارد. پس شک در خواب به شک در بقای وضو برمی‌گردد و کاملاً باقاعده استصحاب منطبق است. همچنین جمله «هیچ‌گاه یقین با شک نقض نمی‌شود» ظهور در وحدت متعلق یقین و شک دارد و به این ترتیب اختصاص روایت به استصحاب متعین می‌گردد. (صدر، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۱۳)

جهت سوم: اخباریون گفته‌اند: برفرض که این روایت متکفل بیان استصحاب باشد. دلالت بر استصحاب به صورت کلی و قاعده عمومی نمی‌کند بلکه بیان می‌کند که استصحاب در باب وضو به هنگام شک در حدث جاری است. چون در روایت این‌گونه آمده است که «چونکه از ناحیه وضو بر یقین بوده است و یقین با شک نقض نمی‌شود» و "ال" در کلمه "الیقین" همچنان که ممکن است برای جنس باشد احتمال دارد که برای عهد ذکری و اشاره به یقین در جمله قبلی باشد که همان یقین به وضو است. بنابراین جمله مذکور در غیر باب وضو وارد نشده است. همچنین دلیلی برای اینکه ال جنس باشد وجود ندارد، نهایت اینکه در اینجا دو احتمال مطرح است پس اجمال در "ال" و تردد بین جنس و عهد برای منع اطلاق کافی است؛ پس از روایت استصحاب کلی استنباط نمی‌شود. (انصاری، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۶)

شهید صدر به این مطلب به دو صورت پاسخ می‌دهد. اول: تعلیل در کلام حضرت ظهور در امر عرفی دارد. اینکه حضرت فرمودند: «چونکه از ناحیه ی وضو بر یقین است» علت برای امر ارتکاذی عرفی است، که همان کبری استصحاب است. عقلا هر یقینی را با شک نقض نمی‌کنند نه فقط شک در وضو را. دوم: الف و لام در «الیقین» و «الشک»، الف و لام جنس است و عهد نیست چونکه عبارت «من وضوئه» قید یقین نمی‌تواند باشد؛ به این دلیل که معمول و عرف این است که کلمه یقین با حرف «من» متعدی نمی‌شود. پس کلمه یقین در عبارت در معنای کلی استعمال شده است. به این صورت ثابت می‌شود که در هر جایی که یقین سابق و شک لاحق باشد، می‌توان استصحاب را جاری نمود؛ که یکی از مصادیق آن موردی است که در روایت از آن سؤال شده است (صدر، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۴۱۴) به این ترتیب ثابت شد که استدلال به روایت برای حجیت استصحاب تمام است.

روایت دوم: روایه دم الرعاف

این روایت به جهت دقت در سؤال‌ها و طولانی بودن نسبت به سایر روایات ممتاز است. زراره می‌گوید:

«به امام علیه السلام گفتم: به لباسم، خون بینی یا خونی دیگر یا نجاستی دیگر برخورد کرد جای آن را علامت گذاشتم تا به وسیله آب آن را تطهیر کنم به آب رسیدم وقت نماز فرارسید و فراموش کردم که در لباسم نجاستی هست و نماز خواندم پس از نماز یادم آمد، وظیفه‌ام چیست؟ حضرت فرمود: نماز را اعاده کن و لباس را بشوی. دوباره پرسیدم: اگر جای نجاست را ندیده بودم ولی می‌دانستم که نجاست اصابت کرده است؛ پس هر چه به دنبال آن گشتم نجاست را نیافتم ولی وقتی که نماز خواندم آن را یافتم؛ حالا وظیفه‌ام چیست؟ حضرت فرمود: لباس را بشوی و نماز را اعاده کن. سپس پرسیدم: اگر گمان کردم که نجاست به لباس رسیده ولی یقین نداشتم و نگاه کردم چیزی ندیدم؛ پس از اینکه نماز خواندم نجاست را در لباس دیدم، حکمش چیست؟ حضرت فرمود: لباس را بشوی ولی نماز اعاده ندارد. گفتم: چرا چنین است و نماز اعاده ندارد. فرمود: زیرا تو از ناحیه طهارت خود بر یقین بودی و سپس شک کردی و روا نیست که هیچ‌گاه یقین را با شک نقض کنی. بعد پرسیدم: من دانستم که نجاست به لباسم رسیده است ولی جای آن را نفهمیدم تا آن را بشویم. امام فرمود: آن قسمت از لباست را که فکر می‌کنی نجاست به آن رسیده، بشوی تا اینکه از طهارت خود بر یقین باشی. در ادامه پرسیدم: آیا اگر شک کردم که چیزی از نجاست به لباسم برخورد کرده بر من واجب است که لباسم را وارسی کنم؟ حضرت فرمود: نه ولی تو با این کار خود فقط می‌خواهی شکی که در جان تو واقع شده را از بین ببری. سپس گفتم: اگر نجاست را در لباسم دیدم در حالی که در نماز بودم، وظیفه‌ام چیست؟ حضرت فرمود: اگر درجایی از لباست شک داشتی سپس در نماز آن را دیدی نماز را قطع کن و اعاده کن اما اگر شک نداشتی و ناگهان لباس را مرطوب دیدی کمی مکث کن و لباست را بشوی بدون اینکه نماز را بشکنی و سپس بر همان نماز بنا بگذار و همان را ادامه بده؛ چونکه تو نمی‌دانی، شاید آن چیزی باشد که

همان موقع عارض شده است پس روا نیست که یقین را با شک نقض کنی». (حر عاملی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۴۷۷)

این روایت صحیحه است؛ اما چون تصریح نشده که از معصوم علیه السلام سوال می شود، حدیث مضمهره محسوب می شود. از طرفی چون شخص سوال کننده زراره و از اصحاب خاص معصوم علیه السلام است و از غیر امام سوال نمی کند؛ پس روایت حجیت دارد و سند آن تام است. (ایروانی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۲) این روایت را مرحوم صدوق به طریق صحیح و متصل به معصوم علیه السلام روایت کرده است. (صدوق، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۷۱)

این روایت مشتمل بر شش سؤال زراره از امام علیه السلام است. اما محل استدلال جواب به سؤال سوم و ششم است. در سؤال سوم، زراره سه امر را فرض می گیرد. ۱- ظن به برخورد نجاست به لباس درحالی که یقین به نجاست ندارد؛ ۲- جستجوی از نجاست و نیافتن آن؛ ۳- یافتن نجاست بعد از نماز درحالی که آن را همان نجاست سابق فرض نمی کند. امام در پاسخ می فرماید: «نماز صحیح است چونکه تو یقین به طهارت داشتی و سپس شک در از بین رفتن آن کردی و سزاوار نیست که یقین با شک نقض شود». (خویی، ۱۳۷۵، ص ۵۰)

در اینجا چهار فرضیه درباره سؤال و مقصود زراره به ذهن می آید:

فرضیه اول: مقصود زراره از گمان به برخورد نجاست و فحص از آن و نیافتن آن، این باشد که یقین به عدم اصابت نجاست کرده است پس این جمله زراره که می گوید: «چیزی را ندیدم» کنایه از حصول قطع به عدم نجاست باشد و همچنین منظور او از یافتن نجاست پس از نماز، این باشد که یقین یافته این همان نجاست قبلی است که ظن به اصابت آن دارد. پس طبق این فرضیه او، قبل از نماز یقین به عدم برخورد نجاست و بعد از نماز یقین دارد که این همان نجاست مظنون سابق است. در اینجا احتمال ندارد که این فرضیه مقصود زراره باشد؛ به دلیل اینکه امام در جوابشان وجود شک را فرض گرفتند و قاعده شک را بر آن تطبیق دادند و جواب امام با این فرضیه سازگار نیست. (صدر، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۵۵)

فرضیه دوم: منظور زراره از فحص کردن و ندیدن نجاست، حصول قطع به عدم اصابت

نجاست قبل از نماز است اما با دیدن نجاست بعد از نماز یقین نکرده که این همان نجاست سابق باشد. طبق این فرضیه ممکن است هم قاعده یقین و هم قاعده استصحاب جاری شود. به اعتبار اینکه زراره قبل از ظن به نجاست، یقین به طهارت لباس داشته ولی بعد از نماز شک کرده که این نجاستی که دیده همان نجاست قبلی است یا نجاست جدید، استصحاب جاری می‌شود. به اعتبار اینکه قبل از نماز یقین به عدم اصابت دارد و بعد از نماز شک در یقین قبلی می‌کند قاعده یقین جاری می‌شود. بنابر این تعلیل امام، احتمال دارد قاعده یقین باشد یا استصحاب و این دو احتمال به لحاظ ثبوتی ممکن است و نمی‌توان از روایت برای حجیت استصحاب استدلال کرد. اما به لحاظ اثباتی تعبیری در این بخش از روایت است که از آن استصحاب استظهار می‌شود. زراره می‌گوید: «نگاه کردم و چیزی ندیدم». ندیدن نجاست دلالت بر حصول یقین به عدم اصابت نجاست نمی‌کند چون در عرف خیلی از اوقات انسان از چیزی فحص می‌کند اما آن را نمی‌یابد و با این وجود یقین به نبودن آن نمی‌کند. پس این تعبیر زراره دلیل بر وجود رکن اول قاعده یقین نیست. حتی برفرض که عبارت دیگر زراره که می‌گوید: «پس از نماز نجاست را دیدم» دلالت بر رکن دوم بکند. بنابراین، ارکان قاعده یقین تمام نیست و این فقره از روایت بر قاعده یقین دلالت نمی‌کند اما ارکان قاعده ی استصحاب موجود است، پس روایت حمل بر استصحاب می‌شود. (صدر، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۵۶)

فرضیه سوم: ممکن است مراد زراره این باشد که بعد از فحص شک در اصابت نجاست دارد و بعد از نماز یقین دارد که این نجاست، همان نجاست سابق است. این فرضیه مورد استصحاب است و احتمال ندارد قاعده یقین باشد چون در قاعده یقین بر یقین سابق شک عارض می‌شود اما در اینجا یقین سابق وجود ندارد، زیرا با فحص، یقین به نجاست حاصل نشد بلکه یقینی که در اینجا ثابت است، یقین قبل از ظن به اصابت نجاست است و بر این یقین شک عارض نشده است. پس احتمال دارد استصحاب باشد چونکه قبل از ظن به نجاست یقین به طهارت دارد و هنگام فحص، شک به طهارت می‌کند، استصحاب طهارت جاری می‌شود و نماز به واسطه آن صحیح است. پس طبق این فرضیه مراد ما اجرای استصحاب است نه قاعده یقین و بنابراین



استدلال به روایت برای حجیت استصحاب تمام است؛ ولی جریان استصحاب به لحاظ حال فحص است نه به لحاظ فراغ از نماز که وقت سؤال بود. (صدر، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۵۶)

فرضیه چهارم: احتمال دارد منظور زراره این باشد که قبل از نماز و هنگام فحص شک در اصابت نجاست دارد و بعد از نماز و هنگام دیدن نجاست شک دارد که این همان نجاست سابق است؛ بنابراین احتمال، قاعده یقین جاری نمی‌شود و فقط استصحاب جاری می‌شود؛ چون یقین در اینجا یقین به طهارت قبل از ظن به نجاست است و بر این یقین با دیدن نجاست بعد از نماز شک عارض نمی‌شود. اما اجرای استصحاب به اعتبار این است که قبل از ظن به برخورد نجاست یقین به طهارت لباس دارد و بعد از فحص، شک در اصابت نجاست دارد. این استصحاب قبل از نماز و به هنگام فحص است. استصحاب دیگری هم بعد از نماز جاری است به این صورت که قبل از ظن به اصابت نجاست، یقین به طهارت لباس دارد و بعد از نماز شک دارد که این همان نجاست سابقه است؛ پس طبق این احتمال امکان اجرای استصحاب هم قبل از نماز و هم بعد از نماز که همان زمان سؤال راوی است، وجود دارد. ولی با دقت در تعبیر روایت و توجه به دو عبارت زراره که می‌گوید: «نگاه کردم و چیزی ندیدم» و «نجاست را دیدم» معلوم می‌شود که مراد امام اجرای استصحاب بعد از نماز بوده است و التزام به اجرای استصحاب قبل از نماز محقق نیست؛ چون اجرای استصحاب قبل از نماز فرع بر این است که زراره بعد از فحص شک در اصابت نجاست کند و چون این فرض محقق نیست، اجرای استصحاب قبل از نماز امکان ندارد. همچنین ممکن است، استبعاد زراره به این خاطر باشد که او فکر می‌کرد که ظن به عدم اصابت نجاست مجوز ورود به نماز است. به خصوص اینکه فحص کرده بود و نجاست را ندیده بود و اینکه ظن بعد از نماز و دیدن نجاست، از بین رفته است؛ شک کرد که ممکن است این همان نجاست سابق باشد. پس توقع داشت که امام حکم به بطلان نماز کند و چون امام حکم به صحت نماز کرد در نظرش غریب آمد و این دلیل بر اجرای استصحاب قبل از نماز نیست. پس در نهایت با ملاحظه فرضیه‌ها به دست می‌آید که روایت دلالت بر حجیت استصحاب دارد. (صدر، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۵۷)

مطلب دیگر اینکه استدلال این بخش از روایت بر حجیت استصحاب به عنوان یک قاعده کلی است و اختصاص به نجاست و طهارت لباس نمازگزار ندارد و یقین و شک در آن مختص یقین و شک در طهارت نیست؛ زیرا تعلیل امام، ظهور در امر عرفی دارد که مرتکز در ذهن عقلاست و آن این است که، هیچ یقینی نباید با شک نقض شود که همان قاعده استصحاب است. از طرف دیگر کلمه «لاینبغی» هم اشاره به امر مرتکزه و عقلایی دارد که نقض مطلق یقین با مطلق شک، جایز نیست. به این ترتیب دلالت این بخش از روایت بر حجیت استصحاب تمام است. (ایروانی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۲)

در سؤال ششم که مفید استدلال است، فرض زراه این است که نماز را شروع می‌کند و ناگهان در وسط نماز نجاست را می‌بیند. امام با تفصیل به دو حالت، پاسخ می‌دهد. حالت اول: اگر قبل از نماز، شک در محل نجاست دارد و در بین نماز، نجاست را می‌بیند باید نماز را قطع کند و اعاده نماز، واجب است. با توجه به ضمائر در جواب امام، معلوم می‌شود که نجاستی که دیده همان نجاست مشکوک سابق است. حالت دوم: اگر قبل از نماز، شک ندارد و در نماز رطوبتی در لباسش دید، مکث کند، نماز را ادامه ندهد و در همان حال لباس را تطهیر کند و سپس نمازش را کامل کند. چون احتمال دارد این نجاست در وسط نماز عارض شده باشد و نجاست سابق نباشد. (صدر، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۵۷)

از تفصیل امام دو احتمال متصور است که هرکدام از این‌ها مؤیدی دارند:

احتمال اول: مراد امام از حالت اول اشاره به علم اجمالی و از حالت دوم اشاره به شک بدوی باشد. گویا منظور امام این است که اگر قبل از نماز، علم اجمالی به اصابت نجاست دارد ولی شک در موضع دارد باید نماز را اعاده کند اما اگر علم اجمالی ندارد و حالا که نجاست را دیده شک دارد که در وسط نماز واقع شده است پس شک بدوی است و برائت جاری می‌شود. باید لباس را تطهیر کند و اعاده نماز واجب نیست. مؤید این احتمال، تعبیر امام است که فرمود: «اگر شک در موضع نجاست دارد» در عبارت شک به موضع اضافه شده است. (صدر،

احتمال دوم: منظور امام از حالت اول، اشاره به وجود شک سابق و از حالت دوم اشاره به عدم وجود شک سابق است. گویا مراد امام این است که اگر قبل از نماز، شک در اصابت دارد و در وسط نماز نجاست را می بیند یعنی همان نجاستی که در آن شک دارد را می یابد باید نماز را اعاده کند؛ اما اگر در ابتدا شک ندارد بلکه یقین به طهارت دارد سپس در وسط نماز ناگهان نجاست را می بیند، اعاده واجب نیست. چون شاید نجاست همان موقع عارض شده باشد مؤید این احتمال، تعبیر امام است که فرمود: «اگر شک دارد و اگر شک ندارد». با این وجود، تردید بین دو احتمال ضروری به استفاده از روایت برای اثبات استصحاب ندارد؛ زیرا بنابر هر دو احتمال، روایت دلالت دارد بر اینکه اگر مکلف نجاست را در وسط نماز دید چنانچه یقین به وجود نجاست قبل از نماز ندارد، استصحاب طهارت جاری می کند. اما چنانچه علم به نجاست قبل از نماز دارد استصحاب جاری نمی شود.

با این توضیحات معلوم می شود که موضع استدلال حالت دوم در تفصیل امام است و به نظر می رسد، مراد امام از اینکه فرمود: «اگر شک نداری» دو احتمال است؛ اول: یقین به عدم نجاست؛ یعنی اگر در برخورد نجاست شک ندارد و یقین به طهارت دارد اعاده واجب نیست. دوم: عدم شک فعلی؛ یعنی اگر در اصابت نجاست شک ندارد چون غفلت کرده است، اعاده واجب نیست. اگر مقصود احتمال اول باشد، هم ارکان استصحاب و هم ارکان قاعده یقین کامل است. ارکان استصحاب یقین به طهارت قبل از نماز و شک در نجاست سابقه بعد از دیدن نجاست در بین نماز می باشد. و ارکان قاعده یقین، یقین به عدم اصابت نجاست قبل از نماز و شک در یقین سابق در وسط نماز می باشد. پس در این بخش از روایت هم احتمال استصحاب و هم احتمال قاعده یقین است. (همان)

این فقره از روایت با وجود قرآنی دلالت بر استصحاب می کند. قرینه اول: در روایت علت بر حکم به صراحت بیان شده است از آنجاکه امام فرمود: «چونکه تو نمی دانی شاید چیزی بر تو همان موقع عارض شده است» و همچنین جمله «روا نیست که یقین با شک نقض شود» ظهور در امر عرفی عقلایی دارد. که همان قاعده استصحاب است نه قاعده یقین. چون عقلا

به یقینی که با شک متزلزل شود اهمیت نمی‌دهند. قرینه دوم: تعبیری که در هر دو سؤال سوم و ششم آمده است یکی است و ثابت می‌کند به قرینه وحدت سیاق که در اینجا هم مراد استصحاب است. اما اگر مراد احتمال دوم باشد یعنی مقصود امام حالت غفلت باشد دلالت روایت بر استصحاب واضح است چون این احتمال بر قاعده یقین منطبق نیست. زیرا در این صورت، یقین به عدم نجاست قبل از نماز وجود ندارد پس ارکان قاعده یقین مختل است. اما چون قبل از نماز یقین به طهارت دارد و در بین نماز که نجاست را دید، شک می‌کند که نجاست سابق است، ارکان استصحاب موجود است؛ به این ترتیب دلالت فقره ششم بر استصحاب ثابت می‌شود. (همان، ص ۴۵۹) بنابراین دلالت روایت بر حجیت استصحاب تمام است.

شیخ انصاری در رسائل ادعا کرده که جواب امام به سؤال ششم با جواب ایشان به سؤال سوم منافات دارد. جواب امام در سؤال ششم ناظر به التفات به نجاست در بین نماز است. امام دو حالت را تفصیل کردند که در حالت اول کسی که شک به موضع نجاست قبل از نماز دارد و در بین نماز ملتفت نجاست می‌شود و یقین می‌یابد که این همان نجاست مشکوک سابق است پس اعاده نماز واجب می‌شود. اما در سؤال سوم بنابر فرضیه سوم هنگام فحص شک در اصابت نجاست دارد و بعد از نماز یقین می‌کند که همان نجاست سابق است؛ در اینجا امام فرمود: اعاده واجب نیست. پس حکم امام به عدم وجوب اعاده به هنگام علم به نجاست بعد از نماز و یقین به نجاست سابق با حکم به وجوب اعاده به هنگام علم به نجاست در بین نماز و یقین به نجاست سابق منافات دارد؛ در حالی که دو مورد در خصوصیات مشترک‌اند. پس اگر اعاده واجب بود باید در هر دو، حکم به لزوم اعاده می‌شد و اگر اعاده واجب نبود در هر دو مورد باید حکم به عدم وجوب اعاده می‌شد. به دلیل اینکه دو مورد فرقی باهم ندارند و تنها فرقی این است که یقین در یکی در پایان نماز و در دیگری در وسط نماز است که فرقی مؤثری نیست. (انصاری، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۱) شهید صدر جواب می‌دهد که علم به نجاست در اثناي نماز در لزوم اعاده مداخلیت دارد اما علم بعد از نماز مداخلیتی در عدم وجوب اعاده ندارد. (صدر، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۶۰) پس به این ترتیب دلالت این بخش از روایت بر حجیت استصحاب تمام است.

روایت سوم: روايه الشك في الركعات

روایت سوم هم صحیحه دیگری از زراره است. زراره می‌گوید: «به امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام گفتم: کسی که نداند در رکعت چهارم است یا رکعت دوم درحالی‌که به دو رکعت یقین دارد، وظیفه‌اش چیست؟ حضرت فرمود: «دو رکوع و چهار سجده به جا آورد درحالی‌که در قیام فاتحه‌الکتاب می‌خواند «دو رکعت بخواند» و سپس تشهد می‌گوید و چیزی بر عهده او نیست. و هنگامی‌که نداند در رکعت سوم است یا رکعت چهارم درحالی‌که به سه رکعت یقین دارد می‌ایستد و یک رکعت دیگر به آن اضافه می‌کند و چیزی بر او نیست و یقین با شک نقض نمی‌شود و شک را در یقین داخل نمی‌کند و هیچ‌یک از آن دو را با دیگری مخلوط نمی‌نمایند، اما شک با یقین نقض می‌شود و بر یقین نماز را تمام می‌کند پس بر آن یقین بنا می‌گذارد و در هیچ حالی از حالات به شک اعتنا نمی‌کند». (طوسی، ۱۳۵۰، ج ۱، ص ۳۷۳)

زراره این روایت را به طریق صحیح از امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام نقل می‌کند. حدیث متصل به معصوم علیه السلام است؛ پس سند روایت تام و کامل است. (ایروانی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۳۷)

وجه دلالت این روایت بر استصحاب این است که حضرت در جواب زراره که درباره کسی که پس از اتمام دو رکعت، شک بین دو و چهار دارد پرسیده بود، فرمود: «نماز را تمام کند و دو رکعت نماز احتیاط ایستاده بخواند» سپس امام بدون اینکه زراره سؤال دیگری بپرسد، حکم شک بین سه و چهار را بیان می‌کند و می‌فرماید: «یک رکعت نماز احتیاط ایستاده بخواند» و تعلیل امام برای این حکم این است که: «یقین با شک نقض نمی‌شود» و آن را با تأکیدهای متعدد مؤکد می‌کند. بعید نیست مراد از یقین، یقین به انجام ندادن رکعت چهارم است چون هر نمازگزاری در ابتدای نماز، یقین به عدم انجام رکعت چهارم دارد و منظور از شک، شک در انجام رکعت چهارم بعد از رکعت سوم است. پس ارکان استصحاب تمام است و مکلف استصحاب می‌کند که رکعت چهارم را به جا نیاورده است و امام حکم به وجوب خواندن یک رکعت نماز احتیاط می‌کند. حضرت در حکم، به استصحاب استناد کرد و با عبارت «یقین با شک نقض نمی‌شود» از آن تعبیر کرد. (خوبی، ۱۳۷۵، ص ۵۹)

به این استدلال اشکالاتی وارد شده است. اشکال اول: احتمال دارد روایت ناظر به قاعده احتیاط باشد و مراد از یقین و شک، یقین به فراغ ذمه و شک در فراغ ذمه باشد. گویا مراد امام آن است که باید یقین به فراغ ذمه حاصل کند و در فراغ ذمه اکتفا به شک نکند. بنابراین روایت ظهور در استصحاب ندارد و بر آن دلالت نمی‌کند. (انصاری، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۳)

این احتمال مخالف با ظاهر روایت است، زیرا جمله «یقین با شک نقض نمی‌شود» ظهور در وجود یقین بالفعل نزد مکلف دارد و جایز نیست یقین فعلی با شک نقض شود و اگر مراد قاعده احتیاط بود یقین فعلی نزد مکلف ثابت نبود بلکه بر مکلف لازم بود که آن را تحصیل کند. همچنین جمله مذکور ظهور دارد بر اینکه عمل به شک و اعتماد بر آن مستلزم نقض یقین و کنار گذاشتن آن است درحالی‌که اگر مراد قاعده احتیاط بود اعتماد به شک برای نقض یقین لازم نبود. بلکه لازمه آن غفلت عقل از حکم به لزوم تحصیل یقین فراغ ذمه است. (صدر، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۶۳)

اشکال دوم: تطبیق استصحاب بر مورد روایت ممکن نیست و به‌ناچار روایت باید تأویل شود؛ چونکه وظیفه استصحاب احراز مفاد استصحاب و تعبد به آثار شرعی آن است. بنابراین اگر مراد، اثبات لزوم انجام رکعت دیگری متصل به رکعات سابق بدون انفصال با سلام است که این مخالف با مذهب امامیه است. در امامیه انجام یک رکعت نماز احتیاط بعد از سلام و منفصل از رکعات سابق واجب است و اگر مراد اثبات لزوم به‌جا آوردن رکعت مشکوک به صورت منفصل بعد از سلام است، این احتمال اگرچه موافق با مذهب امامیه است اما مخالف با وظیفه استصحاب است. چونکه استصحاب عدم اتیان رکعت چهارم لزوم انجام رکعت چهارم را به صورت متصل اقتضا می‌کند و انجام رکعت چهارم به صورت منفصل، مدلول مطابقی و مدلول التزامی آن نیست. درحالی‌که استصحاب با مستصحاب و لوازم شرعی آن ثابت می‌شود. البته انجام رکعت مشکوک به صورت منفصل از لوازم شک است، چون کسی که در انجام رکعت چهارم شک دارد، لازم است آن را به صورت منفصل به‌جا آورد تا اینکه یقین به فراغ ذمه حاصل کند. پس انجام رکعت مفصوله لازمه‌ی شک است و از لوازم مفاد استصحاب نیست. پس وجوب



رکعت مفصوله از آثار عدم انجام رکعت چهارم نیست بلکه از آثار شک است چون مراد از اجرای استصحاب عدم اتیان رکعت چهارم است؛ پس این روایت حمل بر قاعده احتیاط می‌شود و بر استصحاب دلالت نمی‌کند. (انصاری، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۵)

به این اشکال جواب‌هایی داده شده است. از جمله ممکن است این اشکال دوم قرینه باشد بر اینکه روایت حمل بر اصله الاشتغال شود. اگرچه که فی نفسه خلاف ظاهر است. اما ممکن است در این صورت نهی از خلط یقین به شک و نهی از ادخال یکی از آن دو در دیگری این‌گونه تفسیر شود که مقصود بیان کیفیت حصول فراغ یقینی به صورت تلویحی و کنایه است زیرا حضرت نمی‌توانست به صورت صریح بیان کند که بنا را بر بیشتر بگذارد و یک رکعت نماز احتیاط بخواند چون مخالف با نظر اهل سنت بود. و حضرت بایبان جملات مکرر می‌خواست به زاره بفهماند که انجام رکعت مشکوک به صورت منفصل از رکعات متیقن واجب است (صدر، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۶۵).

اشکال سوم: اگرچه امامیه معتقد است که خواندن یک رکعت به صورت منفصل واجب است اما بفرض که امامیه قائل به وجوب رکعت متصله باشد باز هم اجرای استصحاب ممکن نیست؛ چون در این فرض، صحت نماز به انجام یک رکعت به صورت متصل و خواندن تشهد و سلام بعد از رکعت چهارم است و استصحاب عدم اتیان رکعت چهارم نمی‌گوید که این رکعت مشکوک همان رکعت چهارم است تا اینکه تشهد و سلام بعد از رکعت چهارم واقع شود. بلکه نهایت چیزی که استصحاب بیان می‌کند این است که کسی که شک دارد که رکعت چهارم را به جا نیاورده، بر آن اثر شرعی مترتب است و این اثر شرعی وجوب انجام رکعت چهارم است اما اینکه رکعتی که به جا آورده همان رکعت چهارم باشد اثر شرعی استصحاب نیست؛ چون دلیلی که بیان کند این رکعت همان رکعت چهارم است وارد نشده و فقط اثر عقلی بر آن مترتب است؛ چون عقل حکم می‌کند کسی که رکعت چهارم را انجام نداده آنچه را که به جا می‌آورد، همان رکعت چهارم است. پس استصحاب عدم اتیان رکعت چهارم برای اثبات اینکه رکعتی که به جا آورده می‌شود همان رکعت چهارم است و سلام و تشهد بعد از آن واجب است، اصل مثبت است

و حجت نیست. پس حمل روایت بر استصحاب متعذر است. (عراقی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۵۲)

جواب اینکه اجرای استصحاب عدم اتیان رکعت چهارم برای اثبات اینکه رکعتی که خوانده می‌شود همان رکعت چهارم است اگرچه اصل مثبت است اما ثبوت لوازم عقلی به واسطه استصحاب، امر محالی نیست. بلکه هرگاه دلیلی بر ثبوت لوازم عقلی به وسیله استصحاب در مواردی دلالت کند مورد قبول و باارزش است. در اینجا جریان استصحاب عدم اتیان رکعت چهارم نفعی ندارد مگر بعد از ثبوت لوازم عقلی آن و این خود دلیلی بر ثبوت لوازم عقلی در مورد روایت است. پس به خصوص در مورد روایت لوازم عقلی ثابت است و هرگاه تطبیق استصحاب در مورد روایت متوقف بر فرض ثبوت لازمه عقلی آن باشد خود روایت دلیل بر اثبات لازمه‌ی عقلی بواسطه استصحاب است. (صدر، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۶۶)

بنابراین می‌توان از روایت چنین برداشت کرد که بر مکلف واجب است در شک بین سه و چهار، یک رکعت دیگر به جا آورد تا به استصحاب عمل کرده باشد. اما چگونگی به جا آوردن این رکعت، یا از قرینه صدر روایت دانسته می‌شود و یا آنکه روایت در این مورد مجمل است و تفصیل آن از ادله دیگر به دست می‌آید. پس هرچند دلالت این روایت بر استصحاب به وضوح دلالت دو روایت پیشین نیست اما به قرینه آن دو روایت و نیز روایات دیگر جمله «یقین با شک نقض نمی‌شود» ظهور در استصحاب دارد. (حیدری، ۱۳۷۱، ص ۲۷۷)

روایت چهارم: روايه اعاره الثوب للذمي

عبدالله بن سنان می‌گوید: «پدرم از امام صادق علیه السلام پرسید: من به کافر ذمی لباسم را عاریه دادم و می‌دانم که او شراب می‌نوشد و گوشت خوک می‌خورد پس از اینکه او لباسم را برگرداند باید قبل از اینکه با آن نماز بخوانم لباسم را بشویم؟ حضرت فرمود: با آن لباس نماز بخوان و به خاطر اینکه آن را به کافر ذمی عاریه دادی آن را نشوی چون که تو لباس را درحالی که پاک بود به او عاریه دادی و یقین نداری که او لباست را نجس کرده باشد پس اشکالی ندارد که با آن نماز بخوانی مگر اینکه یقین کنی که او لباست را نجس کرده است.» (حر عاملی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۲۱)



این روایت صحیح السند و متصل به معصوم علیه السلام است؛ پس حجیت آن تام است. (ایروانی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۵۳)

دلالت روایت بر استصحاب واضح است. حضرت فرمود: «لباس پاک است و شستن واجب نیست، چون لباس در وقت عاریه پاک بوده و حالا شک در نجاست آن دارد.» دلیل طهارت لباس و عدم وجوب شستن آن، طهارت سابق و شک در از بین رفتن آن است و تعلیل امام، بیانگر این است که یقین به طهارت با شک در نجاست نقض نمی‌شود که این همان استصحاب است. (صدر، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۶۷)

برخی گفته‌اند اینکه امام حکم به طهارت لباس و عدم وجوب شستن آن کرده است، احتمال دارد که منظور قاعده طهارت باشد و با وجود این احتمال استدلال به روایت برای حجیت استصحاب باطل است. (انصاری، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۷۳)

اینکه امام در پاسخ فرمود: «تو لباست را عاریه دادی درحالی که پاک بود»، قرینه است بر اینکه کلام امام ناظر به استصحاب است؛ چون اگر منظور امام قاعده طهارت بود دلیلی بر ملاحظه حالت سابق نبود؛ زیرا در قاعده طهارت نیازی به حالت سابق نیست، بلکه حکم مستند به شک در طهارت و نجاست است. (صدر، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۶۷)

برخی گفته‌اند که در روایت عبارتی نیست که دلالت بر عمومیت حجیت استصحاب در همه ابواب فقهی کند. برخلاف روایات سابق که در آن‌ها عبارت «یقین با شک نقض نمی‌شود» دلالت بر عمومیت تعلیل می‌کرد اما در این روایت کلمه یقین و شک وجود ندارد تا استفاده عموم از آن شود. (خویی، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۳۸۱)

ممکن است به این اشکال این‌گونه پاسخ داد که در روایت تصریح بر تعلیل شده است، آنجا که امام فرمود: «تو لباست را درحالی که پاک بود عاریه دادی و یقین نداری که آن را نجس کرده است» معمولاً در عرف تعلیل ناظر به امر ارتکازی است و امر مرتکزه در ذهن عقلا این است که هر یقینی با شک نقض نمی‌شود نه خصوص یقین به طهارت لباس و این تعلیل امام اشاره به این امر ارتکازی عقلایی دارد که هر یقینی را دربرمی‌گیرد. (صدر، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۶۷) پس استدلال

به این روایت برای حجیت استصحاب تمام است.

این‌ها مهم‌ترین روایات برای اثبات حجیت استصحاب بود البته برخی از علما روایات دیگری هم برای حجیت استصحاب ذکر کرده‌اند اما غالب آن روایات از نظر سندی ضعیف هستند و به لحاظ دلالت قابل مناقشه می‌باشند، پس قابل استناد نیستند. ولی حجیت استصحاب به واسطه این چهار روایت ثابت می‌شود.

نتیجه‌گیری

استصحاب در لغت به معنای مصاحبت و همراهی و در اصطلاح علم اصول حکم به یقین سابق به هنگام شک لاحق است. قاعده استصحاب یک اصل عملی است که بیانگر وظیفه عملی مکلف است نسبت به هر حالتی که وضعیت قبلی آن روشن و متیقن باشد و نسبت به بقای آن وضعیت، مکلف شک داشته باشد. از آنجایی که اصل استصحاب هم در فقه و هم در حقوق کاربرد فراوانی دارد دلایل حجیت آن مورد کنکاش قرار گرفته است. با مطالعه کتاب‌های اصولی و نظرات علمای اصولی روشن شد که برخی از دلایلی که برای حجیت استصحاب مورد استناد واقع شده دلالت‌شان ناتمام است. تنها دلیلی که قابل خدشه نیست روایاتی است که در این تحقیق مطرح شد که از چند نظر قابل تأمل است. اول: از حیث سند، صحیح و معتبر هستند. دوم: از حیث دلالت مشکلی ندارند. سوم: با یک سلسله قرائن عقلی و نقلی همراه هستند. بنابراین دلیل تام و کامل برای اثبات حجیت استصحاب، روایات هستند.

پیشنهاد نویسنده این است که پژوهشگران در این زمینه با بررسی روایات بیشتر و دقت در سند، مضمون و دلالت آن‌ها حجیت استصحاب و انواع و تطبیقات آن را استخراج نمایند تا موارد کاربرد این اصل عملی بیشتر و بهتر آشکار شود.



فهرست منابع

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایه الاصول، آل البيت علیهم السلام، قم: ۱۳۶۸.
۲. امام خمینی، روح الله، الاستصحاب، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران: ۱۳۸۱.
۳. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، چاپ دوم، مجمع الفكر الاسلامی، قم: ۱۳۸۰.
۴. ایروانی، باقر، الحلقة الثالثة فی اسلوبها الثاني، قلم، تهران: ۱۳۸۵.
۵. حائری، علی اکبر، تحقیق الحلقة الثانيه، مجمع الفكر الاسلامی، قم: ۱۳۷۰.
۶. حر عاملی، محمد، وسائل الشیعه، آل البيت علیهم السلام، قم: ۱۳۶۸.
۷. حلی، حسن، مبادئ الوصول الى علم الاصول، المطبعه العلمیه، قم: ۱۳۶۳.
۸. حیدری، علی نقی، اصول الاستنباط، لجنه اداره الحوزه العلمیه، قم: ۱۳۷۱.
۹. خوئی، ابوالقاسم، اجود التقريرات، مطبعه العرفان، قم: ۱۳۵۲.
۱۰. خوئی، ابوالقاسم، مصباح الاصول، چاپ پنجم، مکتبه الداوری، قم: ۱۳۷۵.
۱۱. صدر، محمدباقر، الدروس فی علم الاصول، چاپ هشتم، دارالصدر، قم: ۱۳۹۴.
۱۲. طوسی، محمد، الاستبصار، دارالکتب السلامیه، تهران: ۱۳۵۰.
۱۳. عراقی، ضیاء الدین، مقالات الاصول، مجمع الفكر الاسلامی، قم: ۱۳۷۸.
۱۴. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، چاپ پنجم، اسماعیلیان، قم: ۱۳۷۵.
۱۵. میرزای قمی، ابوالقاسم، القوانين المحکمه فی الاصول، احیاء الکتب الاسلامیه، قم: ۱۳۸۸.
۱۶. نائینی، محمدحسین، فوائد الاصول، جامعه مدرسین، قم: ۱۳۷۶.