

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سالنامه

شفاق

علمی - تخصصی طلاب (داخلی)

مدرسه عالی احمدیه اوز - قسم شریعت (برادران)

سال اول / شهریور ماه ۱۳۹۷ / شماره ۱

صاحب امتیاز: مدرسه عالی احمدیه اوز

با نظارت:

معاون پژوهشی قسم

نشانی: استان فارس - لارستان - اوز - فلکه خاتم الانبیاء (ن و القلم)، بلوار امیر راد، خیابان زمین پیمان ۲، -

ساختمان اداری آموزشی مدرسه عالی احمدیه - کد پستی: ۷۴۳۳۱۶۱۳۶۸.

اهداف سالنامه علمی - تخصصی شفق

- * تولید و توسعه دانش پژوهی در بین طلاب رشته شریعت مدرسه احمدیه اوز
- * ترویج مباحث علمی در میان جامعه طلاب معهد عالی جنوب ایران
- * ایجاد روحیه تألیف و نگارش مقاله‌های علمی در بین طلاب
- * آشنایی طلاب با کیفیت و ساختار مقاله‌های علمی

راهنمای نگارش و تدوین مقالات

- متن مقاله باید به ترتیب، شامل «عنوان»، «چکیده»، «سه تا هفت واژه کلیدی» از متن مقاله، «مقدمه»، «بیکره اصلی و نتیجه‌گیری» باشد.
- مقاله باید بر یک روی صفحه کاغذ استاندارد (۱۲×۳ سانتیمتر) و با اندازه (سایز) ۱۳ (ارجاعات درون متنی و پی‌نوشتها با اندازه ۱۱) و قلم (فونت) بدر (B badr) با فرمت WORD و با تنظیم حواشی ۴/۵ سانتی‌متر از چپ و راست و ۵ سانتی‌متر از بالا و ۶ سانتی‌متر از پایین، به معاون پژوهشی قسم تحویل داده شود.
- موضوع یا عنوان مقاله: شامل موضوع مقاله، و در سطر زیر آن نام و نام خانوادگی نویسنده، سال تحصیلی و مدرسه محل تحصیل وی است؛ عنوان مقاله باید کوتاه و گویا و بیانگر محتوای نوشتار باشد. عنوان باید جامع و مانع و فاقد پیش داوری باشد.
- چکیده: خلاصه جامعی از محتوای یک گزارش پژوهشی که همه مراحل و اجرای اصلی پژوهش را در خود دارد. بیان م‌سأله، هدف، ماهیت پژوهش، یافته‌ها و نتایج پژوهش، به اختصار، در چکیده آورده شود. مطالب چکیده باید فقط به صورت گزارش (بدون

ارزشیابی و نقد) از زبان خود پژوهشگر (نه نقل قول) به صورت فعل ماضی تهیه شود و به گونه‌ای نوشته شوند که مستقل باشند و وابستگی معنایی و نوشتاری به متن اصلی نداشته باشند.

- واژگان کلیدی: معمولاً در انتهای چکیده، واژگان کلیدی را بیان می‌کنند. تا خواننده بفهمد چه مفاهیم و موضوعاتی در این مقاله مورد توجه قرار گرفته است. معمولاً با توجه به حجم و محتوای مقاله، سه تا هفت واژه تخصصی که بسامد و اهمیت آن در متن مقاله بیش از سایر واژه‌هاست بیان می‌شود. این کلید واژه‌ها بر آمده از متن و در ارتباط با موضوع اصلی هستند و باید به گونه‌ای انتخاب شوند که در واقع موید محتوای مقاله شما باشند.*
- مقدمه: آنچه در مقدمه قرار می‌گیرد کلیاتی است که محقق باید قبل از شروع بحث، آن را برای خواننده روشن نماید؛ مانند تعریف و بیان مساله * تحقیق، تبیین ضرورت انجام آن و اهدافی که این تحقیق به دنبال دارد. همچنین محقق باید خلاصه‌ای از سابقه بحث را -که به طور مستقیم مرتبط با موضوع است- بیان کند و در نهایت توضیح دهد که این مقاله به دنبال کشف یا به دست آوردن چه مسئله‌ای است.
- متن مقاله: نویسنده وارد اصل مساله شده و باید با توجه به موضوعی که مقاله در پی تحقیق آن است، عناوین فرعی‌تر از هم متمایز گردند. محقق باید اصول مهم قواعد محتوایی مقاله را مورد توجه قرارداده و آنها را مراعات نماید.

* نگا: میرزایی، شیوه‌ی عملی مقاله نویسی، ص ۸۲.

* مسأله می‌بایست بر اساس اطلاعات پیشین به صورت روشن، دقیق، و بر پایه‌ی اطلاعات کلی مطرح گردد و نقطه آغاز هر پژوهش علمی و هر مقاله‌ای است که در آن نویسنده قصد دارد مسأله یا مشکلی را حل نماید و یا به پرسش یا پرسش‌هایی پاسخ دهد... آن چه که مهم به نظر می‌آید این است که نویسنده باید بتواند به خوبی مسأله‌ای را جا بیندازد که قصد حل آن را دارد. همان، ص ۱۰۵، ۱۰۶.

- نتیجه‌گیری: نویسنده پس از آنکه در بدنه بحث به مقصود خود رسید و درستی مطلوب خود را نشان داد، لازم است طی چند سطر و در یکی دو بند، گفته‌ها و یافته‌های خود را مرور کند و آنها را به زیبایی متفاوت بازگوید. او در اینجا بیان می‌کند که قبلاً چه گفته است. به همین سبب، نباید در نتیجه نویسنده مطلبی را بیاورد که در اصل مقاله به آن اشاره نشده است یا نتیجه‌ای بگیرد که فراتر از استدلال‌ها و شواهد مقاله باشد.*
 - ارجاعات مندرج در مقاله، مستند و مبتنی بر منابع خواهد بود و باید در درون متن قرار بگیرند. شیوه ارجاع در متن: اگر در متن مقاله مطلبی به صورت مستقیم یا غیر مستقیم، نقل شود، باید پس از بیان مطلب، آن را مستند ساخت. در استناد، نام صاحب اثر، بدون القاب «آقا»، «دکتر»، ... آورده می‌شود. یک اثر با یک مؤلف: پس از آوردن متن، داخل پرانتز: نام مؤلف، تاریخ انتشار، شماره صفحه به ترتیب می‌آید؛ مانند: (سلامی، ۱۳۶۰، ص ۱۱). مثال دیگر: (ابن کثیر، ۱۹۹۶، ۳/۱۸۷). در صورتی که منبع بدون فاصله تکرار شود ولی صفحات مورد استفاده متفاوت باشد: (همان، جلد، شماره صفحه) و اگر صفحه نیز تکراری باشد (همان جا) نوشته می‌شود. در مواردی که مطلبی نقل به مضمون است باید پیش از مشخصات منبع، نشانه اختصاری «ر.ک» یا «نگا» آورده شود.
 - پی‌نوشت: یادداشت‌های توضیحی، یا توضیح اصطلاحاتی را که نویسنده برای حفظ انسجام متن نمی‌تواند آن را در متن بیاورد، می‌توان قبل از منابع با مشخص کردن شماره، آنها را بیان کرد.
 - فهرست منابع: به ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسنده در پایان مقاله، به این شکل تنظیم شود:
- الف) کتاب: ابن کثیر، اسماعیل بن کثیر، البداية والنهاية، نام مترجم یا محقق، چاپ اول، دار ابی حیان، قاهره، ۱۹۹۶م.

* اسلامی، سرشت و ساختار مقالات اخلاقی: اصول راهنما، ص ۱۷.

ب) مقالات دانشنامه‌ها (دایرة المعارفها)، فصلنامه‌ها، مجلات و نشریه‌های دیگر:
هاشمی، سید محمد شریف، «نگاهی نو به مفهوم حجاب در قرآن کریم»، پژوهش‌های دینی،
شماره ۱، ۱۳۹۴، ۱۰۷-۱۲۹.

ج) اینترنت: نویسنده، سال انتشار، عنوان، روی خط اینترنت، نقل شده در تاریخ.....، قابل
دسترسی در: ... WWW.

- ارزیابی و پذیرش مقاله منوط به رعایت موارد مذکور می‌باشد.

فهرست مطالب

مقالات:

- ۱۱ * حکم وضو بعد از خوردن گوشت شتر
داود اکرامی باغ
- ۳۵ * حکم جمع بین نمازها در اوقات مشترک، بدون عذر
شهاب انصاری
- ۴۹ * پژوهشی در معناشناسی «مس، مسح و لمس»
احمد جمال پور
- ۵۸ * تجلی مقاصد شریعت در مصالح مرسله با توجه به قاعده «درء المفسد»
علی رزم
- ۷۹ * دلالت امر مجرد از قرینه در اصول فقه
سید حمزه رضایی

کنفرانس علمی

- ۹۱ * رؤیت و محاسبه در تعیین آغاز ماه‌های قمری
نادر بیگدلی
- ۱۰۶ * تأثیر سیاق در فهم متون دینی
یعقوب سعیدی
- ۱۲۳ * ملخص المقالات

سخن معاون پژوهشی

به نام خداوند لوح و قلم

از آنجایی که یکی از وظایف معاونت پژوهشی معهد عالی جنوب ایران، نظارت و برنامه‌ریزی، جهت ارتقاء کیفیت تحقیق و پژوهش طلاب است، در این راستا معاون پژوهشی مدرسه احمدیه اوز (قسم شریعت برادران) پس از طرح در شورای قسم و تصویب آن تصمیم گرفت جهت تحقق آن اهداف مجله‌ای جهت نشر مقاله‌های طلاب راه‌اندازی نماید.

در منبج آموزشی معهد عالی جنوب ایران دو ماده درسی به عنوان مقاله‌نویسی و مقاله مقرر است که ضوابط و معیارهای محتوایی و ساختاری مقاله‌های علمی - پژوهشی به طلاب آموزش داده می‌شود ولی از آنجایی که طلاب مقطع کارشناسی معهد عالی در ابتدای مسیر تحقیق و پژوهش هستند، نوع مقاله‌ها جهت پذیرش در مجله، مقالات علمی - تخصصی ملاک قرار داده شده است.

شایان ذکر است چاپ یکم نمایه حاضر که تقدیم شما اساتید و طلاب گرامی می‌شود شامل ۵ مقاله به ضمیمه ۲ کنفرانس علمی (ارائه شده در سال تحصیلی جاری در مدرسه احمدیه) می‌باشد.

در پایان لازم می‌بینم از مدیر مدرسه احمدیه اوز جناب شیخ خلیل بویه جهت همکاری و مشارکت ایشان در راه‌اندازی مجله تشکر نمایم. همچنین جا دارد از توجه و حمایت‌های هیأت امنای محترم مدرسه احمدیه، سپاس‌گزاری نموده و برای همه آنان از خداوند متعال، آرزوی سلامتی و توفیق روز افزون در عرصه علم و دانش را خواهانم.

فاروق سلامی سوزائی

حکم وضو بعد از خوردن گوشت شتر

داود اکرامی باغ

davodekrami74@gmail.com

طلبه سال اول عالی رشته شریعت

چکیده

نماز، ستون دین و فریضه‌ای است که ادای آن در پنج وقت از شبانه روز بر هر مسلمان عاقل و بالغی لازم و داشتن وضو از مهمترین شروط صحت آن می‌باشد. لذا فهمیدن آنچه که با نقض وضو، مانع از ادای صحیح نماز می‌شود، بر هر مکلفی لازم است. از جمله نواقض وضو که در آن اختلاف شده خوردن گوشت شتر است و از آنجایی که هنوز در بسیاری از سرزمین‌های اسلامی، گوشت شتر به عنوان ماده‌ی غذایی استفاده می‌شود و برخی احادیث صحیح (مانند؛ روایت جابر بن سمره و براء بن عازب) بر نقض وضو بعد از خوردن این گوشت دلالت دارند، این جستار بر آن است تا با استقراء در مراجع به بررسی ادله‌ی موافقین و مخالفین پرداخته و وجوب وضو بعد از خوردن گوشت شتر را به خاطر صحت و دلالت صریح این احادیث، اثبات کرده و در نهایت علت و حکمت این حکم را بیان کند.

کلید واژه‌ها: وضو، گوشت شتر، نقض وضو.

مقدمه

هر مکلفی باید در حد توان خود به کسب علم درباره‌ی تکلیفاتی که برعهده‌ی وی نهاده شده- است، پردازد. از مهمترین این تکلیفات می‌توان به نماز اشاره کرد. انجام نماز - آنگونه که مطلوب شارع است - هم بر تمام مکلفین واجب است و هم نیازمند شروطی می‌باشد که از مهمترین این شروط «داشتن وضو» است. لذا چون نماز و وضو بر تمام مکلفین واجب است، شناختن نواقض آن‌ها نیز بر آنان واجب می‌گردد.

اگرچه اغلب نواقض وضو مشخص هستند و در کتب فقهی به طور مفصل به آن‌ها پرداخته شده‌است، اما «خوردن گوشت شتر» از جمله‌ی آن معدود مواردی می‌باشد که از همان دوران صحابه تا به امروز بحث و مناقشه‌ای بسیار بر آن بوده است. به دلیل اهمیت نماز، صاحب نظران در تألیفات خود و در خلال بحث‌هایشان به این موضوع نیز پرداخته‌اند. از جمله این تألیفات می‌توان به: *المعنی ابن قدامه، المجموع نووی، المحلی ابن حزم، الذخیره قرافی و بدائع الصنائع* کاسانی اشاره کرد. با توجه به اینکه عربی بودن این متون، درک موضوع را برای کسانی که با زبان عربی آشنایی ندارند، بسیار دشوار کرده و در بعضی از این کتاب‌ها ادله‌ی قول مخالف به صورت کامل بیان نشده و همچنین کتاب و یا حتی مقاله‌ای که این موضوع را به طور مستقل بررسی کرده باشد به واسطه‌ی تلاش‌های نگارنده یافت نشده است، این جستار بر آن است که این موضوع را به شیوه‌ای مستقل بررسی کرده و به ذکر اقوال و ادله‌ی علما در باره‌ی این مسأله پردازد.

سوالاتی که نگارنده را بر آن داشت تا پژوهش حاضر را ارائه دهد، عبارتند از: آیا گوشت شتر وضو را نقض می‌کند؟ تفاوت گوشت شتر با سایر غذاها چیست؟ علت و حکمت این حکم چه چیزی می‌تواند باشد؟ مقاله حاضر سعی دارد با اسقراء احادیث مربوطه از مراجع معتبر

حدیثی و تخریح ادله‌ی هر کدام از مذاهب از مراجع فقهی معتبر در آن مذهب، وجوب وضو بعد از خوردن گوشت شتر را ثابت کرده و علت و حکمت این حکم را بیان کند.

اقوال علما

قول اول: خوردن گوشت شتر در هر حال نقض وضو می‌کند. خواه این گوشت خام خورده شود یا پخته و شخص عالم باشد به اینکه این گوشت، گوشت شتر است یا نه. این قول را از امام احمد، ابن خزیمه و ابن منذر روایت می‌کنند و همچنین قول قدیم امام شافعی و قول راجح نزد ابن حزم، ابن تیمیه، ابن قیم، شوکانی و عموم محدثین می‌باشد (نووی، ۱۹۹۶، ۷۰/۲، ابن حزم، بی‌تا، ۲۲۶/۱ و ابن قدامه، ۱۹۶۸، ۱۳۸/۱ و شوکانی، ۱۹۹۳، ۲۵۳/۱-۲۵۴ و ابن تیمیه، ۱۹۸۷، ۲۹۵/۱ و ابن قیم، ۱۹۹۱، ۲۹۸/۱).

دلیل اول: از جابر ابن سمرة روایت شده است که: «أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَوَضَّأُ مِنْ لُحُومِ الْغَنَمِ؟ قَالَ: إِنْ شِئْتَ فَتَوَضَّأْ وَ إِنْ شِئْتَ فَلَا تَوَضَّأْ. قَالَ: أَتَوَضَّأُ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ؟ قَالَ نَعَمْ فَتَوَضَّأْ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ. قَالَ: أَصَلِّي فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: أَصَلِّي فِي مَبَارِكِ الْإِبِلِ؟ قَالَ: لَا»^۱ (مسلم، ۲۰۰۳، ۳۳۳/۱).

دلیل دوم: روایت براء بن عازب که می‌گوید: «سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوُضُوءِ مِنْ لُحُومِ الْإِبِلِ فَقَالَ: تَوَضَّأُوا مِنْهَا. وَسُئِلَ عَنِ الْوُضُوءِ مِنْ لُحُومِ الْغَنَمِ فَقَالَ: لَا تَتَوَضَّأُوا مِنْهَا.»^۲ (ابو داود، ۱۹۹۴، ۸۰/۱ و ترمذی، بی‌تا، ۱۲۲/۱).

قول دوم: وضو به خاطر خوردن گوشت شتر یا هر گوشت دیگری نقض نمی‌شود. این قول را از ابوبکر صدیق، عمر بن خطاب، عثمان بن عفان، علی بن ابی طالب، عبدالله ابن مسعود، ابی بن کعب، ابی طلحه، ابی درداء، عبدالله ابن عباس، عامر بن ربیع و ابی امامه رضی الله عنهم اجمعین و جمهور تابعین روایت کرده‌اند و قول امام ابوحنیفه، امام مالک، روایت جدید و مشهور

امام شافعی و قول مختار نزد اکثر اصحاب شافعی می‌باشد (نوی، ۱۹۹۶م، ۷۰/۲ و قرافی، ۱۹۹۴م، ۲۳۵/۱ و سرخسی، ۱۹۹۳، ۷۹/۱).

دلیل اول: آنچه که عبدالله ابن عباس رضی الله عنه به شیوهی مرفوع از پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم روایت کرده است، که می‌فرماید: «الْوُضُوءُ مِمَّا يَخْرُجُ لَا مِمَّا يَدْخُلُ»^۳ (دارقطنی، ۲۰۰۴م، ۲۷۶/۱ و بیهقی، ۲۰۰۳م، ۱۸۷/۱).

وجه استدلال: در این حدیث به صراحت بیان شده است که وضو به خاطر خوردن گوشت شتر یا هر چیز دیگری که وارد بدن می‌گردد، نقض نمی‌شود، بلکه صرفاً خروج باد یا ادرار و مدفوع و یا خروج هر چیز دیگری از بدن، وضو را واجب می‌کند (کاسانی، ۱۹۸۶م، ۳۲/۱).

دلیل دوم: قیاس گوشت شتر بر گوشت گوسفند.

وجه استدلال: از آنجایی که شتر و گوسفند در سایر احکام مانند؛ حلال بودن گوشت، ذبح، بیع و... مانند یکدیگر هستند، در این زمینه نیز مانند هم می‌باشند. یعنی همانگونه که با خوردن گوشت گوسفند وضو واجب نمی‌شود، از خوردن گوشت شتر نیز وضو واجب نمی‌گردد. این دلیل از ابوحنیفه، ابویوسف و محمد بن حسن شیبانی روایت شده است (طحاوی، ۱۹۹۴م، ۷۰/۱).

دلیل سوم: این موضوع از موضوعات عموم البلوی^۴ و همچنین از موضوعاتی می‌باشد که در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم زیاد روی می‌داد؛ چون بخش وسیعی از غذای آن زمان - مخصوصاً اعراب بادیه نشین - را گوشت شتر تشکیل می‌داد. با این وجود احادیثی که بر نقض وضو دلالت می‌کنند، به شیوهی آحاد روایت شده‌اند. همین امر نشانه‌ی عدم ثبوت این موضوع است، چون اگر این موضوع ثابت شده بود، دست کم احادیث مشهوری درباره‌ی آن روایت می‌شدند. در ضمن (از دیدگاه احناف) خبر واحد در اینگونه مسائل اعتباری ندارد. پس

حکم وضو بعد از خوردن گوشت شتر ۱۵ ♦

و جوب وضو با این احادیث ثابت نمی‌شود و اگر در این مورد حدیث صحیحی هم یافت شود، مراد از وضو، شستن دهان و دست‌ها می‌باشد (کاسانی، ۱۹۸۶م، ۳۲/۱).

دلیل چهارم: روایت جابر ابن عبدالله: «كَانَ آخِرَ الْأُمَرَاءِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَرَكَ الْوُضُوءَ مِمَّا غَيْرَ النَّارِ»^۵ (ابو داود، ۱۹۹۴م، ۸۳/۱).

وجه استدلال: با این حدیث، ثابت می‌شود که آخرین امر نزد پیامبر صلی الله علیه و سلم آنچه که خود، نسخ نشده ولی ناسخ سایر نصوص ثابت شده‌ی قبل می‌باشد - این است که ایشان از خوردن گوشت‌هایی که آتش دیده (پخته شده) بودند، وضو نگرفته‌اند. بنابراین احادیثی که بر وجوب وضو دلالت می‌کنند، با این حدیث نسخ شده‌اند. گوشت شتر هم از این نوع غذاها به حساب می‌آید و خوردن آن نیز وضو را واجب نمی‌کند و اگر حدیثی یافت شود که بر وجوب وضو بعد از خوردن گوشت شتر دلالت داشته باشد، با این حدیث نسخ می‌شود (نگا: نووی، ۱۹۹۶م، ۷۴/۲).

قول سوم: با خوردن هر آنچه که با آتش تماس داشته (پخته شده) است، وضو واجب می‌شود، خواه گوشت شتر باشد یا گوشت حیوان دیگری. این قول را ابن منذر از دسته‌ای از صحابه مانند: أم المؤمنین عایشه، عبدالله ابن عمر، ابی هریره، زید بن ثابت، ابی موسی و ابی طلحه رضی الله عنهم اجمعین روایت کرده است و همچنین دیدگاه عمر بن عبدالعزیز، ابی قلابه و زهری می‌باشد (نووی، ۱۹۹۶م، ۷۰/۲).

دلیل اول: روایت أم المؤمنین عایشه رضی الله عنها: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم توضؤوا مِمَّا مَسَّتْ النَّارُ»^۶ (مسلم، ۲۰۰۳م، ۳۳۰/۱).

دلیل دوم: روایت ابوهریره: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: توضؤوا مِمَّا مَسَّتْ النَّارُ» (همان).

بررسی اقوال

بررسی قول سوم: در نگاه اول، این قول با توجه به استدلال به احادیث صحیح، قوی به نظر می‌رسد. چون علاوه بر اینکه امام مسلم در صحیح خود آن را از زید بن ثابت، أم المؤمنین عایشه و أبوهریره روایت کرده است، شواهد دیگری برای این حدیث در سنن ابن‌ماجه، سنن نسائی، سنن ترمذی، مسند امام احمد و دیگر مراجع حدیثی یافت می‌شود. اما آنچه که علما در رد این قول بیان کرده‌اند، منسوخ بودن این حدیث است و در این باره به حدیث ابن‌عباس رضی الله عنه که می‌فرماید: «أن التبی صلی الله علیه و سلم أکل کتف شاه ثم صلی و لم يتوضأ»^۷ (بخاری، ۱۹۸۷م، ۱/۱۶۰ و مسلم، ۲۰۰۳م، ۱/۳۳۱) اشاره کرده‌اند. جالب است بدانید که خود امام مسلم که حدیث دال بر «وجوب وضو به خاطر خوردن گوشتی که با آتش تماس داشته» را روایت کرده، معتقد به منسوخ بودن آن می‌باشد؛ چون عنوان باب بعدی را (نسخ الوضوء مما مست النار) گذاشته است.

همچنین برای تأیید ادعای نسخ، به روایت جابر بن عبدالله: «كَانَ آخِرُ الْأَمْرَيْنِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَرَكَ الْوُضُوءَ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ»^۸ (ابو داود، ۱۹۹۴م، ۱/۸۳) استناد کرده‌اند. البته در تأیید این موضوع می‌توان به روایت بخاری از سعید بن حارث از جابر بن عبدالله رضی الله عنهما اشاره نمود^۹. (نگا: نووی، ۱۹۹۶م، ۲/۷۰).

حتی اگر عدم نسخ این حکم (وجوب وضو به خاطر خوردن آنچه که با آتش تماس داشته است) ثابت گردد، نمی‌توان برای اثبات «عدم وجوب وضو بعد از خوردن گوشت شتر» به آن استناد کرد. چون قائلین به وجوب وضو، خوردن گوشت شتر را در هر دو حالت خام و پخته ناقض وضو می‌دانند ولی این حدیث فقط حالت پخته شدن را در بر می‌گیرد. در ضمن این حدیث عام و روایت جابر بن سمره (که وجوب وضو از خوردن گوشت شتر را می‌رساند) خاص

است و همانگونه که بین محدثین مشهور است، هنگام تعارض ظاهری دو حدیث، حدیث خاص بر حدیث عام مقدم می‌گردد.

حال که با بررسی احادیث وارده عدم صحت این قول ثابت گردید، برای یافتن آنچه که به صواب نزدیک تر است، باید ادله‌ی دو قول دیگر را بررسی کنیم.

بررسی ادله قول دوم

بررسی دلیل اول (روایت ابن عباس): این روایت هم به شیوه‌ی مرفوع (دارقطنی، ۲۰۰۴م، ۲۷۶/۱) و هم به شیوه‌ی موقوف (بیهقی، ۲۰۰۳م، ۴۳۵/۴) وارد شده است.

ابن حجر در باره‌ی روایت مرفوع آن گفته‌است: «در سند این حدیث فضیل بن مختار وجود دارد که بسیار ضعیف است و همچنین شعبه مولای ابن عباس وجود دارد که اوهم ضعیف است و ابن عدی گفته: اصل در این حدیث این است که موقوف می‌باشد. و بیهقی هم گفته است: روایت مرفوع این حدیث ثابت نمی‌گردد. اما سعید ابن منصور به شیوه‌ی موقوف از طریق روایت ابی ظبیان از اعمش از ابن عباس و طبرانی هم از ابی امامه این حدیث را روایت کرده‌اند اما سند آن از سند روایت اولی و روایت موقوف ابن مسعود، ضعیف‌تر است و در این باره دارقطنی از ابن عمر در غرائب مالک از طریق روایت سواده بن عبدالله از مالک و ایشان هم از نافع و نافع هم از ابن عمر به شیوه‌ی مرفوع روایت: «لا ینقض الوضوء إلا ما خرج من قبل أو دبر» آمده است، اما با سند ضعیف» (ابن حجر، ۱۹۹۵م، ۲۰۷/۱ - ۲۰۸).

همچنین امام نووی درباره‌ی روایت موقوف گفته: «إسناده حسن أو صحیح» (نووی، ۱۹۹۶م،

۳۴۰/۶).

حال که اقوال ائمه‌ی جرح و تعدیل را بررسی کردیم، معلوم می‌شود که آنچه به شیوه‌ی

صحیح از ابن عباس ثابت شده است، موقوف و قول خود ابن عباس می‌باشد و همانگونه که از

بیهقی نقل می‌شود، به خاطر امثال اینگونه روایت‌ها، احادیث صحیح و صریح ثابت شده از پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم ترک نمی‌شود. (نووی، ۱۹۹۶م، ۷۴/۲).

هرچند اگر صحت این روایت هم ثابت شود، باز هم نمی‌تواند با روایت جابر بن سمره و براء بن عازب تناقض داشته باشد. چون این روایت عام است و روایات جابر بن عبدالله و براء بن عازب - که طرف مقابل بدان استدلال کرده‌اند - آن را تخصیص داده‌اند. (نگا: ابن قدامه، ۱۹۶۸م، ۱۳۸/۱).

بررسی دلیل دوم (قیاس بر گوشت گوسفند): ابن قیم درباره‌ی این دلیل می‌گوید: «الْقِيَاسُ الَّذِي يَتَّصَمُنُ التَّسْوِيَةَ بَيْنَ مَا فَرَّقَ اللَّهُ بَيْنَهُ مِنْ أَبْطُلُ الْقِيَاسِ وَأَفْسَدُهُ»^{۱۰}. سپس ادامه می‌دهد: «صاحب شرع بین گوشت گوسفند و گوشت شتر فرق گذاشته همانگونه که بین محل استراحت و چوپانان آنها فرق گذاشته است. چون در نصوص از رسول الله صلی الله علیه و سلم ثابت شده که ایشان فرموده‌اند: «صَلُّوا فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ وَلَا تُصَلُّوا فِي مَعَاظِنِ الْإِبِلِ...»^{۱۱} (ابن ماجه، ۱۹۹۸م، ۲۵۹/۱). همچنین فرموده‌اند: «الْفَحْرُ وَ الْحَبْلَاءُ فِي الْفَدَادِينِ أَصْحَابِ الْإِبِلِ وَالسَّكِينَةَ فِي أَهْلِ الْغَنَمِ»^{۱۲} (متفق علیه). پس ادعای قیاس باطل و مثل قول کسانی است که گفته‌اند: «إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا» (بقره/ ۲۷۵) « (ابن قیم، ۱۹۹۱م، ۲۹۸-۲۹۹).

اگر کسی در رد کلام ابن قیم بگوید: «فرق بین بیع و ربا واضح است ولی فرق بین گوشت شتر و گوشت گوسفند واضح نیست و این دو را نمی‌توان بر هم قیاس کرد.» در جواب وی می‌توان گفت: علت اینکه فرق بین ربا و بیع واضح است همان تفاوتی است که خود شارع بین این دو نوع از معامله قرار داده است. یعنی؛ ملاک متفاوت بودن بیع و ربا، نص شارع است؛ چون خداوند فرموده است: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا) همچنین اگر این تفاوت ذاتی بود، مردم قبل از حکم شارع در این باره حکم صادر کند، آن دو را مثل هم نمی‌پنداشتند. در اینجا هم به

همین شکل است و خود شارع بین گوشت گوسفند و گوشت شتر تفاوت قائل شده است و این موضوع از احادیث صحیح (مانند احادیثی که ابن قیم ذکر کرد) برداشت می‌گردد.

خلاصه اینکه: همانگونه که علامه ابن قیم به زیبایی بیان کردند، این قیاس نمی‌تواند قیاس صحیحی باشد؛ چون آنچه که طرف مقابل بدان استناد می‌کند، نص است و بین اصولیون هم مشهور است که: (لا قیاس فی مورد النص).

بررسی دلیل سوم (عموم البلوی بودن): علامه ابن حزم در این باره گفته: «این (گونه استدلال کردن) کج فهمی و حماقت است. چون وجوب وضو از ایلاج بدون انزال نیز نزد جمهور صحابه مخفی مانده است (جمهور صحابه بر این قول نبوده‌اند)، در حالی که از موضوعات عموم البلوی می‌باشد. همچنین رأی ابوحنیفه مبنی بر وجوب وضو به خاطر خون دماغ شدن که آن هم از موضوعات عموم البلوایی است که نزد جمهور علما ثابت نشده است. علاوه بر اینها ابوحنیفه مقداری از قلس^{۱۳} که حجم تمام دهان را پر می‌کند، ناقض وضو می‌داند اما کمتر از این مقدار را ناقض نمی‌داند و این موضوع هم جزو موضوعات عموم البلوی می‌باشد اما هیچکدام از نوادگان آدم قبل از وی بر چنین باوری نبوده‌اند. و امثال اینگونه از مسائل نزد آنان بسیار است ولی اینگونه هزریان گویی‌ها فقط نزد مخذولان، با حدیث صحیح رسول الله صلی الله علیه و سلم تعارض پیدا می‌کند» (ابن حزم، بی‌تا، ۱/۲۲۵).

اگرچه حجیت خبر واحد در مسائل عموم البلوی یک موضوع اختلافی است اما امام غزالی با اثبات این مطلب در این باره می‌گوید: «خبر واحد در مسائل عموم البلوی مقبول است بر خلاف دیدگاه کرخی؛ چون قبول روایت انسان عادل که راستگویی‌اش ثابت شده است، واجب می‌باشد» (غزالی، ۱۹۹۷م، ۱/۳۲۱).

بررسی دلیل چهارم (منسوخ بودن احادیث طرف مقابل): این دلیل قوی‌ترین و مشهورترین

دلیل این قول است و محتوای آن منسوخ بودن احادیثی است که وجوب وضو را می‌رسانند. چون سخن از نسخ کلام رسول الله صلی الله علیه و سلم می‌کند، به بررسی دقیق نیاز دارد. همانگونه که روشن است، هر منسوخی، نیازمند ناسخی است که باید یا از منسوخ قوی‌تر یا حداقل مثل آن باشد. لذا برای اثبات ادعای نسخ به احادیث صحیحی نیازمندیم؛ چون این دو حدیث صحیح می‌باشند و یکی از آن‌ها در صحیح مسلم آمده است.

ادعای نسخ هم از استحکام لازم برخوردار نیست و این موضوع را می‌توان از چهار وجه اثبات کرد:

وجه اول (بررسی عقلی ادعای نسخ): نسخ حکم «وجوب وضو بعد از خوردن گوشت پخته شده» از دیدگاه قول اول و دوم ثابت است. حال اگر بخواهیم از لحاظ عقلی به بررسی ارتباط بین این دو حکم بپردازیم، از دو حالت خارج نمی‌شود؛

حالت اول: حکم «وجوب وضو بعد از خوردن گوشت شتر» قبل از نسخ حکم «وجوب وضو از خوردن گوشت پخته شده» وارد شده باشد.

این حالت محال است؛ چون در همین حدیث عدم نیاز به وضو بعد از خوردن گوشت گوسفند بیان شده و بدیهی است که مراد گوشت گوسفندی است که پخته شده باشد.

حالت دوم: حکم «وجوب وضو بعد از خوردن گوشت شتر» بعد از نسخ حکم «وجوب وضو از خوردن گوشت پخته شده» وارد شده باشد.

با اثبات عدم صحت حالت اول، خود به خود صحت این حالت به اثبات می‌رسد. حال یا همین حدیث، ناسخ حکم «گوشت پخته شده» بوده است یا حدیث دیگری که قبل از این حدیث آمده باشد. اینکه بگوییم گوشت شتر نیز حکم همان گوشت‌هایی را دارد که با آتش تماس داشته، محال است؛ چون در آن صورت این حدیث از طرفی حکم «وجوب وضو بعد از خوردن

گوشت پخته شده» را (با گوشت شتر) اثبات کرده و از طرف دیگر آن را (با گوشت گوسفند) نسخ کرده است و این موضوع هم (در اینجا) غیر ممکن می‌باشد؛ چون هدف از تشریح، امتثال است. لذا تنها حالتی که باقی می‌ماند، این است که ناسخ حدیثی باشد که قبل از اثبات حکم گوشت شتر آمده باشد.

به عبارت دیگر، حکم «وجوب وضو بعد از خوردن گوشت شتر» بعد از نسخ حکم «وجوب وضو بعد از خوردن آن گوشت‌هایی که با آتش تماس داشته» آمده است و اثبات نسخ یکی از آنها، نمی‌تواند تأثیری در حکم دیگری داشته باشد.

وجه دوم: ادعای نسخ با حدیث جابر ابن عبدالله رضی الله عنه (کان آخر الأمرین ...) هم باطل است؛ چون حدیث جابر عام و این احادیث خاص هستند و هنگام مشاهده‌ی تعارض ظاهری بین نصوص - بنابر دیدگاه جمهور اصولیون - «نص خاص» بر «نص عام» مقدم می‌گردد.

امام نووی در این باره گفته است: «ادعای نسخ ضعیف یا (حتی) باطل است. چون حدیث «ترک وضو از آنچه آتش دیده» عام و حدیث «وجوب وضو از گوشت شتر» خاص است و حدیث خاص بر حدیث عام مقدم می‌گردد؛ خواه قبل از آن آمده باشد یا بعد از آن» (نووی، ۱۹۹۶م، ۷۴/۲).

وجه سوم: جابر بن عبدالله رضی الله عنه فعل پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم را بیان می‌کند ولی احادیثی که وجوب وضو را می‌رسانند، قول صریح ایشان می‌باشند و همانگونه که مشهور است، هنگام تعارض قول و فعل، قول بر فعل مقدم می‌گردد^{۱۴} و زمانی می‌توان نسخ را بیان کرد که هیچکدام از دو حدیث (ناسخ و منسوخ) بر دیگری مقدم نگردند. لذا ادعای نسخ در این مورد ثابت نمی‌شود.

وجه چهارم: علت اینکه خوردن گوشت شتر نقض وضو می‌کند، ماهیت آن است نه تماس با آتش و حتی اگر این گوشت خام خورده شود باز نقض وضو می‌کند، حال آنکه احادیث صحیحی که برای اثبات ادعای نسخ بدان استدلال شده است، بر نسخ حکم «وجوب وضو به خاطر خوردن آنچه که با آتش تماس داشته» دلالت می‌کنند. زیرا علت این دو حکم متفاوت است، اثبات نسخ یکی از آنها منجر به اثبات نسخ دیگری نمی‌شود و همانگونه که نزد اصولیون ثابت است (الحکم یدور مع علتته)؛ و این بدان معناست که وجود یک حکم به وجود علت آن بستگی دارد و تا زمانی که علت باشد، حکم هم وجود خواهد داشت. ماهیت گوشت شتر هرگز عوض نمی‌شود؛ پس حکم «وجوب وضو بعد از آن» هم نسخ نمی‌شود اما در گوشتی که با آتش تماس داشته، علت وضو خود گوشت نیست بلکه یک امر عارضی (تماس با آتش) است.

حال برای روشن شدن موضوع مثالی را ذکر می‌کنیم؛ اگر حکم «عدم جواز نکاح مردی با دختری» به خاطر رضیعه و ربیبه بودن آن دختر ثابت گردد، سپس (بر فرض مثال) حکم «عدم جواز نکاح ربیبه» نسخ شود، باز نکاح آن مرد با آن دختر جایز نیست؛ چون نسخ حکم «عدم جواز نکاح ربیبه» منجر به نسخ حکم «عدم جواز نکاح رضیعه» نمی‌گردد و بالعکس. و این به متفاوت بودن علت‌های آن دو حکم برمی‌گردد.

در اینجا هم دقیقاً به همین صورت است و اثبات نسخ حکم «وجوب وضو به خاطر خوردن آنچه که با آتش تماس داشته» منجر به اثبات نسخ حکم «وجوب وضو به خاطر خوردن گوشت شتر» نمی‌شود؛ چون علت آن‌ها متفاوت است (نگاه: ابن قدامه، ۱۹۶۸م، ۱/۱۳۸-۱۴۰).

حال با بررسی و تأمل در این چهار وجه می‌توان با قطعیت حکم به عدم صحت ادعای نسخ کرد.

تأویلات ذکر شده برای احادیث

جمهور علما برای اثبات قول خود (عدم نقض وضو) علاوه بر ادله ی بالا - که عدم صحت آن ها بیان شد - تاویلاتی را برای این دو حدیث صحیح، ذکر کرده‌اند (نگا: ابن قدامه، ۱۹۶۸م، ۱/۱۴۰-۱۳۹) و در اینجا به بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

الف) این امر، استحباب را می‌رساند نه ایجاب: (بدین معنا که وضو گرفتن به خاطر خوردن گوشت شتر مستحب است نه واجب)

این تأویل از چند جنبه قابل قبول نیست:

اولاً: نزد جمهور اصولیون ثابت شده که امر مقتضی وجوب است، مگر قرینه‌ی صارفه‌ای آن را از وجوب به ندب حمل کند. جمهور علما نصّ صحیح و یا دلیل صریحی به عنوان قرینه‌ی صارفه برای حمل این امر بر استحباب ذکر نکرده‌اند، لذا این تأویل تا زمانی که دلیل محکمی برای آن ارائه نشود، قابل قبول نخواهد بود.

ثانیاً: از پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم درباره‌ی حکم وضو سؤال شده است و ایشان هم در جواب امر به وضو کرده‌اند و اگر این امر بر وجوب دلالت نکند - درحالی‌که قرینه‌ای برای حمل این امر بر ندب وجود ندارد - برای سؤال کننده التباس پیش می‌آید. حال آن‌که رسول الله صلی الله علیه و سلم هرگز اینگونه پاسخ را بر سؤال کننده مبهم نمی‌کردند. در ضمن خود آن صحابی هم کاملاً متوجه جواب سؤال خود شد؛ چون سؤال خود را تکرار نکرد. پس حمل این امر بر استحباب، فقط منجر به پیچیده کردن موضوع می‌شود.

ثالثاً: امر به وضو بعد از خوردن گوشت شتر با نهی از وضو بعد از خوردن گوشت گوسفند آمده است و همانگونه که هر سه قول متفق‌اند، این نهی عدم وجوب را می‌رساند. پس امر هم وجوب را می‌رساند؛ چون دلالت امر مخالف دلالت نهی است.

ب) در این احادیث مراد از وضو، وضوی لغوی است نه شرعی (یعنی پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم امر به شستن دست‌ها کرده است نه وضو گرفتن) چون هنگامی که وضو به طعام اضافه گردد، شستن دست‌ها را می‌رساند. (نگا: کاسانی، ۱۹۸۶م، ۳۳/۱).

در حقیقت این تأویل هم نمی‌تواند مقبول واقع گردد، چون:

اولاً: وضو زمانی که در ادبیات شارع بیان می‌شود، بر معنای اصطلاحی دلالت می‌کند نه معنای لغوی (نووی، ۱۹۹۶م، ۷۴/۲).

ثانیاً: همانگونه که در کتب اصول فقه معروف است، حمل وضو بر معنی شرعی بر حمل آن بر معنای لغوی مقدم است. (همان).

ثالثاً: اگر بگوییم که مراد از وضو شستن دست‌ها می‌باشد، در آن صورت بین گوشت گوسفند و گوشت شتر چه فرقی وجود دارد که به خاطر یکی باید دست‌ها را شست ولی به خاطر دیگری لازم نباشد؟ اگر چه در جواب این سؤال گفته‌اند علت آن، چربی بیشتر گوشت شتر است، اما آیا گوشت گوسفند اثری بردست‌ها نمی‌گذارد که از بین بردن آن نیاز به شستن باشد؟

اگر گفته شود شستن دهان و دست‌ها بعد از خوردن گوشت شتر، به خاطر نظافت مستحب شده است، در جواب می‌گوییم که همین امر بعد از خوردن گوشت گوسفند نظافت را می‌رساند. پس زمانی که از آن نهی^{۱۵} شده است، یعنی مقصد شارع نظافت ظاهری (شستن دهان و دست‌ها) نیست.

همچنین می‌گوییم نظافت از بدیهیاتی است که همواره مورد توجه آیین اسلام بوده و پیامبر صلی الله علیه و سلم خود به بهترین شکل ممکن آن را رعایت می‌کردند لذا در این صورت نیازی نبود که آن صحابی برای رعایت این نظافت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم اجازه بگیرد (مخصوصاً اگر بخواهیم این امر را بر استحباب حمل کنیم).

رابعا: آن صحابی همزمان با سؤال درباره‌ی حکم وضو بعد از خوردن گوشت شتر، از پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم درباره‌ی حکم نماز خواندن در اقامتگاه شتران سؤال کرده است لذا در این جا نمی‌توان وضو را بر معنایی غیر از «وضوئی که برای نماز لازم است»، حمل کرد (ابن قدامه، ۱۹۶۸م، ۱۳۹/۱).

امام شوکانی در این باره بیان می‌کنند: «بدان آن وضوئی که در این جا به آن امر شده است، همان وضوی شرعی بوده و حقایق شرعی، ثابت و مقدم بر حقایق غیر شرعی هستند و هیچ دستاویزی برای کسانی که گفته‌اند مراد شستن دست‌ها می‌باشد، وجود ندارد» (شوکانی، ۱۹۹۳م، ۲۵۳/۱-۲۵۴).

بررسی ادله قول اول

اصحاب این قول به دو حدیث صحیح استناد کرده‌اند که یکی از آن‌ها را امام مسلم در صحیح خود روایت کرده است. در این دو حدیث نه از نظر سند و نه از نظر متن مجال هیچ مناقشه‌ای نیست و مخالفین با اقرار به صحت این احادیث، تنها با ذکر ادله و تأویلاتی به رد این قول پرداخته‌اند.

قول راجح

از میان این سه قول، قول اول به صواب نزدیک‌تر است و شاید این موضوع در ابتدا (با توجه به ادله و آنچه که بیان شد) بدیهی به نظر برسد اما در واقع آنچه که آدمی را به شک می‌اندازد، این است که جمهور صحابه بر قول دوم بوده‌اند. مخالفت جمعی که در میان آنها فقهای بزرگی مانند خلفای راشدین وجود داشته باشد، آسان نخواهد بود.

شاید بهترین توجیه این مشکل این است که در این موضوع، حدیث یا دلیلی وجود دارد که صحابه بدان استناد کرده‌اند اما این دلیل برای ما روایت نشده است یا بخشی از احادیثی که

بر وجوب وضو دلالت می‌کنند به آن‌ها نرسیده باشد و در این مورد از امام نووی نقل شده است: «لَعَلَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا نَصْوَصَهُ، أَوْ لَمْ يَعْرِفُوا الْعِلَّةَ» (عبدالرحمن آل بسام، ۲۰۰۳م، ۳۰۶).^{۱۶} اما بنابر آن ادله و شواهدی که در این باره روایت شده و در دسترس ما قرار دارند، قول راجح همان قول اول است؛ چون نزد ما اقوال بر اساس ادله و شواهدی که برای آن‌ها ذکر می‌گردد، سنجیده می‌شود نه قائلین آن‌ها. لذا بعد از خوردن گوشت شتر وضو گرفتن واجب است (حکم تکلیفی) و سبب نقض وضو، همان خوردن گوشت شتر است (حکم وضعی).^{۱۷}

دیدگاه امام شافعی و قول مختار در مذهب ایشان

همانگونه که بیان شد، هم قول اول و هم قول دوم از امام شافعی روایت شده است. حال این سؤال پیش می‌آید: «دیدگاه امام شافعی و قول مختار در مذهب ایشان کدام یک از این دو قول است؟»

قول جدید امام شافعی، همان قول دوم (عدم نقض وضو) می‌باشد و بر همین اساس اکثر علمای شافعی مذهب، این قول را ترجیح داده‌اند. به گونه‌ای که این قول به عنوان دیدگاه و مذهب شافعی مشهور گشته است. اما امام نووی بعد از ترجیح قول قدیم (نقض وضو) در این مورد بیان می‌کند: «یاران ما در مقابل این دو حدیث، به ادله‌ی ضعیفی استناد کرده‌اند که من (از ذکر آن‌ها خودداری و) آن‌ها را به خاطر ضعیف بودنشان رها کرده‌ام» (نووی، ۱۹۹۶م، ۷۴/۲). در واقع این مورد هم جزو اندک مواردی است که امام نووی قول قدیم امام شافعی را ترجیح داده‌اند.

همچنین ابن حجر به نقل از بیهقی از امام شافعی روایت کرده است: «إِنْ صَحَّ الْحَدِيثُ فِي لُحُومِ الْإِبِلِ قُلْتُ بِهِ» (ابن حجر، ۲۰۰۷م، ۲۰۴/۱). اگر این روایت از امام شافعی صحیح باشد، می‌توان گفت علت اینکه ایشان از قول قدیم خود برگشته‌اند، تردید در صحت این احادیث بوده

و با توجه به اینکه محدثین بعد از ایشان این دو حدیث را تصحیح کرده‌اند، دیدگاه امام شافعی نیز همان قول اول است.

اگر گفته شود: «امام شافعی خود یک مجتهد است و تصحیح دیگر محدثین نمی‌تواند قول ایشان را تغییر دهد»، در جواب می‌گوییم: با توجه به اینکه خود ایشان به نوعی بررسی صحت این احادیث را به دیگران واگذار و نظر خود را بر صحیح یا غیر صحیح بودن آن‌ها مشروط کرده‌اند، تصحیح دیگر محدثین در اینجا معتبر و دیدگاه امام شافعی همان قول اول می‌شود.

اگرچه همه اینها مشروط بر صحیح بودن روایت بی‌هقی از امام شافعی می‌باشد اما در تأیید صحت این روایت، می‌توان به قول ایشان که می‌فرمایند: «إِذَا صَحَّ الْحَدِيثُ فَهُوَ مَذْهَبِي» اشاره کرد و کمترین چیزی که فهمیده می‌شود، این است که امام شافعی مخالفت حدیث صحیح نکرده‌اند بلکه صحت این دو حدیث (اگر به وی رسیده باشد) برای او به اثبات نرسیده است و این نه تنها مخالفت حدیث نیست، بلکه دفاع از آن هم می‌باشد.

با توجه به اینکه همین مفهوم از سران سه مذهب دیگر نیز نقل شده (رک: ابن‌العربی، ۱۹۸۶م، ۳۴) می‌توان گفت تنها گناه این مجتهدین و امثال آن‌ها در این مسأله (و در سایر مسائلی که اصابه نکرده‌اند)، این است که به جای دو اجر، یک اجر برده‌اند. لذا به هیچ وجه شایسته نیست که مورد کم لطفی قرار گرفته و به اتهام مخالفت با احادیث پیامبر صلی الله علیه و سلم به آن‌ها بی‌احترامی شود.

برای درک بهتر این موضوع، بهتر است در کلام خداوند متعال تأمل گردد؛ آنجا که می‌فرمایند: «تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (بقره/۱۳۴) [به هر حال جنگ و جدال درباره‌ی آنان چرا؟! آنچه که به چنگ آوردند، متعلق به خودشان است و آنچه شما فراچنگ آورده‌اید، از آن شماست، و درباره آنچه

می‌کرده‌اند، از شما سؤال پرسیده نمی‌شود [و هیچ کس مسؤل اعمال دیگری نیست و کسی را به گناه دیگری نمی‌گیرند] (خرم دل، ۱۳۸۸ش، ۳۶).

چرا خوردن گوشت شتر منجر به نقض وضو می‌شود؟

حال که وجوب وضو را اثبات کردیم، این سؤال پیش می‌آید که «چرا خوردن گوشت شتر نقض وضو می‌کند؟».

قبل از پاسخ گویی به این سؤال ذکر دو نکته لازم است؛

نکته اول: هرگاه حکمی با نص شارع ثابت شد، انجام آن بر تمام مکلفین لازم می‌شود، هر چند علت یا حکمت آن را در نیابند. خداوند متعال در این باره می‌فرماید: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا» (احزاب/۳۶) (هیچ مرد و زن مؤمنی، در کاری که خدا و پیغمبرش داوری کرده باشند (و آن را مقرر نموده باشند) اختیاری از خود در آن کار ندارند (و اراده‌ی ایشان باید تابع اراده‌ی خدا و رسول باشد). هرکس هم از دستور خدا و پیغمبرش سرپیچی کند، گرفتار گمراهی کاملاً آشکاری می‌گردد) (خرم دل، ۱۳۸۸ش، ۸۸۵). اما با این وجود از نظر شرعی جستجوی حکمت احکام ثابت شده نه تنها مشکلی ندارد، بلکه بسیار مفید است؛ چون علاوه بر اینکه باعث افزایش ایمان فرد مسلمان می‌شود، دعوت‌گران را در تبلیغ و ترویج آیین اسلام یاری می‌دهد.

نکته دوم: خوردن گوشت شتر با نصوص ثابت شده از قرآن و سنت و همچنین به دلیل اجماع، مباح است. لذا نمی‌توان به علت اثبات وجوب وضو، حکم به مکروه یا مندوب بودن خوردن گوشت شتر داد.

اما حکمت این حکم؛

خوردن گوشت شتر باعث عصبانیت و ایجاد نوعی قدرت شیطانی می‌شود و رسول الله -

صلی الله علیه و سلم - فرموده اند: «الْعَصَبُ مِنَ الشَّيْطَانِ وَ إِنَّ الشَّيْطَانَ مِنَ النَّارِ وَإِنَّمَا تَطْفَأُ النَّارُ بِالْمَاءِ فَإِذَا غَضِبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَتَوَضَّأْ»^{۱۸} (ابوداود، ۱۹۹۹م، ۴/۲۶۶) لذا هرگاه کسی بعد از خوردن آن وضو گرفت از این اثر آن در امان خواهد بود (نگا: ابن تیمیه، ۱۴۲۲ق، ۱/۲۷). البته نباید فراموش شود که این عصبانیت عارضه‌ای بیش نیست و هرچند برای کسی ایجاد نگردد، اما باز هم وضو گرفتن بر وی واجب می‌شود و این حالت مانند «مسافری است که اگرچه در مشقت هم نباشد، باز هم قصر و جمع برای او جایز است» یا «نوشیدن شراب بر همه حرام است هرچند شخصی پیدا شود که با نوشیدن آن مست نگردد».

حال ممکن است این سؤال مطرح شود که: «چگونه ممکن است خداوند امری را که باعث ایجاد قوه‌ی شیطانی می‌شود مباح کنند؟» در پاسخ به این سؤال می‌گوییم: در اینکه عصبانیت یک قوه‌ی شیطانی است شکی نیست؛ چون حدیث صحیحی که ذکر شد، صراحتاً به این موضوع اشاره دارد. اما اینکه خوردن گوشت شتر به این دلیل که منجر به عصبانیت می‌شود جایز نباشد مورد قبول واقع نمی‌شود چون - همانگونه که ذکر شد - این حالت تنها عارضه‌ای است که بعد از خوردن این گوشت ممکن است ایجاد گردد و به همین دلیل است که علما این موضوع را به عنوان حکمت این حکم ذکر کرده‌اند نه علت آن. همچنین ممکن است که کسی بگوید: اباحه خوردن گوشت شتر، حکم جدیدی نبوده بلکه از همان اباحه‌ی اصلی قبل از استقرار شریعت نشأت گرفته است و شارع حکیم با در نظر گرفتن این مشکل، به ما راهکاری برای رهایی از آن معرفی کرده و آن هم وضو گرفتن است.

نتیجه‌گیری

خوردن گوشت شتر سبب نقض وضو می‌شود، لذا بعد از خوردن آن برای ادای نماز یا هر عبادت دیگری که انجام آن وضو می‌خواهد، وضو گرفتن واجب است.

علت اینکه وضو واجب می شود، حدیث صحیح رسول الله صلی الله علیه وسلم می باشد. حکمت در این حکم آن است که خوردن گوشت شتر باعث ایجاد نوعی خشم و نفرت در انسان می گردد. حال آنکه وضو عصبانیت را خاموش می کند همانگونه که آب آتش را خاموش می کند.

ادعای نسخ این احادیث باطل است، چون این احادیث خاص و آنچه که به عنوان ناسخ معرفی می کنند احادیث عام هستند. حال آنکه عام، ناسخ خاص نمی گردد، هر چند بعد از آن وارد شده باشد.

اگرچه قول مختار در مذهب شافعی «عدم نیاز به وضو» است، اما از کلام خود امام شافعی وجوب وضو برداشت می شود.

هر چند جمع کنیری از صحابه حکم به «عدم نقض» وضو کرده اند اما بنا بر ادله و شواهدی که در اختیار ما وجود دارد، ترجیح «نقض وضو» به صواب نزدیک تر است مگر ادله و شواهد جدیدی ارائه گردد.

پی نوشت

۱. مردی از رسول الله صلی الله علیه و سلم پرسید: آیا از خوردن گوشت گوسفند وضو بگیرم؟ [ایشان] فرمودند: اگر خواستی وضو بگیر و اگر خواستی وضو نگیر. [آن مرد] پرسید: از خوردن گوشت شتر وضو بگیرم؟ [رسول الله صلی الله علیه و سلم] فرمودند: بله، از خوردن گوشت شتر وضو بگیر. [آن مرد] پرسید: در محل استراحت گوسفندان نماز بخوانم؟ [رسول الله صلی الله علیه و سلم] فرمودند: بله. [آن مرد] پرسید: در محل استراحت شتران نماز بخوانم؟ [رسول الله صلی الله علیه و سلم] فرمودند: خیر.

۲. رسول الله صلی الله علیه و سلم در باره ی [حکم وضو گرفتن بعد از خوردن] گوشت شتران سؤال شدند. [ایشان] در جواب فرمودند: از خوردن آن وضو بگیرد. همچنین از ایشان در باره ی [حکم وضو گرفت بعد از خوردن]

حکم وضو بعد از خوردن گوشت شتر ♦ ۳۱

گوشت گوسفند سؤال شد. [ایشان] فرمودند: از خوردن آن وضو نگیرید. ترمذی و آلبانی حکم به صحت این حدیث داده‌اند.

۲. آنچه که از بدن خارج می‌شود، وضو را واجب می‌کند نه آنچه که وارد بدن می‌گردد. تخریج این حدیث در ادامه متن مقاله ذکر خواهد شد.

۴. عموم البلوی: مسأله همگانی، آنچه که بین جمع کثیری از مردم رخ می‌دهد.

۵. تذکر: در اینجا ذکر این نکته لازم است که این حدیث صحیح بوده و اصل آن در صحیح بخاری اینگونه آمده است: [حدیثنا ابراهیم بن المنذر قال حدثنی أبی عن سعید بن الحارث عن جابر بن عبدالله رضی الله عنهما أنه سأله عن الوضوء مما مست النار فقال: لا قد كنا زمان النبی صلی الله علیه و سلم لا نجد مثل ذلك من الطعام الا قليلا فإذا نحن وجدناه لم یکن لنا منادیل الا اکفنا و سواعدنا و أقدامنا ثم نصلی ولا نتوضأ] (معنی: از ابراهیم بن منذر روایت شده است که: پدرم از سعید بن حارث و ایشان هم از جابر بن عبدالله روایت کرده‌اند که سعید بن حارث در باره‌ی [حکم] وضو گرفتن از آنچه که آتش دیده [پخته شده] است سؤال کرد. جابر بن عبدالله در جواب گفت: خیر [وضو واجب نیست]. ما در زمان پیامبر صلی الله علیه و سلم فقط مقدار کمی از این نوع غذا را می‌یافتیم و در آن هنگام بارچه‌ای نداشتیم مگر [بارچه‌ی] آستین، ساعد و پایین لباس‌هایمان، سپس نماز می‌خواندیم و وضو نمی‌گرفتیم.) (بخاری، ۱۹۸۷م، ۱۵۴/۷)

۶. رسول الله صلی الله علیه و سلم فرمودند: از خوردن آنچه که با آتش تماس داشته [پخته شده] است، وضو بگیرید.

۷. پیامبر صلی الله علیه و سلم گوشت شانه‌ی گوسفندی [درحالی که پخته شده بود] را خوردند سپس نماز خواندند و [دوباره] وضو نگرفتند.

۸. آخرین دو امر پیامبر اکرم صلی الله علیه و سلم این بود که از خوردن آن چیزهایی که آتش دیده بود [پخته شده بودند]، وضو نمی‌گرفتند.

۹. مراجعه شود به پی نوشت شماره ۴.

۱۰. قیاسی که محتوا و مفهوم آن تساوی و برابری بین آنچه که خداوند بین آنها فرق گذاشته است، باشد، از باطل‌ترین و فاسد‌ترین نوع قیاس می‌باشد.

۱۱. در محل استراحت گوسفندان نماز بخوانید، اما در محل استراحت شتران نماز نخوانید... این حدیث را شیخ آلبنی تصحیح کرده‌اند البته با الفاظ دیگر.

۱۲. البته ناگفته نماند که اصل روایت متفق علیه درباره‌ی تفاوت چوپانان شتران و گوسفندان به این لفظ آمده‌است: [عن أبی هريرة رضی الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه و سلم، قال: «رأس الكفر نحو المشرق، والفخر والخيلاء في أهل الخيل و الإبل، والفدادين أهل الوبر، والسكينة في أهل الغنم» (بخاری، ۱۹۸۷م، ۵۷۶/۴).
 ۱۳. آنچه از گلو برآید بر دهان به یک دفعه یا کمتر از آن و این را «قیء» نگویند، مگر آن که بار دیگر عود کند آن «قیء» است. (دهخدا، ۱۳۹۹ش، ۳۸/۳۹۸). از دیگر ویژگی‌های قلس این است که به گونه‌ای غذا به گلو می‌رسد، که طعم آن در دهان احساس می‌شود.

۱۴. اگرچه این موضوع اختلافی است اما قول راجح، تقدیم قول بر فعل است.

۱۵. فرقی نمی‌کند این نهی، نهی تنزیهی باشد یا تحریمی چون هردو نهی اشاره به رجحان و برتری جنبه‌ی ترک بر جنبه‌ی فعل دارند و فقط از لحاظ وجود یا عدم وجود عقاب با هم تفاوت دارند.
 ۱۶. شاید این نصوصی که بر وجوب وضو دلالت می‌کنند به آن‌ها نرسیده باشد با علت این حکم بر آنها مخفی شده باشد.

۱۷. علت اینکه عنوان مقاله را «حکم وضو بعد از خوردن گوشت شتر» انتخاب کردم، اشاره به این دو حکم «تکلیفی» و «وضعی» بود.

۱۸. عصبانیت و غضب از جانب شیطان است و همانا شیطان از آتش آفریده شده و همانا آتش با آب خاموش می‌شود؛ پس هرگاه شخصی از شما عصبانی شد، وضو بگیرد.

منابع

قرآن کریم.

ابن العربی، القاضی محمد بن عبد الله أبو بکر بن العربی المعافری الاشیبلی المالکی، قانون التأویل، محقق: محمد السلیمانی، دار القبله للتقافه الإسلامیه، جده و مؤسسة علوم القرآن، بیروت، ۱۹۸۶م.

ابن تیمیه، تقی الدین أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبی القاسم بن محمد ابن تیمیه

حکم وضو بعد از خوردن گوشت شتر ♦ ۳۳

الحرانی الحنبلی دمشقی، القواعد النورانية الفقهية، محقق: أحمد بن محمد الخليل، دار ابن جوزی، عربستان، ۱۴۲۲ھ.

ابن تیمیه، تقی الدین أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبی القاسم بن محمد ابن تیمیه الحرانی الحنبلی دمشقی، الفتاوی الكبرى، دار الکتب العلمیة، ۱۹۸۷م.

ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علی بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلانی، التلخیص الحبیر فی تخریج أحادیث الرافعی الکبیر، محقق: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، موسسه قرطبه، مصر، ۱۹۹۵م.
ابن حزم، أبو محمد علی بن أحمد بن سعید بن حزم الأندلسی القرطبی الظاهری، المحلی بالآثار، دارالفکر، بیروت، بی تا.

ابن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن حنبل الشیبانی، مسند، محقق: مکتب البحوث بجمعیة المکتز، جمعیة المکتز الإسلامی، ۲۰۱۰م.

ابن قدامه، محمد موفق الدین عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعیلی المقدسی، المغنی، مکتبة القاهرة، ۱۹۶۸م.
ابن قیم، محمد بن أبی بکر بن آیوب بن سعد شمس الدین ابن قیم جوزی، إعلام الموقعین عن رب العالمین، محقق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۹۹۱م.

ابن ماجه، ابو عبدالله محمد بن یزید قزوینی، سنن ابن ماجه، محقق: خلیل مأمون شیخا، چاپ اول، دارالمعرفه، بیروت، ۱۹۹۸م.

ابو داود، ابو داود سلیمان بن الاشعث السجستانی، سنن ابی داود، محقق: صدقی محمد جمیل، دار الفکر، بیروت، ۱۹۹۴م.

بخاری، محمد بن اسماعیل بن ابراهیم بن مغیره بن بردزبه البخاری الجعفی، صحیح بخاری، محقق: قاسم الشماعی الرفاعی، دار القلم، بیروت، ۱۹۸۷م.

بیهقی، أحمد بن الحسین بن علی بن موسی الخُسرُو جردی الخراسانی أبوبکر البیهقی، السنن الکبری، محقق: محمد عبد القادر عطّا، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۲۰۰۳م.

ترمذی، أبی عیسی محمد بن عیسی بن سوره، الجامع الصحیح (سنن ترمذی)، محقق: احمد محمد شاکر، دار الفکر، بیروت، بی تا.

خرم دل، مصطفی خرم دل، تفسیر نور، نشر احسان، تهران، ۱۳۸۸ش.

- دارالفتنى، حسن على بن عمر بن أحمد بن مهدى بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادى، سنن الدارقطنى، محقق: شعيب الارنؤوط و ديگران، مؤسسه الرساله، بيروت، ٢٠٠٤ م.
- دهخدا، على اكبر دهخدا، لغت نامه، محقق: محمدمعین، چاپخانه دانشگاه تهران، ١٣٣٩ ش.
- سرخسى، شمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبى سهل، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٣ م.
- شوكانى، محمد بن على بن محمد بن عبد الله الشوكانى، نيل الأوطار، محقق: عصام الدين الصبايطى، مؤسسه دار الحديث، مصر، ١٩٩٣ م.
- طحاوى، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدى الحجرى المصرى، شرح معانى الآثار، محقق: محمد زهرى النجار - محمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، ١٩٩٤ م.
- عبدالرحمن آل بسام، أبو عبد الرحمن عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح بن حمد بن محمد بن حمد بن إبراهيم، توضيح الأحكام من بلوغ المرام، مكتبه الأسدی، مكه مكرمه، ٢٠٠٣ م.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالی الطوسى، المستصفى من علم الأصول، محقق: محمد سليمان أشقر، مؤسسه الرساله، بيروت، ١٩٩٧ م.
- قراوى، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكى، الذخيره، محقق: محمد حجى، دار الغرب الاسلامى، بيروت، ١٩٩٤ م.
- كاسانى، أبوبكر بن مسعود بن أحمد الكاسانى الحنفى، بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع، دار الكتب العلميه، ١٩٨٦ م.
- مسلم، ابى الحسين مسلم بن الحجاج القشيرى النيشابورى، صحيح مسلم، محقق: مسلم بن محمود عثمان، دار القلم، امارات، ٢٠٠٣ م.
- نوى، ابى زكريا محبى الدين بن شرف النووى، المجموع شرح المهذب، محقق: محمود مطرحى، دارالفكر، بيروت، ١٩٩٦ م.

حکم جمع بین نمازها در اوقات مشترک، بدون عذر

شهاب انصاری

Shbans2002@gmail.com

طلبه سال دوم عالی رشته شریعت

چکیده

نماز یکی از مهمترین ارکان اسلام می‌باشد که پیرامون خود، مسائل زیادی را مطرح می‌کند. یکی از این مسائل، جمع نمازها در اوقات مشترک می‌باشد؛ با توجه به جامعه‌ی اسلامی که در آن مذهبی وجود دارد که نماز را در سه وقت و به صورت جمع می‌خواند؛ این سوال مطرح می‌شود، که نماز با این همه اهمیت و تأکید بر به موقع خواندنش طبق آیه ۱۰۳ سوره نساء، آیا می‌توان آن را بدون عذر جمع کرد؟ این مقاله سعی کرده است با توجه به آیات و احادیث صحیح پیامبر به این سوال پاسخ دهد. و در آخر به این نتیجه رسیده است که طبق اصل قرآنی (تبعیت از احسن) این امر جایز نمی‌باشد.

کلیدواژه‌ها: جمع نمازها، اوقات اشتراک، عذر، تبعیت از احسن

مقدمه

کامل یا ناقص بودن نماز می تواند سبب خو شبختی یا بدبختی یک مسلمان در دنیا و آخرت شود؛ پس با توجه به این نکته می توان دریافت که جمع کردن بین نمازها بدون عذر می تواند موضوع بسیار مهمی باشد که جامعه‌ی امروزی با آن در ارتباط است و این سوال مطرح می شود که آیا خواندن نماز جمع به طور مطلق رسالت نماز را به جای می آورد؟ در میان اهل سنت علمایی وجود دارند که این اجازه را به طور مطلق داده اند؛ اما جمهور اهل سنت، جمع بین نمازها را فقط با عذرهای مشخصی و در شرایط خاصی جایز می دانند. این مقاله سعی کرده است با توجه به آیات قرآنی که در مورد اشتراک اوقات، بحث می کند و احادیث صحیحی که از پیامبر صلی الله علیه و سلم در مورد جمع بین نمازها وجود دارد به جواب قانع کننده‌ای برسد.

علما به این موضوع به طور خاص پرداخته اند و فقط در لابه لای کتاب‌هایشان اشاره‌ای به این موضوع کرده و از آن گذشته اند؛ از این جمله کتاب‌ها می توان به *بدایه المجتهد و نهاییه المقتصد* ابن رشد، *المنهاج شرح صحیح مسلم بن الحجاج نووی*، *الإجماع ابن المنذر و الجمع بین الصلاتین بن عبدالعزیز التمیمی* اشاره کرد.

سؤالاتی که در این مقاله برای نویسنده مطرح شده است عبارتند از: آیا در قرآن اثری از جمع نماز و اشتراک اوقات وجود دارد؟ و آیا خواندن نماز جمع به طور مطلق و بدون هیچ دلیلی جایز است؟

معنای لغوی جمع:

جمع در لغت به معنی قرار گرفتن دو شیء در کنار هم می آید. (نگا: ابن فارس، ۱۳۹۹هـ، ۴۷۹/۱ و ابن منظور، ۱۴۱۴هـ، ۵۳/۸).

حکم جمع بین نمازها در اوقات مشترک، بدون عذر ♦ ۳۷

معنای اصطلاحی جمع نماز:

به دلیل واضح بودن معنای (جمع نماز) تعاریف زیادی را نمی‌توان در این مورد یافت؛ اما بعضی از علما تعاریفی را ارائه کرده‌اند.

۱. [ضم إحدى الصلواتين للأخرى] (جمع کردن یکی از نمازها با دیگری) (ابن عثیمین، ۱۴۲۲هـ، ۳۸۶/۴)

۲. [ضم الظهرين أو العشاءين في وقت إحداهما أداءً لعذر] (جمع کردن بین نماز ظهر و عصر یا مغرب و عشاء به خاطر وجود عذر) (التیمی، ۱۴۲۷هـ، ص ۵۳).

معنای لغوی عذر:

عذر در لغت به معنای طلب برای اصلاح آن چیزی که به او نسبت داده شده، می‌باشد. (نگا: فیروزآبادی، ۱۴۲۶هـ، ۴۳۷/۱، ابن فارس، ۱۳۹۹هـ، ۲۵۳/۴) و همچنین گفته شده: جستجوی یک شخص، برای پیدا کردن چیزی که بتواند با آن گنااهش را پاک کند، آمده است. (راغب، ۱۴۱۲هـ، ۵۵۵/۱).

مشروعیت جمع

برای اینکه بتوانیم بحث خود را شروع کنیم باید بدانیم که، آیا در اسلام جمع کردن بین نمازها جایز است یا خیر؟ تمام امت اسلامی اتفاق دارند که جمع بین نمازها در عرفه و مزدلفه برای حاجی جایز می‌باشد؛ (نگا: ابن رشد، ۱۴۲۵هـ، ۱۸۱/۱، ابن المنذر، ۱۴۰۵هـ، ۵۷/۱) اما در دیگر مواضع جمع اختلاف دارند. با این حال می‌توان گفت: امت اسلامی جمع بین نمازها را مشروع دانسته است.

دلایل مشروعیت جمع

۱. «عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا ارْتَحَلَ قَبْلَ أَنْ

تَرِيحَ الشَّمْسِ أَخَّرَ الظُّهْرَ إِلَى وَقْتِ الْعَصْرِ، ثُمَّ يَجْمَعُ بَيْنَهُمَا، وَإِذَا زَاعَتْ صَلَّى الظُّهْرَ ثُمَّ رَكِبَ:» از انس بن مالک روایت است که فرمود: پیامبر صلی الله علیه و سلم اینگونه بود که هرگاه قبل از طلوع خورشید سفر می کردند، نماز ظهر را به تأخیر می انداختند تا زمانی که وقت عصر وارد می شد؛ سپس بین آن دو نماز جمع می نمود. (بخاری، ۱۴۲۲ه، ۴۶/۲)

۲. «حَدَّثَنَا عَوْنُ بْنُ أَبِي جُحَيْفَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي، قَالَ: خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْهَاجِرَةِ، فَأَتَى بَوْضُوءٍ، فَتَوَضَّأَ، فَصَلَّى بِنَا الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ:» پیامبر صلی الله علیه و سلم در موقع ظهر برما وارد شد سپس ظرف آب وضوء آورده شد و ایشان وضوء گرفتند سپس نماز خواند با ما نماز ظهر و عصر را. (بخاری، ۱۴۲۲ه، ۱۰۶/۱).

۳. «حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، قَالَ: «جَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ، وَبَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ:» پیامبر صلی الله علیه و سلم در غزوه ی تبوک بین نماز ظهر و عصر و نماز مغرب و عشاء جمع نمود. (مسلم، ۱۴۱۹ه، ۳۵۶/۱).

با بررسی این احادیث متوجه خواهیم شد که جمع بین نمازها در اسلام مشروع می باشد؛ زیرا که پیامبر در اوقات و شرایط مختلف نمازها را با هم جمع کرده اند.

اشتراک اوقات بین نمازها در قرآن

قبل از اینکه وارد بحث اصلی بشویم، نگاهی به آیات قرآن خواهیم انداخت که آیا می شود اشتراک میان اوقات را از قرآن فهمید؟

اگر قرآن را بررسی کنیم آیاتی را خواهیم یافت که به طور مستقیم اشتراک بین اوقات را در سه یا چهار وقت برای ما ثابت می کند.

۱. (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا) (اسراء ۷۸) از این آیه این گونه برداشت می شود که (لدلوك الشمس) منظور نماز ظهر و عصر می باشد

زیرا که دلک به معنای زوال یک شیء به سوی شیء دیگر همراه با آرامی می باشد. (ابن فارس، ۱۳۹۹هـ، ۲/۲۹۷) و ما می دانیم زوال خورشید در این آیه را می توان در دو زمان برداشت کرد، در وقت ظهر یا مغرب که در این آیه به دلیل اینکه نماز مغرب در ادامه آیه می آید، پس می توان گفت که منظور ظهر می باشد. اما (عسق اللیل) منظور نماز مغرب و عشاء می باشد زیرا که عسق به موقعی از شب گویند که شفق غروب می کند. (فراهیدی، ۴/۳۵۳) و (قرآن الفجر) منظور نماز صبح می باشد که منظور از فجر، همان فجر صادق است. (نگا: بغوی، ۱۴۱۷هـ، ۵/۱۱۴ و بیضاوی، ۱۴۱۸هـ، ۳/۲۶۴)

۲. (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرْفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ)^۲ (هود ۱۱۴) و از این آیه این گونه برداشت می شود که (طرفی النهار) منظور نماز صبح و ظهر و عصر می باشد زیرا که طرف به آخر یک شیء یا لبه ی آن می گویند. (ابن فارس، ۱۳۹۹هـ، ۳/۴۴۷) و روز دو طرف دارد، اول طلوع خورشید که می شود آخر وقت نماز صبح و موقع غروب خورشید که می شود نماز ظهر و عصر. و (زلفا من اللیل) منظور نماز مغرب و عشاء می باشد. (نگا: بغوی، ۱۴۱۷هـ، ۴/۲۰۴ و زمخشری، ۱۴۰۷هـ، ۲/۴۳۴).

۳. (فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ، وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ)^۳ (روم ۱۷ و ۱۸)

در این آیه خداوند چهار وقت را مشخص کرده است. (حین تمسون) المساء: در لغت اکثر علما م ساء را از بعد از ظهر تا مغرب می گویند؛ اما بعضی دیگر از علما آن را تا نصف شب گفته اند؛ (نگا: فراهیدی، ۱۴۱۰هـ، ۷/۳۲۳) پس با توجه به اینکه در این آیات (عشیا) و (تظهورون) آمده و این دو نماز عصر و ظهر را مشخص می کنند و با توجه به وجه لغوی این کلمه می توان گفت که، منظور از تمسون در اینجا نماز مغرب و عشاء می باشد. (حین تصبحون) نماز صبح

را نشان می‌دهد (عشیا) العشی: آخر روز را می‌گویند؛ (ابن فارس، ۱۳۹۹، ۳۲۲/۴) که می‌توان از آن فهمید که در اینجا منظور نماز عصر می‌باشد. و (حین تطهرون) نماز ظهر را مشخص می‌کند. (نگا: بغوی، ۱۴۱۷، ۲۶۴/۶ و زمخشری، ۱۴۰۷، ۴۷۲/۳)

۴. (فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ) ۴.

و همچنین در این آیه چهار زمان تعیین شده (قبل طلوع الشمس) نماز صبح (قبل غروبها) نماز عصر (ومن آناء الليل) نماز مغرب و عشاء و (اطراف النهار) نماز ظهر می‌باشد. (نگا: بغوی، ۱۴۱۷، ۳۰۲/۵)

به طور کلی می‌توان از این آیات چنین برداشت کرد که اشتراک اوقات برای دو نماز در یک وقت صحیح می‌باشد و خداوند به آن اعتبار داده است؛ با این حال آیا می‌توان نمازها را بدون هیچ عذری در یک وقت با هم جمع کرد؟ در این مورد نظرات مختلفی وجود دارد که آنها را بررسی خواهیم کرد.

گروه اول: جمع بین نمازها را بدون عذر جایز می‌دانند از جمله اینان می‌توان به اشهب مالکی، قفال شاشی، ابن سیرین، ابن المنذر و ابن عباس اشاره کرد. (نگا: النووی، ۱۳۹۲، ۲۱۵/۵، ابن حجر، ۱۳۷۹، ۲۴/۲، ابن رشد، ۱۴۲۵، ۱۸۴/۱)

دلایل این مذهب:

۱. «عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: «صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ جَمِيعًا، وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ جَمِيعًا، فِي غَيْرِ خَوْفٍ، وَلَا سَفَرٍ» (مسلم، ۱۴۱۹، ۳۵۶/۱): از ابن عباس روایت است که فرمود: پیامبر صلی الله علیه و سلم نماز خواند و بین ظهر و عصر و مغرب و عشاء را جمع نمود بدون اینکه در حالت ترس یا سفر باشد.

از ظاهر این حدیث این‌گونه برداشت می‌شود که جمع پیامبر بدون عذر بوده است و همچنین وقتی از ابن عباس سؤال شد که چرا پیامبر صلی الله علیه و سلم این کار را انجام داده‌اند فرمود: «أَرَادَ أَنْ لَا يُخْرِجَ أَحَدًا مِنْ أُمَّتِهِ» (برای اینکه نمی‌خواست امتش را در حرج بیندازد) (مسلم، ۱۴۱۹هـ، ۱/۳۵۷)

و همچنین زمانی که عبدالله بن شقیق این حدیث را از ابن عباس شنید فرمود: (فَحَاكَ فِي صَدْرِي مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ، فَاتَيْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، فَسَأَلْتُهُ فَصَدَّقَ مَقَالَتَهُ): از این سخن دلم آرام نگرفت پس نزد ابوهریره رفتم و در این مورد سؤال کردم و او نیز سخن ابن عباس را تصدیق کرد. (مسلم، ۱۴۱۹هـ، ۱/۳۵۷).

۱. عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى بِالْمَدِينَةِ سَبْعًا، وَثَمَانِيًا، الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ، وَالْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ»: از ابن عباس روایت است که: پیامبر صلی الله علیه و سلم هفت روز و هشت شب نماز ظهر و عصر و مغرب و عشاء را در مدینه جمع نمود. (مسلم، ۱۴۱۹هـ، ۱/۳۵۷)

۲. آیاتی در قرآن وجود دارد که نشان می‌دهد وقت ظهر و عصر و همچنین مغرب و عشاء یکی می‌باشد و به دلیل اشتراک وقت، اشکالی ندارد که این نمازها در وقت خود جمع شوند. (قرافی، ۱۹۹۴م، ۲/۳۷۵).

(أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا) (الإسراء ۷۸)

(وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرْفِي النَّهَارِ وَرُؤُفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبُ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ) (هود ۱۱۴).

این آیات قبلاً بررسی شده‌اند که چگونه بر اشتراک نمازهای مورد نظر در یک وقت دلالت می‌دهند.

گروه دوم: جمع نمازها را بدون عذر جایز نمی‌دانند؛ و اکثر فقها و مذاهب بر این نظر می‌باشند

که برای نمونه به برخی از آنان اشاره خواهیم کرد.

مذهب حنفی: جمع بین نمازها را به طور مطلق جایز نمی‌داند مگر در عرفه و مزدلفه و احادیثی که در مورد جمع نمازها وارد شده‌اند را به جمع صوری تأویل می‌کنند. (نگا: ابن عابدین، ۱۴۱۲ هـ، ۳۶۲/۱)

مذهب مالکی: امام مالک و اکثر فقهای مالکی جمع نمازها را بدون عذر جایز نمی‌دانند و ابن رشد در بدایة المجتهد می‌گوید: (اما جمع در محل اقامت بدون عذر، مالک و اکثر فقهاء آن را جایز نمی‌دانند، اما جماعتی از ظاهریه و اشهب که از اصحاب مالک می‌باشد آن را جایز دانسته‌اند. (ابن رشد، ۱۴۲۵ هـ، ۱۸۴/۱)

مذهب شافعی: امام نووی در المجموع می‌گوید: جمع بین نمازها هنگامی که انسان مقیم است و عذری هم ندارد مانند: ترس، سفر و مریضی در مذهب شافعی و ابوحنیفه و مالک و احمد جایز نمی‌باشد. (نووی، ۱۴۲۳ هـ، ۱۸۶/۴)

مذهب حنبلی: ابن قدامه می‌گوید: جمع بدون عذر جایز نمی‌باشد. (نگا: ابن قدامه، ۱۳۸۸ هـ، ۲۰۶/۲)

دلایل این مذهب:

۱. عموم ادله مواقیت این را می‌رساند که هر نماز باید در وقت تعیین شده خود ادا شود همانطور که خداوند می‌فرماید: (إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا)^۵ (نساء ۱۰۳) و با توجه به آیه و احادیث پیامبر جایز نیست نمازی را با دیگری جمع کرد مگر با عذر؛ در این مورد احادیث زیادی وجود دارد که به یکی از آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

«ابن عَبَّاسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "أَمَّنِي جِبْرِيلُ عِنْدَ الْبَيْتِ مَرَّتَيْنِ، فَصَلَّى الظُّهْرَ فِي الْأُولَى مِنْهُمَا حِينَ كَانَ الْفَيْءُ مِثْلَ الشَّرَاكِ، ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ حِينَ كَانَ كُلُّ شَيْءٍ مِثْلَ ظِلِّهِ، ثُمَّ صَلَّى الْمَغْرِبَ حِينَ وَجَبَتِ الشَّمْسُ وَأَفْطَرَ الصَّائِمَ، ثُمَّ صَلَّى الْعِشَاءَ حِينَ غَابَ الشَّفَقُ، ثُمَّ صَلَّى الْفَجْرَ حِينَ

بَرَاقِ الْفَجْرِ، وَحَزَمِ الطَّعَامِ عَلَى الصَّائِمِ، وَصَلَّى الْمَرَّةَ الثَّانِيَةَ الظُّهْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ لَوْقَتِ الْعَصْرِ بِالْأَمْسِ، ثُمَّ صَلَّى الْعَصْرَ حِينَ كَانَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلِيهِ، ثُمَّ صَلَّى الْمَغْرِبَ لَوْقَتِهِ الْأَوَّلِ، ثُمَّ صَلَّى الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ حِينَ ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ، ثُمَّ صَلَّى الصُّبْحَ حِينَ أَسْفَرَتِ الْأَرْضُ، ثُمَّ التَّقَتَ إِلَيَّ جَبْرِيلُ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ، هَذَا وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ، وَالْوَقْتُ فِيمَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ» (ترمذی، ۱۴۱۹هـ، ۲۱۷/۱)

در این حدیث که بحث آموزش اوقات نماز می‌باشد پیامبر صلی الله علیه و سلم در پنج وقت مختلف در دو روز با جبریل نماز خواند و در آخر جبریل فرمود: (الْوَقْتُ فِيمَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ) (وقت نماز بین این دو وقت می‌باشد) این جمله این را می‌رساند که اوقات نماز خارج از این پنج وقت نیست و خواندن نماز جمع بدون عذر در غیر وقت خودش جایز نمی‌باشد.

۲. «عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ جَمَعَ بَيْنَ صَلَاتَيْنِ مِنْ غَيْرِ عُذْرٍ فَقَدْ أَتَى بَابًا مِنْ أَبْوَابِ الْكِبَائِرِ»» از ابن عباس روایت است که پیامبر صلی الله علیه و سلم فرمودند: هر کس بین دو نماز بدون عذر جمع کند، بر دری از درهای گناهان کبیره وارد شده است. (سنن الدارقطنی، ۱۴۲۴هـ، ۲۴۷/۲)

این حدیث به طور واضح نشان می‌دهد که جمع نماز بدون عذر جایز نمی‌باشد.

۳. ((أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَتَبَ إِلَيَّ عَامِلٌ لَهُ ثَلَاثٌ مِنَ الْكِبَائِرِ: الْجَمْعُ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ إِلَّا فِي عُذْرٍ...)) (حضرت عمر نامه‌ای برای کارگزارش نوشت و فرمود: سه چیز از گناهان کبیره می‌باشد: جمع بین دو نماز مگر با عذر...) (بیهقی، ۱۴۲۴هـ، ۲۰۴/۳)

حضرت عمر یکی از خلفای راشدین بوده است و آگاه به احکام الهی و ایشان بر این نظر بودند که جمع بین دو نماز بدون عذر جایز نمی‌باشد.

۴. خداوند در قرآن تبعیت از احسن را بر ما واجب کرده است. همان‌طور که می‌فرماید: (وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ) (زمر ۵۵)

با توجه به این آیه و آیات دیگر می‌توان فهمید که، تبعیت از احسن برای یک مسلمان الزامی می‌باشد؛ و زمانی که بین یک امر احسن و یک امر حسن قرار گرفت، باید احسن را انتخاب کند؛ پس در نتیجه جمع کردن بین نمازها بدون عذر، زمانی که امکان خواندن آن به طور جداگانه میسر باشد، صحیح نیست؛ زیرا که جمع کردن بدون عذر یک امر حسن است اما خواندن نمازها به طور جداگانه یک امر احسن می‌باشد.

مناقشه ادله گروه اول:

۱. احادیثی که گروه اول به آن استناد می‌کنند را نمی‌توان دلیل صریحی برای اثبات جمع نمازها آن هم بدون عذر قرار داد؛ زیرا که این سخن، تعلیل ابن عباس می‌باشد؛ و او گمان برده است که پیامبر نمازها را بدون هیچ عذری جمع کرده است.

اگر دقت کنیم ابن عباس خودش برای این کار پیامبر صلی الله علیه و سلم تعلیلی می‌آورد و می‌گوید: «أَزَادَ أَنْ لَا يُخْرِجَ أَحَدًا مِنْ أُمَّتِهِ» این تعلیل، خودش نوعی عذر می‌باشد؛ چرا که خداوند می‌فرماید: (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (حج ۷۸) و می‌فرماید: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ)^۷ (بقره ۱۸۵) اگر خواندن نماز به طور جداگانه و در پنج وقت حرج یا عسر می‌بود خداوند آن را بر امتش قرار نمی‌داد.

۲. آیاتی که این گروه به آنها استدلال می‌کنند فقط اشتراک اوقات بین نمازها را می‌رساند؛ و نمی‌توان از آن برداشت کرد که جمع نمازها بدون عذر جایز می‌باشد؛ و می‌توانیم با کنار هم قرار دادن آیات و احادیث به این نتیجه برسیم که هر کدام از این اوقات (سه، چهار یا پنج وقت) برای شرایط خاص خودش آمده است.

مناقشه ادله گروه دوم:

۱. آیات و احادیثی که به طور عام وارد شده‌اند را می‌توان چنین پاسخ داد که، این آیات و

احادیث دلالت بر مستحب بودن جدا خواندن نمازها می‌دهند، زیرا که احادیث دیگری وجود دارد که جمع نماز بدون عذر را جایز دانسته است.

۲. حدیثی که ابن عباس از پیامبر برای تحریم جمع بین نمازها نقل می‌کند به دلیل وجود حسین بن قیس الرحبی در سند آن ضعیف می‌باشد. (نگاه: تهذیب الکمال، ۱۴۰۰هـ، ۴۵۶/۶)

۳. قول حضرت عمر در مورد حرام بودن جمع نمازها بدون عذر نظر فقهی ایشان می‌باشد و التزامی برای پذیرفتن این نظر وجود ندارد.

۴. تبعیت از احسن در مقابل حسن یک امر مستحب می‌باشد. مثلاً: ما می‌دانیم که مسح کل سر احسن می‌باشد اما طبق گفته اکثر فقها مسح قسمتی از سر هم کفایت می‌کند این مثال و دیگر امثله این را می‌رساند که تبعیت از احسن مستحب است.

قول راجح:

کسانی که می‌گویند: جمع نمازها بدون عذر جایز نیست قولشان به صواب نزدیک‌تر می‌باشد؛ به دلیل تبعیت کردن از احسن، انجام دادن احسن به معنای انجام اکمل نیست و این دو، (اکمل واحسن) با هم تفاوت دارند زیرا که اکمل، انجام یک عمل به طور کامل است اما احسن، انجام بهترین حالت یک عمل در شرایط مختلف می‌باشد، از این جهت است که گروهی به اشتباه افتاده و برای اینکه ثابت کنند تبعیت از احسن یک امر مستحب می‌باشد مثال‌های نادرستی از شرع می‌آورند در حالی که این مثال‌ها در موضوع بحث احسن نمی‌باشند.

در قرآن می‌توان آیات زیادی را برای تبعیت از احسن یافت که ما در اینجا برای مثال چند

نمونه را بیان می‌کنیم.

(وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ) (زمر ۵۵)

(الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ) (زمر ۱۸)

(إِنَّ الدِّينَ أَمْنٌ وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا) (کهف ۳۰)
 (الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلُوَكُمْ أَنُكُم أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ) (ملک ۲)

نتیجه گیری

جمع بین نمازها بدون عذر جایز نمی باشد.

برای خواندن نمازها اوقات متفاوتی وجود دارد؛ که در شرایط مختلف بین سه، چهار یا پنج وقت تغییر می کند؛ و انسان در شرایط مختلف، حالت احسن را انتخاب کرده و نمازهایش را به یکی از این حالات سه گانه ادا می کند.

پی نوشت

۱. نماز را از زوال آفتاب (هنگام ظهر) تا تاریکی شب بر پا دار، و (نیز) قرآن فجر (= نماز صبح) را؛ بی گمان قرآن (خواندن، در نماز) فجر (فرشتگان) حاضر آیند.
۲. و (ای پیامبر!) در دو طرف روز، و ساعاتی از شب، نماز را بر پادار، بی شک نیکبها بدیها را از بین می برند، این پندی برای پند پذیران است.
۳. پس خدا را تسبیح گوید؛ هنگامی که شام می کنید و هنگامی که صبح می کنید، و حمد و ستایش مخصوص اوست، در آسمانها و زمین، و عصرگاهان و هنگامی که ظهر می کنید.
۴. پس (ای پیامبر!) بر آنچه می گویند، صبر کن، و پیش از طلوع آفتاب و قبل از غروب آن به ستایش پروردگارت تسبیح گوی، و (نیز) در ساعاتی از شب و اطراف روز تسبیح گوی، باشد که خشنود شوی.
۵. که همانا نماز (فریضه ای است که) در اوقات معینی بر مؤمنان واجب (و نوشته) شده است.
۶. و در دین برای شما هیچ سختی (و تنگنایی) قرار نداد.

منابع

ابن العثیمین، محمد بن صالح بن محمد، الشرح الممتع علی زاد المستقنع، تحقیق: عمر سلیمان الحفیان، دار ابن

حکم جمع بین نمازها در اوقات مشترک، بدون عذر ♦ ۴۷

الجوزی، چاپ اول، ۱۴۲۲هـ.

ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، الاجماع، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار المسلم للنشر والتوزيع، چاپ اول، ۱۴۲۵هـ/۲۰۰۴م.

ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة/بيروت، ۱۳۷۹. رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث/القاهرة، ۱۴۲۵هـ/۲۰۰۴م.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين دمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر/بيروت، چاپ دوم ۱۴۱۲هـ - ۱۹۹۲م.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ۱۳۹۹هـ/۱۹۷۹م.

ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، المعنى، مكتبة القاهرة، ۱۳۸۸هـ/۱۹۶۸م.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي (المتوفى: ۷۱۱هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، چاپ سوم، ۱۴۱۴هـ.

بخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، چاپ اول ۱۴۲۲هـ.

بغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، چاپ چهارم ۱۴۱۷ هـ - ۱۹۹۷م.

بيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي / بيروت، چاپ اول ۱۴۱۸هـ.

بيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جِرْدِي الخراساني، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، چاپ سوم ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

ترمذی، محمد بن عيسى بن سَوْرَة بن موسى بن الضحاک، الترمذی، أبو عيسى، سنن الترمذی، لمحقق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت/لبنان، چاپ اول ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

الدارقطني، علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي، سنن الدارقطني، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، چاپ اول ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون.

راغب، أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق، بيروت، چاپ اول ١٤١٢هـ.

زمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي/بيروت، چاپ سوم ١٤٠٧هـ.

عبدالله بن عبدالعزيز التميمي، الجمع بين الصلاتين رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفقه، ١٤٢٧/١٤٢٨هـ - الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، مؤسسه دار الهجرة/قم، ١٤١٠.

فيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، چاپ هشتم ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي، الذخيرة، تحقيق: محمد حجي، سعيد اعراب، محمد بو خيزة، دار الغرب الإسلامي/بيروت، چاپ اول ١٩٩٤م.

المزى، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، جمال الدين ابن الزكي أبي محمد القضاءي الكلبى المزى، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مؤسسة الرسالة / بيروت، چاپ اول ١٤٠٠هـ.

مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، دار المغنى / عربستان، چاپ اول ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

نوى، أبو زكريا محبى الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المذهب، دار عالم الكتاب/بيروت، ١٤٢٣هـ.

نوى، أبو زكريا محبى الدين يحيى بن شرف النوى، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربى/بيروت، چاپ دوم ١٣٩٢هـ.

پژوهشی در معناشناسی «مسّ، مسح و لمس»

احمد جمال پور

Ahmadooajamal@gmail.com

طلبه سال دوم عالی رشته شریعت

چکیده

واژگان عنصر اصلی تشکیل دهنده هر متن می‌باشند. از مهم‌ترین مشکلات در فهم متون عربی به خصوص قرآن تفکیک نکردن معانی لغات نزدیک به هم است که ناشی از عواملی چون ترجمه سلیقه‌ای و غیر تخصصی برخی از واژه‌ها است. بنابراین این پژوهش با استفاده از مصادر لغوی سعی بر معناشناسی کلمات «مسّ، لمس و مسح» داشته است. چرا که در اذهان برای این کلمات معنای لمس کردن چیزی بادست شکل گرفته است. در حالی که معنای دقیق آنها چنین است؛ مس: به هم رسیدن دو چیز، مسح: به هم رسیدن دو چیز که چیزی را برطرف کنند و لمس: نزدیک شدن به چیزی همراه با قصد است.

کلید واژه‌ها: واژه‌شناسی، ثنائیت، مس، مسح، لمس، لمس

مقدمه

بر کسی پوشیده نیست که شناخت واژگان و حالات هر زبان کلید اصلی و گام اول در فهم آن زبان است و با توجه به اینکه هر متن از چند پاراگراف، هر پاراگراف متشکل از چند جمله و هر جمله متشکل از چند واژه است، فهم دقیق یک متن نیازمند فهم دقیق واژگان آن متن می‌باشد. از مهم‌ترین مشکلات در فهم متون عربی تفکیک نکردن معنای واژگان می‌باشد که ناشی از عدم بررسی دقیق آن واژه در ادبیات و کتب لغوی قدیمی عرب است. در حال حاضر مقاله‌ای با همین عنوان به قلم صمد اسمی قیه با شی و سید محمود موسوی نوشته شده که در دانشگاه یاسوج در نخستین همایش ملی واژه پژوهی در علوم اسلامی مورد بررسی قرار گرفت. در این پژوهش به بررسی لغات در کتب گذشتگان و کاربرد این لغات در قرآن پرداخته و دو واژه لمس و مس را در وضع لغوی مترادف دانسته و واژه مس را اعم از لمس می‌داند اما مقاله حاضر، قائل به تفکیک معنایی بین این دو واژه بوده و برای هر یک معنای خاصی را در نظر دارد.

این پژوهش سعی دارد با استفاده از قانون ثنائیت کلمات و همچنین استعمالات لغوی عرب که در کتب گذشتگان چون خلیل بن احمد، ابن فارس و راغب اصفهانی آمده به تفاوت معنایی کلمات «مس، مسح و لمس» اشاره کند تا گامی به سوی فهم دقیق‌تر اینگونه واژه‌ها برداشته باشد.

کلمه «مس»

در زبان عربی بار معنایی هر کلمه بر روی دو حرف آن است که معنای ذاتی کلمه را مشخص می‌کند و از آن به عنوان قانون ثنائیت یاد می‌شود و با اتصال حرف سوم معنای دیگری به کلمه اضافه می‌شود که موضع معنای ذاتی را مشخص می‌کند. (نگا: اعجاز الکلمة فی القرآن الکریم،

۲۰۰۵، ۱۹) اگر به اطراف خود بنگریم ثنائیت و زوجیت در همه اجزای پیرامون قابل مشاهده است و خداوند در قرآن از آن به عنوان یک اصل در جهان خلقت یاد می‌کند: (وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) (ذاریات، ۴۹)

آنچه از بررسی‌های لغوی بر می‌آید این است که کلمه «مس» دلالت بر ارتباط یافتن و رسیدن دو چیز به هم را می‌دهد.

آنچه عرب در این مورد استعمال نموده به شرح ذیل می‌باشد:

«رَجُلٌ مَمْسُوسٌ مِنَ الْجَنُونِ وَ بِهٖ مَسٌّ» (فراهیدی، ۲۰۸/۷) مردی دیوانه که چیزی از دیوانگی به او رسیده است که در این عبارت رسیدن دیوانگی به شخص دیده می‌شود؛ و صاحب مقایسه مردی را می‌گوید که اثر دیوانگی شخص، به علت ارتباط او با جن باشد. (نگا: ابن فارس، ۱۳۹۹، ۲۷۱/۵) «المسوس من المياہ: ما نالته الأيدي» (فراهیدی، ۲۰۸/۷) «آبی که در دسترس باشد و به راحتی می‌توان به آن دست یافت.» در اینجا نیز، معنای به هم رسیدن دیده می‌شود. «الرَّحْمُ الْمَسَّاسَةُ وَ الْمَسَّاسَةُ الْقَرِيبَةُ» (همان، ۲۰۹/۷) منظور خویشاوندان نزدیک است که با هم رفت و آمد زیاد دارند و همیشه باهم در ارتباطند. «مَسُّ الْمَرْأَةِ وَ مَمَّاسَتُهَا إِيَّانَهَا» (همان) این عبارت جماع کردن را می‌رساند که به هم رسیدن از آن فهمیده می‌شود. «مَسَّسْتُ الشَّيْءَ بِيَدِي مَسًّا» (همان، ۲۰۸/۷) از این جمله مشخص می‌گردد که برخورد دست با چیزی را مس گویند. «المسمة: اختلاط الأمر و اشتباهه» (فراهیدی، ۲۰۹/۷) در اینجا «مس» برای اختلاط و مشتبه شدن دو امر به کار رفته است.

اما آنچه که ابن فارس در جمع بندی مس آورده: «میم و سین یک اصل صحیحی هستند که دلالت بر برخورد دست با چیزی را می‌دهند.» ابن فارس جمع بندی خوبی را برای مس آورده اما آن را به برخورد دست محصور کرده در صورتی که با توجه به آنچه که گذشت و

اینکه عرب مسّ را برای اختلاط دو امر به کار برده است؛ مسّ به صورت کلی دلالت بر به هم رسیدن و مخلوط شدن و ارتباط یافتن دو چیز با هم را می‌دهد. در قرآن نیز می‌توان همین معنا را یافت (إِنْ تَمَسَسْتُمْ حَسَنَةً تَسُوهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا... (آل عمران، ۱۲۰) گروهی از مفسرین، تَمَسَسْتُمْ را به معنای اصابت و به هم رسیدن دانسته‌اند (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۴، ۶۸ و رازی، ۱۴۲۰، ۸، ۳۴۳ و زمخشری، ۱۴۰۷، ۲، ۴۰۸).

کلمه «مَسَحَ»

قبل از پرداختن به کلمه «مَسَحَ» جا دارد که کلمه «سَحَّ» را مورد بررسی قرار دهیم. چرا که در بررسی کلمه «مسّ» به دلالت معنایی «مِیم و سین» پی بردیم و «سَحَّ» را هم بررسی می‌کنیم تا به دلالت معنایی «سین و حا» برسیم و با در نظر داشتن این دو به معنای دقیق‌تر «مسح» دست یابیم. با بررسی انجام شده کلمه «سَحَّ» در لغت به معنای برکندن و جدا شدن است.

آنچه عرب در این مورد استعمال نموده به شرح ذیل می‌باشد:

«السحاحة: عرصة المحلة وهي الساحة» (فراهیدی، ۱۶/۲ و ابن فارس، ۱۳۹۹، ۶۵/۳) به میدان شهر گفته شده است که سازه‌ای در آن نباشد به گونه‌ای که همه چیز از آن برکنده شده است و زمین صاف گشته است. «سحاح الشيء: أي سال» (ابن فارس، ۱۳۹۹، ۶۵/۳) هنگامی که چیزی جاری و روان شود. وقتی چیزی مثل آب جاری شود هر چیزی که بر سر راهش باشد را با خود حمل می‌کند و مسیر را هموار می‌سازد. همچنین «سَحَّ المطر» (فراهیدی، ۱۶/۲) برای باران سخت و تند که روی زمین را می‌کند، بکار رفته است. «شاة ساح: أي سمينة كأنها تسحُّ الودك سحاً» (ابن فارس، ۱۳۹۹، ۶۵/۳) گوسفند فربه‌ای که نزدیک است پیه آن به علت چاق

بودن جدا شود. با توجه به آنچه که از نظر گذشت «سح» دلالت بر جدا شدن و برکندن می‌دهد که بگونه‌ای این معنا در کلمه «مسح» یافت می‌شود.

کلمه «مسح» با توجه به قانون ثنائیت کلمات، معنای مس (به هم رسیدن دو چیز) و همچنین معنای سح (برکندن کردن و جدا شدن) را در خود جای داده است که با بررسی انجام گرفته مشخص شد که واژه «مسح» دلالت می‌دهد بر به هم رسیدن دو چیز که چیزی را برطرف کنند.

آنچه عرب در این مورد استعمال نموده به شرح ذیل می‌باشد:

«يقال للمريض: مسح الله ما بك» (فراهیدی، ۱۵۶/۳) به این معنا می‌باشد که «خداوند آنچه از مریضی که به تو رسیده است را برطرف سازد.» و معنای به هم رسیدن و برطرف شدن در این مثال دیده می‌شود و آن رسیدن رحمت خداوند به بنده‌اش است که سبب برداشته شدن مریضی از او شده است. «رجل ممسوح الوجه و مسیح: إذا لم يبق على أحد شقى وجهه عين و لا حاجب إلا استوى ومسيح الدجال على هذة الصفة» (فراهیدی، ۱۵۶/۳ و ابن فارس، ۱۳۹۹، ۳۲۲/۵) مردی که طرفی از صورتش از بین رفته و چشم و ابرو ندارد گفته شده است مانند دجال این گونه به نظر می‌رسد که یک طرف صورتش با چیزی برخورد داشته و سبب از دست دادن چشم و ابروی او شده است؛ همچنین به عیسی بن مریم، مسیح گفته شده چرا که با کشیدن دست بر بیماران، مریضی را از آن‌ها برطرف می‌ساخته است.

«المسح: ضرب العنق تمسحه بالسيف» (فراهیدی، ۱۵۶، ۳ و ابن فارس، ۱۳۹۹، ۳۲۲ و راغب،

۱۳۸۹، ۵۳۲) به زدن گردن با شمشیر گفته شده و در این مثال معنای به هم رسیدن دو چیز (شمشیر و گردن) را می‌بینیم که سبب جدا شدن شده است. بنابراین، معنای «مسح» به هم

رسیدن دو چیز، که سبب برطرف شدن چیزی از دیگری می‌شود است. که «میم و سین» آن معنای به هم رسیدن و «حا» معنای «برطرف کردن» را در بر دارد. با توجه به آیه وضو (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ...) (مائده، ۶) مسح سر باید بصورتی باشد که طهر حاصل شود و خداوند در ادامه همین آیه هدف خود را از وضو که طهر است بیان می‌کند (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ...) (مائده، ۶).

کلمه «لَمَسَّ»

طبق قانون ثنائیت در کلمات و برای فهم معنای دقیق‌تر «لمس» باید به معنای «لمَّ و مسَّ» پی ببریم. واژه «مسَّ» به آن پرداخته شد و در ادامه فقط واژه «لمَّ» را بررسی می‌کنیم و پس از آن به معنای «لمس» می‌پردازیم.

«لم» در لغت به معنای مقاربت و نزدیکی است که سبب اجتماع و جمع شدن می‌شود.

آنچه عرب در این مورد استعمال نموده به شرح ذیل می‌باشد:

«اللَّمَمُ: الجمع الكثير الشديد- كتيبة مملومة» (فراهیدی، ۳۲۲/۸) به جمع خیلی زیاد گفته شده و همچنین به لشکر انبوه در یک مجموعه گفته شده که نزدیکی افراد در این مجموعه سبب تشکیل یک اجتماع شده است.

«اللَّمَمُ: ليس بمواقعة الذنب، وإنما هو مقاربتة ثم ينحجز عنه» (ابن فارس، ۱۳۹۹، ۱۹۷/۵) به

نزدیک شدن به گناه گفته شده است بدون اینکه گناه انجام گیرد. «اللَّمَمُ: شعر الرأس إذا كان فوق

الوفرة» (فراهیدی، ۳۲۲/۸) به این معنا که موی سر بگونه‌ای باشد که گوش‌ها را پوشانده باشد و

به شانه نزدیک شده باشد. «لَمَّ: اللام والميم أصله صحيح يدل على اجتماع ومقاربتة ومضامة» (ابن

فارس، ۱۳۹۹، ۱۹۷/۵) ابن فارس دلالت «لمّ» را بر اجتماع و مقاربت و جمع شدن دانسته است. با توجه به معانی به کار رفته برای «لمّ» در می‌یابیم که معنای نزدیکی در آن دیده می‌شود که در مثال اول سبب تجمع شده؛ چرا که شکل‌گیری جمع کثیر با مقاربت و نزدیکی افراد صورت می‌گیرد مانند لشکر انبوهی که ذکر کردیم. پس «لمّ» دلالت بر نزدیکی و مقاربت می‌دهد. اما کلمه «لمس» در لغت به معنای نزدیکی به چیزی است که همراه با قصد باشد.

آنچه عرب در این مورد استعمال نموده به شرح ذیل می‌باشد:

«اللمس: طلب الشيء باليد من ههنا وهنا» (فراهیدی، ۲۶۷/۷ و ابن فارس، ۱۳۹۹، ۲۱۰/۵ و راغب،

۱۳۸۹، ۵۱۴) دست کشیدن به جهت جستجوی چیزی لمس گفته شده است. «لمیس: إسم امرأة»

(فراهیدی، ۲۶۸/۷) به نوعی از زنان لمیس گفته شده است و این از آن جهت است که حس

طلب را در مرد ایجاد می‌کنند. «الملاسة في البيع: إذا لمست ثوبي أو لمست ثوبك فقد وجب

البيع» (همان) بیعی که به همراه قصد و بوسیله‌ی لمس کالا صورت می‌گیرد. «اللماسة: الطلّبة

والحاجة» (ابن فارس، ۱۳۹۹، ۲۱۰/۵ و راغب، ۱۳۸۹، ۵۱۴) به طلب و نیاز گفته شده است. با توجه

به این استعمالات لمس معنای نزدیک شدن به قصد رسیدن به یک چیز را در بر دارد، مانند

کلمه «اللماسة» که ما به جهت نزدیک شدن و رسیدن به خواسته‌مان از کسی طلب می‌کنیم. در

این واژه، معنای «نزدیکی» در «لام و میم» نهفته است و حرف «سین» معنای «قصد و طلب

کردن» را به معنای ذاتی اضااف می‌کند. در سوره جن نیز آمده (وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَا

مُلَيْتًا حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهَبًا) (جن، ۸) که ابن عاشور، رازی و زمخشری «لمسنا» را به معنای طلب

و جستجو دانسته‌اند. (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۲۹، ۲۲۷ و رازی، ۱۴۲۰، ۳۰، ۶۶۸ و زمخشری، ۱۴۰۷، ۴،

نتیجه‌گیری

با در نظر داشتن اهمیت لغت برای فهم نصوص، در این پژوهش سعی بر شناساندن معنای دقیق واژگان «مسّ، مسح و لمس» شد که عبارت است از:

مسّ: دلالت بر برخورد و به هم رسیدن دو چیز می‌دهد و طبق قانون ثنائیت کلمات، این معنا باید در کلماتی که دو حرف اول آن «میم و سین» تشکیل می‌دهند یافت شود. کلمه مسح: دلالت بر ارتباط یافتن و به هم رسیدن دو چیز می‌دهد که سبب برطرف شدن و جدا شدن چیزی از دیگری می‌شود که «میم و سین» دلالت بر به هم رسیدن و «حا» معنای برطرف کردن را اضافه می‌کند. لمس: دلالت بر نزدیک شدن به چیزی دارد که قصد آن را کرده‌ایم. حروف «لام و میم» این واژه دلالت بر «مقاربت و نزدیکی» و حرف «سین» آن معنای «قصد و طلب کردن» را به ما نشان می‌دهد.

منابع

ابن عاشور، محمد الطاهر - ابن محمد بن محمد طاهر التونسي، التحرير والتنوير، الدار التونسية، ۱۹۸۴هـ

ابن فارس، ابوالحسن احمد، مقایس اللغة، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفکر، ۱۳۹۹هـ - ۱۹۷۹م.

البيطار، حسام، إعجاز الكلمة في القرآن الكريم، مكتبة الوطنية، ۱۴۲۶هـ - ۲۰۰۵م.

الرازي، فخر الدين ابو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن حسين التيمي، مفاتيح الغيب، دار احياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ۱۴۲۰هـ

الراغ - ب، حسن بن محمد، المفردات في غريب - ب القرآن، ترجمه: جهانگیر ولدبیکگی، آراس، چاپ اول، ۱۳۸۹.

۵۷ ♦ یزوهشی در معاشناسی «مس، مسح و لمس»

الزمخشری، ابو القاسم محمود بن عمرو بن احمد، الکشف عن حقائق غوامض التنزیل، دار الکتب العربی،
الطبعة الثالثة، ۱۴۰۷هـ

الفراهی - سدی، خلیل بن احمد البصری، العین، تحقیق - سق: مهدی المخ - زمی و ابراهیم السامرائی، دار و مکتبة
الهلال، بی تا.

تجلی مقاصد شریعت در مصالح مرسله با توجه به قاعده

«درء المفسد»

علی رزم

ali_razm71@yahoo.com

طلبه سال اول عالی رشته شریعت

چکیده

در عصر حاضر با مسائل جدیدی روبرو می‌شویم که قبلاً روی نداده و حکمی برای آن‌ها وجود ندارد، بنابراین مجتهد می‌تواند با استفاده از مصلحت مرسله و با توجه به مقاصد شریعت حکم آن‌ها را تبیین نماید. مصلحت مرسله یکی از مهم‌ترین ادله‌ی احکام است که پیوند دهنده‌ی اصول فقه و مقاصد شریعت می‌باشد لذا ابتدا لازم است حجیت آن اثبات شود. نوشتار حاضر با جمع‌آوری مطالب به شیوه‌ی کتابخانه‌ای و با توجه به منابع معتبر علمی بر آن است تا با بررسی مقاصد شریعت در قاعده‌ی پرکاربرد «درء المفسد اولی من جلب المصلح» و ارتباط آن با مصالح انسان‌ها به اثبات مصلحت مرسله پردازد و نتیجه را می‌توان اینگونه بیان نمود که مصلحت مرسله، با رعایت شروطی معین تجلی‌گاهی برای مقاصد شریعت می‌باشد.

کلید واژه‌ها: مقاصد، شریعت، مصالح، مفسد، مصالح مرسله

مقدمه

یکی از ادله‌ی احکام، مصالح مرسله می‌باشد که پایه و اساس آن مصالح انسان‌ها است، مصالحی که شارع در مورد آن سکوت نموده و نصی بر الغاء و صحت آن وارد نکرده است. مصالح مرسله یکی از مهم‌ترین قضایای عصر کنونی به حساب می‌آید، چون به عنوان اصلی برای بنای احکام امروزی و قابل تغییر در عرصه‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و... به کار می‌رود خصوصاً در عصر کنونی که شاهد انقلابی از تغییرات می‌باشیم (سمیه قرین، ۲۰۱۰م، ۹)، با بررسی و نتایج احکام مختلف در شریعت می‌توانیم به هدفمند بودن شریعت اسلامی پی ببریم همچنین به این نتیجه می‌رسیم که قصد اصلی شریعت، محقق شدن مصالح انسان‌ها در آینده‌ای نزدیک یا نه چندان دور، و حفظ این مصالح و دفع ضرر از آنها می‌باشد (شاطبی، ۱۳۴۱ق، ۵/۲؛ زیدان، ۱۴۳۵ق، ۳۷۸)، همچنین قاعده‌ی «درء المفسد اولی من جلب المصالح» یکی از قواعد فقهی پر کاربرد می‌باشد که جزو فروع فقهی قاعده‌ی «لا ضرر و لا ضرار» می‌باشد. از آنجایی که مقصود احکام شریعت محافظت از مصالح فردی و اجتماعی است، این قاعده از جمله قواعد مرتبط با مصالح و مفسد می‌باشد، ارتباط وثیق این قاعده با نظریه‌ی مقاصد شریعت در حمایت از رعایت مصالح و دفع مفسد، می‌توان در جهت پاسخگویی به مشکلات جدید به عنوان راهکارهای جدی تلقی شود (وزیری و سعیدبانی، ۱۳۹۶ش، ۱).

محققین و نویسندگان در تألیفات خود به صورت جداگانه به بحث در مورد مصالح مرسله و قاعده‌ی «درء المفسد اولی من جلب المصالح» پرداخته‌اند که می‌توان به: *ضوابط المصلحة فی الشریعة الإسلامیة بوطی، المصلحة فی التشريع الإسلامی مصطفی زید، قواعد المصلحة والمفسدة عند القرافي قندوز الماحی، المصالح المرسله فی أحكام سیاسة الشرعیة فی عهد النبی عبدالإله احمد، المصالح المرسله و تطبیقاتها المعاصرة عبدالله صالح، المصالح المرسله و*

تطبیقاتها المعاصرة فی الحکم والنظم السیاسیة عبدالحمید محمود، المصالح المرسله و تطبیقاتها فی الفقه الاسلامی سمیه قرین، قاعدهی درء المفسد مقدم علی جلب المصالح و اثرات آن بر فقه اسلامی مجید وزیری و نورالدین سعیدیانی، قاعده درء المفسد مقدم علی جلب المصلحه دراسة أصولیة فقهیة هندای، قاعده درء المفسد مقدم علی جلب المصالح و تطبیقاتها الطبیة محمد المبارک، اشاره نمود. لازم به ذکر است که هیچ‌کدام از آن‌ها به ارتباط بین قاعدهی فقهی «درء المفسد اولی من جلب المصالح» با مصلحت مرسله نپرداخته‌اند. سؤالاتی که نگارنده را بر آن داشت تا در این زمینه پژوهش نماید عبارتند از: آیا بین این دو موضوع ارتباط معناداری وجود دارد؟ آیا می‌توان اساس بعضی از احکام را مصالح مرسله قرار داد؟ آیا مصالح مرسله می‌تواند تجلی‌گاه مقاصد شریعت قرار بگیرد؟ در این مقاله سعی شده تا با گردآوری اطلاعات به شیوهی کتابخانه‌ای و با توجه به منابع معتبر علمی و بررسی و تحلیل آن‌ها، ارتباط بین این دو موضوع را بررسی و مصالح مرسله را یکی از ادله‌ی احکام معرفی نماید.

روش بحث بدین منوال می‌باشد که ابتدا به بررسی قاعدهی «درء المفسد اولی من جلب المصالح» می‌پردازیم سپس با اثبات آن به وسیله ادله و مقاصد شریعت، به اثبات مصالح مرسله پرداخته و آن را اثبات می‌نماییم.

قاعدهی «درء المفسد اولی من جلب المصالح»: در ابتدا لازم است که با مفردات قاعده

آشنا شویم.

الف: درء

«درء» در لغت به معنای دفع می‌باشد (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۲/۲۷۲ و ۲۷۱) وقتی گفته می‌شود «درأته» یعنی «او را از خود دور کردم» که همان معنای دفع را می‌رساند (أبوالفضل، ۱۴۱۴ هـ،

ب: مفاصد

مفاصد در لغت جمع مفسده و مشتق شده از فساد است که فساد هم ضد صلاح می‌باشد، در نتیجه مفسده مقابل مصلحت است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۵۰۳/۴).

راغب اصفهانی می‌گوید: فساد، خارج شدن چیزی از حد اعتدال می‌باشد، فرقی نمی‌کند این خارج شدن کم باشد یا زیاد (راغب اصفهانی، ۱۹۹۶م، ۳۷۹).

ابن منظور بیان می‌کند که گفته‌اند: مفسده به معنی ضرر است و بعضی هم گفته‌اند: فساد به معنی تسلط ظالمانه بر اموال دیگری است، و از دیگر معانی آن ستم و بدعت گذاری و لهو و لعب غیر مباح، تلف کردن، سختی و اضطراب و خلل وارد کردن است (ابن منظور، ۱۹۹۷م، ۱۵۴/۳).

غزالی می‌گوید: «مفسده بر آنچه که با مقصود شرع در مورد خلق منافات دارد، اطلاق می‌شود» (نگاه غزالی، ۱۹۹۳م، ۱۷۴/۱).

بعضی‌ها گفته‌اند: مفسده در اصطلاح بر دو معنا اطلاق می‌شود: (۱) ضرر، (۲) اسبابی که به ضرر منتهی می‌شود (ابن عبدالسلام، ۱۹۸۰م، ۱۴/۱ و ۱۲).

ابن عاشور می‌گوید: «مفسده، وصفی برای فعل می‌باشد که با آن فساد حاصل می‌گردد، یعنی ضرری دائمی یا غالبی برای جامعه یا فرد» (ابن عاشور، ۱۴۲۱ق، ۲۷۹).

ج: اُولی

در لغت به معنی اَدنی، اَقرب و سزاوارتر است. گفته می‌شود: «فلان اُولی بكذا» یعنی فلانی به نسبت آن چیز یا آن کار سزاوارتر است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ۱۴۱/۶).

منظور از اولویت در قاعده این است که نزد عقل و شرع، دفع مفسده از جلب مصلحت بهتر

است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹ش، ۶۱۷/۱).

د: جلب

در لغت به معنی آوردن چیزی و کشیدن آن از جایی به جای دیگر است (فیروزآبادی، بی‌تا، ۲۶۸/۱).

ر: مصالح

از آن جایی که موضوع و هدف اصلی ما، مصالح و مصالح مرسله می‌باشد پس لازم است این واژه را کاملاً از لحاظ لغوی و اصطلاحی بررسی نماییم.

لغتاً:

«صاد و لام و حاء» اصلی واحد می‌باشند که خلاف فساد را می‌رسانند (ابن فارس، ۱۳۹۹ ق، ۳/۳۰۳)، گفته شده: «صَلَحَ صِلَاحًا صِلَوْحًا» یعنی فساد از آن چیز زایل گشت و اصلاح شد، به عبارتی دیگر نافع و مناسب شد (ابراهیم آنیس، بی‌تا، ۵۲۲/۱). «المصلحة» از نظر وزن همانند «المنفعة» می‌باشد؛ «المصلحة» به معنی اصلاح است همچنان که «المنفعة» به معنای نفع می‌باشد (بوطی، ۲۰۰۵ م، ۳۷).

علم، سود، لذت، راحتی، سلامتی و غیره، همگی مصالح می‌باشند چون در ذات خودشان به هر طریقی که حاصل شوند برای صاحبش نافع می‌باشند همچنان که جهل، خسارت، بیماری و غیره، مفاسد می‌باشند چون در ذات خودشان برای صاحبش مضر می‌باشند (زرقا، ۱۹۸۸ م، ۴۰)، بنابراین هر چیزی که در آن نفع باشد شایسته است که مصلحت نامیده شود، فرقی نمی‌کند این نفع با دفع حاصل شود یا با جلب (بوطی، ۲۰۰۵ م، ۳۷).

در نتیجه می‌توان گفت که «مصلحت» در لغت ضد فساد می‌باشد.

اصطلاحاً:

علمای اصول عبارات متفاوتی در مورد تعریف اصطلاحی مصلحت به کار برده‌اند که در زیر

بدان‌ها اشاره می‌کنیم:

غزالی می‌گوید: «مصلحت در اصل (در لغت یا عرف) عبارتست از جلب منفعت یا دفع ضرر، و مراد ما از مصلحت این [معنای لغوی یا عرفی] نیست، زیرا جلب منفعت یا دفع ضرر از مقاصد خلق است و مصلحتِ خلق در حصول مقاصد ایشان است، اما منظور ما از مصلحت، محافظت بر مقصود شرع است و مقصود شرع از خلق ۵ چیز می‌باشد که شامل حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال انسان‌ها است و هر آنچه که این اصل‌ها را از بین ببرد مفسده می‌باشد و دفع آن، مصلحت به حساب می‌آید» (غزالی، ۱۹۹۳، ۱/۱۷۴).

شاطبی می‌گوید: «آن چیزی است که مراعات کردنش از نظر جلب مصالح و دفع مفسد در حق انسان‌ها برداشت می‌شود به گونه‌ای که عقل مستقلاً نمی‌تواند آن را درک کند» (شاطبی، ۱۹۸۸، ۱/۳۵۲).

طوفی می‌گوید: «تعریف مصلحت بر حسب عرف، سببی است که به صلاح و نیکی و نفع ختم می‌شود مثل تجارت که به سود کردن ختم می‌شود اما تعریف مصلحت بر حسب شرع، سببی است که به مقصود شارع ختم می‌شود، فرقی نمی‌کند عبادی باشد یا عادت، عبادی آن چیزی است که شارع، حق خودش را مد نظر دارد اما عادت آن چیزی است که شارع، نفع انسان‌ها و نظم دادن به زندگیشان را مد نظر دارد.» (مصطفی زید، ۲۰۰۶، ۱۳۹)

اینجا طوفی بین مصلحت عرفی و شرعی فرق گذاشته و بیان نموده که مصلحت از نظر انسان‌ها با مصلحت در میزان شرع متفاوت است چون گاهی مصلحت در نظر انسان‌ها مورد اعتماد است اما در میزان شرع اینگونه نیست.

زرکشی از خوارزمی نقل نموده است که او می‌گوید: «مصلحت به معنی محافظت نمودن بر

مقصود شرع، به وسیله دفع مفسد از انسان‌ها می‌باشد» (زرکشی، بی‌تا، ۴/۳۷۷)

ابن عاشور می‌گوید: «وصفی برای انجام کاری یا فعلی می‌باشد که به وسیله آن صلاح یا نفع به صورت دائمی با غالبی، برای همگی یا آحاد مردم حاصل می‌شود. اینکه گفتم «دائمی» اشاره به مصلحت متوالی و همیشگی دارد و اینکه گفتم «غالبی» اشاره به مصلحت ترجیح داده شده در بیشتر حالات دارد و اینکه گفتم «برای همگی یا آحاد مردم» اشاره به این دارد که مصلحت دو نوع می‌باشد، خاص و عام» (ابن عاشور، ۱۴۲۱ق، ۲۰۳ و ۲۰۴).

بوطی می‌گوید: «منفعتی است که شارع حکیم برای بندگانش از حفظ دین، نفس، عقل، نسل و اموالشان بر طبق ترتیبی معین در میانشان قصد نموده است» (بوطی، ۲۰۰۵، ۳۷).
در نتیجه می‌توان اینگونه بیان نمود که مصلحت در معنای اصطلاحی، جلب مصالح و دفع مفسد می‌باشد اما به شرط محافظت نمودن بر مقاصد ۵ گانه‌ی شریعت.

اثبات قاعده‌ی «درء المفسد اولی من جلب المصالح»

دلیل از آیات:

— (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْأَعْفَىٰ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ) (بقره، ۲۱۹)، یعنی «درباره شراب و قمار از تو می‌پرسند، بگو: در آن دو گناهی بزرگ و سودهایی برای مردم است ولی گناهشان از سودشان بزرگتر است و از تو می‌پرسند چه چیزی را انفاق کنند بگو: مازاد [بر نیازمندی خود] را. اینگونه خداوند آیات [خود را] برای شما روشن می‌گرداند، باشد که در کار دنیا و آخرت بیندیشید». آیه بیان می‌دارد که هر یک از شراب و قمار دارای مصالح و مفسدی هستند، اما مفسد آن‌ها بر مصالحشان رجحان دارد پس شارع دفع مفسده را بر جلب مصالح مقدم نموده، در نتیجه حکم شراب و قمار تحریم می‌باشد (هنداوی، بی تا، ۱۱).

— (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ

ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (انعام، ۱۰۸). یعنی «وآن‌هایی را که جز خدا می‌خوانند دشنام ندهید که آنان از روی دشمنی [و] به نادانی، خدا را دشنام خواهند داد. اینگونه برای هر امتی کردارشان را آراستیم، آنگاه بازگشت آنان به سوی پروردگارشان خواهد بود وایشان را از آنچه انجام می‌دادند آگاه خواهد ساخت». دشنام دادن به رهبران کفار، متضمن مصالح و مفاسدی است و چون مفاسد آن بزرگتر است (مانند مقابله به مثل نمودن مشرکین و دشنام دادن به خداوند متعال)، شارع دفع مفاسد را بر جلب مصالح مقدم نموده است که این هم دلالت بر تقدم دفع مفاسد بر جلب مصالح دارد (ابن کثیر، بی تا، ۱۶۴/۲).

دلیل از احادیث:

— عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهَا: «أَلَمْ تَرَيِ أَنَّ قَوْمَكَ لَمَّا بَنَوْا الْكَعْبَةَ افْتَصَرُوا عَنْ قَوَاعِدِ إِبْرَاهِيمَ؟»، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَا تَرُدُّهَا عَلَىٰ قَوَاعِدِ إِبْرَاهِيمَ؟ قَالَ: «لَوْلَا حَدِيثَانِ قَوْمِكَ بِالْكَفْرِ لَفَعَلْتُ» (بخاری، ۱۴۲۲ق، ۱۴۶/۲) «عایشه رضی الله عنها از پیامبر صلی الله علیه وسلم روایت می‌کند که پیامبر به وی فرمود: هنگامی که قوم تو کعبه را تجدید بنا کردند، طبق نقشه ابراهیم آن را انجام ندادند و کوتاهی کردند، گفتم ای رسول خدا چرا بر همان پایه‌هایی که ابراهیم بنا کرده آن را بر نمی‌گردانید؟ پیامبر صلی الله علیه وسلم فرمودند: اگر ترس قرار گرفتن قومت در کفر نمی‌بود، این کار را می‌کردم». در تجدید بنای کعبه بر همان پایه‌هایی که سیدنا ابراهیم علیه السلام بنا کرده بودند، مصلحت وجود دارد اما بنا بر این حدیث، پیامبر صلی الله علیه وسلم دفع مفسده‌ی بزرگتری که خوف از ایجاد فتنه در میان تازه مسلمانان بود را، بر جلب آن مصلحت، مقدم نمودند چون مردم تغییر بنای کعبه را اهانت به کعبه محسوب می‌کردند (نووی، ۱۴۰۷ق، ۸۹/۹).

دلیل از اجماع:

– گفته شده است، فقهای مذاهب اسلامی، بر اصلِ عمل به این قاعده اتفاق دارند، هر چند که در برخی تفصیلات با هم اختلاف نموده‌اند ولی با این حال پس از استقراء کتب فقهاء و بنا نمودن بسیاری از احکام فقهی بر این قاعده، اتفاق نظر ایشان به دست می‌آید. برخی از ایشان نیز بر این اتفاق تاکید کرده‌اند (شاطبی، ۱۳۴۱ق، ۲۷۲/۴).

هر چند که دلیل‌های بیشتری در دست می‌باشد اما با ارائه‌ی دلیل‌های ذکر شد، این موضوع اثبات می‌شود که قاعده‌ی ترجیح دفع مفسده بر جلب مصلحت، یکی از قواعد مهم و ضروری است که در بسیاری از مسائل کلی و جزئی فقهی و امروزی، می‌تواند مشکل گشا باشد.

توضیح قاعده

معنای مختصر قاعده‌ی «درء المفسد اولی من جلب المصالح» این است که، هرگاه نزد مکلف، مفسده و مصلحت در امری از امور دینی یا دنیوی با هم تعارض کردند، اصل در حق مکلف، دفع مفسده می‌باشد چون دفع مفسده، مقدم و مهم‌تر از جلب مصلحت است و اولویت شرع به زدودن مفسد است (نگا سیوطی، ۱۴۱۱ق، ۱۷۹؛ ابن نجیم، ۱۴۱۳ق، ۹۹؛ برونو، ۱۴۱۹ق، ۲۶۵؛ ابن عبدالسلام، ۱۹۸۰م، ۹۸/۱ و ۱۲۳).

برای اجتماع مصلحت و مفسده سه صورت را می‌توان تصور نمود:

۱- مصلحت بر مفسده رجحان داشته باشد که در این حالت مصلحت مقدم می‌گردد (ابن عبدالسلام، ۱۹۸۰م، ۹۸/۱؛ قرافی، ۱۹۹۴م، ۳۲۲/۱۳؛ طوفی، ۱۹۹۰م، ۲۱۴/۳) مثل مصلحت امتناع پیامبر صلی الله علیه وسلم از کشتن ابن سلول از ترس این که مردم بگویند محمد اصحابش را می‌کشد، هر چند که ابن سلول هم دارای مفسد بود، یا مثل کشف عورت برای مداوا نمودن

که در این حالت مصلحت آن، که همان مداوا می‌باشد از مفسده‌ی آن، که همان کشف عورت است ارجحیت دارد.

۲- مفسده بر مصلحت رجحان داشته باشد که در این حالت مفسده مقدم می‌گردد و دفع مفسده سزاوارتر از جلب مصلحت است (ابن عبدالسلام، ۱۹۸۰م، ۹۸/۱؛ ابن تیمیه، بی‌تا، ۱۲۹/۲۸؛ نگا حسنی، ۱۹۹۷م، ۳۵۴/۱) مثلاً شخص دارای بیماری می‌باشد که دست وی را فرا گرفته و اگر دستش را قطع نکنند تمام وجود او را در برمی‌گیرد و او را می‌کشد اکنون قطع دست، که به وسیله آن، نفس انسان از مرگ رهایی می‌یابد دفع مفسده‌ای است که بر جلب مصلحت که همان عدم قطع دست است ارجحیت می‌یابد، یا مثل منع صادرات کالایی که مردم بدان احتیاج دارند هر چند که بعضی از مردم به وسیله صادر کردن این کالا سود می‌برند.

۳- رجحان مصلحت و مفسده مساوی باشد و نتوان یکی را بر دیگری رجحان داد (سبکی، ۱۹۹۱م، ۱۰۵/۱)، مثلاً کسی که می‌خواهد منکری را تغییر دهد باید به عواقب آن فکر کند که چه مصالح و مفاسدی به دنبالش می‌آید اگر مصالح و مفاسد آن با هم برابر بود آنگاه دفع مفسده سزاوارتر از جلب مصلحت است.

در دو مورد اخیر، دفع مفسده بر جلب مصلحت مقدم می‌گردد.

راه‌های ترجیح بین مصالح و مفاسد

زمانی که در امری مصلحت و مفسده یکسان بود و نتوانستیم آنها را باهم جمع نماییم احتیاج به تقدیم یکی از آن دو می‌باشد، و از آن جایی که قاعده‌ی «درء المفسد اولی من جلب المصالح» مقتضی تقدیم دفع مفسده بر جلب مصلحت می‌باشد پس لازم است ضوابطی که به وسیله آن، مفاسد را از نظر شرع برتری داد شناخت تا مقاصد شریعت حاصل گردد، بارزترین این ضوابط

عبارتند از:

۱- ترجیح مفسده بر مصلحت از لحاظ رتبه

مصالح انسان‌ها، که هدف و مقصود شارع می‌باشد از لحاظ رتبه به ضروریات، حاجیات و تحسینیات تقسیم می‌گردد، همچنین مفاسد هم از این لحاظ به مفاسد متعلق به ضروریات، مفاسد متعلق به حاجیات و مفاسد متعلق به تحسینیات تقسیم می‌گردد، مثلاً رحم استیجاری که مفسده‌ی آن (اختلاط نسب و...) جزو مفاسد متعلق به ضروریات است مقدم بر مصلحت آن (منافع دنیوی و...) که جزو حاجیات است می‌باشد.

۲- ترجیح مفسده بر مصلحت از لحاظ نوع

مصالح مورد اعتماد در شرع ۵ تا هستند که به ترتیب شامل، حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال است و هر چیزی که باعث از بین رفتن این مصالح بشود مفسده به حساب می‌آید، مثلاً جراحی زیبایی چون در آن مفسده‌ی دین (تغییر خلقت خداوند) وجود دارد پس دفع آن مقدم بر مصالح مالی (به نسبت پزشکی و...) می‌باشد.

۳- ترجیح مفسده بر مصلحت از لحاظ عمومیت

زمانی که در امری، مصالح و مفاسد از لحاظ رتبه و نوع با هم مساوی بودند آنگاه به عام و خاص بودن آن نگاه می‌شود، اگر مفاسد آن، عموم را در بر بگیرد آنگاه دفع آن مقدم بر جلب مصالح خاص می‌شود، مثلاً حجر نهادن بر طیب جاهل که مفسده‌ی آن جامعه را در بر می‌گیرد مقدم بر مصلحت آن است که باقی ماندن طیب در جامعه می‌باشد.

۴- ترجیح مفسده بر مصلحت از لحاظ اندازه

زمانی که در امری، مصالح و مفاسد از لحاظ موارد ذکر شده با هم مساوی بودند، به اندازه مفسده نگاه می‌کنیم، اگر مفسده‌ی آن بزرگتر از نفع مصالح بود آنگاه دفع آن مفسده، مقدم بر جلب مصالح

می‌باشد، مثلاً پزشک زن برای مرد و پزشک مرد برای زن هنگامی که ضرورتی وجود ندارد چون مفسده‌ی آن بزرگتر از مصلحت آن (مداوا کردن) است پس دفع آن مفسده مقدم بر آن مصلحت است (مبارک، قاعده «درء المفسد مقدم علی جلب المصالح» و تطبیقاتها الطیبه، ص ۴۷-۵۰).

ارتباط قاعده با مقاصد شریعت و مصالح مرسله

مقصد اصلی شارع محقق نمودن مصالح انسان‌ها می‌باشد، که در مرحله‌ی اول، به ایجاد و حفظ آن، و در مرحله بعدی به دفع ضرر از آن می‌پردازد (نگا زیدان، ۱۴۳۵ق، ۳۷۸ و ۳۷۹) بنابراین می‌توان گفت که حفظ این مصالح با دو امر محقق می‌گردد، اول: آنچه ارکان آن‌ها را به پا می‌دارد (جلب منافع) که به جنبه وجودی برمی‌گردد و دوم: آنچه که اختلال را از این مصالح باز می‌دارد (دفع مفسد) که به جنبه عدمی بر می‌گردد (شاطبی، ۱۳۴۱ق، ۷/۲) بنا بر اساس مراعات مصالح، فقهاء یکسری قواعد کلی را برداشت نموده‌اند، یکی از آن‌ها «درء المفسد اولی من جلب المصالح» است که فروع فراوانی از آن حاصل می‌شود (زیدان، ۱۴۳۵ق، ۳۸۳).

دفع مفسده از این لحاظ که ازاله‌ی ضرر را می‌کند و باعث دور شدن فساد می‌شود خودش مصلحت محسوب می‌گردد (هنداوی، بی‌تا، ۲۳) و همچنین مراد از مصلحت در قاعده، مصلحتی است که یا شارع به وسیله نص آن را معتبر گردانیده است و یا با استنباط از مقاصد شارع و اعتماد بر اسرار تشریح معتبر گردیده و یا هر مصلحتی که ملائم با تصرفات شرع باشد، پس در این مصلحت [موجود در قاعده]، مصلحت مرسله هم داخل می‌گردد (بوطی، ۱۴۲۰ق، ۲۸۸).

مصالح مرسله

در ابتدا لازم است که به اهمیت بحث در مورد مصالح مرسله بپردازیم که در اینجا می‌توان به چند نمونه از اهمیت آن اشاره نمود:

۱- مصلحت مرسله، اصلی است که علم اصول فقه و مقاصد شریعت را با هم جمع می‌نماید، چون مصالح مرسله مربوط به اموری می‌شود که سه ویژگی مهم را دارند: الف) اموری که افراد مجتمع و خود مجتمع بدان نیازمند هستند که جلب منافع گفته می‌شود، ب) اموری که به الحاق ضرر به افراد مجتمع و خود مجتمع بر می‌گردد که دفع مفسد گفته می‌شود، ج) اموری که در جامعه‌ها و نسل‌های مختلف، متفاوت می‌باشد که آن هم به همان اختلاف عادات و عرف‌ها بر می‌گردد.

۲- از آن جایی که علم مقاصد شریعت مربوط به همین امور می‌باشد پس می‌توان گفت که مصالح مرسله اهمیت و جایگاه خاصی در علم اصول فقه دارد، و همچنین مصلحت مرسله یکی از مهمترین قضایای عصر حاضر به شمار می‌رود، چون بیشتر امورات عصر کنونی در زمینه‌ی سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، پزشکی و... امورات جدیدی هستند که جامعه نیاز به روشن نمودن حکم آن‌ها دارد.

۳- از طرفی دیگر باید این را نیز بدانیم که احکامی که جزو متغیرات هستند با تغییر مصالح، تغییر پیدا می‌کنند پس می‌توان گفت که مصالح مرسله موجب اثبات قضیه‌ی «تغییر احکام با تغییر مصالح» می‌شود.

۴- مصالح مرسله یکی از مهم‌ترین مصدرهای شریعت است که انعطاف شریعت اسلامی را در هر بازه‌ی زمانی و مکانی می‌رساند.

۵- فقه به مصالح مرسله، موجب می‌شود تا اجتهادی سالم در مورد کارهای جدید امروزی صورت پذیرد.

۶- علم به مصالح مرسله موجب دور ماندن از این لغزش می‌شود که انجام بعضی از کارها را بدعت تلقی نکنیم همچنان که امام شاطبی می‌فرماید: «بیشتر مردم مصالح مرسله را بدعت به

حساب می آورند و آن را به صحابه و تابعین نسبت می دهند.» (شاطبی، ۱۹۸۵ م، ۱۱۱/۲)، مثل اضافه کردن یک اذان دیگر به اذان ظهر در روز جمعه توسط حضرت عثمان (نگاه عبدالله محمد، ۲۰۰۰ م، ۶۵؛ سمیه قرین، ۲۰۱۰ م، ۹۸).

انواع مصالح

در مبحث گذشته به صورت تفصیلی در مورد معنای لغوی و اصطلاحی مصالح بحث نمودیم، اما لازم به ذکر است که خود مصالح به سه دسته تقسیم می گردد که عبارتند از: الف) مصالح معتبره ب) مصالح ملغی ج) مصالح مرسله

مصالح معتبره: مصالحی که شارع به صحت آن گواهی داده و حجت می باشد (غزالی، ۱۹۹۳ م، ۱۷۳/۱) و یا مصالحی است که شارع بدان صحت بخشیده و احکامی که ما را بدان مصالح می رساند را وضع نموده است، این مصالح عبارتند از: حفظ دین و نفس و عقل و آبرو و مال، مثلاً جهاد برای حفظ دین مشروع گشته است (زیدان، ۱۴۳۵ ق، ۳۳۶).

مصالح ملغی: آنچه که شرع به وسیله نص، گواهی بر بطلان آن داده است (غزالی، ۱۹۹۳ م، ۱۷۳/۱) یا می توان گفت که در مقابل مصالح معتبره، مصالحی غیر حقیقی و مرجوح وجود دارند که شارع هیچ حسابی برای آن ها نکرده است، مثل ارث بردن برابر دختر و پسر که شارع آن را الغاء نموده است (زیدان، ۱۴۳۵ ق، ۳۳۷).

مصالح مرسله: مرکبی اضافی است که از دو کلمه تشکیل شده، کلمه اول «مصالح» است که در مبحث گذشته به صورت تفصیلی در مورد آن توضیح دادیم و کلمه بعدی «مرسله» می باشد، «مرسله» در لغت از ارسال آمده که آن هم به معنای «آزاد و غیر مقید» است [ارسال، ضد تقیید می باشد] (ابن منظور، ۱۹۹۷ م، ۱۱/۲۸۵).

مصلحت مرسله در اصطلاح اصولیون

شوکانی می‌گوید: «مصلحتی است که نمی‌دانیم آیا شارع آن را ملغی نموده یا بدان صحت بخشیده است» (شوکانی، بی‌تا، ۳۱۹).

طوفی در این مورد می‌گوید: «مصلحتی که شرع، گواهی بر بطلان و صحت آن نداده است» (نگا طوفی، ۱۹۹۰م، ۲۰۶/۳).

غزالی گوید: «هر مصلحتی که به مقصود شرع برگردد و دانسته شود مقصود کتاب و سنت و اجماع بوده است، اما با این حال قیاس گفته نمی‌شود بلکه مصلحت مرسله نامیده می‌شود.» (غزالی، ۱۹۹۳م، ۱۷۹/۱) در جایی دیگر می‌گوید: «مناسبی که اصلی معین بر آن گواهی نمی‌دهد، استدلال مرسل گفته می‌شود» (غزالی، ۱۹۹۳م، ۳۱۵/۱).

سبکی گوید: «مصلحتی که شرع به عنوان اصلی معین بدان صحت نبخشیده هر چند عقل آن را قبول دارد» (سبکی، ۱۹۹۹م، ۵۲۷/۴).

شاطبی گوید: «مصلحتی است که شواهد خاص در مورد آن سکوت نموده و به صحت و الغاء آن گواهی نداده‌اند.» (شاطبی، ۱۹۸۸م، ۳۵۴/۱) و در جایی دیگر می‌گوید: «مصلحت مرسله، به اعتبار مناسبی بر می‌گردد که اصلی معین بر آن نیست، و شاهد شرعی و قیاس هم بر آن وجود ندارد اما به گونه‌ای است که اگر بر عقل عرضه گردد آن را می‌پذیرد» (شاطبی، ۱۹۸۵م، ۱۱۱/۲).

در آخر می‌توان این گونه جمع بندی نمود که مصالح مرسله: «به هر مصلحتی که شارع بدان صحت نبخشیده و آن را هم به دلیل خاصی الغاء ننموده است، اما قواعد عام شریعت بر آن دلالت می‌کند و مندرج در مقاصد شریعت می‌باشد» گفته می‌شود (عبدالحمید علی، ۲۰۰۹م، ص ۸۵: سمیه قرین، ۲۰۱۰م، ص ۳۱).

شروط عمل به مصلحت مرسله

برای اینکه مصالح مرسله صحت داشته و بدان استناد شود لازم است شروطی در آن موجود باشد که این شروط از قرار زیر می‌باشند:

۱- اینکه مصلحت با نص و اجماع و قیاس مخالفت نکند، چون اگر مخالفت کند آنگاه دیگر بدان عمل نمی‌شود و آن را از قید «مرسله» خارج و به سمت قید «ملغی» می‌برد و «مصلحت ملغی» گفته می‌شود (سرخسی، ۱۳۷۳هـ/ ۱۲۷/۱؛ شاطبی، ۱۹۸۸م، ۳۰۷ تا ۳۱۲؛ کیلانی، بی‌تا، ۹).

۲- موافق و هماهنگ با مقاصد شریعت باشد، به گونه‌ای که با اصلی از اصول شرع مخالفت نکند بلکه باید از جنس مصالحی باشد که شارع قصد حصول آن را دارد (نگا: شاطبی، ۱۹۸۸م، ۳۰۷ تا ۳۱۲).

۳- در ذات خودش معقول باشد به گونه‌ای که اگر بر عقل سلیم عرضه گردد آن را قبول داشته باشد و این زمانی است که در زمینه‌ی عبادات نباشد بلکه در زمینه‌ی عادات و معاملات باشد (شاطبی، ۱۹۸۸م، ۳۰۷ تا ۳۱۲؛ بوطی، ۲۰۰۵م، ۴۱۹).

۴- استفاده از آن مصلحت مرسله به خاطر حفظ ضرورت یا رفع حرجی باشد (نگا: شاطبی، ۱۹۸۸م، ۳۰۷ تا ۳۱۲).

۵- آن مصلحت باید عام باشد و خاص نباشد یعنی حکم، به خاطر عموم مردم وضع شود نه به خاطر مصلحت فردی معین یا دسته‌ای خاص (غزالی، ۱۹۹۳م، ۱/۱۷۶).

۶- آن مصلحت نباید وهمی یا ظنی باشد بلکه باید شخص، یقین حاصل نماید که آن مصلحت به حقیقت می‌پیوندد، یعنی عمل بدان مصلحت باید یقیناً موجب جلب منفعت و دفع ضرری شود (بلتاجی محمد، بی‌تا، ۱/۴۵۹).

زمانی که مجتهد بخواهد حکمی را بنا بر مصلحت مرسله وضع نماید باید به تمامی این شروط توجه نماید، اگر تمامی این شروط در آن مصلحت مد نظر مجتهد موجود بود آنگاه حکم

را صادر می‌نماید در غیر این صورت آن مصلحتِ مد نظرِ مجتهد، مصلحتی ملغی تلقی می‌شود که مردود می‌گردد و بدان عمل نمی‌شود.

در کل می‌توان در مورد انواع مصالح (معتبره، ملغی و مرسله) اینگونه بیان نمود که مصالح از لحاظ مقبول و مردود بودن انواعی ندارد بلکه آنچه که آن را مصلحت می‌خوانند را با شروط بیان شده تطبیق می‌دهیم اگر این شروط در آن موجود بود آنگاه آن مصلحت مقبول، و اگر در آن موجود نبود مردود می‌باشد.

فرق مصلحت مرسله با بدعت

هر یک از مصلحت مرسله و بدعت جزو امورات حادثی هستند که شرع در مورد حکم آنها سکوت نموده است، (غامدی، ۱۹۹۹م، ۱۸۶) اما دارای تفاوت‌های هستند که در زیر بدان می‌پردازیم:

۱- آنچه که با مصلحت مرسله اثبات شده مخالفتی با نصوص شرعی و منافاتی با مقاصد شریعت ندارد، به گونه‌ای که شرطِ عمل به مصالح مرسله این است که منافاتی با اصلی از اصول شریعت نداشته باشد در حالی که در مورد بدعت، منافات آن با نصوص شرعی و مقاصد شریعت آشکار است. به صورت خلاصه می‌توان این گونه بیان نمود که مصالح مرسله بر خلاف بدعت، اصول و قواعد عام شریعت بر آن گواهی می‌دهد (سمیه قرین، ۲۰۱۰م، ۴۹).

۲- مصالح مرسله با جلب منفعت و دفع مفسده وسیله‌ای برای محقق شدن مقاصد شریعت است اما بدعت، هر چند که فاعل آن منفعتی را برایش تصور نماید اما با این حال وسیله‌ای برای از بین بردن مقاصد شریعت است (غامدی، ۱۹۹۹م، ۱۸۷).

۳- بدعت متعلق به عبادات است و عبادات هم حق خالص شارع می‌باشد، اما مصلحت مرسله

متعلق به عادات و معاملات است که مبنای آن‌ها مصالح انسان‌ها می‌باشد و عقل آدمی نیز می‌تواند آن را درک کند (همان).

می‌توان ضابطه آن را این گونه بیان نمود که: اگر امر تازه به وجود آمده، در زمان پیامبر صلی الله علیه و سلم سببی برای تشریح حکم داشته باشد در حالی که پیامبر صلی الله علیه و سلم آن حکم را تشریح ننموده پس این دلالت بر آن می‌کند که تشریح در آن امر زیادت در دین است و بدعت گفته می‌شود، اما اگر آن امر تازه به وجود آمده در زمان پیامبر صلی الله علیه و سلم سببی برای تشریح حکم نداشته باشد ولی مصلحتی برای تشریح آن حکم وجود داشت پس این تشریح را حکم به مصلحت مرسله گویند (سمیه قرین، ۲۰۱۰م، ۵۰).

نتیجه‌گیری

قصد اصلی شریعت، محقق نمودن مصالح و دفع مفسد از انسان‌ها می‌باشد. ارتباط قاعده‌ی «درء المفسد اولی من جلب المصالح» با نظریه‌ی مقاصد شریعت، می‌تواند در جهت پاسخگویی به مشکلات جدید به عنوان راهکارهای جدی تلقی شود. دفع مفسده از این لحاظ که از الهی ضرر را می‌کند و باعث دور شدن فساد می‌شود خودش مصلحت محسوب می‌گردد.

مصلحت موجود در قاعده‌ی «درء المفسد اولی من جلب المصالح»، مصلحت مرسله را هم در بر می‌گیرد.

مصلحت در معنای اصطلاحی، جلب مصالح و دفع مفسد می‌باشد اما به شرط محافظت نمودن بر مقاصد ۵ گانه شریعت.

مصالح مرسله یکی از مهم‌ترین مصدرهای شریعت است که انعطاف شریعت اسلامی را در هر بازه زمانی و مکانی می‌رساند و پایه و اساس آن مصالح انسان‌ها است.

مصالح مرسله به هر مصلحتی گفته می‌شود که شارع بدان صحت نبخشیده و آن را هم الغاء ننموده است، اما قواعد عام شریعت بر آن دلالت می‌کند و مندرج در مقاصد شریعت می‌باشد. احکامی که جزو متغیرات هستند با تغییر مصالح، تغییر پیدا می‌کنند پس می‌توان گفت که مصالح مرسله موجب اثبات قضیه‌ی «تغییر احکام با تغییر مصالح» می‌شود.

مصالح مرسله یکی از مهمترین قضایای عصر کنونی به حساب می‌آید، چون به عنوان اصلی برای بنای احکام امروزی و قابل تغییر در عرصه‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و... به کار می‌رود.

برای اینکه مصالح مرسله صحت داشته و بدان استناد شود لازم است شروطی در آن موجود باشد زمانی که مجتهد بخواهد حکمی را بنا بر مصلحت مرسله وضع کند باید به تمامی این شروط توجه نماید.

مصالح از لحاظ مقبول و مردود بودن انواعی ندارد بلکه آنچه که آن را مصلحت می‌خوانند را با شروط بیان شده تطبیق می‌دهیم اگر این شروط در آن موجود بود آنگاه آن مصلحت مقبول، و اگر در آن موجود نبود مردود می‌باشد.

هر یک از مصلحت مرسله و بدعت جزو کارهای حادثی هستند که شرع در مورد حکم آنها سکوت نموده است، اما دارای تفاوت‌هایی می‌باشند که این تفاوت‌ها به مقاصد شریعت برمی‌گردد.

منابع

قرآن کریم

ابراهیم آنیس، المعجم الوسیط، دار إحياء التراث العربی، بیروت- لبنان، بی تا و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۹ ش.

- ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، مکتبه ابن تیمیه، قاهره- مصر، بی تا.
- ابن عاشور، محمد طاهر، مقاصد الشریعة الاسلامیة، دار الفنائس، عمان- اردن، ۱۴۲۱ق.
- ابن عبد السلام عبد العزیز، قواعد الاحکام فی مصالح الأنام، دار ابن حزم، بیروت- لبنان، ۲۰۰۳م و دار الجلیل، ۱۹۸۰م.
- ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، دارالفکر، بیروت- لبنان، ۱۳۹۹ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، دار الفکر، بیروت- لبنان، بی تا.
- ابن منظور، ابوالفضل، محمد بن مکرم بن علی، لسان العرب، دار الصادر، بیروت- لبنان، ۱۴۱۴ هـ.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار البشائر، بیروت- لبنان، ۱۹۹۷م.
- ابن نجیم مصری، زین الدین بن ابراهیم، الأشباه والنظائر، دارالکتب العلمیة، بیروت- لبنان، ۱۴۱۳ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، دار طوق النجاة، دمشق- سوریه، ۱۴۲۲ق.
- بلتاجی، محمد، مناهج التشريع الإسلامی فی القرن الثانی الهجری، دار السلام، قاهره- مصر، بی تا.
- بورنو، محمد صدقی بن احمد، الوجیز فی ایضاح قواعد الفقه، مؤسسة الرسالہ، بیروت- لبنان، ۱۴۱۹ق.
- بوٹی، محمد سعید رمضان، ضوابط المصلحة فی الشریعة الإسلامیة، دار الفکر، دمشق- سوریه، ۲۰۰۵م.
- جمعی از نویسندگان، فرهنگنامه اصول فقه، قم- ایران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹ش.
- جوهری، إسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملایین، بیروت- لبنان، ۱۹۸۴م.
- حصنی، تقی الدین، القواعد، مکتبة الرشد، ریاض- عربستان، ۱۹۹۷م.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دارالقلم، دمشق- سوریه، ۱۹۹۶م.
- زرقا، مصطفی احمد، الاستصلاح والمصالح المرسله، دارالقلم، دمشق- سوریه، ۱۹۸۸م.
- زرکشی، البحر المحیط، بی تا.
- زیدان، عبدالکریم، الوجیز فی اصول الفقه، نشر احسان، تهران- ایران، ۱۴۳۵ق.
- سبکی تاج الدین عبد الوهاب بن علی، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، دارالکتب العلمیة، بیروت- لبنان، ۱۹۹۹م.
- سبکی، تاج الدین عبد الوهاب بن علی، الأشباه والنظائر، دارالکتب العلمیة، بیروت- لبنان، ۱۹۹۱م.
- سرخسی، محمد بن ابی سهل، اصول السرخسی، دار المعرفة، بیروت- لبنان، ۱۳۷۲ هـ.

- سميه قرين، المصلحة المرسله ضوابطها وتطبيقاتها فى الفقه الإسلامى، ٢٠١٠م.
- سيوطى، عبدالرحمن بن ابى بكر، الأشباه ونظائر، دارالكتب العلميه، بيروت- لبنان، ١٤١١ق.
- شاطبى، إبراهيم بن موسى بن محمد، الاعتصام، دار الرحمة، بيروت- لبنان، ١٩٨٨م، و دار المعرفة، بيروت- لبنان، ١٩٨٥م.
- شاطبى، إبراهيم بن موسى بن محمد، الموافقات فى أصول الشريعة، دارالفكر، بيروت- لبنان، ١٣٤١ق
- طوفى، نجم الدين، شرح مختصر الروضة، بيروت- لبنان، ١٩٩٠م.
- عبدالحميد على حمد محمود، الم صالح المرسله و تطبيقاتها المعاصرة فى الحكم والنظم السياسيه، ٢٠٠٩م.
- عبدالله محمد صالح، ٢٠٠٠م، المصلحة المرسله و تطبيقاتها المعاصرة، مجله جامعه دمشق- سوريه، شماره ١، جلد ١٦، ص ٣٥٣-٣٨٤.
- غامدى، سعيد بن ناصر، حقيقه البدعة وأحكامها، مكتبة الرشد، رياض- عربستان، ١٩٩٩م.
- غزالى، محمد بن محمد، المستصطفى فى علم الاصول، دارالكتب العلميه، بيروت- لبنان، ١٩٩٣م.
- فيروزآبادى، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار العلم، بيروت- لبنان، بى تا.
- قرافى، شهاب الدين، الذخير، دار الغرب الإسلامى، بيروت- لبنان، ١٩٩٤م.
- كيلانى، عبدالرحمن، تطبيقات معاصرة للمصالح المرسله فى المجال الأسمى، بى تا.
- مبارك، محمد بن عبدالعزيز، قاعدة «درء المفسد مقدم على جلب المصالح» و تطبيقاتها الطبيه، بى تا.
- محمد بن على بن محمد الشوكانى، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، دار التراث، قاهره- مصر، بى تا.
- مصطفى زيد، المصلحة فى التشريع الإسلامى ونجم الدين الطوفى، داراليسر، قاهره- مصر ٢٠٠٦م.
- نوى، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، دارالفكر، بيروت- لبنان، ١٤٠٧ق.
- هنداوى، حسن بن ابراهيم، قاعدة درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة دراسة أصوليه فقهيه، بى تا.
- وزيرى، مجيد و سعيد يانى، نورالدين، ١٣٩٦ش، قاعدهى «درء المفسد اولى من جلب المصالح» و تأثيرات أن بر فقه اسلامى، مجله فقه مقارن، شماره ٩، ص ١٠١-١٢٣.

دلالت امر مجرد از قرینه در اصول فقه

سید حمزه رضایی

seyed.hamze.re@gmail.com

طلبه سال دوم عالی رشته شریعت

چکیده

دلالت امر یکی از عمده‌ترین مباحث دلالت الفاظ در اصول فقه به شمار می‌آید که مجتهد با بهره‌گیری از دلالت آن می‌تواند احکام و معانی جدیدی از نصوص را برداشت کند. در دلالت امر اگر قرینه باشد بر اساس آن حکم داده می‌شود ولی اگر قرینه‌ای نباشد اصولی‌ها در دلالت آن اختلاف نظر دارند. گروه اول: امر دلالت بر وجوب می‌دهد. گروه دوم: امر دلالت بر ندب می‌دهد. گروه سوم: امر دلالت بر ندب و وجوب می‌دهد و با قرینه می‌توان یکی را ترجیح داد. از آنجایی که قرآن و سنت نبوی به لغت عرب بوده و امر شاخه‌ای از لغت است پس فهم دلالت آن در فهم دقیق کلام خدا و رسول الله صلی الله علیه و سلم مهم است. نگارنده در پایان اقوال و ادله‌ی آن‌ها را ذکر کرده است و گروه سوم را ترجیح می‌دهد چون فعل امر معانی متعددی دارد که در بستر سیاق یا با کنار هم قرار دادن نصوص، خاص می‌شود.

کلید واژه‌ها: دلالت امر، مجرد از قرینه، ندب، وجوب، لغت، سیاق کلام

مقدمه

علم اصول فقه از چند علم استمداد می‌جوید. یکی از آنها علم لغت عرب است که قرآن و سنت به همین لغت نازل شده است. اختلاف در فهم لغت نتیجه عملی دارد و چون امر شاخه‌ای از لغت است پس اختلاف در فهم دلالت آن نتیجه‌ی عملی دارد. امر باقرینه بر معناهای مختلفی دلالت می‌دهد. برخی ۳۳ مورد ذکر کرده‌اند و این معانی در بستر سیاق لفظی و حالی ظاهر می‌شوند. پس زمانی که این دو سیاق فهم شود، معنای امر نیز فهم می‌شود. و زمانی که این دو وجود نداشته باشند فعل امر، جمله‌ای عربی است و حکم تکلیفی بر آن مترتب نمی‌شود. از طرفی خدا در پس بعضی از اوامر وعده و وعید می‌آورد و بعضی از آنها را زیاد تکرار می‌کند، چرا؟ آیا فقط تاکید مقصود است؟ نمی‌توان گفت قرینه‌ای برای وجوب یا عدم وجوب امر است؟ گذشتگان از دیرباز در این زمینه به مکاتبه پرداخته‌اند. در این زمینه از کتاب‌هایی همچون المستصفی غزالی، المحصول رازی، الإحکام آمدی، بحرال محیط زرکشی، الإبهاج سبکی و تیسیرالوصول ابن امام الکاملیه را می‌توان نام برد. در میان متاخرین دکتر رافع بن طه الرفاعی العانی در این زمینه کتابی دارد.

این جستار معانی امر را در لغت ذکر کرده و سپس امر را در نزد اصولی‌ها تعریف می‌کند. سپس مناقشه‌ای کوتاه در مورد تعاریف بیان می‌کند و پس از آن به موضوع داشتن صیغه برای فعل امر می‌پردازد و در پایان /فعل را تعریف کرده و ادله‌ی هر گروه در بحث دلالت صیغه امر را ذکر می‌کند و یکی را ترجیح می‌دهد.

امر در لغت:

امر، مصدر ثلاثی از سه حرف الف و میم و راء است. فراهیدی می‌گوید: امر نقیض نهی و عنصری از عناصر کلام است. [یعنی، انسان برای برقرار کردن ارتباط با دیگران به آن احتیاج دارد و از

مشتقات امر در قرآن استفاده شده است] مثل گفته‌ی خداوند: (وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا) (طه: ۱۳۲) (فراهیدی، العین، ۱/۸۵ و نگا: ابن منظور، لسان العرب، ۲۶/۴ و ۲۷) ابن فارس می‌گوید: همزه و میم و راء ۵ معنا دارد. ۱ - حادثه‌ای از حوادث. ۲ - امری که نقیض نهی است. ۳ - رشد و نمو. ۴ - تعجب. ۵ - نشانه (ابن فارس، مقایس اللغة، ۷۴/۱)

امر در اصطلاح اصولی‌ها:

جوینی، غزالی و باقلانی می‌گویند: (امر، قولی است از طرف آمر که مقتضی آن انجام دادن فعلی بر سبیل اطاعت و فرمانداری می‌باشد) (باقلانی، التقریب والإرشاد، ۵/۲ و جوینی، البرهان، ۲۰۳/۱ و غزالی، المستصفی، ۶۱/۲)

نکته: جوینی در تعریف خود کلمه‌ی (به ذات خود) را نیز آورده است.

آمدی و سمرقندی می‌گویند: (امر، طلب انجام فعل بر سبیل استعلاء می‌باشد) (آمدی، الإحکام، ۱۵۸/۲ و سمرقندی، میزان الأصول، ۱۶۲)

تعریف رازی کمی با آمدی متفاوت است. می‌گوید: (امر طلب انجام فعل است که به وسیله‌ی قول و بر سبیل استعلاء باشد) (رازی، المحصول، ۱۵۷/۱)

ابن حاجب می‌گوید: (حد امر اقتضاء فعل بر سبیل استعلاء است. و طلب ترک مراد نیست) (ابن حاجب، شرح مختصر منتهی الاصول، ۴۹۴/۲)

جصاص می‌گوید: (امر یعنی، گوینده به پایین تر از خودش بگوید: انجام بده و مقصود او از این فعل ایجاب باشد) (جصاص، الفصول فی الاصول، ۲۸۰/۱)

ابن امام الکاملیه امر را چنین تعریف می‌کند که (حقیقت امر در قول طلب کننده، طلب انجام فعل است). (ابن امام الکاملیه، تیسیر الوصول، ۱۳۰/۳)

ابن حزم می‌گوید: (آمر خواسته آنچه را که امر کرده صورت بگیرد و مامور را ملزم به انجام آن

کرده است) (ابن حزم، الاحکام، ۱-۲۷۵/۴)

ابو اسحاق شیرازی می گوید: (امر یعنی آمر انجام دادن فعلی را از پایین تر از خودش استدعا می کند). (اللمع، ص ۴۵)

رازی تعریف باقلانی و پیروانش را مناقشه کرده و از دو جهت به آن‌ها ایراد وارد کرده است:

(۱) در تعریف امر [به زبان عربی] از الفاظ مامور و مامور به استفاده کرده‌اند چون این دو لفظ از مشتقات امر هستند و تا زمانی که امر را نشناسیم، مامور و مامور به را دیگر از باب اولی نمی‌توانیم فهم کنیم. در این تعریف دور [که یک قاعده‌ی منطقی است] اتفاق افتاده است. [و دور باطل است].

(۲) لفظ طاعت نزد اصحاب ما دلالت بر موافقت امر می‌دهد، پس اول باید امر فهمیده شود سپس طاعت فهم شود. از این جهت نیز دور است. (رازی، المحصول، ۱/۱۵۶) دکتر رافع بن طه این را نمی‌پذیرد و می‌گوید: تعریفی که باقلانی ارائه داده در مقطعی بوده که این الفاظ منطقی [دور و ...] وجود نداشته است. اصولی‌های گذشته منهج خاص خود را در تعریف اصطلاحات داشته‌اند. (نگا: الامر عند الأصولیین، ص ۵۳-۵۴)

آیا امر صیغه دارد؟

علماء علم کلام در این قضیه اختلاف کرده‌اند. ابوالحسن اشعری و پیروانش می‌گویند: خیر. دیگران می‌گویند: بله. جوینی و غزالی می‌گویند: طرح این سوال خطاست. چون وقتی کسی می‌گوید تو را به فلان چیز امر کرده‌ام، خود این جمله، داشتن صیغه را برای امر اثبات می‌کند. اما محل خلاف این جا است که آیا (افعل) صیغه‌ای مخصوص امر است؟ یا در لغت بر معانی دیگری دلالت می‌دهد. (آمدی، الأحکام، ۲/۱۵۸-۱۵۹)

باجی می‌گوید: (امر صیغه‌ی مختص خود را دارد. این قول جمهور اصحاب ما و اصحاب

ابوحنیفه و شافعی است) (باجی، احکام الفصول، ۱/۱۹۶)

افعل و معانی آن:

صیغه‌ی اصلی امر، صیغه‌ای است که از فعل مضارع مخاطب می‌سازند. اصولی‌ها به قصد اختصار از همه‌ی اشکال امر به (افعل) تعبیر می‌کنند. (محمدی، مبانی، ص ۴۸)

زرکشی برای افعل ۳۳ معنی ذکر کرده است. (۱) ایجاب: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) [البقرة: ۴۳]. (۲) سنت: (فانتشروا فِي الْأَرْضِ) [الجمعة: ۱۰]. (۳) ارشاد: (وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ) [الطلاق: ۲] (۴) اباحت: (كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ) [المؤمنون: ۵۱]. (۵) تادیب: (وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ) [البقرة: ۲۳۷]. (۶) وعده: (وَأَنْبِشِرُوا بِالْحِجَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ) [فصلت: ۳۰]. (۷) وعید: (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) [كهف: ۲۹]. (۸) منت گذاشتن: (كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ) [البقرة: ۵۷]. (۹) انذار: (قُلْ تَمَتَّعُوا) [ابراهيم: ۳۰] (۱۰) اکرام: (ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ) [حجر: ۴۶]. (۱۱) مسخره کردن: (كونوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ) [البقرة: ۶۵]. (۱۲) تکوین: (كَنْ فَيَكُونُ) [البقرة: ۱۱۷]. (۱۳) تعجیز: (فَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهَا) [البقرة: ۲۳]. (۱۴) مساوی بودن: (فاصبروا أَوْ لَا تَصْبِرُوا) [الطور: ۱۶]. (۱۵) احتیاط: (إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ مِنَ النَّوْمِ فَلَا يَغْمِسُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا). (۱۶) احتقار: (الْقَوْمَا مَا أَنْتُمْ مَلْفُونًا) [يونس: ۸۰]. (۱۷) التماس: (مثل درخواست شما از دوستت). (۱۸) تمنی: (أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْجَلِي). (۱۹) دعا: (رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا) [الأعراف: ۸۹]. (۲۰) تنبیه: (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) [الأعراف: ۱۸۵]. (۲۱) تحسیر: (قل مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ) [آل عمران: ۱۱۹]. (۲۲) تصبیر: (لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا) [التوبة: ۴۰]. (۲۳) خبر: (فليضحكوا قليلاً ولْيَبْكُوا كَثِيرًا) [التوبة: ۸۲]. (۲۴) تحکیم: (فاقض ما أَنْتَ قَاضٍ) [طه: ۷۲]. (۲۵) تعجب: (قل كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا) [الإسراء: ۵۰]. (۲۶) اراده‌ی امتثال امر دیگر: (كن عَبْدَ اللَّهِ الْمُقْتُولِ، وَلَا تَكُنْ عَبْدَ اللَّهِ الْقَاتِلِ). (۲۷) تخبیر: (فاحكم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ) [المائدة: ۴۲]. (۲۸) اهانت: (ذِقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ)

[الدخان: ۴۹] - (۲۹) تحذیر: (تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ) [هود: ۶۵]. (۳۰) تکذیب: (قُلْ فَاتَّبِعُوا بِسُورَةِ مِثْلِهِ) [یونس: ۳۸]. (۳۱) مشورت: (فَانظُرْ مَاذَا تَرَى) [الصافات: ۱۰۲]. (۳۲) اراده‌ی امثال: (وقتی تشنه هستی می‌گویی: به من آب بده). (۳۳) قرب منزلت: (ادْخُلُوا الْجَنَّةَ) [الأعراف: ۴۹] [زرکشی، بحرالمحیط، ۹۲/۲-۹۸].

همه موارد مذکور، زیر مجموعه‌ی احکام تکلیفی نیست بلکه همانطور که هندی می‌گوید: حقیقت افعال بر همه‌ی مواردی که ذکر شده است دلالت نمی‌دهد بلکه گفته شده که: معنی آن بین وجوب و ندب و اباحت و تهدید مشترک است. حال اختلاف کرده‌اند که اصل کدام است.

- ۱- جمهور: دلالت حقیقی (افعل) وجوب است.
- ۲- ابوهاشم می‌گویند: حقیقت (افعل) دلالت بر ندب می‌دهد.
- ۳- اشعری، قاضی، جوینی و غزالی و بعضی از فقها: قائل به توقف هستند. (هندی، الفائق، ۱/۱۹۲-۱۹۳)

ابن اللحام: مدلول امر چیست؟ امر زمانی که قرینه باشد، بر چیزی دلالت می‌دهد که با قرینه فهم شود مثل تمامی مواردی که ذکر شد. اما محل نزاع، فعل امری است که مجرد از قرینه باشد، اصولی‌ها به نسبت این امر به چند دسته تقسیم شده‌اند. (ابن اللحام، شرح مختصر اصول فقه، ص ۳۷۴) ادله‌ی قائلین به وجوب:

جمهور: امر مجرد از قرینه وجوب را می‌رساند مگر این که صارفه‌ای وجود داشته باشد.

دلایل نقلی:

(۱) آیه: (قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا أَنْ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ) (الأعراف: ۱۲) وجه استدلال: اگرچه صیغه، استفهام است ولی مراد استفهام نیست. چون معمولاً در موقع ندانستن پرسش مطرح می‌شود و چون

ندانستن بر خدا محال است پس حتما استفهام دلال‌ت بر ذم و توییخ دارد. اگر امر مقتضی وجوب نبود چرا باید خداوند شیطان را توییخ کند؟ (سبکی، الإبهاج، ۲۰/۲).

جواب: الف: این استدلال قابل رد است چون گفتن اینکه «خداوند می‌دانسته است پس حتما دلال‌ت بر ذم می‌دهد»، نوعی تحکم است. به نظر نگارنده، پرسشی معمولی بوده است و ذمی صورت نگرفته است. چون یکی از شیوه‌های تعامل خداوند با انسانها بر اساس استدلال و منطق است پس در اینجا می‌تواند جویای دلیل باشد چون می‌فرماید: (قل هاتوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (البقره: ۱۱۱). خداوند با حکمت است و به مجادله‌ی حکیمانه دعوت می‌دهد و ذم ناگهانی از حکمت به دور است. ب: در تمامی اوامر عمومیت ندارد. (آمدی، الإحکام، ۱۶۹/۲)

(۲) آیه: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ) (المرسلات: ۴۸) وجه استدلال: خداوند گروهی را به علت ترک امر (افعلوا)، مورد مذمت قرار داده است. (سبکی، الإبهاج، ۲۱/۲) جواب: این منظور می‌گوید رکوع یعنی خضوع (۱۳۳/۸) هیچ مسلمانی پرستش کردن خدا را انکار نمی‌کند. مراد از (ارکعوا) اطاعت از فرمان الهی است مثل خدا به اداء نماز و وجوب این اطاعت از مجموع آیات و احادیث فهم می‌شود.

(۳) کسی که فعل امر شده را ترک کند، یعنی مخالف آن امر بوده، و از دیدگاه شرع مخالف امر در صدد عذاب است؛ چون خداوند می‌فرماید: (فليحذر الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) (نور: ۶۳) (سبکی، الإبهاج، ۲۲/۲).

جواب: سنت هم مأمور به است و در شرع تارک آن عذاب نمی‌بیند. اما موقعیت و سبب نزول آیه مذکور، در فهم آن تاثیر دارد. ابن اسحاق درباره‌ی سبب نزول آیه می‌گوید: در موقع جنگ خندق نازل شد وقتی همه مشغول کندن خندق بودند، ولی منافقان کمک نمی‌کردند (نگا: سید قطب، فی ظلال القرآن، ۴/۸۴۸). و وجوب جهاد در جنگ از مجموع نصوص قرآن و سنت فهم

می‌شود. از جهتی هم وقوع جنگ بدون امر آمر، انسان را ملزم به دفاع می‌کند.

(۴) پیامبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) درحالی که ابو سعید در نماز بوده است او را فرا می‌خواند، ولی ابو سعید اعتناء نمی‌کند. پیامبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) برای ذم او به این آیه استدلال می‌کند: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ) (الأنفال: ۲۴). وجه استدلال: اگر امر مقتضی وجوب نبود، چرا پیامبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) او را ذم کرد؟

جواب: عبری می‌گوید: وجوب از قرینه فهم شد (إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ). (ابن امام الکاملیه،

تیسیر الوصول، ۱۷۹/۳)

دلایل عقلی:

(۱) امر ضد نهی است. نهی مقتضی منع فعل است پس باید امر مقتضی منع ترک فعل باشد. (آمدی، الإحکام، ۱۷۲/۲).

جواب: الف: قیاس در لغت باطل است. (آمدی، همان) ب: برای وجوب قرینه لازم است. همچنین برای تحریم نیز قرینه لازم است.

(۲) حمل امر به وجوب احوط تر است. (آمدی، همان).

جواب: ۶۰۴ صفحه قرآن و هزاران حدیث از گذشتگان به ما نرسیده است که ما دنبال احوط بگردیم. خداوند دقیق است و دقیق صحبت می‌کند و وظیفه‌ی مجتهد است که دقیق بررسی کند و اگر قرینه‌ای برای آن فعل امر نیافت دو حالت دارد: ۱. قرینه وجود دارد و او نیافته و بیش از این مکلف نیست. ۲. یک جمله تاریخی است که از پیامبر نقل شده و حکم تکلیفی بر آن مترتب نمی‌شود.

ادله‌ی قائلین به ندب:

دلیل نقلی:

(إِذَا أَمَرْتُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ...) (بخاری، ۷۴۹/۴، حدیث: ۲۰۹۵) وجه استدلال: امر پیامبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) به استطاعت و خواسته ما محول شده است و این دلیل بر ندب بودن است. جواب: از عبارت «ما استطعتم» تفویض امر به مشیئت و خواسته ما لازم نمی‌آید؛ زیرا نگفته: هر چه خواستید انجام دهید، بلکه گفته: تا می‌توانید انجام دهید و این نه تنها خاص ندب نیست بلکه هر واجبی نیز چنین است (که انجام آن مشروط به استطاعت و توانایی مکلف است). (آمدی، الإحکام، ۱۷۳/۳)

دلیل عقلی:

اهل لغت گفته‌اند امر و پرسش در همه‌ی صفات مشترکند مگر از حیث رتبه، بنابراین همانطور که سوال، ایجاب را نمی‌رساند و دلالت بر ندب دارد پس امر نیز چنین است. جواب: سوال حتما دلالت بر ایجاب دارد اگرچه لازمه‌ی این ایجاب، وجوب را نمی‌رساند. وقتی شخصی از کسی سؤال می‌کند گویا می‌گوید: مرا بی‌پاسخ نذار، ناامیدم نکن، پس این الفاظ سوال کننده در ایجاب صریح است با اینکه صراحتا وجوب (جواب) را نمی‌رساند. (رازی، المحصول، ۱۹۱/۱).

ادله‌ی قائلین به توقف:

این‌که علم به امر مقتضی وجوب است، می‌تواند عقلی یا نقلی باشد. اگر این علم عقلی باشد باطل است چون در لغت، عقل کاربردی ندارد و اگر نقلی باشد، یا آحاد یا متواتر است. متواتر باطل است چون اگر متواتر بود این مسأله ضرورتا فهم می‌شد. آحاد نیز باطل است چون در

مسائل علمی، آحاد علم آور نیست. (سبکی، الإبهاج، ۲/۳۰ و ۳۱) جواب: الف: امر مقتضی و جوب، وسیله‌ای است برای عمل کردن به احکام شرع و حاصل شدن غالب ظن کفایت می‌کند به مانند احکام شرعی عملی دیگر که غالب ظن کفایت می‌کند. (سبکی، همان). ب: با ترکیبی از عقل و نقل می‌توان درستی این قاعده را فهمید. (سبکی، همان)

ترجیح مقاله:

دلالت امر خدا و رسول را باید از مجموع آیات و احادیث و با قرائن فهم کرد. این مقاله، گروه توقف را ترجیح داده است. چون راه فهم و جوب و عدم آن در زمان صدور فعل امر مجرد از قرینه، حضور در مجلس امر است تا از طریق لحن یا سیاق صحبت، مقتضی امر فهم شود. اما زمانی که قرینه باشد پس هر آنچه قرینه تعیین کند و نفس فعل امر، و جوب یا ندب و چیز دیگر را نمی‌رساند و فقط جمله‌ای عربی است.

نتیجه‌گیری

اصولی‌ها در دلالت امر مجرد از قرینه به چند گروه تقسیم شدند. بعضی از آنها اصل را بر وجوب و بعضی از آنها اصل را بر ندب قرار داده‌اند، درحالی که اصل قرار دادن، عملی عقلی است و در اثبات لغت عقل جایگاهی ندارد. در معانی افعال دانستیم که امر بر ۳۳ معنا دلالت می‌دهد و ترجیح یک معنا بر دیگری به دلیل نیاز دارد. دلیل یا سیاق لفظی یا حالی است. پس در زمان صدور فعل امر، دلالت آن با کنار هم قراردادن نصوص شرعی فهم می‌شود. نه با اینکه اصل بر وجوب است یا ندب.

منابع

قرآن کریم.

ابن اللحام، ابی الحسن علی بن محمد بن بعلی الحنبلی، شرح مختصر فی اصول الفقه، چاپ اول، دار کنوز إشبیلیا،

المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٧ م.

ابن امام الكاملية، كمال الدين محمد بن محمد بن عبدالرحمن، تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول (مختصر)، چاپ اول، قاهرة الفاروق الحديثية للطباعة والنشر، تحقيق: عبدالفتاح احمد قطب الدخيمسي، ٢٠٠٠ م.

ابن حاجب، أبي عمرو عثمان ابن حاجب المالكي، شرح مختصر المنتهى الأصولي، چاپ اول، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤ م.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، چاپ: بی تا، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، معجم مقاييس اللغة، چاپ دوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٨ م.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، چاپ اول، دار صادر، بيروت، ١٩٩٠ م. أبو اسحاق شيرازي، إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، چاپ چهارم، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ٢٠٠٨ م.

آمدی، علی بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، چاپ سوم، دار الكتب العربي، بيروت، ١٩٩٨ م. باجي، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، احكام الفصول في أحكام الأصول، چاپ دوم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٥ م.

باقلاني، ابوبكر محمد بن الطيب، التقريب والإرشاد، چاپ دوم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٧ م. بخاري، ابو عبدالله محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، چاپ اول، دار القلم، بيروت، ١٩٨٧ م.

جصاص، ابوبكر احمد بن علي، اصول الجصاص المسمى الفصول في الأصول، چاپ اول، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠ م.

جويني، ابوالمعالی عبد الملك بن عبدالله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، چاپ اول، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية طبعة على نفقة أمير دولة قطر، ١٣٩٩ هـ.

رازي، فخر الدين محمد بن محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم الأصول، چاپ اول، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ٢٠٠٨ م.

رفاعي، رافع بن طه الرفاعي العاني، الأمر عند الأصوليين، چاپ اول، دار آية، بيروت، دار المحبة، دمشق، ٢٠٠٦ م.

زرکشی، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في اصول الفقه، چاپ اول، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠ م.

سبکی و فرزندش، تقی الدين علی بن عبد الكافي و تاج الدين عبد الوهاب بن علی، الإبهاج في شرح المنهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي بيضاوي، چاپ اول، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤ م.

سمرقندی، ابوبکر محمد بن احمد، ميزان الأصول في نتائج العقول، چاپ دوم، مكتبة دار التراث، ٢٢ شارع الجمهورية - القاهرة، ١٩٩٧ م..

غزالی، ابوحامد محمد بن محمد بن محمد الغزالی طوسی، المستصفی من علم الأصول، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٧ م..

فراهیدی، خليل بن احمد، العين، چاپ اول، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣ م.

قطب، سيد، في ظلال القرآن، ترجمه دكتور مصطفى خرم دل، نوبت چاپ : دوم، نشر احسان، تهران، ١٣٨٧ هـ.

محمدی، عبدالکريم، مبانی فقه، چاپ پنجم، نشر احسان، تهران، ١٣٩٤ هـ.

کنفراس ۱:

رؤیت و محاسبه در تعیین آغاز ماه‌های قمری

تاریخ ارائه: ۱۳۹۶/۰۸/۱۵

نادر بیگدلی

(عضو هیأت علمی معهد عالی)

قبل از هر چیز بنده نیز به نوبه خودم خدا را شاکرم که به من توفیق داد تا در خدمت شما طلاب گرامی باشم و از خداوند خواستارم که به من توفیق دهد تا بتوانم فایده‌ی هر چند اندک به شما عزیزان برسانم و همچنین کمال تشکر و قدردانی دارم از مدیریت عالی مدرسه احمدیه و همچنین از معاون پژوهشی مدرسه احمدیه که این فرصت را در اختیار بنده قرار دادند که با شما در رابطه با یکی از موضوعات عموم البلوی سخن بگویم.

خداوند متعال در سوره‌ی یونس می فرماید: (هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) (یونس/۵) «خداوند آن پروردگاری است که خورشید را درخشان و ماه را تابان قرار داد و برای آن منازل مقرر کرد تا بدین وسیله شما بتوانید حساب سال‌ها و کارهاتون را نگه دارید، خداوند اینها را جز به حق نیافریده است، تفصیل یا توضیح می دهد نشانه های خودش را برای قومی که بدانند.»

مسئله‌ای که به عنوان موضوع صحبت تعیین شده است، شیوه‌ی تعیین اوائل ماه‌های قمری یا ماه‌های عربی است. به طور خلاصه آیا مبنای تعیین فقط رویت است؟ یا حساب هم به عنوان یکی از مبناهای تعیین ماه‌های قمری قرار می‌گیرد؟ ارتباط ما بین امور عبادی مثل نماز و حج و روزه با یک سلسله علائم طبیعی که در عالم رخ می‌دهد مرتبط هستند؛ نماز که در طول روز خوانده می‌شود با حرکت ظاهری خورشید در آسمان مرتبط است، مثلاً نماز صبح با طلوع فجر صادق شروع می‌شود و با طلوع خورشید به پایان می‌رسد نماز ظهر با زوال خورشید، و نماز مغرب با غروب خورشید شروع می‌شود که همه با حرکت ظاهری خورشید در آسمان مرتبط است.

روزه و همچنین حج که دو عبادت از عبادت‌های مهم اسلامی هستند با ماه‌های قمری مرتبط هستند، مباحث اثبات اول ماه‌های قمری در ماه رمضان معمولاً بخش بسیار گرم و داغ می‌شود عده‌ای معتقد هستند که مبنای آغاز ماه رمضان - که یکی از ماه‌های قمری است - رویت است، برخی بر این باورند که علاوه بر رویت، به وسیله‌ی محاسبات نجومی نیز می‌توان اوایل ماه‌های قمری را محاسبه و تعیین کرد، و همین اختلاف در مبنا یک سری مشکلات را برای مسلمان‌ها به وجود می‌آورد و این نیاز دارد که ما در رابطه با این مساله یعنی اثبات ماه‌های قمری مقداری تعمق و اندیشه و بررسی بکنیم.

در مقدمه باید عرض کنم که بین مقاصد و وسایل در احکام شرعی تفاوت وجود دارد. امام شاطبی یکی از شروطی که برای مجتهد ذکر می‌کند این است که مجتهد باید اطلاع کافی و کاملی به مقاصد شریعت داشته باشد تا بتواند احکامی را که استنباط می‌کند با روح شریعت موافقت و همخوانی داشته باشد پس در شریعت - در احکام شرعی و همچنین در احکام وضعی - هم مقاصد و اهداف و هم وسایل وجود دارد، و اگر تفکیک بین این دو صورت نگردد انسان‌ها دچار

خطا و اشتباه می‌شوند در واقع چون معمولاً مقاصد دائمی هستند باید تحقق پیدا کنند اما وسایل می‌تواند دائمی باشد و می‌تواند دائمی هم نباشد و آن چیزی که مهم است تحقق مقاصد است، وسایل امکان دارد بر حسب زمان و مکان تغییر کند اما معمولاً مقاصد جزو ثوابت در دین و در احکام هستند که باید همیشه ثابت بمانند.

به طور مثال در احکام وضعی - احکامی که انسان‌ها وضع می‌کنند - این مساله کاملاً واضح است. مثلاً در قوانین راهنمایی و رانندگی چراغ سرخ و سبز و زرد قرار داده‌اند: چراغ راهنمایی یک وسیله است برای تحقق یک هدف و آن امنیت جان رانندگان و عابرین از خیابان است. شما فرض کنید چراغ قرمز است طبق قانون همه ماشین‌ها باید بایستند اما اگر یک آمبولانس بیمار داشته باشد: آیا باید بایستد یا حق حرکت کردن را دارد و باید از چراغ بگذرد؟ دومی درست است؛ چون اگر آمبولانس پشت چراغ قرمز بایستد و حامل بیمار باشد امکان دارد جان بیمار به خطر بیفتد یعنی خلاف مقصد در موقع توقف که در واقع حفظ امنیت و حفظ جان مردم است خلاف آن تحقق پیدا می‌کند لهذا قانون اجازه داده است که در همچنین مواقعی آمبولانس با اینکه چراغ قرمز است عبور کند و سایر رانندگان باید راه را برای او باز کنند تا بتواند حرکت کند، در احکام شرعی هم عیناً همینطور است بعضاً وسایل تغییر می‌کند خداوند متعال می‌فرماید: (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَظْلُمُونَ) (انفال، ۶۰)

برای مقابله با دشمنان، ترساندن دشمنان خدا و دشمنان خودتون، بر توانایی خودتون بیفزایید و اسب‌ها را مهیا و آماده کنید. داشتن اسب و نگهداری از آن در زمان گذشته و در آن مکان از ابزار قدرت و توانمندی یک دولت بود، مثل انرژی هسته‌ای و بمب‌های اتمی و هسته‌ای در

عصر حاضر، اما در عصر حاضر اینکه شما استبل‌های اسب زیادی داشته باشید، اگر ارتش کشورهای اسلامی به جای توپ و تانک و سلاح‌های مدرن، اسب نگهداری کنند این از اسباب قدرت کشورهای اسلامی در عصر حاضر به شمار نمی‌آید، آیا ما در اینجا به ظاهر و حرفیت نص تمسک جوییم، یا اینکه آن هدف را متحقق کنیم که باید قوت‌ها و توانمندی‌ها و نیروی نظامی ما قوی باشد به طوری که دشمنان ما جرات نکنند به ما نزدیک شوند یا به ما حمله کنند و طمع به خاک کشورهای اسلامی داشته باشند؟

پرواضح است که وسیله تحقق آن هدف، - قوت دولت اسلامی - در آن زمان داشتن اسب بود اما در این زمان اینگونه نیست، بلکه داشتن سلاح‌های مدرن و پیشرفته است. این تفکیک بین مقاصد و وسایل بسیار مهم است، همانطور که گفته شد مقاصد معمولاً دائمی هستند اما وسایل گاهی اوقات دائمی هستند و گاهی اوقات هم با تغییر زمان و مکان، امکان تغییر را دارند.

در آن زمان برای اعلام وقت نماز به مردم، بر پشت بام اذان می‌گفتند، اما امروز از بلندگو استفاده می‌کنند و اگر در این زمان به جای بلندگو بالای پشت بام بروید در حالی که برق و امکانات باشد، در عقلانیت شما شک می‌کنند. هدف یکی است و آن هم رساندن پیام و اعلام وقت نماز به مردم است، اما وسیله تغییر کرده است.

اصل محل اختلاف این است که: برای اثبات ماههای قمری، تنها وسیله رؤیت است؟ و اگر شب سی ام یا بیست و نهم ماه، هوا ابری بود و ما نتوانستیم به علت وجود ابر ماه را ببینیم، ماه را سی روز فرض می‌کنیم و از روز بعدش ماه قمری جدید شروع می‌شود؟ یا اینکه می‌توانیم به وسیله محاسبات، اول ماه‌های قمری را تعیین کنیم؟ اصل بحث همین جا است، کسانی که معتقدند تنها وسیله برای اثبات ماه‌های عربی رویت است یکی از ادله‌ای که ارائه می‌دهند اجماع

است، ادعا می‌کنند که اجماع بسته شده است بر اینکه تنها راه برای اثبات شهور عربی رویت است.

در کتاب‌های فقه خیلی اوقات به گزاف ادعای اجماع می‌کنند تا اینکه به راحتی حرفشان را بر کرسی قرار دهند، کسانی که در این مسأله ادعای اجماع می‌کنند ادعای درستی نیست، بلکه مناقشه در این مورد از عصر تابعین تا به امروز وجود داشته است. به عنوان مثال یکی از تابعین به نام مطرف بن عبدالله، معتقد بوده در زمانی که هوا ابری است می‌توان به وسیله‌ی محاسبات، اول ماه قمری را تعیین کرد. در کتاب موسوعه فقهیه کویت در جلد ۲۲ بحث رویت هلال مولف می‌فرماید: (وَقَعَ الْخَوْضُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ مُنْذُ أَوَاخِرِ الْقَرْنِ الْهَجْرِيِّ الْأَوَّلِ، فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهَا أَحَدُ التَّابِعِينَ وَبُحِثَتْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْ لَدُنْ فُقَهَائِنَا السَّابِقِينَ بِالْقَدْرِ الَّذِي تَسْتَحِقُّهُ.) (الموسوعة الفقهية الكويتية، ۳۱/۲۲)

مناقشه و خوض در این مسأله از اواخر قرن اول هجری وجود داشته است. یکی از تابعین به نام مُطَرِّف بن عبدالله این مسأله را مطرح کرده است، زمانی که هوا ابری است از طریق محاسبه اول ماه را تعیین کنید و بعد از آن فقها در این رابطه سخن گفتند. پس این طور نیست که در این مسأله اجماع داشته باشیم و همچنین در بین فقهاء شافعیه ابی العباس بن سریج معتقد است که ما می‌توانیم بر محاسبات اتکاء کنیم. ابن سریج می‌گوید: (بأن صاحب الحسابات الفلكية يمكن له الاعتماد على حساباته) یعنی شخص می‌تواند بر حسابات فلکی خودش اعتماد کند (وإنَّ خطاب النبي - صلى الله عليه وسلم - في حديثه المشهور: صوموا لرويته و أفطروا لرؤيته هو خطاب لعامة المسلمين وإن حديث: فإن غم عليكم فاقدروا له، هو خطاب لأهل الفلك أو الذين يعرفون سير الكواكب والحسابات المتعلقة بمنازل القمر) ایشان معتقدند آنجا که پیامبر - صلى الله عليه وسلم - فرمودند: - صوموا لرويته و أفطروا لرؤيته - این خطاب به عموم مسلمانان است؛ کسانی که به علم حساب و نجوم آگاهی ندارند و آنجایی که پیامبر - صلى الله عليه وسلم - فرموده -

فإن غمّ علیکم فاقدروا له - لفظ "فاقدروا له" نزد ایشان به معنای محاسبه کردن است، و این خطاب پیامبر متوجه اهل فلک است کسانی که علم نجوم می‌دانند و از حرکات ماه در آسمان مطلع هستند، پس پیامبر دو خطاب داشته است یک خطاب برای عامه مسلمین که از علم حساب و نجوم اطلاع نداشتند و خطاب دیگر متوجه کسانی است که به علم نجوم آگاهی داشته‌اند.

از جمله فقهای شافعیه تقی الدین السبکی است که می‌فرماید: اگر کسی شهادت بدهد که من امشب ماه را دیده‌ام و فردا اول ماه دیگر است اگر محاسبات نجومی وجود ماه را در امشب محال بدانند و انکار کنند ما شهادت این فرد را نمی‌پذیریم زیرا از نظر علم نجوم رویت ماه در امشب محال و غیر ممکن است، حالا یا اصلا ماه قبل از خورشید غروب کرده یا این قدر درجه‌ی ماه بعد از غروب خورشید پایینه که امکان رویت وجود ندارد، اما اگر افرادی ادعا کردند که ماه را دیدیم، سبکی می‌گوید: شهادت اینها را نمی‌پذیریم حرف خیلی بزرگی است چون علم نجوم علمی قطعی است و ادعای رویت یک امر ظنی است و امکان توهم، خطا و کذب در آن وجود دارد و ما هیچ وقت یقین را به خاطر مسائل ظنی رها نمی‌کنیم، این موارد نشان می‌دهند که ادعای اجماع کردن در اینکه تنها راه اثبات ماه‌های قمری رویت است یک ادعای قابل قبول و پذیرفته شده‌ای نیست.

نکته‌ی بعد این است که: اصل و محل اختلاف بین دو نظریه کجاست؟

سوال اینجاست آیا رویت هلال مطلوب شرع است؟ آیا ما مکلف شدیم به اینکه هلال ماه را ببینیم؛ و این دیدن خودش عبادت محسوب می‌شود؟ یا اینکه این رویت شرط صحت عبادت است مثل روزه، یا سبب است و هرگاه سبب تحقق پیدا کند حکم هم تحقق پیدا می‌کند؟ چون اگر شما مثلا معتقد باشید که سبب وجوب روزه رویت هلال رمضان است پس وقتی سبب تحقق

پیدا کرد روزه واجب می‌شود، اما اگر سبب تحقق پیدا نکند، رویت صورت نگیرد، روزه هم واجب نیست.

وقتی خدا می‌فرماید: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ) شما نماز ظهر را زمانی اقامه کنید که خورشید از زوال به سمت غرب حرکت کرده است پس هر گاه این سبب تحقق پیدا کرد، یعنی حرکت خورشید از وسط آسمان به سمت غرب، وقت نماز ظهر تحقق پیدا کرده است، اما اگر این پدیده نجومی اتفاق نیفتد و خورشید هنوز زوال نکرده باشد یا از زوال به سمت غرب نرفته باشد، نماز ظهر وقتش محقق نشده است، آیا رویت سبب است؟ یا اینکه وسیله‌ای است برای اطمینان پیدا کردن به شروع ماه قمری؟ وسیله است یا خودش مقصود است؟ کسانی که محاسبات نجومی را رد می‌کنند در ادبیات یا در تعابیرشان این را بیان می‌کنند که این مطلوب است و این خود رویت سبب است. به عنوان نمونه: در کتاب مجموع نووی بحث ابن سریج را اینگونه مطرح می‌کند که اگر هوا ابری باشد و شخصی که عالم به محاسبات نجومی هست به نظرش چنین آید که حالا رمضان است. آیا او حق دارد که روزه بگیرد یا نه؟ اختلافی که نقل می‌کند می‌گوید: (لأننا لم نتعبد إلا بالرؤية) ما متعبد نیستیم مگر به رویت کردن، و قرافی اینطور بیان می‌کند: (أما الأهله فلم ينصب صاحب الشرع خروجها من الشعاع سببا للصوم بعد روية الهلال خارجا من شعاع الشمس هو السبب): صاحب شریعت - خداوند یا رسول اکرم صلی الله علیه و سلم - تولد ماه را یعنی خارج شدن ماه از شعاع خورشید سبب صوم قرار نداده بلکه رویت هلال را وقتی که از شعاع خورشید خارج می‌شود را سبب قرار داده است، (فإذا لم تحصل الرؤية لم يحصل السبب الشرعي فلا يثبت الحكم) پس هر گاه رویت تحقق پیدا نکرد در واقع سبب حاصل نشده است و وقتی که سبب حاصل نشد حکم هم ثابت نمی‌شود. پس اینجا خود رویت را سبب اثبات ماه رمضان قرار داده است، نه تولد ماه حالا دلیلش چیست؟

می‌گوید: دلیل این است که پیامبر - صلی الله علیه و سلم - فرموده: (صوموا لرؤیته، وأفطروا لرؤیته) و پیامبر نگفته‌اند: (صوموا لخروجه عن شعاع الشمس و أفطروا لخروجه من شعاع الشمس) چرا که خداوند فرمودند: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ) پس اینجا رؤیت را سبب گرفته است، یعنی خود رؤیت مطلوب شارع است.

و در جای دیگر خود قرافی بین اهلّه و بین اوقات نمازها فرق قائل است، می‌گوید: (السبب في الأهلّة الرؤیة وفي أوقات الصلاة تحقّق الوقت دون رؤیته): سبب در اهلّه یعنی آغاز ماه‌های قمری رویت است اما سبب در اوقات نماز محقق شدن وقت است نه رویت، یعنی موقع نماز ظهر لازم نیست نگاه کنید آیا زوال شده یا نه؟ موقع طلوع نماز صبح لازم نیست افق شرعی نگاه کنید، آیا طلوع فجر صادق محقق شده یا نه؟ موقع اذان مغرب لازم نیست نگاه کنید آیا خورشید غروب کرده و سیاهی از غرب بالا آمده است یا نه؟ چون سبب محقق شدن وقت است، شما مطمئن باشی که وقت نماز صبح داخل شده است حالا طلوع فجر صادق را ببینی یا نبینی، وقت نماز مغرب داخل شده است فرق نمی‌کند که غروب خورشید و بالا آمدن تاریکی را ببینی یا نبینی، اما در اهلّه اینطوری نیست، محقق شدن تولد ماه نیست، محقق شدن وجود ماه نیست، بلکه سبب خود رؤیت است، این حرفی است که این گروه می‌زنند. حالا نکته‌ای که اینجا مهم است اینست که چه باعث شده است که برای اینها چنین تفکراتی یا ذهنیتی بوجود آمده است؟

شما می‌دانید که خیلی از نظریاتی که انسان‌ها می‌دهند مبتنی بر یک سلسله پیش فرض‌هایی است که در ذهنشان وجود داشته و بر اساس اون پیش فرض هاست که شخص حکمی را یا سخنی را بر زبانش جاری می‌کند که ما با تحقیق در ادله‌ای که مدافعین این دیدگاه می‌آورند می‌توانیم پیش فرض‌های ذهنی آنها یا واقعیت‌های جامعه‌ی آنها را درک کنیم، چه شده است

که چنین دیدگاهی برای آنها به وجود آمده است؟

اولین نکته: وضعیت امت اسلام در آن زمان چنین بوده است که اکثریت مردم بالاخص در زمان خود پیامبر امی بودند که تصریح خود فرمایش رسول اکرم هم هست: (إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ؛ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسُبُ، الشَّهْرُ هَكَذَا، وَهَكَذَا) ما مردمی هستیم امی و منظور از امی، خواندن و نوشتن و محاسبه کردن که منظور محاسبات علم نجوم است را نمی دانیم، ماه یا سی روز یا بیست و نه روز است، حالا این فرمایش رسول اکرم صلی الله علیه و سلم آیا بیان واقعیت عصر خودش است یا یک مطلوب شرعی است؟ ما معتقد هستیم این بیان واقعیت عصر خود پیامبر است و شرع آمده است که مردم را از امی بودن خارج کند. آموزه های قرآن و فرمایشات قولی و عملکرد خود رسول اکرم صلی الله علیه و سلم نشان دهنده این است که امی بودن - بی سواد بودن، توان خواندن و نوشتن و محاسبه نداشتن - از دیدگاه ما فضل نیست، در آن زمان اینطوری بوده است، لهذا در یک جامعه‌ای که مردم محاسبات نجومی نمی دانند و از منازل ماه و خورشید و زمین اطلاع ندارند نه که بهترین وسیله بلکه تنهاترین راه برای علم به پایان یک ماه و آغاز ماه دیگر چیزی جز رویت نیست، راه دیگر اصلا وجود ندارد، چون دو راه است یکی رؤیت و دیگری محاسبه، وقتی محاسبه را نمی دانید باید فقط رؤیت کنید، چون راه دیگه‌ای نیست. پس یک علتی که علما بر آن اصل مجبور شدند به این دیدگاه بپیوندند واقعیت‌های زمانه‌ی خودشان بود.

دومین چیزی که در استدلال‌های آن‌ها وجود دارد و نسبت به آن ترس داشتند، گمراهی اصحاب نجوم در آن زمان بوده است. شما می دانید که اصحاب نجوم در آن زمان مدعی این بودند که می توانند از حرکات ستارگان و ماه و خورشید و سیارات، آینده را پیش بینی کنند و الان اگر شما در کتاب‌های منجمین و در تقویم‌هایی که این روزها نوشته می‌شود خیلی از

حالت‌های فالگیری در این تقویم‌های معاصر که توسط بعضی از منجمین صورت می‌گیرد نوشته اند که فلان روز شوم است و فلان روز اگر کار انجام دهید خیلی خوب است، و اگر فلان روز انجام بدی بد است و فلان روز برای ازدواج خوب است و فلان روز برای ازدواج بد است، برای آغاز فعالیت، ماه در فلان منزل خوب است و چنین حرفهایی که منجمین در آن زمان بسیار می‌گفتند، لہذا علما این ترس را داشتند که اگر مردم را به منجمین و محاسبات نجومی حواله دهند، مقداری از آنها هویت پیدا کنند، اعتبار پیدا کنند، و مردم در مسائل اعتقادی و باورهایشان دچار مشکل شوند، تا آن جا پیش رفتند که خیلی از علما، منجمین را تکفیر می‌کردند و در کتابهای فقه در مذمت علم نجوم و منجمین هم زیاد می‌بینید.

علت دیگری که وجود داشته است این بوده که علم نجوم در آن زمان مبتنی بر تخمین و حدس و گمان بوده است، تمامی این امور که ذکر کردم گمراهی منجمین، اینکه محاسبات آن‌ها مبتنی بر حدس و گمان و ظنیات بوده و اینکه وضعیت غالب امت نسبت به این علوم آگاهی نداشتند آن‌ها را مجبور کرده که حکم و فتوا بدهند به اینکه تنها مبنای اثبات ماههای قمری رؤیت است، و مردم را به منجمین حواله ندهند و اگر خود ما هم در چنین وضعیتی می‌بودیم همین فتوا را می‌دادیم.

اما اگر نگاهی بیفکنیم به عصر خودمان می‌بینیم که این ۳ عامل در زمان ما وجود ندارد؛ اولاً مردم ما نمی‌نیستند، الان خیلی از مردم به حرکات ماه و خورشید و زمین به صورت فراگیر آگاهی دارند، کافی است که روی موبایل برنامه‌ای نصب کنید به شما نشان می‌دهد که الان ماه کجای آسمان است، حتی در شب‌هایی که ماه نیست به شما نشان می‌دهد که ماه کجاست، در روز نشان می‌دهد که خورشید چند درجه زیر افق است با یک کلیک کردن، می‌فهمی که غروب خورشید چه زمانی است؟ غروب ماه چه موقع است؟ ماه در چه زاویه‌ای قرار گرفته است؟

ارتفاع ماه چقدر است؟ مدت زمان مکث ماه چقدر است؟ با یک انگشت فشار دادن همه این اطلاعات روی صفحه‌ی موبایل شما ظاهر می‌شود.

عین مساله‌ی قبله که در زمان گذشته تعیین آن خیلی سخت بود اما الان با نصب برنامه‌ای روی موبایل، دقیق برای شما مشخص می‌کند. خیلی از مساجد که قبله آنها بر اساس ذهنیت استاد بناها ساخته شده بود تغییر کردند، امروزه نمی‌شود مردم را فریب داد که نه قبله درست است.

پس حالا امت ما حتی در بیسوادترین مناطق با این تکنولوژی امروزی امی نیستند، دوما الان منجمین یا علم نجوم مثل قدیم نیست یک تخصص دانشگاهی است که شخص درس می‌خواند تحقیق می‌کند دستگاه‌های بسیار پیشرفته وجود دارد هم جهت رویت و هم جهت محاسبات، پس دیگر مسئله‌ی شعبده بازی و رمالی و فالگیری و خبردادن از غیب بر حسب حرکات ستارگان و ماه و اینها اصلا مطرح نیست، و بر اساس تخمین و حدس و ظن نیست بلکه بر اساس علم ریاضی و قطعی است، خطای آن در حد صفر است یعنی آن طور که علم ریاضی قطعی است محاسبات نجومی هم به یک معنا قطعی است.

امروزه با این نرم افزارها می‌توانید محاسبه کنید که ۵۰ سال بعد چه ساعتی خسوف یا کسوف رخ می‌دهد؟ و کجا این اتفاق می‌افتد و چند دقیقه این تاریکی به طول می‌انجامد؟ این مساله بدون خطا و اشتباه قابل اندازه گیری است، و کسی هم در این مطلب شک ندارد نه موافقین این نظریه و نه مخالفین آن، حتی می‌توانید مثلا طلوع ماه و خورشید ۲۰ سال قبل را تعیین کنید که در فلان روز چه ساعتی، چه دقیقه‌ای، و چه ثانیه‌ای بوده است؟ پس همه‌ی این مبانی که بر اساس آن، آن نظریه بنا شده بود در عصر ما و جامعه‌ی ما وجود ندارد، چگونه می‌توان به نظریه‌ای تمسک جست که پایه‌های آن از بین رفته است دقیقا مانند کسی که ادعا

کند برای رساندن اذان باید پشت بام رویم و از بلندگو و میکروفون استفاده نباید کرد، چون بلال موقع اذان پشت بام می‌رفته است، پس مبانی آن دیدگاه الان کلا متزلزل شده است.

اما نکته‌ی دیگر کسانی که معتقد هستند رویت سبب روزه هست یا سبب دخول ماههای قمری است، در واقع این را هم سبب اصلی نمی‌دانند اما چاره‌ای جز این نداشتند، زیرا در آن عصر راهی جز رویت وجود نداشته است؛ لذا امام نووی در المجموع می‌گوید که: (قال أصحابنا و غیرهم لا یجد صوم رمضان إلا بدخوله) روزه‌ی رمضان واجب نمی‌شود مگر به دخول ماه رمضان، پس سبب اصلی چیست؟ دخول ماه است، دخول ماه رمضان به نسبت رمضان، دخول ماه ذی الحجه به نسبت انجام مناسک حج و عمره، بعد می‌گوید: (یعلم دخوله بالرویت الهلال فإن غم وجب استكمال الشعبان ثلاثین ثم یصوم) اما از کجا بفهمیم که ماه رمضان داخل شده است؟ با رویت، و اگر آسمان ابری بود ماه شعبان را سی روز کامل می‌کنیم، پس سبب اصلی برای روزه دخول ماه رمضان است نه خود اصل رویت، در همین موضوع ابن دقیق العید فقیه شافعی، می‌گوید: (وَلَيْسَ حَقِيقَةُ الرُّؤْيَةِ بِشَرْطٍ مِنَ اللُّزُومِ) حقیقت خود رویت شرط نیست (لِأَنَّ اِتِّفَاقَ عَلَيَّ أَنَّ الْمُحْبُوسَ فِي الْمَطْمُورَةِ إِذَا عَلِمَ بِإِكْمَالِ الْعِدَّةِ، أَوْ بِالِاجْتِهَادِ بِالْأَمَارَاتِ: أَنَّ الْيَوْمَ مِنْ رَمَضَانَ، وَجَبَ عَلَيْهِ الصَّوْمُ وَإِنْ لَمْ يَرَ الْهَيْلَالَ. وَلَا أَخْبَرَهُ مَنْ رَأَاهُ) یعنی خود رویت که شرط نیست چون اتفاق است بر اینکه اگر محبوس و زندانی به وسیله‌ی علم بفهمد که شعبان کامل شده یا به وسیله‌ی نشانه‌ها علم و آگاهی پیدا کند که ماه رمضان داخل شده روزه بر او واجب است هر چند که هلال را ندیده و کسی که دیده هم به او خبر نداده است. اگر بگوییم که رویت حتما شرط است این شخصی که زندانی است و آسمان را نمی‌بیند نباید روزه بگیرد چون هلال را ندیده است هر چند با محاسبات بفهمد که رمضان داخل شده است.

و سعد الدین تفتازانی فقیه حنفی می‌گوید: (إِذْ لَيْسَ الْمُرَادُ حَقِيقَةَ الرُّؤْيَةِ إِجْمَاعًا) به اتفاق حقیقت

رؤیت منظور نیست (بَلْ مَا يَثْبُتُ بِهَا وَهُوَ شَهْرُ الشَّهْرِ) بلکه چیزی که ماه با آن ثابت می‌شود و آن علم پیدا کردن به دخول ماه است، یعنی در واقع آن چیزی که فهمیده می‌شود این است که یقین پیدا کنیم یا ظن غالب ما بر این قرار گیرد که وقت داخل شده و خود رؤیت یک وسیله است.

امروزه می‌توانیم هدف شارع که دخول ماه عربی است را خیلی دقیق تر به وسیله‌ی محاسبات نجومی تعیین کنیم. به عنوان مثال نمازها، با حرکت ظاهری خورشید در آسمان مرتبط است، تمامی احادیث رسول اکرم صلی الله علیه و سلم همان طور که عرض کردم یکی از پدیده‌های نجومی را ذکر کرده است، مثلاً برای نماز صبح طلوع فجر صادق یک پدیده‌ی نجومی است، برای اذان ظهر زوال خورشید یک پدیده‌ی نجومی است، برای نماز مغرب غروب خورشید یک پدیده‌ی نجومی است و همچنین بالا آمدن تاریکی از غرب، همه‌ی این‌ها پدیده‌های نجومی هستند، اما امروزه مشاهده می‌کنید هیچ یک از مؤذنین موقع اذان صبح طلوع فجر را رصد نمی‌کنند و همچنین در هنگام غروب، و موقع اذان ظهر از شاخص استفاده نمی‌کنند که تغییر سایه شیء را بررسی کنند، بلکه همه بر اساس محاسبات انجام می‌گیرد و کسی هم در این مورد شک و تردید ندارد چه علتی باعث شده که بر رؤیت هلال اصرار داشته باشیم.

جمله‌ی مهمی که رشید رضا بیان می‌کند این است که: در مساله اذان و هلال، یا باید همه به حرفیت نصوص تکیه کنید یا اگر قرار باشد به مقصد توجه کنید، هم آنجا در بحث اذان و هم در بحث هلال به مقصد توجه کنید، اما اگر بگوییم که در رابطه با نماز طبق محاسبه می‌رویم و در رابطه با هلال بر اساس محاسبه نمی‌رویم ایشان می‌گوید که: (وَأَمَّا هَذَا الْإِخْتِلَافُ وَتَرْكُ النَّصُوصِ فِي جَمِيعِ الْمَوَاقِيتِ - عَمَلًا بِالْحِسَابِ مَا عَدَا مَسْأَلَةَ الْهَلَالِ - فَلَا وَجْهَ وَلَا دَلِيلَ عَلَيْهِ) این که فرق قائل بشوید دلیلی ندارد (وَلَمْ يَقُلْ بِهِ إِمَامٌ مُّجْتَهِدٌ بَلْ هُوَ مِنْ قَبِيلِ (أَفْتُوْمُنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ

بِغَضٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ وَأَحْكَمُ).

نکته‌ی دیگری که می‌ماند: روز از کی شروع می‌شود؟ مثلاً شما برای روز سه شنبه چک دارید، اولین وقتی که طلبکار می‌تواند به طرف شما آید، چه موقع است؟ این که روز چه موقع شروع می‌شود؟

جمهور می‌گویند، روز از غروب شروع می‌شود مثلاً از ساعت ۵:۱۰ امشب روز بعد شروع شده است و طلبکار می‌تواند ساعت ۵:۱۵ به طرف شما آید، چون روز، بعد از ساعت ۵:۱۰ شروع شده است. نظریه‌ی دوم این است که روز از طلوع فجر صادق شروع می‌شود مثلاً اذان صبح تقریباً ۴:۴۰ دقیقه است، طلبکار از ساعت ۴:۴۵ صبح می‌تواند به طرف شما بیاید، اما چیزی که امروزه توافق بین المللی است ۱۲:۰۰ شب است زمانی که ساعت، چهار تا رقمش صفر است، آن چهار صفر که در یک لحظه صورت می‌گیرد نه دوشنبه است و نه سه شنبه، یک لحظه (یک ثانیه) که به طرف جلو آمد سه شنبه شروع می‌شود، حالا چگونه است که در گردش ماه، ماه وقتی که می‌چرخد در یک زمانی که به آن محاق می‌گویند دقیقاً ماه و زمین و خورشید در راستای همدیگر قرار می‌گیرند همین که ماه یک مقدار از شعاع، خارج می‌شود، ماه تولد می‌شود، اما خود هلال حداقل امکان دارد ۱۲ ساعت بعد قابل رؤیت باشد، وقتی که از راستا خارج می‌شود امکان دارد تا ۱۲ ساعت ماه را نبینید، یعنی اصلاً ماه تشکیل هلال نداده است، اما ماه که حالا به وجود آمده است (ماه جدید که شروع شده است)، عین ساعت ۱۲ است که یک دور می‌چرخد و مستقیم روی ۱۲ قرار می‌گیرد و ۴ تا صفره بعد ثانیه شروع می‌شود، ماه همین جریان را دارد، وقتی حرکت می‌کند از خورشید دور می‌شود و بعد کم کم نزدیکتر می‌شود انتهای نزدیکی می‌رسد که یک لحظه هم بیشتر نیست آن موقع نه آخر شعبان است نه اول رمضان، یه لحظه که از موازات خارج می‌شود اول رمضان شروع می‌شود، گردش از آن موقع

رؤیت و محاسبه در تعیین آغاز ماه‌های قمری ♦ ۱۰۵

شروع می‌شود اما هیچ امکاناتی در آن زمان وجود نداشت که مردم بدانند چه زمانی ماه از محاق خارج می‌شود؟ فقط زمانی که هلال را می‌دیدند مطمئن می‌شدند که الان ماه از محاق خارج شده است و هلال قابل رؤیت است، این وضعیت آن زمان بوده است. این هم یک نکته‌ی ظریفی بود که به نظر آمد به آن توجه شود به خاطر تغییر زمان خیلی مهم است که بدانید ما خودمان هم روز و شب شرعی را نمیدانیم.

کنفرانس ۲:

تأثیر سیاق در فهم متون دینی

یعقوب سعیدی

تاریخ ارائه: ۱۳۹۶/۰۸/۰۶

(دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته شریعت)

بحث از سیاق مسائل متعددی را در بر می‌گیرد؛ از جمله تأثیر سیاق در فهم متون دینی. عنوان کنفرانس گویای یک پیش‌فرض است و آن پیش‌فرض نظریه‌ای است در هرمنوتیک که به آن واقع‌گرایی تفسیری یا رئالیزم هرمنوتیکی می‌گویند. این نظریه می‌گوید متن، مرادی دارد و فهم‌های درست و نادرست و فهم‌های درست‌تر و نادرست‌تر وجود دارند و برای تشخیص فهم درست از نادرست یا درست‌تر از نادرست‌تر هم روش‌هایی وجود دارند.

در مقابل این دیدگاه، دو دیدگاه دیگر وجود دارد:

نسبی‌گرایی تفسیری: در نسبی‌گرایی تفسیری، فهمی که هر کس از متن دارد برای خودش معتبر است، امروزه این دیدگاه را بیش‌تر به مرگ مؤلف می‌شناسند؛ یعنی شما فرض بگیرید مؤلفی نیست (مرده است) و کاری به مرادش و کاری به دنیای او نداشته باشید، بلکه هر چیزی از آن متن فهمیدید، آن فهم درست است.

نظریه شکاکیت تفسیری: این نظریه می‌گوید: متن مرادی دارد ولی راهی برای کشف آن نیست. طبق دیدگاه اول یعنی واقع‌گرایی تفسیری، فهم‌های مختلفی داریم؛ فهم درست و نادرست یا درست‌تر و نادرست‌تر، و برای تشخیص آن هم راه و روش‌هایی وجود دارد. در نظریه‌ی دوم (نسبی‌گرایی تفسیری) همه‌ی فهم‌ها درست است.

طبق دیدگاه سوم (شکاکیت تفسیری) حداکثر فهمی که می‌تواند درست باشد یک فهم است و برای تشخیص آن هم راهی نداریم، حداکثر را گفتیم چون ممکن است همه فهم‌ها اشتباه باشند. بحث را از تعریف سیاق شروع می‌کنم:

دلالت معجمی: دلالتی است که ما با رجوع به فرهنگ لغت آن‌را می‌یابیم.

دلالت معجمی سیاق به معنای راندن است. فرقی که بین (قاد الحیوان) و (ساق الحیوان) وجود دارد این است که وقتی فردی افسار حیوان را از جلو بکشد می‌گویند قاد الحیوان، وقتی از پشت او را به جلو ببرد می‌شود ساق الحیوان.

دلالت صوتی: دلالتی است که از آوا و صوت کلمه برای عمق عمق بخشیدن به دلالت معجمی برداشت می‌شود.

دلالت صوتی سیاق: سین حرف مهموس است و وقتی آن را تلفظ می‌کنیم صدا و نَفَس در مخرج جریان پیدا می‌کند و در دلالت و معنا هم همین‌طور است؛ یعنی سین دال بر جریان است، مثلاً: سال یسیل سیلا/ سار یسیر سیرا/ ساک یسوک/ ساق یسوق/ در همه‌ی این کلمات معنای حرکت وجود دارد. حرف مد امتداد معنای حرف قبلی است و قاف که دارای صفت جهر و شدت است و در تلفظ هم قطع می‌شود دال بر قطع شدن است، مانند کلمه قطع و قطف و قط و قد و قرض و قصر... در همه این کلمات معنای قطع و توقف و... وجود دارد، پس دلالت معجمی سیاق را می‌توان در دلالت صوتی آن نیز جست‌وجو کرد و به معنای آن دقت بخشید زیرا راندن

از یک حرکت و جریان شروع می‌شود تا اینکه به یک جایی منتهی می‌شود.

اما دلالت صرفی این کلمه: دو مصدر برای ساق یسوق وجود دارد: ساق یسوق سوقا / ساق یسوق سیاقا که طبق قاعده‌ی اغلب بایستی بر وزن سوق (فعل) بیاید:

فَعْلٌ قِیَاسٌ مَصْدَرُ الْمُعْدَى مِّن ذی ثَلَاثَةِ كَرَدٍّ رَدَا

و زیادت حرف، دال بر زیادت معناست لذا معنای راندن در سیاق نسبت به سوق بیشتر و با شدت بالاتری است.

تعریف اصطلاحی نزد متقدمان: من جایی ندیده‌ام که علمای گذشته کلمه‌ی سیاق را تعریف کرده باشند، اما با بررسی این کلمه در کاربرد و استعمال گذشتگان، در کتب اصولی خصوصاً، به این نتیجه می‌رسیم که آن را برای نشانه‌ها یا قرائن لفظی متصل به کار برده اند. وقتی می‌گوییم: (قرائن لفظی) قرائن حالیه خارج می‌شود، وقتی می‌گوییم: (متصل) منفصل خارج می‌شود. لذا در تفسیر آیه‌ی: (مالک یوم الدین) می‌توانیم از آیه‌ی: (یوم لا تملک نفس لنفس شیئاً) استفاده کنیم، اما نام این بهره‌وری، استفاده از سیاق نیست، بلکه استفاده از قراین منفصل است.

اما اصطلاح سیاق نزد برخی معاصرین: برخی از معاصرین وقتی سیاق را تعریف می‌کنند شامل قراین متصل و منفصل چه لفظی و چه حالیه می‌شود، این کاربرد معادل context در زبان انگلیسی است. با چند مثال این قراین را توضیح می‌دهیم:

- فهم کلمه (شیر) با نشانه‌ها و قراین لفظی:

(أ) یک شیشه شیر بهم بده (نوشیدنی)

(ب) یک گله شیر به گاومیش‌ها حمله کردند (شیر جنگل)

(ج) شیر آب چکه می‌کند (شیر لوله).

- فهم کلمه شیر در جمله‌ی (به آن شیر دست زن) با نشانه‌های حالیه ...

أ) بچه به طرف یخچال می‌رود و مادرش می‌گوید: «به آن شیر دست نزن» (نوشیدنی)
 ب) پدر در حال تعمیر دستشویی به بچه می‌گوید: «به آن شیر دست نزن» (شیر لوله)
 ج) نگهبان باغ وحش به یکی از بازدیدکننده‌ها می‌گوید: «به آن شیر دست نزن» (شیر جنگل).
 در اکثریت کتب اصولی، فصلی، بابی و تیتتری مختص سیاق نمی‌یابیم؛ در حواشی و گوشه و کنار کتاب‌های اصولی درباره‌ی سیاق حرفی می‌زنند، اما باب بندی یا تیتتری که بخواهد موضوع سیاق را به عنوان یک موضوع اصلی مورد بررسی قرار دهد و به عنوان یک قاعده‌ی اصولی با آن تعامل شود، چنین چیزی را نمی‌یابیم جز بسیار اندک. سیر تاریخی این موضوع به کتاب الرساله امام شافعی (متوفای ۲۰۴) برمی‌گردد که کهن‌ترین متن اصولی است، این کتاب ارزشمند بابی تحت عنوان: «الصف الذي بين معناه سياقه» دارد که این مساله را در دو آیه بررسی کرده است^۱ و همچنین امام زرکشی (متوفای سال ۷۹۴) بابی تحت عنوان: «دلالة السياقه» در البحر المحيط خود آورده است. فاصله بین این دو کتاب یا به عبارتی بین این دو عنوان پنج قرن است که در این مدت در کتب اصولی، عنوانی یا تیتتری برای سیاق نمی‌یابیم. از طرفی در اصول فقه ابوابی وجود دارند که یکی دو مثال بیش برای آن وجود ندارد؛ مثل (نسخ قبل از تمکن)، اگر به آن دو مثال پاسخ داده شود آن باب بی‌مثال می‌ماند. و همچنین بعضی از ابواب هم وجود دارد که اصلاً به اعتراف خود اصولیون هیچ مثالی ندارد، مثل (دلالت امر و نهی مطلق) که حدوداً شانزده دیدگاه در مورد اینکه چه دلالتی دارد اختلاف کرده‌اند. امام الحرمین در کتاب البرهان می‌گوید: «لا تلفی صیغه علی حق الاطلاق» هیچ صیغه مطلق در عالم هستی وجود ندارد. و همچنین مسایل غیرکاربردی مثل: (وجود وضع قبل از استعمال، تکلیف معدوم، دخول مباح در امر) و غیره در همه یا اکثر کتب اصولی تکرار می‌شود. اما سیاق که از ابتدا تا انتهای نصوص دینی را فرا می‌گیرد، هیچ بابی برایش زده نشده و مغفول مانده است.

ممکن است این سوال را طرح کنیم که چرا باید بحث سیاق به عنوان یک قاعده در اصول فقه می‌آمد؟ چون دومین وظیفه اصول هست، اصول به دو موضوع اصلی می‌پردازد؛ یکی: حجیت دلیل، یعنی دلالت و حجیت قرآن، سنت و عرف و غیره را مورد بررسی قرار می‌دهیم. وظیفه‌ی دوم اصول فقه، کیفیت و شیوه استدلال است. مثلاً فلان آیه از چه طریق و با کدام روش افاده و جواب نماز می‌کند؟ از طریق تنصیص است یا استنباط مفهوم مخالف یا ...؟. و موضوع حال مستدل و مقلد هم به موضوعات اصول فقه اضافه کرده‌اند که درباره مجتهد و مفتی و مسایل مرتبط به آن بحث می‌کند اما جزو موضوعات و وظایف اصلی اصول فقه نیست. همانطور که بیان کردیم در کهن‌ترین متن اصولی بحث سیاق آمده است و انتظار می‌رفت بقیه‌ی اصولی‌ها این مساله را ادامه می‌دادند اما به خاطر تغییر منهج (از واقع‌گرایی به منهج متکلمان) این بحث پیگیری نشد؛ چون علم کلام از منطق ارسطویی که تجرّد گرا (abstraction) بوده تاثیر پذیرفت و علم کلام نیز یکی از منابع و علومی است که اصول فقه از آن استمداد کرده است.

اما بحث حجیت سیاق و آثار آن که در واقع از مباحث پایه ای هستند خیلی گذرا آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم، زیرا بحث اصلی ما تاثیر سیاق در فهم متون دینی است.

دلیل اصلی حجیت سیاق اصول عقلایی بشر است؛ هر چه کلام متناسب‌تر با سیاق گفته شود نشانه دانایی و حکمت گوینده است. در کلام خدا سیاق حجیت دارد، چون خدا حکیم و علیم هست و اگر حجیت سیاق در قرآن را خیلی واضح می‌بینید این نشانه سلامت ذهن شماست؛ چون اگر کسی که به دنبال آرزوهای خودش در قرآن باشد، سیاق را در نظر نمی‌گیرد، یک نص را از سیاقش جدا می‌کند تا اینکه بخواهد به نص دستبرد بزند بدون اینکه در الفاظ تغییری ایجاد کند... همین که آن را از سیاقش جدا کند (یعنی با تغییر سیاق لفظی) احتمال تحریف بسیار بالا می‌رود، در حالی که سیاق لفظی جزء عناصر سیاق هستند.

عناصر سیاق عبارتند از سخنان ما قبل و مابعد یک جمله، گوینده، مخاطب و ظرفیت زمانی و مکانی؛ اگر آنها را تغییر بدهیم معانی پرگماتیکی مختلفی بوجود می‌آید. ما دو نوع معنا داریم: یک معنا را معنای سمانتیکی می‌گویند که یک کلمه یا یک جمله را در خارج سیاق معنا می‌کند، معنای دوم نیز معنای پرگماتیکی می‌گویند که از خلال سیاق و در کاربرد به دست می‌آید، مثلاً معنای کلمه‌ی (أخذ) را در عبارت‌های زیر بررسی می‌کنیم:

- أخذ الکاتب یکتب؛ یعنی شروع کرد.

- أخذ القوى بید الضعیف؛ یعنی به او کمک کرد.

- أخذ علی نفسه؛ یعنی خود را ملزم کرد.

- أخذتُ فیہ الخمر؛ یعنی خمر بر او اثر گذاشت.

- أخذ من شاریه؛ یعنی کوتاه کرد.

- أخذ علی یده؛ یعنی جلو او را گرفت.

- أخذ عنه الفقه؛ یعنی فقه را از او یاد گرفت.

- أخذ عن کتب الفقه؛ یعنی از کتب فقه نقل کرد.

- أخذہ بذنبه؛ یعنی او را مجازات کرد.

پس مشاهده شد یک کلمه در سیاق‌های مختلف که سیاق‌های لفظی هم هستند معانی متفاوتی

را بوجود می‌آورند. مثلاً به کلمه‌ی (دست) در فارسی توجه کنید:

- محمد دست راست رئیس است؛ یعنی همه کاره است.

- به هیچ کاری دست نزد؛ یعنی هیچ اقدامی نکرد.

- از دست او هیچ کاری بر نمی‌آید؛ یعنی از توان او هیچ کاری بر نمی‌آید.

- برای کار خیر دست دست نکن؛ یعنی تاخیر نکن.

– از این دست لباس‌ها می‌خواهم؛ یعنی از این نوع لباس‌ها می‌خواهم.

حتی به نسبت جمله هم اتفاق می‌افتد؛ مثلاً به جمله (در باز است) توجه شود؛ معنای سمانتیکی و خارج از سیاق آن ثابت است. اما معنای پرگماتیکی آن با توجه به سیاق‌های مختلف متفاوت خواهند شد؛ مثلاً هوا سر است و فردی به شما می‌گوید در باز است؛ در اینجا یعنی (در را ببند). یا مثلاً جمله الان باران می‌بارد یک جمله‌ی خبری است. با توجه به قراین حالیه ممکن است حتی از جمله‌ی خبری به انشائی تبدیل شود. معنای سمانتیکی آن همان بارش باران در زمان حاضر است اما معنای پرگماتیکی آن با توجه به سیاق‌های مختلف متفاوت خواهند شد:

– وقتی گوینده از بیرون وارد مجلس می‌شود و لباسش خیس است و می‌گوید: الان باران می‌بارد، در واقع از علت خیس بودن لباسش خبر می‌دهد.

– راننده‌ای در هوای بارانی با سرعت بالا رانندگی می‌کند. گفته می‌شود: آقا! داره باران میاد، یعنی آهسته‌تر و با احتیاط رانندگی کن.

– دوست شما می‌خواهد لباسش را زیر آفتاب آویزان کند. شما به او می‌گویید: الان باران می‌آید؛ یعنی فعلاً این کار را انجام نده.

– مخاطب شما قصد مسافرت دارد و چیزی با خودش بر نداشته است. شما می‌گویید: الان باران می‌آید؛ یعنی چتری با خودت بردار.

مثالی که امام غزالی درباره تحیه (السلام علیکم) می‌فرماید؛ می‌گوید: ممکن است متکلم قصدش درود باشد یا استهزا که از قراین مشخص می‌شود. تاثیر سیاق تا آنجاست که جمله از خبری به انشایی تغییر می‌کند، جمله‌ای که ذاتاً برای مدح به کار می‌رود (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ) به معنای ذم در می‌آید و بالعکس. سیاق بسیاری از مسایل اختلافی فقهی، عقیدتی و

شبهاتی که ملحدین بر قرآن می‌گیرند را حل می‌کند.

سیاق متشکل از عناصر بافت لفظی، متکلم، مخاطب و ظروف زمانی و مکانی است.

در این مدت کم ممکن نیست زیاد به مساله‌ی حجیت سیاق بپردازیم که خود پیغمبر صلی الله علیه و سلم به آیات و به سیاق لفظی و حالیه استدلال کرده است و حتی خود صحابه رسول الله و تابعین هم به آن توجه داشته‌اند. عمر بن الخطاب رضی الله عنه می‌فرماید: «إن هذا القرآن كلام الله عز وجل، فضعه على مواضعه، ولا تتبعوا فيه أهواءكم»، و روایتی از یُسَيع الحضرمی که گفت: كنت عند علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فقال رجل: يا أمير المؤمنين، رأيت قول الله: (وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) (النساء: ۱۴۱)، وهم يقاتلوننا فيظهرون ويقتلون؟ قال له علي: اذنه! اذنه! ثم قال: (فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) (النساء: ۱۴۱) يوم القيامة (الطبري، ۳۲۷/۹). همچنین روایتی که عكرمه بیان می‌کند که نافع بن الأزرق به ابن عباس رضی الله عنه گفت: يا أعمى البصر أعمى القلب! تزعم أن قوما يخرجون من النار وقد قال الله جل وعز: «وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا» (المائدة: ۳۷) فقال ابن عباس رضی الله عنه: «ويحك، اقرأ ما فوقها هذه للكفار» (الطبري، ۸، ۴۰۶).

به هر حال روایات متعدد وجود دارد در این که سلف صالح از صحابه، تابعین و علمای بعدی به سیاق توجه کرده‌اند، احوال، باورها، سطح آگاهی، سطح فرهنگی، جنسیت متکلم همه‌ی اینها در فهم متن تاثیر دارد.

۱- متکلم:

ابن تیمیه می‌گوید: «لفظ تنها به صورت مقید به قيود الفاظ موضوعه استعمال می‌شود و در تمام کلام، بایستی حال گوینده و مخاطب ملاحظه شود، چون زمانی که متکلم شناخته شود، از کلامش چیزهایی فهم می‌شود که در صورت مجهول بودنش فهم نمی‌شد، چون بدین وسیله

عاداتش در سخنانش دانسته می شود، و لفظ تنها زمانی می تواند دلالت داشته باشد که زبان گوینده دانسته شود و منظور از زبان گوینده؛ عادات و خوی گوینده در سخنانش هست. دلالت لفظ بر معنا دلالتی ارادی و از روی قصد و اختیار است، بنابراین هر کسی که به الفاظ و مراد پیامبر صلی الله علیه وسلم توجه داشته باشد، عادت ایشان را در سخن گفتن به دست می آورد و برایش از مراد پیامبر صلی الله علیه وسلم چیزهایی روشن می گردد که برای دیگران روشن نمی شود. پس زمانی که لفظی از قرآن و سنت ذکر می شود بایستی به دنبال نظایر آن رفت تا بداند مقصود خدا و رسول چیست و بدین وسیله زبان قرآن و سنت و عادت خدا و رسول که بوسیله آن با بندگان سخن می گویند آشنا شود و اگر نظایرش در کلام دیگران بود و این نظایر بسیار بودند می دانیم که این عادت و زبان، مشترک و فراگیر بوده و ویژه پیامبر نیست بلکه این زبان قومی بوده و درست نیست که کلام ایشان بر عادات آیندگان در سخنانشان حمل گردد حال آن که چنین عادتی در خطاب حضرت و یارانش شناخته شده نبوده است».

دانستن جنسیت (مونث یا مذکر)، سن (بزرگسال یا جوان یا بچه) و سطح فرهنگ و آگاهی گوینده و کلا آشنایی با دنیای گوینده در فهم معنای کلام او تاثیر بسزایی دارد. علی بن جهم شاعری فصیح و سخنور بود، ولی بادیه نشین و تندخو که از زندگی چیزی جز آن چه در صحرا می دید، نمی شناخت. وقتی علی بن جهم به بغداد آمد، به او گفتند: کسی که خلیفه را مدح و ستایش نماید بخشش های بسیاری نصیبش می گردد. علی خوشحال شد و آهنگ قصر خلافت نمود و بر متوکل وارد شد و این شعر را سرود:

أنت كالكلب في حفاظك للؤدِّ وكالتيس في قراع الخُطوبِ
أنت كالدلو لا عديمك دلوًّا من كبار الدلاء كغير الدنوبِ

(تو در وفاداری و دوستی مثل سگ و در رفع مشکلات و سختی ها مثل بز نری! توبه سان دلوی! دلوی مثل تو را از دست ندهم، از دلوهای بزرگی که بسیار آب می کشند) و هم چنان

در توصیف خلیفه به سگ، بز، دلو و چاه مثال می زد، پس از این که توسط دیگر شاعران به خورشید، ماه و کوه تشبیه می شد! ناگهان خلیفه خشمگین شد، نگهبانان بر سرش ریختند و شمشیرها بر شمشیرش کشید شد. خلیفه دریافت که علی بن جهم قصدی ظریف دارد اما بر اساس طبیعت خود مداحی نموده است، همین جمله را یک شاعر شهرنشین می گفت سرش بالای دار می رفت. دیدگاه‌های دینی گوینده در فهم معنای کلام او موثر است، جمله (پیامبر یازده زن گرفته) از زبان مورخ مسلمان گفته شود معنایی غیر از زمانی دارد که یک ضد دین این سخن را بگوید. بر خلاف برخی معاصرین مقایسه بین (إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ) و (إِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ) با این استدلال که اولی شرک است، دومی را نمی توان رد کرد، علاوه بر سیاق لفظی این حدیث، باور پیامبر مشخص است، لذا تمام محدثان کلماتی مثل مدیر و خالق و... را تقدیر می گیرند... واژه (الجمهور): در کلام ورزشکاران، به معنی بینندگان بازی، در کلام رجال سیاسی به معنای ملت، در زبان فقها به معنای جمهور علما می آید.

۲- مخاطب:

شناخت ویژگی‌های مخاطب از مهم‌ترین قرینه‌های فهم معنای صحیح نص است. ویژگی‌های مخاطب از جمله: میزان دانش، قدرت فهم و درک، عالم و جاهل بودن، جنسیت و طبیعت مخاطب از مهم‌ترین خصوصیات مخاطب است که نوع خاصی از خطاب را به دنبال دار؛ چرا که حالات و روحيات مخاطب از نخستین عواملی است که فضای سخن را به وجود می آورد. مطابق با حالت روحی، روانی و اجتماعی مخاطب سخن گفتن از شرایط بلیغ بودن کلام است و از آنجا که شارع بلیغ است جز به اقتضای حال سخن نمی راند و در رویارویی با افراد مختلف، بنا بر سطح عقل و فهم افراد سخن می گوید. بنابراین، به طور مسلم شناسایی مخاطب و حال

وی، در فهم مقصود نص تأثیر مستقیم دارد. اگر معلمی به دانش آموز ساکت و مودبی پس از اینکه با همکلاسی اش صحبت کرده بگوید: «دیگر تکرار نشود و الا تنبیه می شوی»، همان معنایی درک نمی شود که اگر به دانش آموز شلوغ و آشوب گر می گفت؛ چون اگر مخاطب دانش آموز با ادب باشد تنبیه جزئی و چه بسا معنوی فهمیده می شود و اگر مخاطب دانش آموز دوم باشد تنبیه نسبتاً سنگین فهمیده می شود.

مثالی برای آگاهی مخاطب: تجویز حذف؛ مثلاً ابن عباس رضی الله عنه می گوید: پیامبر در رکعت اول فجر آیهی (قُولُوا آمَنَّا) و در رکعت دوم (آمَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَا مُسْلِمُونَ) می خواند. آیا با این روایت می توان گفت: فاتحه در نماز واجب نیست؟ خیر؛ چون مخاطب آگاهی داشته است و خیلی چیزهایی غیر از فاتحه را هم نگفته است، مثلاً تکبیره الاحرام، وضو گرفتن، رفتن به مسجد را هم نگفته است و همچنین مسایل دیگر، بخاطر اینکه این مساله واضح است.

یک پارادوکس در فقه امام شافعی در بحث واجبات نماز وجود دارد. در بحث واجبات نماز به حدیث (مسئء الصلاة) استدلال می کنند، مثلاً حنابله می گویند که اذکار در نماز واجب است، شافعیها به حنابله جواب می دهند که در حدیث (مسئء الصلاة) این اذکار ذکر نشده است پس واجب نیست، وقتی که به مساله تحیات می رسند در حالیکه تحیات در حدیث (مسئء الصلاة) وجود ندارد ولی می گویند واجب است! چرا؟ جواب می دهند: زیرا تحیات در احادیث دیگری وارد شده پس واجب است؛ یعنی با همان دلیلی که حرف حنابله را در آنجا رد کردند، با همان دلیل تحیات را واجب می دانند... شخص (مسئء الصلاة) از وجوب تحیات خبر داشته است، لذا در حدیث (مسئء الصلاة) به آن پرداخته نشده است و همین جواب را حنابله می توانند در مورد اذکار نماز بیان کنند.

استطاعت مخاطب؛ مثلاً فقها برای این که یک مساله را واجب ندانند به حدیث اعرابی استدلال

می‌کنند... مثلاً فقها برای اینکه بگویند نماز عید، نماز وتر، عمره، ولیمه عروسی و عاریت واجب نیست، فوری به حدیث اعرابی استدلال می‌کنند. یعنی حدیث اعرابی محور واجبات قرار داده‌اند، در حالی که این حدیث همه واجبات برای همه مردم را بیان نمی‌کند، بلکه تنها اساسیات دین را برای آن اعرابی با آن استطاعت اندک بیان شده، به بیانی دیگر در این حدیث تنها واجباتی که متوجه آن شخص که دارای استطاعت اندکی بوده را بیان داشته و افرادی که از حیث استطاعت مشابه آن فرد هستند را شامل می‌شود، لذا واجباتی که در این روایت آمده، ملاک همه واجبات برای همه امت نیست، پس حفظ قرآن از تحریف نیز به اتفاق علما واجب است اما در حدیث اعرابی نیامده است.

اصولیین رابطه‌ی میان متکلم و مخاطب را در نظر داشتند، وقتی که بزرگتر به کوچکتر امری یا درخواستی می‌کند، می‌گویند امر است؛ وقتی آن رابطه مساوی باشد میگویند التماس است، وقتی از کوچک به بزرگ باشد به آن دعا گفته می‌شود.

فقیهان نیز رابطه‌ی میان متکلم و مخاطب را در نظر داشته‌اند. لذا تصریح کرده‌اند که اگر شخصی به دیگری بگوید: (یا عقیف ابن العقیف). نگاه می‌کنیم: رابطه چگونه است؟ اگر رابطه میان آنان رابطه‌ی دوستانه است، مدح به حساب می‌آید، اما اگر میان آنان دشمنی حاکم است، این جمله بر تهمت به زنا حمل شده و حد قذف دارد (المغنی، مقدسی).

۳- ظروف زمانی و مکانی:

حدیثی در صحیح بخاری است که می‌گوید: (غسل یوم الجمعة واجب علی کل محتلم): غسل جمعه بر هر شخص بالغی واجب است. وقتی از ابن عباس می‌پرسند که دیدگاهت در این مورد چیست؟ می‌گوید: از دیدگاه من واجب نیست. پیغمبر صلی الله علیه و سلم چه موقع این حرف را زدند؟ وقتی بود که سقف مسجد به سر مردم نزدیک بود، مردم لباس پشمی پوشیده بودند و از سر کار

می‌آمدند و بوی عرق همه جا را فرا گرفته بود، و پیامبر فرمودند که: غسل جمعه بر هر بالغی واجب است، لذا نمی‌توان به صورت کلی و مطلق حکم داد. وقتی می‌گوییم: (ما بین المشرق و المغرب قبله) به نسبت مدینه که این حدیث در آن گفته شده درست است، نه به نسبت هر مکانی. لذا باید به ظروف زمانی و مکانی حدیث توجه کنیم.

فواید سیاق: فایده سیاق به صورت کلی این است که با توجه به سیاق، هدف و مقصد گوینده روشن و مشخص می‌شود. به صورت خلاصه فواید آن چنین است:

تحدید معنا: عائل (از واوی: ظالم)، (از یایی: نیازمند)، در آیه (وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنِي) به معنای دومی است. مثلاً کلمه‌ی عائل آگه واوی باشد (عال یعول) به معنای ظالم می‌آید اگر یایی باشد از (عال یعیل) به معنای نیازمند است. در آیه‌ی (وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنِي) فأغنی کلید بافت جمله است به ما کمک می‌کند که بفهمیم (عَائِلًا) یائی به معنای نیازمند است نه به معنای ظلم و ستم. مثال دیگر: جمله (صبح بخیر) اگر در وقت صبح بگویند، معنایی دارد که معنای حقیقی آن است، اگر در وقت ظهر گفته شود: (صبح بخیر) آقا معنای دیگری به خود می‌گیرد. کلمه (الجمَل) به معنای شتر می‌آید و به معنای طناب ضخیم هم هست، خداوند می‌فرماید: (وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ) خودتان تصمیم بگیرید که کدام معنا منظور است؟

۱- تحدید کارکرد ادوات: مانند تشخیص مای نافییه از موصول وغیره. خداوند می‌فرماید: (لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) - (وَمَا تِلْكَ يَمِينُكَ يَا مُوسَى) - (قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ) - (وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ): اولی موصول، دومی سوالی، سومی تعجب و چهارمی شرطی است. یا قول خداوند: (وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يُغِدُّونَ إِلَّا اللَّهَ) «ما» اینجا به چه معناست؟

۲- مشخص شدن زمان فعل: دکتر تمام حسان درباره زمان افعال یک تقسیم بندی دارند. (۱) زمان صرفی. (۲) زمان نحوی. زمان صرفی زمانی است که صیغه خارج از سیاق بر آن دلالت

می‌کند. مثل ذهب که فعل گذشته است، ولی اگر در جمله به معنای حال بیاید، زمان زمان نحوی یا زمان ترکیبی است؛ یعنی در یک ترکیب ممکن است با قرینه‌ی لفظی یا حالی یک معنای دیگر پیدا کند. مثلاً: (أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ)، فعل آتی در این آیه به معنای ماضی نیست؛ زیرا فرموده: (فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ) و باید هر دو را در نظر بگیرید یعنی هیچ کدام لغو نیست، زمان صرفی آن ماضی و زمان نحویش مضارع است، اما چرا به صورت ماضی گفته شده است؟ چون منظور حتمیت وقوع و تحقق و فرا رسیدن امر خداست.

۳- مشخص شدن محذوف در جمله: خداوند می‌فرماید: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) اینجا مفسرین اختلاف کرده‌اند که ملائکه از کجا فهمیدند که آدم در آینده فساد می‌کند و خون می‌ریزد؟ پاسخ‌ها متفاوت هست، اما از جواب ملائکه می‌توان تشخیص داد که خداوند توضیح داده است که: (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً) تفعل کذا و کذا... انسان چنین و چنان می‌کند، فساد می‌کند، عده‌ای عبادت می‌کنند، عده‌ای فساد می‌کنند، و خون همدیگر را می‌ریزند. یعنی سخنان فرشتگان خود قرینه‌ای است بر این که خداوند چه چیزی را برایشان توضیح داده است. در یکی از کتب ابن قیم مشاهده کردم که همین نظر را دارد... قرینه‌ای که ایشان بدان اشاره کرده ادامه‌ی آیه است: (لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا) یعنی ما هیچ آگاهی نداریم جز آنچه خودت برای ما توضیح بدی، لذا خداوند برای‌شان توضیح داده است.

۴- دلالت امر و نهی: اختلافات زیادی در معنای امر وجود دارد. از قرائن لفظی و حالی می‌توان تشخیص داد که امر و نهی به چه معناست؟ جاهایی صیغه امر به معنی نهی و جاهایی نهی به معنای امر هم می‌آید.

۵- تخصیص عام: خداوند می‌فرماید: (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) می‌گویند «الْمُطَلَّقَاتُ» عام است ولی از قرینه‌ی «ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ» می‌فهمیم که کسانی که ذوات القروء نیستند

از آیه خارج می‌شوند، یعنی آیه‌سه، حامله و کسانی که عادت نشده‌اند را شامل نمی‌شود. یا مثلاً خداوند می‌فرماید: (قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً) که با (كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً) مشخص می‌شود که مراد، همه‌ی مشرکین نیست، مراد مشرکینی است که با شما سر جنگ دارند. یا حدیث (الخاله بمنزلة الأم) در بحث حضانت هست. آیا می‌توان در بحث میراث هم به این حدیث استدلال کرد؟ حدیث (لیس من البر الصوم في السفر) را امام بخاری در باب: «قول النبي صلى الله عليه و سلم لمن ظلل عليه و اشتد الحر» در مورد یک حالت خاص هست که پیامبر فرمود: (لیس من البر الصوم في السفر). آیا شامل همه‌ی سفرها می‌شود که روزه خوب نیست، یا شامل حال کسی می‌شود که وضعیتش مثل وضعیت حال مخاطب این حدیث می‌باشد.

۶- تقييد مطلق: حدیثی در صحیح بخاری داریم: «لَيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ، يَسْتَجِلُّونَ الْحَرَ وَالْحَرِيرَ، وَالْحَمْرَ وَالْمَعَارِفَ، وَيَلْبَسُونَ أَقْوَامًا إِلَى جَنْبِ عَلِيمٍ، يَبْرُحُ عَلَيْهِمْ بِسَارِحَةٍ لَهُمْ، يَأْتِيهِمْ - يَعْنِي الْفَقِيرَ - لِحَاجَةٍ فَيَقُولُونَ: ارْجِعْ إِلَيْنَا عَدَا، فَيَبِيئُهُمُ اللَّهُ، وَيَضَعُ الْعَلَمَ، وَيَمْسَحُ آخِرِينَ قِرْدَةً وَخَنَازِيرَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» که در سنن ابن ماجه این‌ها را تخصیص می‌دهد به زمانی که در خدمت حرام باشند: «لَيَشْرَبَنَّ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي الْحَمْرَ، يُسَمُّونَهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا، يُعْرِفُ عَلَى رُءُوسِهِمْ بِالْمَعَارِفِ، وَالْمُعْنِيَّاتِ، يَخْسِفُ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ، وَيَجْعَلُ مِنْهُمْ الْقِرْدَةَ وَالْخَنَازِيرَ» عقوبت و مجازات در هر دو حدیث مثل هم بیان شده است. به این فرض که هر دو حدیث صحیح باشند، اما هر دو حدیث دارای اشکال هست، و بر اباحت دف هم نص آمده است. هر چند خود دف در لغت جزء معارف به حساب می‌آید لذا مطلق‌ها قابل تقييد هستند. به طور کلی بیش‌تر مخصص‌ها و مقیدهایبی که در اصول فقه بیان می‌شود غالباً در قراین لفظی و حالی و آن سیاقی که معاصرین می‌گویند جا می‌گیرند.

۷- تبیین دقت قرآن در گزینش الفاظ: خداوند می‌فرماید: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَيْنَاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ) فعل لعنت در اینجا

به صورت مضارع آمده است و در دو آیه بعد به صورت اسمی آمده: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ). در آیه قبلی: لعنت آنها تا زمانی ادامه دارد که کتمان‌شان استمرار پیدا کند ولی اگر توبه کردند در حالی که زنده هستند و دست از کتمان‌شان بردارند لعنت برداشته می‌شود (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا)، ولی آنهایی که در حالت کفر مردند: (أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ) جمله اسمیه است، این لعنت ثابت شده است و هیچ مجالی برای توبه هم وجود ندارد و جزای‌شان: (خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ...).

۸- مفسر و خواننده‌ی قرآن همه‌ی نصوص قرآنی را موافق و سازگار می‌بینید: هیچ یک از آیات ضد همدیگر نیستند، هیچکدام از درب تعارض و تناقض با آیات دیگر وارد نمی‌شود و دیگری را نقض نمی‌کند. خداوند می‌فرماید: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا) در دو جا از قرآن ذکر شده است. ۱- (يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) (۲۳۴ بقره). ۲- (وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ) (۲۴۰ بقره) می‌گویند: آیه‌ی اولی (۲۳۴) آیه دومی (۲۴۰) را نسخ کرده است، در حالی که با تدبیر در آیات متوجه می‌شویم آیه اولی بحث عده است، و آیه دومی بحث حق متعه برای شوهر مرده است، چنان که ادامه‌ی همین آیه ۲۴۰ بحث حق متعه برای زن مطلقه را هم مطرح می‌کند (وَالْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ).

عدم توجه به سیاق موجب فهم نادرست از متن می‌شود؛ موجب تحریف کلام می‌شود (خواسته و از روی غرض یا ناخواسته و بدون غرض)، موجب ادعای نسخ در برخی آیات یا رد برخی از احادیث صحیح به ادعای مخالفت با قرآن می‌شود، در حالی که مخالفتی هم ندارند. کسانی که مثلا ملحد هستند و می‌گویند در قرآن تعارض است، اکثر آنها نص را خارج از سیاق برای شما توضیح می‌دهند.

پي نوشت

١ . (باب الصنف الذي يبين معناه سياقه): قال الله تبارك وتعالى: *وَإِسْأَهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا، وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ. كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ.* فابتداءً حل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: *"إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ"* الآية، دل على أنه إنما أراد أهل القرية؛ لأن القرية لا تكون عادياً، ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلأهم بما كانوا يفسقون. وقال: *وَكَمَ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً، وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ فَلَمَّا أَحْسُوا تَأَسَّنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ.* وهذه الآية في مثل معنى الآية قبلها، فدكر قصم القرية، فلما ذكر أنها ظالمة بان للسامع أن الظالم إنما هم أهلها، دون منازلها التي لا تظلم، ولما ذكر القوم المنشئين بعدها، وذكر إحساسهم البأس عند القصم، أحاط العلم أنه إنما أحسن البأس من يعرف البأس من الآدميين. (الرسالة امام شافعي متوفى ٢٠٤)

ملخص المقالات

حكم الوضوء بعد أكل لحم الإبل

داود أكرامي باغ

davodekrami74@gmail.com

طالب السنة الأولى قسم الشريعة- للبنين

الملخص

الصلاة هي عمود الدين وفريضة واجبة على كل مسلم مكلف بالغ، خمس مرات في اليوم، ويعتبر الوضوء من أهم الشروط لصحة الصلاة، ولذلك فمن الضروري على كل مكلف أن يفهم ما ينقض الوضوء والذي يمنع كون الصلاة صحيحة ومن النواقض المختلف فيها أكل لحم الإبل، مع الأخذ في الاعتبار أن لحوم الإبل لا تزال تستعمل كغذاء في العديد من البلدان الإسلامية، وتدل بعض الأحاديث الصحيحة (كرواية جابر بن سمرة وبراء بن عازب) على نقض الوضوء بسبب أكل لحوم الإبل، ويهدف هذا البحث بعد الاستقراء في المصادر المعتمدة إلى التعرض لمواقف الموافقين والمخالفين للمسألة مع بيان أدلة كل فريق، وأثبت الباحث أن الوضوء بعد أكل لحوم الإبل واجب؛ لصحة الأحاديث ودلالاتها الصريحة في ذلك، وفي الأخير تطرق البحث إلى العلة والحكمة من تشريع هذا الحكم.

الكلمات المفتاحية: الوضوء، لحم الإبل، نقض الوضوء

الجمع بين الصلوات في الأوقات المشتركة دون عذر

شهاب انصارى

shbans2002@gmail.com

طالب السنة الثانية قسم الشريعة- للبنين

الملخص

إن الصلاة تعدّ من أهم أركان الإسلام والتي تثير العديد من القضايا حول نفسها، ومن هذه القضايا جمع الصلاة في الأوقات المشتركة، وفيما يتعلق بمجتمعنا الإسلامي، حيث يوجد مذهب يصلي الصلوات الخمس في ثلاثة أوقات جمعاً؛ هنا يطرح سؤال، إن تلك الصلاة مع الكثير من الأهمية والتأكيد على إقامتها في وقتها المحدد؛ وفقاً للآية ١٠٣ من سورة النساء: هل يمكن الجمع بين الصلوات دون أي عذر؟ لقد حاولت هذه المقالة الإجابة على هذا السؤال في ضوء الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الصحيحة، وأخيراً، قد توصلت الدراسة إلى أنه لا يجوز ذلك؛ وفقاً للمبدأ القرآني وهو اتباع الأحسن.

الكلمات المفتاحية: جمع الصلاة، الأوقات المشتركة، العذر، اتباع الأحسن

دراسة لغوية لكلمات «مسّ، مسح ولمس»

احمد جمال پور

Ahmadoo.jamal@gmail.com

طالب السنة الثانية قسم الشريعة- للبنين

الملخص

المفردات هي المكون الرئيسي لكل نص، ومن أهم المشاكل في فهم النصوص العربية خاصة القرآن الكريم هو عدم فصل معاني اللغات القريبة، وهذه المشكلة ناجمة عن عوامل مثل ترجمة ذوقية وغير متخصصة لبعض الكلمات، ولأجل هذا، حاولت الدراسة باستخدام المصادر المعجمية، تفسير كلمات "مسّ، لمس ومسح" عند أهل اللغة؛ لأنه قد استقرت في الأذهان هذه الكلمات بمعنى: لمس الشيء باليد، مع أن المعنى اللغوي لهذه الكلمات قد يتفاوت قليلاً؛ فالمسّ يدل على وصول شيء لشيء آخر، والمسح يدل على وصول شيء لشيء آخر لإزالة الأثر عنه، واللمس يدل على تطلب شيء مع القصد.

الكلمات المفتاحية: دراسة لغوية، مسّ، مسح، لمس، لم، لمس

تجلي مقاصد الشريعة في المصالح المرسلة في ضوء قاعدة "درء المفاسد"

علي رزم

ali_razm71@yahoo.com

طالب السنة الأولى قسم الشريعة- للبنين

الملخص

نواجه في العصر الراهن قضايا جديدة لم تحدث سابقاً، ولا يوجد لها حكم منصوص عليه، فيمكن للمجتهد أن يبين حكمها على أساس المصلحة المرسلة مع مراعاة مقاصد الشريعة. إن المصلحة المرسلة تكون من أهم أدلة الأحكام التي تربط أصول الفقه بمقاصد الشريعة؛ لذلك من الضروري أن تثبت حجيتها أولاً، فتركز هذه المقالة على إثبات المصلحة المرسلة بالبحث عن مقاصد الشريعة في ضوء القاعدة المشهورة الأكثر استعمالاً بعنوان: "درء المفاسد أولى من جلب المصالح"، وعلاقتها بمصالح العباد، وذلك بجمع المواد عن طريق المكتبة وفقاً للمصادر العلمية المعتمدة، ويمكن التعبير عن النتيجة بأن المصلحة المرسلة في ضوء الشروط المعينة تعتبر مظهرًا من مظاهر مقاصد الشريعة.

الكلمات المفتاحية: مقاصد الشريعة، المصالح، المفاسد، المصلحة المرسلة

دلالة الأمر المجرد عن القرينة في أصول الفقه

سيد حمزه رضايي

seyed.hamze.re@gmail.com

طالب السنة الثانية قسم الشريعة- للبنين

الملخص

تعدّ دلالة الأمر من عمدة المباحث لدلالات الألفاظ في أصول الفقه، وبما يستطيع المجتهد استنباط الأحكام والمعاني الجديدة من النصوص. إن كانت في دلالة الأمر قرينة فيحكم على أساسها، وإن لم تكن هناك أيّ قرينة فاختلف الأصوليون في دلالاته، فذهب فريق إلى أن حقيقة الأمر تدل على الوجوب، وفريق إلى أن حقيقته تدل على الندب، وفريق ثالث إلى أنها تدل على الندب والوجوب، فلا يمكن ترجيحها إلا بالقرينة التي تدل على المعنى المراد، وبما أن القرآن والسنة النبوية كانا عربيين، والأمر من جملة اللغة العربية، ففهم دلالاته مؤثّر في الفهم الدقيق لكلام الله سبحانه وتعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام، وذكر الباحث الأقوال مع الأدلة في المسألة ورجّح في الأخير رأي الفريق الثالث؛ لأن فعل الأمر يحتوي على العديد من المعاني يحدّدها سياق الكلام أو ضم النصوص بعضها إلى بعض.

الكلمات المفتاحية: دلالة الأمر، المجرد عن القرينة، الندب، الوجوب، اللغة، السياق

محتويات العدد

البحوث:

١١.....حكم الوضوء بعد أكل لحم الإبل.....
داود أكرامي باغ

٣٥.....الجمع بين الصلوات في الأوقات المشتركة دون عذر.....
شهاب انصاري

٤٩.....دراسة لغوية لكلمات "مسّ، مسح ولمس".....
احمد جمال پور

٥٨.....تجلي مقاصد الشريعة في المصالح المرسلّة في ضوء قاعدة "درء المفساد".....
علي رزم

٧٩.....دلالة الأمر المجرد عن القرينة في أصول الفقه.....
سيد حمزه رضايي

المؤتمرات العلمية:

٩١.....تعيين أوائل الشهور القمرية بين الرؤية والحساب.....
نادر بيگدلي

١٠٦.....تأثير السياق في فهم النصوص الشرعية.....
يعقوب سعدي